

ISSN 2072-8530 (print)
ISSN 2310-7227 (online)



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА
И ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
СТАТУСА СВОБОДЫ ВОЛИ

ХАРАКТЕР РАЗВИТИЯ ВОЕННОЙ
БЕЗОПАСНОСТИ ВЕДУЩИХ СТРАН ЗАПАДА

ПРОБЛЕМА ДЕЛЕГИТИМАЦИИ СРЕДСТВ
МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ
В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

ИДЕЯ ПРАВОСУДИЯ В ФИЛОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ



2018/ № 3

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530 (print)

2018 / № 3

ISSN 2310-7227 (online)

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Рецензируемый научный журнал. Основан в 1998 г.

Журнал «Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки» включён в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по философским наукам (09.00.00).

The peer-reviewed journal was founded in 1998

«Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy» is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation into "the List of reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree" (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation) in Philosophy Sciences (09.00.00).

ISSN 2072-8530 (print)

2018 / № 3

ISSN 2310-7227 (online)

series

PHILOSOPHY

BULLETIN
OF THE MOSCOW REGION
STATE UNIVERSITY

Учредитель журнала «Вестник Московского государственного областного университета»:

Государственное образовательное учреждение высшего образования Московской области

Московский государственный областной университет

Выходит 4 раза в год

Редакционная коллегия серии «Философские науки»

Ответственный редактор серии:

Песоцкий В.А. — д. ф. н., проф., Московский государственный областной университет

Заместитель ответственного редактора:

Загребин М.В. — к. ф. н., доц., Московский государственный областной университет

Ответственный секретарь:

Глинский А.В. — к. ф. н., доц., Московский государственный областной университет

Члены редакционной коллегии:

Беркут В.П. — д. ф. н., проф., Военная академия РВСН им. Петра Великого Министерства обороны Российской Федерации

Бондарева Я.В. — д. ф. н., проф., Московский государственный областной университет

Бузук Г.Л. — д. ф. н., проф., Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования

Виноградов А.И. — д. ф. н., доц., Мурманский арктический государственный университет

Губман Б.Л. — д. ф. н., проф., Тверской государственный университет

Дёмина Л.А. — д. ф. н., проф., Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина

Евстифеева Е.А. — д. ф. н., проф., Тверской государственный технический университет

Ильин В.В. — д. ф. н., проф., Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана

Курабцев В.Л. — д. ф. н., проф., Московский государственный областной университет

Макеев С.В. — д. ф. н., проф., Адыгейский государственный университет

Семаева И.И. — д. ф. н., проф., Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования

Томаш Купц — доктор философии, проф., Университет Николая Коперника (Польша)

ISSN 2072-8530 (print)
ISSN 2310-7227 (online)

Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2018. — № 3. — 150 с.

Журнал «Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77 - 73345.

**Индекс серии «Философские науки»
по Объединённому каталогу «Пресса России» 40724**

© МГОУ, 2018.

© ИИУ МГОУ, 2018.

**Адрес Отдела по изданию научного журнала
«Вестник Московского государственного
областного университета»**

г. Москва, ул. Радио, д. 10А, офис 98

тел. (495) 723-56-31; (495) 780-09-42 (доб. 6101)

e-mail: vest_mgou@mail.ru; сайт: www.vestnik-mgou.ru

Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), имеет полнотекстовую сетевую версию в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), с августа 2017 г. на платформе Научной электронной библиотеки «КиберЛенинка» (<https://cyberleninka.ru>), а также на сайте Вестника Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru)

При цитировании ссылка на конкретную серию «Вестника Московского государственного областного университета» обязательна. Публикация материалов осуществляется в соответствии с лицензией Creative Commons Attribution 4.0 (CC-BY). Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение автора может не совпадать с точкой зрения редколлегии серии. Рукописи не возвращаются.

Founder of journal «Bulletin of the Moscow Region State University»:
Moscow Region State University

————— Issued 4 times a year —————

Series editorial board
«Philosophy»

Editor-in-chief:

V.A. Pesotsky – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Region State University

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Moscow Region State University

Executive secretary of the series:

A.V. Glinskii – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Moscow Region State University

Members of Editorial Board:

V.P. Berkut – Doctor of Philosophy, Professor, Military Academy of strategic missile forces named after Peter the Great of the Ministry of defence of the Russian Federation

Ya.V. Bondareva – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Region State University

G.L. Buzuk – Doctor of Philosophy, Professor, The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators

A.I. Vinogradov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Murmansk Arctic State University

B.L. Gubman – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State University

L.A. Demina – Doctor of Philosophy, Professor, Kutafin Moscow State Law University

E.A. Evstifeeva – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State Technical University

V.V. Ilyin – Doctor of Philosophy, Professor, Bauman Moscow State Technical University

V.L. Kurabtsev – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Region State University

S.V. Makeyev – Doctor of Philosophy, Professor, Adyghe State University

I.I. Semaeva – Doctor of Philosophy, Professor, The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators

Tomasz Kupś – PhD, Professor, Nicolaus Copernicus University (Poland)

ISSN 2072-8522 (print)
ISSN 2310-7278 (online)

Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy. – 2018. – № 3. – 150 p.

The series «Philosophy» of the Bulletin of the Moscow Region State University is registered in Federal service on supervision of legislation observance in sphere of mass communications and cultural heritage protection. The registration certificate ПИ № 0С 77 - 73345.

Index series «Russian Philology» according to the union catalog «Press of Russia» 40724

© MRSU, 2018.

© Moscow Region State University Editorial Office, 2018.

The Editorial Board address:
Moscow Region State University

10A Radio st., office 98, Moscow, Russia

Phones: (495) 723-56-31; (495) 780-09-42 (add. 6101)

e-mail: vest_mgou@mail.ru; site: www.vestnik-mgou.ru

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.ru), and from August 2017 on the platform of the Scientific Electronic Library "CyberLeninka" (<https://cyberleninka.ru>), as well as at the site of the Moscow Region State University (www.vestnik-mgou.ru)

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow Region State University» is obligatory. Scientific publication of materials is carried out in accordance with the license of Creative Commons Attribution 4.0 (CC-BY). The authors bear all responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the author Manuscripts are not returned.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Зима В.Н.</i> НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА И ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА СВОБОДЫ ВОЛИ.....	8
<i>Паришкова Г.В., Сорокина Е.И.</i> АДАПТИВНЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В КОГНИТИВНЫХ ПРОЦЕССАХ.....	24

РАЗДЕЛ II.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Бондаренко В.В.</i> МЕСМЕРИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАЗАНСКОЙ ТРАДИЦИИ АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА КАК ОСНОВАНИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ДУХОВНОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ.....	30
<i>Вершилов С.А.</i> ХАРАКТЕР РАЗВИТИЯ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ВЕДУЩИХ СТРАН ЗАПАДА	42
<i>Горбунов А.С.</i> ПРОБЛЕМА ДЕЛЕГИТИМАЦИИ СРЕДСТВ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ.....	48
<i>Диденко Н.С., Козлова Т.В.</i> СИНЕСТЕТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕСТОВОГО ЯЗЫКА	57
<i>Мартынова С.Э.</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ АКТОРА ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА: ИСТОКИ И СЛЕДСТВИЯ ДЛЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ УПРАВЛЕНИЯ.....	66

РАЗДЕЛ III.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Алёхина Е.В., Копосов Л.Ф., Глинский А.В.</i> ЭКОНОМИКА КАК НРАВСТВЕННАЯ КАТЕГОРИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	78
<i>Виноградов А.И., Яшин А.Н.</i> ИДЕЯ ПРАВОСУДИЯ В ФИЛОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ	95
<i>Золотарев А.В.</i> ТЕМА ЗЛА В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА	105

Ишутин А.А. ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ СЛАВЯНОФИЛОВ	118
Неганов В.В. ИСХОДНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭКЗЕГЕТИКИ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ (СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ)	129
Неганов В.В. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКИХ И БОГОСЛОВСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА ДОПУСТИМЫЕ МЕТОДЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ЭКЗЕГЕТИКЕ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ (СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ).....	139

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

V. Zima. NATURALISTIC PREMISE AND THE PROBLEM OF THE ONTOLOGICAL STATUS OF FREE WILL	8
G. Parshikova, E. Sorokina. THE ADAPTIVE STATE OF CONSCIOUSNESS IN COGNITIVE PROCESSES	24

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

V. Bondarenko. MESMERISM IN THE KAZAN TRADITION OF ACADEMIC THEISM AS THE BASIS FOR ALTERNATIVE RELIGION OF REVELATION IN THE NEO-EUROPEAN SPIRITUAL AND INTELLECTUAL CULTURE.....	30
S. Vershilov. THE NATURE OF MILITARY SAFETY DEVELOPMENT OF ADVANCED WESTERN COUNTRIES	42
A. Gorbunov. THE PROBLEM OF DELEGITIMATION OF THE MEANS OF COMMUNICATION IN PUBLIC CONSCIOUSNESS.....	48
N. Didenko, T. Kozlova. SYNESTHETIC AND AESTHETIC PECULIARITIES OF SIGN LANGUAGE.....	57
S. Martynova. THE RATIONALITY OF AN ACTOR OF THE POST-INDUSTRIAL SOCIETY: ORIGINS AND CONSEQUENCES FOR THE DESIGN OF SOCIAL MANAGEMENT TECHNOLOGIES.....	66

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

E. Alekhina, L. Kopusov, A. Glinski. ECONOMICS AS A MORAL CATEGORY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY	78
A. Vinogradov, A. Yashin. THE IDEA OF JUSTICE IN THE PHILOSOPHY OF SLAVOPHILES.....	95
A. Zolotarev. THE THEME OF EVIL IN VASILY ROSANOV'S EARLY WRITINGS	105
A. Ishutin. HOLISM IN THE PHILOSOPHY OF SLAVOPHILES	118
V. Neganov. PREREQUISITES AND CHARACTERISTICS OF THE CAPPADOCIAN FATHERS EXEGESIS (ST. BASIL THE GREAT)	129

V. Neganov. BASIC TENDENCIES IN THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL VIEWS OF THE CAPPADOCIAN FATHERS ON ACCEPTABLE METHODS OF EXEGESIS (ST. BASIL THE GREAT).....	139
---	-----

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 123

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-8-23

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА И ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА СВОБОДЫ ВОЛИ

Зима В.Н.

Московский политехнический университет

107023, г. Москва, ул. Большая Семеновская, д. 38, Российская Федерация

Аннотация. В статье предпринят анализ теоретико-методологических предпосылок, лежащих в основании существующих в современной философии подходов к решению проблемы онтологического статуса свободы воли. Основное внимание уделено вопросу о возможности использования натуралистической предпосылки в современных дискуссиях по этой проблеме. Сделан вывод, что попытки использовать натуралистическую предпосылку в дискуссиях по проблеме онтологического статуса свободы воли не соответствуют современному уровню рецепции проблемы реальности в философии науки, а сама изучаемая проблема онтологического статуса свободы воли сохраняет свою актуальность. Предложен альтернативный подход к решению проблемы и сформулированы его основные принципы.

Ключевые слова: свобода воли, натурализм, натуралистическая предпосылка, объективное время, моральная ответственность, сознание, объективная реальность.

NATURALISTIC PREMISE AND THE PROBLEM OF THE ONTOLOGICAL STATUS OF FREE WILL

V. Zima

Moscow Polytechnic University

38, Bolshaya Semenovskaya st., 107023, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article analyzes modern theoretical and methodological assumptions underlying the approaches to the problem of the ontological status of free will. The main focus is on the possibility of using the naturalistic premise in modern discussions on the ontological status of free will. It is concluded that the attempts to use the naturalistic premise in discussions on the

ontological status of free will do not correspond to the modern level of reception of the problem of reality in the philosophy of science, and the problem of the ontological status of free will remains relevant. An alternative approach to the problem is proposed and its basic principles are formulated.

Key words: free will, naturalism, naturalistic premise, real time, moral responsibility, consciousness, objective reality.

Проблема онтологического статуса свободы воли является одной из важнейших и вместе с тем наиболее трудных философских проблем, которая неизменно сохраняет актуальность в любую историческую эпоху, поскольку предлагаемые способы её решения непосредственно фундируют мировоззрение человека и общества и определяют возможный спектр ответов на смысложизненные вопросы. Одной из ключевых идей, возникающих в ходе рефлексии проблемы онтологического статуса свободы воли, является предположение, что свобода воли является фундаментальной характеристикой объективной реальности и, в частности, фундаментальной онтологической характеристикой человека¹. Такая свобода воли в философии обычно называется *метафизической свободой воли*. В истории философии предположение о существовании метафизической свободы воли традиционно было фундировано представлением о том, что только существование такой свободы соответствует базовой интуиции, согласно которой человек рассматривается как существо, морально ответственное за свои поступки, – интуиции, которая составляет фундамент существующих в обществе моральных, правовых и политических практик. Однако в современной философии,

как показывает анализ публикаций, напротив, преобладает отрицательное отношение к самой идее существования метафизической свободы воли. Обусловлено это прежде всего тем, что большинство зарубежных и отечественных исследователей склонны руководствоваться физикалистскими и натуралистическими предпосылками и в силу этого считают возможным утверждать, что наука наконец обеспечила натуралистическое объяснение происхождения человеческого вида, работы мозга и феномена сознания, и, следовательно, уже нет необходимости прибегать к метафизической идее свободы воли [7; 14; 15; 17]. В пользу данной точки зрения обычно предлагается некоторый стандартный набор аргументов, которые в целом выглядят следующим образом. Во-первых, считается, что если понимать обладание свободой в качестве свойства быть *причиной в конечном счёте* (т. е. подлинной, конечной, в собственном смысле причиной), то представление о существовании метафизической свободы воли (онтологические обязательства когерентной теории метафизической свободы воли) несовместимо с представлением о причинной обусловленности любого события (детерминизмом²), представлением, которое

¹ Или, по крайней мере, фундаментальной характеристикой человека в качестве особого вида реальности.

² Существование такой позиции, как компатибилизм, согласно которому свобода воли совместима с детерминизмом, не должно вводить заблуждение, когда речь идёт о существовании метафизической свободы воли, поскольку свое-

составляет своего рода концептуальную рамку натуралистического объяснения всего происходящего в реальности. Во-вторых, когерентная теория метафизической свободы воли в качестве онтологических обязательств предполагает, что в структуре объективной реальности должно быть место для самих носителей свободной воли, обладающих свойством выступать в качестве причины в конечном счёте, – субъектов (субстанциальных агентов). Однако, как указывает М.А. Секацкая, «в структуре реальности, как она видится большинству современных философов, для такого субъекта нет подходящего места» [15, с. 90]. В-третьих, представление о метафизической свободе воли несовместимо с натуралистической философией сознания. В-четвертых, принятие в качестве истинного натуралистического объяснения происхождения человеческого вида в любом случае не оставляет места для концепции субстанциального дуализма души и тела в качестве потенциально возможного способа решения проблемы субстанциального агента в либертарианских концепциях свободы воли, поскольку заведомо исключает возможность существования нематериальной и субстанциально отличной от тела души в составе человека.

Означает ли это, что одна из “вечных” проблем философии наконец получила своё окончательное решение и может считаться утратившей актуаль-

го рода отправной точкой в дискуссиях для сторонников компатибилизма, которая, правда, не всегда выражена в публикациях в эксплицитной форме, является та, что никакой метафизической свободы воли не существует, в силу чего их подход к проблеме онтологического статуса свободы воли можно характеризовать как сугубо инструменталистский [7, с. 72; 17].

ность, а вместе с ней утрачивает актуальность идея существования метафизической свободы воли? Ответ на этот вопрос, а вместе с тем и на вопросы о действительной актуальности проблемы онтологического статуса свободы воли и возможных перспективах в исследовании и решении данной проблемы, с одной стороны, во многом зависят от ответа на вопрос, насколько статусной в теоретико-методологическом отношении следует считать указанную натуралистическую предпосылку, а, с другой, от ответа на вопрос, как оценить альтернативные подходы к решению вопроса о существовании метафизической свободы воли, прежде всего подход, предложенный в рамках трансцендентализма [3].

Начнём с уточнения задачи, которую предстоит решать. Как известно, термин “натурализм” (другие варианты: идея натурализма, программа натурализма) может пониматься довольно широко, что является определённым препятствием для анализа данной точки зрения [3; 5; 13]. В связи с этим, как представляется, предметом исследования необходимо сделать не столько натурализм как таковой, сколько саму натуралистическую предпосылку в том виде, как она используется исследователями при решении вопроса об онтологическом статусе свободы воли, и рассматривать данную предпосылку с учётом общего контекста дискуссий, которые ведутся вокруг натурализма. Нетрудно заметить, что натуралистическая предпосылка по существу связана с принятием сторонниками её использования двух основных допущений. Первое и главное состоит в том, что естественные науки следует рассматривать в качестве источника

знаний о мире как он есть (т. н. последней реальности) – реальности; об этом наглядно свидетельствует тот факт, что сторонники использования натуралистической предпосылки при решении проблемы существования свободы воли проводят чёткое различие между такими категориями, как метафизический субъект, метафизическая свобода воли, с одной стороны, и неметафизический субъект и неметафизическая свобода воли и указывают на то, что именно представления о первых двух не имеют референтов в реальном мире. Второе, непосредственно фундаментированное первым, хотя полностью к нему и не сводимое, в том, что наличие натуралистического объяснения работы мозга и феномена сознания, а также происхождения человеческого вида следует рассматривать в качестве достаточного основания для отрицания существования метафизической свободы воли. Таким образом, задача оценки правомерности использования натуралистической предпосылки для решения проблемы онтологического статуса свободы воли состоит прежде всего в том, чтобы оценить, насколько статусными в теоретико-методологическом отношении следует считать эти два допущения.

На наш взгляд, использование натуралистической предпосылки в качестве едва ли не решающего аргумента против существования метафизической свободы воли, несмотря на то, что у него много сторонников, прежде всего в аналитической философии, следует оценивать как весьма уязвимую в теоретико-методологическом отношении точку зрения. Дело в том, что позиции натурализма и натуралистической предпосылки в современной философии

отнюдь не выглядят столь бесспорно, как это пытаются иногда представить в публикациях, посвящённых проблеме существования свободы воли. Анализ литературы позволяет сделать вывод, что против натурализма и натуралистической предпосылки как в целом, так и в контексте проблемы онтологического статуса свободы воли выдвинут целый ряд аргументов, которые можно разделить на четыре группы.

Во-первых, критике может быть подвергнуто основополагающее утверждение натурализма, что наука является источником знаний о мире как он есть [3; 5; 13]. Например, нельзя не заметить, что принятие натуралистической предпосылки в качестве истинной не соответствует тому уровню рецепции проблемы реальности, который имеет место в современной философии науки. Как показывает анализ литературы, в основе современного уровня рецепции проблемы реальности в философии науки лежат две основные идеи. Согласно первой, проблема реальности в естествознании в своей наиболее зрелой в теоретико-методологическом отношении форме¹ по существу предстаёт как проблема соотношения объективной реальности, с одной стороны, и реальности научной теории (т. н. онтологии научной теории), с другой. Согласно второй, необходимо различать «объектность и объективность теоретического описания мира» [10, с. 222] и учитывать, что научное знание является объективным, но не объектным. При этом саму проблему соотношения объективной

¹ Т. е. с точки зрения оценки способности используемых в естественных науках моделях рациональности обеспечить доступ к последней реальности.

реальности и реальности научной теории, как правило, принято рассматривать в контексте дискуссии между реализмом и антиреализмом. Принято также считать, что данная дискуссия далека от завершения, а сам “реалистический поворот” в современной науке представляется скорее чем-то желательным, чем отражающим реальное положение вещей [12]. Фактически исследователи, характеризующие современное положение в теории познания, считают возможным утверждать, что поиски ответа на вопрос о том, как возможно знание-эпистеме, т. е. «знание обоснованное, надёжное, устойчивое ... привели ... к общему признанию, что подобного знания-эпистеме вообще не существует» [16, с. 80], и что, «как бы не менялись умонастроения лидеров науки (от стремления разгадать истинное устройство реальности до разворота в сторону инструментальных теорий и даже в сторону технауки), результатом их деятельности в любом случае будут не свободные от субъективности их творцов отражения реальности, как она есть сама по себе, а конструкции, несущие на себе печать исторических условий, в которых они создавались» [16, с. 81], так что «попытки сказать истину о мире в конце концов оборачиваются созданием новых удобных инструментов» [16, с. 81]. Позиция антиреализма, если использовать этот термин в широком инструменталистском смысле, в современной философии науки в целом как раз и является выражением той точки зрения, что онтология научной теории является скорее конструкцией, чем зеркальным отражением объективной реальности [16, с. 80], а о том, какова онтология объективной

реальности сама по себе, естественные науки сказать ничего определённого не могут. Конечно, нельзя не констатировать того факта, что в современной философии науки имеют место попытки преодолеть антиреализм в его крайних формах. Так, например, идее релятивизма противопоставляется идея объективности научного знания [10], «идею “конструкции” предлагается освободить от ассоциации с идеей “произвольной конструкции”» [16, с. 82], предлагается рассматривать позицию структурного реализма в качестве способа преодолеть трудности, которые возникают у сторонников реализма в связи с аргументом пессимистической индукции [9, с. 153, 154]. Вместе с тем нельзя упускать из виду, что данные попытки отнюдь не выходят за рамки антиреалистической трактовки решения вопроса о соотношении реальности научной теории и объективной реальности. Значение различения объектного и объективного знания в теоретико-методологическом отношении в данном случае как раз и состоит в том, что позволяет это понять. В этом отношении весьма примечательным выглядит тот факт, что сами исследователи проблемы свободы воли выказывают сомнение в истинности тезиса о реалистической интерпретации детерминизма в качестве единственно возможной и делают это именно с учётом «проблематичности статуса научных теорий в целом» [11, с. 53]. Помимо перечисленных выше можно привести и другие аргументы. Так, например, известно, что эпистемологическая модель естественных наук предполагает минимальный эмпиризм [18, с. 23, 24]; вместе с тем существуют такие вопросы, которые не укладываются

ются в эту модель и которые обычно рассматриваются в качестве наглядного примера, иллюстрирующего различие естественных наук и метафизики, например, вопрос о том, существует ли сверхчувственная реальность.

Во-вторых, законность использования натуралистической предпосылки может быть поставлена под сомнение оппонентами натурализма – сторонниками трансцендентализма – в современной философии. Как указывает Д.А. Гаспарян, «если ... схематично сформулировать суть трансценденталистской посылки, то она будет состоять в том, что мы не изготавливаем самих себя, т. к. многое другое в этом мире (например, самолеты, лекарства или компьютеры); мы не даны себе как предмет и потому остаёмся для себя непрозрачными. Следовательно, то, что есть мы сами, не может стать теорией или объектом позитивного знания» [3, с. 62]. При этом «преуспеть в отстаивании актуальности трансцендентализма можно единственным способом: показать, где и почему не срабатывает натуралистическая программа, а именно оговорить те области, которые не удаётся описать на языке натурализма» [3, с. 60]. Одной из этих областей как раз и является свобода воли (наряду с сознанием и смыслом), которая принадлежит к таким сущностям, которые нельзя обнаружить «в мире обычных объектов и предметных сущностей» [3, с. 60] и которые «в философии принято объединять в понятие субъекта или субъективности (перспективу от первого лица)» [3, с. 60]. При этом сторонники трансцендентализма вовсе не утверждают, что данные сущности являются иллюзиями; «самое важное в их способе данности есть то, что они

являются структурными условиями наблюдаемой реальности, и потому реальность в том виде, как она дана, есть уже результат и продукт системных требований, в предметной реальности не наблюдаемых» [3, с. 60].

В-третьих, существует подход, сторонники которого признают реальное существование свободы и при этом рассматривают свободу в качестве особого – культурного – феномена. Своеобразие данного подхода в том, что, хотя в его рамках непосредственно и не утверждается существования метафизической свободы воли, тем не менее свобода здесь, во-первых, рассматривается в кантианской традиции (мир свободы существует наряду с миром природы), во-вторых, утверждается в невозможности своей объективации она не может быть предметом научного знания в отличие от мозга, нейрофизиологических процессов и т. п., и достаточным основанием для подобного вывода считается то, что причинно-детерминированные события по определению не могут быть свободными [8]. Таким образом, можно прийти к выводу, что в рамках данного подхода по существу отрицается то значение натуралистических и физикалистских предпосылок, которыми считают возможным руководствоваться сторонники первого из рассмотренных подходов.

В-четвертых, существует точка зрения, которую можно рассматривать в качестве аргумента против притязаний натурализма дать окончательное решение проблемы существования свободы воли. Согласно данной точке зрения, узнать о том, обладает ли человек свободой в либертарианском смысле, вообще не представляется возможным.

Данная точка зрения высказана в рамках проекта феноменалистической онтологии, разрабатываемой В.В. Васильевым, с которым его автор связывает перспективы аналитической философии преодолеть влияние физикализма и “эмпирической философии” [1, с. 123; 2, с. 195].

На мой взгляд, в теоретико-методологическом отношении наибольший интерес и важность для рассматриваемой проблемы представляют первая и вторая точки зрения и те аргументы, которые предложены в их рамках. Вместе с тем их значение проявляется различным образом. Значение первой точки зрения состоит в том, что она, во-первых, позволяет дать адекватную оценку правомерности притязаний использовать натуралистическую предпосылку для решения проблемы онтологического статуса свободы воли и, в частности, позволяет прийти к выводу, что данная проблема по-прежнему остаётся открытой; во-вторых, позволяет сохранить самостоятельное теоретическое значение такой ключевой для решения проблемы свободы воли категории, как категория субъекта (субстанциального агента), и актуализировать традиционную задачу поиска референтов для категории субъекта в объективной реальности.

Что касается точки зрения, высказанной в рамках трансцендентализма, она, как представляется, заслуживает более подробного анализа. Несомненно, что, как и первая точка зрения, она важна в качестве источника аргументов против притязаний использовать натуралистическую предпосылку в качестве источника для решения вопроса о существовании свободы воли. Вместе с тем её значение не сводится

исключительно к критике натурализма, а проявляется также и в том, что свобода воли рассматривается в качестве вполне самостоятельной, наряду с вещами и фактами, сущности. Тем не менее трансценденталистский подход к пониманию свободы воли в силу изначально присущих ему особенностей не позволяет сделать её предметом позитивного знания [3, с. 62, 63]. Поэтому, как указывает Д.А. Гаспарян, «сохраняющаяся популярность натурализма объясняется тем, что у трансцендентализма нет содержательных альтернатив в виде объяснительных теорий, хотя и имеется серьёзная и нередко почти разрушительная для натурализма критика» [3, с. 66]. Изменение данной ситуации, по мнению Д.А. Гаспарян, «напрямую зависит от того, насколько восприимчивым окажется натурализм к критическому проекту формирования знания» [3, с. 66]. Однако всё, его можно ожидать в итоге, это достижения участниками дискуссии позиции, которую сама Д.А. Гаспарян характеризует как возможность «выбирать (похоже) из двух зол (знание позитивное, но противоречивое, или знание критическое, но когерентное) наименьшее» [3, с. 66].

Означает ли это, что никаких альтернатив, помимо выбора “из двух зол”, на самом деле больше нет и, следовательно, мы действительно не можем надеяться получить ответ на вопрос о том, существует ли метафизическая свобода воли, поскольку метафизика, как считают трансценденталисты, не подлежит позитивному знанию [3, с. 63], а наука не может считаться источником ответов на вопрос об устройстве объективной реальности? На мой взгляд, ситуация вовсе не

выглядит столь однозначной. Альтернативная стратегия, связанная с обоснованием возможности получения позитивного знания о свободе воли, с одной стороны, и одновременно свободная от недостатков, присущих как натурализму, так и трансцендентализму, с другой, может выглядеть следующим образом. Во-первых, можно попытаться показать, что предложенный трансценденталистами способ отстаивания актуальности своей точки зрения в споре с натуралистами является некогерентным в плане утверждения, что вопрос о свободе воли, будучи вопросом в перспективе от первого лица, не предполагает позитивного знания в форме метафизики. Во-вторых, можно попытаться показать, что существует альтернативный способ получения знаний об объективной реальности, который свободен от недостатков, связанных с принятием натуралистической предпосылки. Если данные попытки окажутся успешными, это будет означать, что у привлекательного в плане наличия позитивного, хотя и противоречивого знания натурализма появляется достойная внимания альтернатива, свободная от недостатков натурализма. Конкретно указанная стратегия может выглядеть следующим образом.

Начать следует с выяснения специфики вопроса о существовании свободы воли. Она заключается в том, что данный вопрос принадлежит к такого рода знанию, которое связано с ответами на экзистенциальные, смысловые вопросы, т. е. такие, которые человеку невозможно проигнорировать вне зависимости от того, хочет он о них знать или нет, нравятся они ему или не нравятся, и о которых

требуется знать «как на самом деле», т. е. получить позитивное знание, которое *открывается*, а не *создается*, т. е., не *придумывается* [6, с. 802] (не конструируется), т. е. знание такого рода, которое в принципе исключает любого рода антиреалистическую (инструменталистскую) интерпретацию, и что важно, получить, пока ещё не поздно, т. е. до того, как человек умрёт. Помимо вопроса о свободе воли это традиционные для философии вопросы о том, кто такой человек, есть ли у него бессмертная душа, смертен ли он, что такое смерть, что ждёт его после смерти, существует ли загробное воздаяние. Все эти вопросы – вопросы о том, как устроен мир на самом деле, которые традиционно принято называть метафизическими вопросами. Более того, это вопросы, заданные с использованием таких онтологических категорий (*душа, свобода воли, смерть*), которые заведомо не предполагают в качестве альтернативной инструменталистскую интерпретацию, поскольку это было бы равносильно тому, чтобы сказать, что такого рода сущностей на самом деле не существует, т. е. опять-таки получить ответ в форме объектного знания. При этом особо следует обратить внимание на то, что вопрос о свободе воли по существу выполняет конституирующую функцию в отношении всех остальных вопросов, поскольку понятно, что сама актуальность вопросов о том, кто такой человек, существует ли правильный образ жизни, что ждёт меня (человека) после смерти, традиционно связанная с идеей загробного воздаяния, непосредственно обусловлена вопросом о существовании свободы воли в качестве необходимого условия

моральной ответственности и воздаяния. Понятно и то, что совсем не одно и то же быть назначенным нести ответственность за свои поступки по причине сложившихся в обществе практик, что предполагает в качестве возможной в том числе и сугубо инструменталистскую интерпретацию свободы и моральной ответственности, и действительно подлежать ответственности в объектном смысле.

Таким образом, человек в онтологическом и эпистемическом отношении оказывается совершенно особой сущностью, поскольку знание о человеке как о разновидности объективной реальности, потребность в которой обусловлена существованием смысложизненных вопросов, безусловно, предполагает именно объектное знание, знание, которое открывается, а не конструируется. Такого рода объектное знание можно назвать своего рода *реализмом, необходимым для ответа на вопрос об онтологическом статусе свободы воли*. А это, в свою очередь, означает, что знания о человеке не вписываются в познавательную модель естественных наук, коль скоро, как было показано выше, естественные науки не могут претендовать на то, чтобы быть источником объектного знания. Кроме того, данный вывод представляется важным в том отношении, что его можно рассматривать как в качестве дополнительного к указанным выше аргументам против правомерности использования натуралистической предпосылки для решения вопроса об онтологическом статусе свободы воли, так и в качестве аргумента в пользу того, чтобы не считать скептицизм когерентным решением, поскольку он также не обеспечивает объектного знания.

Наконец, выявление особого класса вопросов о человеке, вопросов, требующих объектного знания, имеет ещё одно важное в теоретико-методологическом отношении следствие. Оно заключается в том, что появляется возможность указать на ряд ошибок, которые возникают при рассмотрении проблемы свободы воли и связаны с некритичным принятием натуралистической предпосылки. Дело в том, что различение объективного (в данном случае естественнонаучного) и объектного знания с необходимостью предполагает различение двух типов онтологий человека. К первому типу следует отнести онтологии, которые являются результатом исследования человека в естественных науках и представляют собой онтологии научных теорий. Ко второму типу следует отнести онтологии, претендующие описывать человека в качестве объективной реальности. Очевидно, что эти онтологии не являются сопоставимыми. Однако в реальности при рассмотрении проблемы свободы воли часто имеют место, по существу, ситуации, связанные с некорректным смешением онтологических элементов, заимствованных из онтологий разных типов. Так, например, известно, что одной из основных трудностей, связанных с принятием концепции субстанциального дуализма в качестве способа решения проблемы «сознание – тело», которая «в современной философии сознания формулируется как проблема соотношения ментальных состояний (мыслей, чувств, образов и желаний субъекта) и физических состояний мозга (нейронных состояний и процессов)» [4], считаются «проблемы, связанные с каузальностью в дуализме» [4], в частно-

сти с нарушением принципа каузальной замкнутости физического. Вместе с тем можно показать, что в данном случае имеет место, скорее, некорректная постановка проблемы. Ошибочным следует считать само представление о том, что представление о ментальной причинности нарушает принцип каузальной замкнутости. Дело в том, что когда речь идёт о физическом мире и о физической причинности, включая представления о работе мозга, то очевидно, что в данном случае мы имеем дело с представлениями и концептуальными схемами, которые следует отнести к онтологии научной теории, допускающей антиреалистическую интерпретацию, но никак не к объективной реальности, т. е. не с объективным знанием. Следовательно, и сам принцип каузальной замкнутости физического является когерентным и сохраняет своё теоретико-методологическое значение только в указанных рамках. Вместе с тем очевидно, что представление о метафизической свободе воли в качестве условия моральной ответственности также связано с представлением о существовании причинности. Однако и в этом основное отличие онтологии метафизической свободы воли от онтологии причинности в физическом мире в данном случае речь идёт о причинах в собственном смысле слова, т. е. в строго объектном значении (если никто не является причиной в собственном смысле этого слова, он и не подлежит ответственности). Таким образом, выясняется, что представления о существовании ментальной причинности, с одной стороны, и физической, с другой, не противоречат друг другу; они просто несопоставимы с онтологической точки зрения.

Теперь рассмотрим точку зрения трансцендентализма. Очевидно, что знания в перспективе от первого лица (т. е. о том, что существует сознание и свобода воли в качестве особых сущностей) в том случае, когда речь идёт о смысловых вопросах, уже недостаточно; требуется знание в перспективе от третьего лица в виде ответов на вопросы: «свободен ли я?», «есть ли у меня сознание, природа которого такова, что представление о нём совместимо с представлением о существовании свободной воли?». Вместе с тем сама попытка выделить объектные вопросы о человеке в качестве самостоятельного класса вопросов, предполагающих, по сути, как раз метафизическое знание, и отнести вопрос о свободе воли к их числу идёт вразрез с утверждениями трансцендентализма о том, что «мы не даны себе как предмет и потому остаёмся для себя не прозрачными» и «то, что есть мы сами, не может стать теорией или объектом позитивного знания». Следовательно, необходимо выяснить, какую из двух точек зрения следует предпочесть. На мой взгляд, аргументы против трансцендентализма и трансценденталистской интерпретации свободы воли в данном вопросе могут выглядеть следующим образом. Точка зрения трансцендентализма, согласно которой физика, в отличие от метафизики, якобы подвластна позитивному знанию, если следовать кантовскому пониманию природы и физики, означает всего лишь то, что позитивность знания здесь достигается за счёт принятия антиреалистической трактовки природы и самих предметов, что соответствует пониманию знания в естественных науках как конструкции. При таком понимании позитивного знания быть

данным себе в качестве предмета или стать прозрачным просто невозможно, поскольку язык перспективы от третьего лица в случае инструменталистской трактовки предметов и фактов – это не тот язык, на котором можно описывать объективную реальность и решать вопрос о существовании свободы воли (требующий объектного знания), и он по определению не может быть применён к человеку, поскольку это означало бы то, что мы воспринимаем себя тем, чем не являемся. В связи с этим самым важным, как представляется, оказывается вопрос, чем в действительности являются в онтологическом отношении такие особые с точки зрения трансцендентализма сущности, как свобода воли, сознание, смысл и сам субъект. С точки зрения трансцендентализма «они являются структурными условиями наблюдаемой реальности», но сами не принадлежат этой реальности. Тогда возникает вопрос, какой реальности они принадлежат. Если принять во внимание указанный антиреалистический характер интерпретации мира, предметов и фактов, то, если эти сущности в мире не находятся, остаётся предположить, что именно они и принадлежат объективной реальности, и в этом случае так называемая перспектива от первого лица может быть интерпретирована как указание на особый в эпистемическом отношении класс сущностей, относящихся к объектному знанию, т. е. сущностей, составляющих объективную реальность, сущностей метафизических. В пользу подобной интерпретации, как представляется, можно предложить следующий аргумент. Согласно трансцендентализму, существуют особые сущности, которые представляют собой структурные усло-

вия наблюдаемой реальности, которые к самой реальности не принадлежат. Однако остаются открытыми как вопрос о том, можно ли указать такие сущности, так и вопрос о том, принадлежат ли свобода воли и сознание к таковым. На эти вопросы можно было бы ответить утвердительно, если бы трансцендентализму удалось показать, что знание о сущностях в перспективе от первого лица не может быть трансформировано в перспективу от третьего лица, причём в такую перспективу, в которой вопрос предполагает ответ в объектной форме, т. е. в форме метафизики. Однако именно в этом и приходится сомневаться. Например, против представления И. Канта о субъективности времени – а это представление, как известно, не только составляет фундамент его трансцендентализма, но и является условием для выделения мира вещей в себе, к которому относится свобода – можно высказать следующее простое возражение. Если времени на самом деле не существует в реальности, человек не может ни рождаться, ни умирать в подлинном смысле этого слова, так что надеяться ему заведомо будет не на что, и этот важнейший в кантовском понимании вопрос просто теряет смысл. Таким образом, представление о субъективности времени нельзя считать когерентным, поскольку в определённых ситуациях обойтись без того, чтобы признать время реально существующим, не удаётся в принципе. Этот момент особенно примечателен в том отношении, что представление о том, что существует объективное время (время в качестве характеристики объективной реальности) является в данном случае примером объектного знания, а также и в том, что позволяет

обсуждать вопрос о метафизике свободы в привязке к данной концепции, т. е. в рамках некоторой универсальной онтологии, что противоречит кантовской идее о непознаваемости свободы. Аналогично это можно показать и в отношении субъекта и его составляющих. Например: вопрос о том, «что меня ждет после смерти?» – это вопрос, ответ на который я хочу получить до того, как я умру. Но в отношении самого себя я ответ на него получить не могу до того, как умру, как, впрочем, и знать этого заранее не могу. Поэтому, очевидно, что я задаю его как вопрос о человеке вообще, т. е. в перспективе от третьего лица. При этом выясняется, что «смерть» оказывается совершенно особым объектом познания в том отношении, что, хотя знание о том, что человек смертен, является знанием о факте, принадлежащем эмпирическому миру, тем не менее сам ответ на вопрос «что после смерти?» не предполагает ответа в эмпирической форме, при том что его следует отнести к смысловым, требующим объектного знания. Можно предположить, что против этого сторонники натурализма могли бы возразить, что после смерти ничего не ждет, и потому сам вопрос является бессмысленным. И вот здесь выясняется следующая принципиальная особенность данного вопроса, позволяющая сохранить его притязания быть вопросом, требующим ответа в форме объектного знания (и при этом таким вопросом, законность которого не может быть поставлена под сомнение как натуралистами, так и трансценденталистами), а также все значение критики натуралистической предпосылки. Дело в том, что возражение сторонников натурализма, апеллирующих к свойственному

биологии пониманию смерти как конца живого организма, не является корректным, поскольку биологическое понимание смерти в качестве научного (в полном соответствии с уровнем рецепции проблемы реальности в современной философии науки) следует считать конструкцией, не имеющей отношения к объективной реальности, что является, в свою очередь, некогерентным, поскольку означает, что никакого конца в собственном смысле (т. е. в форме объектного знания) нет. Таким образом, выясняется, что вопрос о том, «что после смерти?» сохраняет своё объективное значение, оставаясь вопросом открытым. Следовательно, теперь на вполне законных логических основаниях можно задать следующий вопрос: что после смерти происходит с сознанием и самим субъектом? При этом выясняется, что представление о смерти не укладывается и в ту онтологическую схему, которую исходно использовали трансценденталисты. Например, если считать истинным утверждение, что сознание и субъект являются структурными условиями реальности, но при этом наблюдаемой реальности не принадлежат, из этого следует, что утверждение «все люди смертны», с одной стороны, не имеет отношения к объективной реальности, и так называемая смерть является иллюзией (фактом, рассмотренным в перспективе от третьего лица в антиреалистической интерпретации), а, с другой, в любом случае не имеет отношения к сущностям в перспективе от первого лица т. е. к самому субъекту, его сознанию и свободе воли. Последнее, очевидно, равносильно тому, чтобы сказать, что к моему сознанию и ко мне самому, в отличие от тела и мозга, смерть не имеет никако-

го отношения. Однако высказывание в подобной форме уже представляет собой выход за пределы перспективы от первого лица, и неустранимо предполагает рассмотрение вопроса о субъективности в перспективе от третьего лица; то обстоятельство, что смерть не является и тем, что непосредственно дано, что составляет саму субъективность, лишний раз это подчёркивает. Таким образом, можно утверждать, что попытка последовательного трансценденталистского понимания субъективности наталкивается на неустранимую трудность, связанную с контингентным характером самой субъективности, который обусловлен невозможностью при рассмотрении человека проигнорировать его телесную составляющую, а, следовательно, избежать необходимости помещения человека в перспективу рассмотрения с учётом таких фундаментальных фактов, как рождение и смерть.

Что касается альтернативного способа получения знания об объективной реальности, свободного от недостатков, связанных с принятием натуралистической предпосылки, он должен учитывать специфику человека в онтологическом и эпистемическом отношении и может состоять в том, чтобы рассматривать вопрос о человеке вообще и существовании свободы воли в частности в качестве составной части проблемы последней реальности в целом и в виде вопроса о когерентной онтологии последней реальности. Конечно, когда речь заходит о подобной альтернативе, автора можно упрекнуть в том, что по существу речь идёт о том, чтобы рассматривать данный вопрос как чисто метафизическую проблему. Вместе с тем хорошо известно, что метафизика, как

классическая (и натурализм в том числе, постольку претендует быть теорией последней реальности), так и аналитическая, когда речь идёт о возможности объектного знания, сталкивается (как известно) в методологическом отношении с не меньшими трудностями, и, следовательно, это может поставить под сомнение возможность создания теории последней реальности, в связи с чем точка зрения, согласно которой вопрос о существовании свободы воли в либертарианском смысле в принципе не может быть решён, должна считаться предпочтительной. Тем не менее, как мне представляется, данное возражение не является критическим. Своеобразие предлагаемого способа как раз и состоит в том, что оно позволяет избежать возражений, главное из которых состоит в том, что любая онтология последней реальности заведомо обречена иметь чисто спекулятивный характер. Способ заключается в том, чтобы показать, что существует особый класс сущностей, специфика которых в том, что они, с одной стороны, обнаруживаются непосредственно в эмпирическом мире (т. е. не являются чисто умозрительными категориями, в отличие, например, от субстанции), а с другой, знание о них предполагает или имеет объектный характер. К таким сущностям, как уже было показано выше, можно отнести объективное время и представление о человеке, обладающем знанием о сознании, задающемся смысложизненными вопросами и вопросом о том, что такое смерть. Именно наличие таких сущностей, с одной стороны, и очевидная соотнесённость вопроса о свободе воли с этими сущностями, с другой, позволяют со всей серьёзностью говорить о своего рода “третьем пути”, которому можно

следовать при решении вопроса о существовании свободы воли. В онтологическом плане главная особенность этих сущностей в том, что они даны непосредственно и, следовательно, поскольку не принадлежат к онтологии научной теории и не подлежат интерпретации в качестве конструкций, с полным основанием могут рассматриваться в качестве базовых элементов реальности. А это, в свою очередь, позволяет актуализировать вопрос об онтологических обязательствах теории объективной реальности, включая вопрос о существовании свободы воли, которая в любом случае должна быть когерентна в отношении указанных базовых элементов.

Подведём итоги. Несмотря на то, что в современной философии получила распространение точка зрения, согласно которой натуралистическое объяснение позволяет решить вопрос о существовании метафизической свободы воли, указанную точку зрения нельзя признать корректной в теоретико-методологическом отношении. Данный вывод следует рассматривать в качестве важного аргумента в поль-

зу того, что вопрос об онтологическом статусе свободы воли остаётся актуальной философской проблемой. Вместе с тем, если говорить о перспективах решения данной проблемы, многое зависит от того, насколько успешными в объяснительном отношении окажутся возможные альтернативные подходы. Как представляется, прогресс в данном вопросе (если, конечно, вообще можно говорить о прогрессе в решении “вечных” философских проблем) может быть связан с подходом, основные принципы которого заключаются в том, чтобы вопрос о свободе воли рассматривать, во-первых, в контексте проблемы последней реальности, во-вторых, с учётом особого в эпистемическом отношении характера смысловых вопросов, встающих перед человеком, в-третьих, в привязке к таким базовым элементам реальности (в числе которых объективное время), которые исключают антиреалистическую интерпретацию.

Дата поступления статьи 14.06.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: эссе о свободе воли. М., 2016. 200 с.
2. Васильев В.В. Сознание и вещи: очерк феноменалистической онтологии. М., 2014. 240 с.
3. Гаспарян Д.Э. Бои за эпистемическое первенство: трансцендентальные границы современного натурализма // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 58–68.
4. Гаспарян Д.Э. Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания // Vox. Философский журнал. 2013. № 15. С. 142–170.
5. Гаспарян Д.Э. Что значит быть трансценденталистом в современной аналитической философии сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2 (44). С. 146–165.
6. Зима В.Н. Метафизика объективного времени в современном философском познании: проблемы и перспективы // Философия и культура. 2016. № 6. С. 797–804.
7. Левин С.М. Физикализм, субъект и метафизическая свобода воли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 2. С. 67–77.
8. Лекторский А.В. Возможны ли науки о человеке? // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 3–15.

9. Мамчур Е.А. Интерпретация квантовой механики в свете проблем реализма // Проблема реальности в современном естествознании. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2015. С. 141–162.
10. Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии). М., 2004. 242 с.
11. Мишура А.С. Поле битвы: свобода воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5 (114). С. 19–58.
12. “Реалистический поворот” в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы “круглого стола” // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.
13. Рокмор Т. Натурализм как антикантианство // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4 (22). С. 14–29.
14. Секацкая М.А. Моральная ответственность без свободы воли. Аргумент в пользу натуралистической этики // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 151–161.
15. Секацкая М.А. Этические идеалы, логические ограничения и проблема свободы // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 81–91.
16. Сокулер З.А. Философская теория познания: будущее под вопросом? // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 79–90.
17. RESPONSIBILITY // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/responsi> (дата обращения: 31.08.2018).
18. Schurz G. Philosophy of Science: a Unified Approach. N.Y., L., Routledge, 2014. 456 p.

REFERENCES

1. Vasil'ev V.V. *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma: esse o svobode voli* [In Defense of Classical Compatibilism: an Essay on Free Will]. Moscow, 2016. 200 p.
2. Vasil'ev V.V. *Soznanie i veshchi: ocherk fenomenalisticheskoi ontologii* [Consciousness and Things: an Essay on Phenomenologic Ontology]. Moscow, 2014. 240 p.
3. Gasparyan D.E. [Fighting for the Epistemic Superiority of Transcendental Boundaries of Contemporary Naturalism]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2014, no. 12, pp. 58–68.
4. Gasparyan D.E. [The Position of Dualism in Modern Antiphysicalist Strategies of Analytic Philosophy of Mind]. In: *Vox. Filosofskii zhurnal* [Vox. Philosophical Journal], 2013, no. 15, pp. 142–170.
5. Gasparyan D.E. [What Does it Mean to Be a Transcendentalist in Modern Analytic Philosophy of Mind?]. In: *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2015, no. 2 (44), pp. 146–165.
6. Zima V.N. [Objective Metaphysics of Time in Modern Philosophy: Problems and Perspectives]. In: *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture], 2016, no. 6, pp. 797–804.
7. Levin S.M. [Physicalism, the Subject and Metaphysical Freedom of Will]. In: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the Pushkin Leningrad State University], 2013, vol. 2, no. 2, pp. 67–77.
8. Lektorsky A.V. [Is Science of Man Possible?]. In: *Voprosy filosofii* [The issues of Philosophy], 2015, no. 5, pp. 3–15.
9. Mamchur E.A. [Interpretation of Quantum Mechanics in the Light of the Problems of Realism]. In: *Problema real'nosti v sovremennom estestvoznanii* [The Problem of Reality in Modern Science]. Moscow, Kanon+, ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2015, pp. 141–162.
10. Mamchur E.A. *Ob'ektivnost' nauki i relyativizm (K diskussiyam v sovremennoi epistemologii)* [The Objectivity of Science and Relativism (to the Discussion in Contemporary Epistemology)]. Moscow, 2004. 242 p.
11. Mishura A.S. [Battlefield: Freedom of Will]. In: *Logos*, 2016, vol. 26, no. 5 (114), pp. 19–58.

12. ["Realistic Turn" in Contemporary Epistemology, Philosophy of Mind and Philosophy of Science? The Proceedings of the "Round Table"]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2017, no. 1, pp. 5–38.
13. Rokmor T. [Naturalism as Antisandinista]. In: *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2009, no. 4 (22), pp. 14–29.
14. Sekatskaya M.A. [Moral Responsibility without Free Will. The Argument in Favor of Naturalistic Ethics]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2014, no. 10, pp. 151–161.
15. Sekatskaya M.A. [Ethical Ideals, Logical Constraints, and the Problem of Freedom]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2012, no. 2, pp. 81–91.
16. Sokuler Z.A. [Philosophical Theory of Cognition: Future in Question?]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2017, no. 12, pp. 79–90.
17. RESPONSIBILITY. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://www.iep.utm.edu/responsi> (accessed: 31.08.2018).

БЛАГОДАРНОСТИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00751 А «Теоретико-методологические принципы решения проблемы онтологического статуса свободы воли»

ACKNOWLEDGMENTS

The study was carried out with the financial support of RFBR in the framework of the scientific project no. 18-011-00751 A "Theoretical and methodological principles of solving the problem of ontological status of freedom of will".

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Зима Вадим Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных наук Московского политехнического университета;
e-mail: vadim-zima@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Vadim N. Zima – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy and Social Science, Moscow Polytechnic University;
e-mail: vadim-zima@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Зима В.Н. Натуралистическая предпосылка и проблема онтологического статуса свободы воли // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 8–23.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-8-23

FOR CITATION

Zima V.N. Naturalistic Premise and the Problem of the Ontological Status of Free Will. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 8–23.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-8-23

УДК 165.12

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-24-29

АДАПТИВНЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В КОГНИТИВНЫХ ПРОЦЕССАХ

Паршикова Г.В., Сорокина Е.И.

Брянский государственный технический университет

241035, г. Брянск, б-р 50 лет Октября, д. 7, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассмотрена проблематика формирования психических и ментальных процессов человеческого сознания. Сравнение особенностей человеческого мышления и когнитивных функций систем искусственного интеллекта приводит к выводу о необходимости обратить особое внимание на процессы рецепции мышления, адаптивного самообучения с учётом зафиксированных знаний. Рассмотрены социальные взаимодействия, направленные на воспроизведение человеческого мышления, учитывающие факторы организации социальной жизни человека. Рассматриваются и применяются основные методы синергетики, когнитивистики, концепции универсального эволюционизма, нелинейности, холизма, сложности, самоорганизации. Подчёркивается необходимость рассмотрения субъективной, ментальной и социальной составляющих сознания. Сделан вывод о наличии предпосылок для перехода к новому этапу развития систем искусственного интеллекта и моделированию сознания.

Ключевые слова: адаптивные системы, когнитивные функции, самообучающиеся системы, качественные состояния, квалиа, ментальные репрезентации.

THE ADAPTIVE STATE OF CONSCIOUSNESS IN COGNITIVE PROCESSES

G. Parshikova, E. Sorokina

Bryansk State Technical University

7, 50th Anniversary of October Blvd., Bryansk, 241035, Russian Federation

Abstract. The article considers the problem of formation of mental and psychic processes in human consciousness. A comparison of the features of human thinking and the cognitive functions of artificial intelligence systems leads to the conclusion that it is necessary to pay special attention to the processes of reception of thinking, adaptive self-learning, regarding fixed knowledge. The authors study social interactions aimed at the reproduction of human thinking, taking into account the factors of the organization of individual social life. The main methods of synergetics, cognitive science, the concept of universal evolutionism, nonlinearity, holism, complexity, self-organization are considered and applied. The necessity is emphasized of considering subjective, mental and social components of consciousness. The conclusion is made that there are prerequisites for the transition to a new stage in the development of artificial intelligence systems and modeling of consciousness.

Key words: adaptive systems, cognitive functions, self-learning systems, qualitative states, qualia, mental representations.

Возможность наделения систем искусственного интеллекта когнитивными функциями повлекла за собой переход к моделированию психических, ментальных процессов, проявлений человеческого сознания, которые могут быть рассмотрены как многовариантные, альтернативные по отношению к сформированным в течение естественного отбора. Изменяющиеся условия внешней среды обуславливают повышение степени гибкости, приспособляемости организма, так же и человек – личность – оказывает влияние на окружающую среду, изменяет её. Рассмотрение этих особенностей вызывает наибольший интерес, т. к. речь идёт о высокой интенсивности изменений и сложной динамике.

Системная (полная) адаптация представляет собой сложную функцию. Последние разработки позволяют пролить свет на эмерджентные свойства системы, однако не все процессы в живых системах являются воспроизводимыми, в отличие от технических, информационных систем. Сложность заключается в том, что организация паттернов в мозге человека выполняется подобным образом, однако паттерны являются личностными и субъективными, скрывают в себе своё “квалиа”. Регуляция процесса обмена информацией и обучения, функционирования, т. е. адаптации к новым условиям – это более высокий уровень сложности. Имея возможность сделать моментальный срез содержания сознания, можно выявить его сложную, иерархическую структуру, уровни которой связаны между собой, взаимодополняют друг друга и находятся в органическом единстве. Сознание, вопреки многогранности своего со-

держания, представляет собой единое целое, сплошной неделимый поток.

Существование человека невозможно без вербальных контактов. Общение – это взаимодействие, двухсторонний процесс, который включает в себя обмен информацией, взаимное влияние и совместную деятельность. Общение между людьми осуществляется опосредованно. Посредством речи, сначала устной, затем письменной, индивидуальное сознание стало пополняться достижениями общечеловеческого опыта. Общение свойственно любым живым существам, однако лишь на уровне человека это осознанный процесс, связанный вербальными и невербальными актами. Зарождается процесс определения себя посредством членства в социальной группе, феномен социальной идентификации, происходит уподобление себя социуму. С этого момента происходит восприятие мира с учётом влияния социальной значимости, социальных ролей и т. д., формируется навык устанавливать нравственный, социально значимый самоконтроль. Поведение приобретает более сознательную основу, становится управляемой системой общечеловеческих знаний.

Эволюция знания имеет место в социальном пространстве и может быть воплощена посредством системы знаков. Совокупность правил, по которым исполняется интерпретация знаков, по своей природе гетерогенна. Многогранность её заключается в том, что существуют определённые правила отношений между знаками, их можно назвать логическими, вариативными при рассмотрении преобразований в контексте конкретной, определённой ситуации взаимодействия. Имея возможность принять как элементы ситу-

ации всех субъектов, участников процесса взаимодействия, мы получим среду, в которой производится обмен данными, однородной информацией. В процессе коммуникации знаки представляют собой регуляторы переходного процесса. При совместной координированной пространственной обработке получаемых и передаваемых сигналов должна иметь место сравнительно быстрая адаптация к ситуации общения, что может быть представлено как получение нового знания.

Не подлежит сомнению, что сознание связано с телесностью. Идёт речь о так называемой *mind-body problem*, “трудной проблеме сознания”, которой занимаются такие философы, как Д. Чалмерс, О. Фланаган, Б. Лоар, С. Хаммерофф, Д. Деннет, Д. Сёрл, С. Шумейкер, Г. Баарс. Сознание – как взаимосвязь сложных ментальных состояний, чувственных данных, которые обобщаются, редактируются, отличают своё “Я” от других [8]. Восприятие чего бы то ни было основывается на самовосприятии, т. е. возможности отличать себя от всего остального. Эта характеристика сознания реализовала в ходе эволюции одну из самых важных функций: функцию контроля и защиты, для того чтобы уберечь индивида от опасностей и травм. Появилась возможность сохранения жизненного пути, биографии человека, было достигнуто самосознание.

В “Модели психики человека” (Theory of Mind (ToM)) способность понимать персональные переживания (квалитативные состояния, ментальные репрезентации) и переживания других людей позволяет объяснять и предсказывать их поведение и относиться к умению приписывать автономные представления как другим людям, так

и себе с целью экспликации своего и чужого поведения. Эти представления должны быть свободными от фактического положения дел (человек может ожидать того, чего на самом деле нет), и от представлений других индивидов (люди могут желать и ожидать разных вещей). При помощи когнитивных процессов сознание организует и выстраивает в самом себе некое подобие, свою модель мира, однако присваивает этой модели иные отношения и связи.

Важнейшая сторона модели психического состояния – это рецепция другого субъекта как интенционального агента, т. е. психическое состояние другого человека не идентично, не тождественно собственному психическому состоянию индивида.

При моделировании какого-либо когнитивного процесса вопроса о том, кому принадлежит знание, не возникает. Как утверждает К. Майнцер, один из выдающихся специалистов в области теории самоорганизации сложных систем, нелинейной динамики и искусственного интеллекта, «техника показывает, что многие наши когнитивные возможности реализуемы и без “сознания”, иногда даже лучше (в смысле теста Тьюринга). ... Для перепроверки различных аспектов и степеней состояний, которые мы подводим под собирательный термин “сознание”, в настоящее время существуют хорошие экспериментальные и технически измеряемые условия. При этом не исключено, что при получении детальной информации о затронутых областях мозга и их связях с телесными действиями и органами чувств такие состояния окажется возможным вызывать “искусственно”, т. е. в технических системах» [5; 6; 7; 9].

Возможно ли смоделировать и тело, и сознание, и телесность? Хорошей зарисовкой послужит популярный мысленный эксперимент “Мозг в колбе”, иллюстрирующий корреляцию действительности от личностных, субъективных ощущений индивида [9]. При условии, что сознание принято как изолированная субстанция, когнитивные процессы лучше отображены, чем в ситуации, когда мы вводим новый параметр – телесность, т. к. здесь наблюдается определённая дискретность коммуникативного пространства.

Таким образом, при попытке построить модель развития знания в виде информационной системы, в основе функционирования которой будет происходить обмен информацией посредством взаимной или односторонней адаптации агентов коммуникации, принципиальных затруднений не возникнет, т. к. воплощение в жизнь регулятивной функции может быть представлено в терминах динамической системы.

Однако при моделировании человеческого мышления возникает слишком много препятствий, одно из них – это инструменты регуляции сознания. Однако условия “социальной игры” действуют, только если с ними ознакомлены участники взаимодействия. Каждый из них может предугадать (с той или иной долей вероятности) поступки, действия, поведение. При интеракции индивида для полноценного взаимодействия, коммуникации, влияния, общения осуществления совместной деятельности недостаточно одних лишь знаков. Каждый индивид стремится сформировать свою идентичность посредством сознательно сконструированных знаков, т. е. символов.

Сознательно создаваемый символ состоит из элементов, которые по отдель-

ности ничего не значат, смысл, который в них вкладывают, носит конвенциональный характер. Символы – это многослойное явление. Первый цивилизационный уровень представлен символами, которые формируются на протяжении всей истории цивилизации. Посредством таких символов размечается граница, разделяющая нации, этнос, цивилизации.

Символическое пространство надстроено над социальным и, с одной стороны, отражает социальное пространство, его иерархию и границы и участвует в их поддержании. Отношения между знаками в социальном пространстве не рациональны, не сводимы к логическим отношениям, а действия их опосредованы.

Можно предположить, что указанные препятствия могут быть разрешимыми при использовании не просто самообучающейся системы, а ориентированной на воспроизводство мышления человека, учитывающей специфику социального способа существования человека, т. е. необходимо построение самообучающейся, адаптивной системы, в которой желаемое поведение объекта управления выстраивается при помощи эталонной модели; необходимо нахождение недоступных переменных состояния объекта управления, эта система нуждается во введении дополнительных устройств, фильтра состояний и наблюдателя [1; 2]. Использование наблюдателя позволит получать оценку переменных состояния объекта управления; а также применять методику построения по быстродействующей эталонной модели системы управления [3; 4].

Таким образом, можно предположить, что ответы необходимо искать на

сциентистских, коэволюционистских стыках, в наработках об искусственном интеллекте (AI), когнитивной нейробиологии (НБКС), к коим, в частности, проявляет особый интерес современная аналитическая наука о сознании.

Можно ли предположить, что принципиальные технологические и теоретические камни преткновения для моделирования человеческого мозга и сознания разрешимы. Необходимо акцентировать внимание не просто на самообучающихся системах, а на системах, направленных на воспроизведение человеческого мышления, учитывающих особенности стороны социальной

жизни человека. Однако всё не так просто: человеческое мышление и сознание обусловлено социальной и субъективной составляющими. Новая ступень в развитии разработок по искусственному интеллекту и моделированию сознания будет заключаться не в обучении искусственного интеллекта обмену информацией или адаптации под условия внешней среды, а в том, чтобы научить их учиться, как учатся люди в процессе социального взаимодействия, общения друг с другом.

Дата поступления статьи 29.05.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аршинов В.И. Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. С. 11–38.
2. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Системы и сети в контексте парадигмы сложности // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 50–61.
3. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть первая // Философия науки и техники. 2015. Т. 20. № 2. С. 70–84.
4. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть вторая // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 78–92.
5. Майнцер Т. Исследуя сложность // Философия науки и техники. 2015. Т. 20. № 2. С. 85–105.
6. Майнцер К. Сложность бросает нам вызов в XXI веке: динамика и самоорганизация в век глобализации // Сайт С.П. Курдюмова. URL: <http://spkurdyumov.ru/forecasting/slozhnost-brosaet-nam-vyzov-v-xxi-veke-klaus-majncner> (дата обращения: 31.08.2018).
7. Патнэм Х. Философия сознания / пер. с англ. Л.Б. Макеевой, О.А. Назаровой, А.Л. Никифорова; предисл. Л.Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
8. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. М.: УРСС: ЛИБРОКОМ, 2013. 512 с.
9. Chambers J. Redefining What's Possible. Connecting the Unconnected // IoT WorldForum. October, 2013. Barcelona, 2013. P. 29–31.
10. Metzinger T. The ego tunnel: the science of the mind and the myth of the self. New York: Basic Books, 2009. 276 p.

REFERENCES

1. Arshinov V.I. [Event and Meaning in Synergetic Dimension]. In: *Sobytie i smysl (Sinergeticheskii opyt yazyka)* [Event and Meaning (Synergetic Experience of Language)]. Moscow, 1999, pp. 11–38.
2. Arshinov V.I., Budanov V.G. [Systems and Networks in the Terms of Complexity Paradigm]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 2017, no. 1, pp. 50–61.
3. Arshinov V.I., Svirsky Ya.I. [Complicated World and Its Observer. Part One]. In: *Filosofiya nauki i tekhniki* [The Philosophy of Science and Technique], 2015, vol. 20, no. 2, pp. 70–84.

4. Arshinov V.I., Svirsky Ya.I. [Complicated World and Its Observer. Part Two]. In: *Filosofiya nauki i tekhniki* [The Philosophy of Science and Technology], 2016, vol. 21, no. 1, pp. 78–92.
5. Mainzer T. [Exploring the Complexity]. In: *Filosofiya nauki i tekhniki* [The Philosophy of Science and Technology], 2015, vol. 20, no. 2, pp. 85–105.
6. Maintser K. [Complexity Challenges Us in the Twenty-First Century: Dynamics and Self-Organization in the Global Age]. In: *Sait S.P. Kurdyumova* [The Website of S.P. Kurdyumov]. Available at: <http://spkurdyumov.ru/forecasting/slozhnost-brosaet-nam-vyzov-v-xxi-veke-klaus-majncr> (accessed: 31.08.2018).
7. Patnem H. *Filosofiya soznaniya* [Philosophy of Mind]. Moscow, The House of Intellectual Book Publ., 1999. 240 p.
8. Chalmers D. *Soznayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search Of]. URSS Moscow Publ., LIBROKOM Publ., 2013. 512 p.
9. Chambers J. Redefining What's Possible. Connecting the Unconnected. In: *IoT WorldForum*, October, 2013. Barcelona, 2013, pp. 29–31.
10. Metzinger T. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York, Basic Books, 2009. 276 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Паршикова Галина Васильевна – кандидат философских наук, доцент Брянского государственного технического университета;
e-mail: parshikovagalina@yandex.ru

Сорокина Елена Ивановна – кандидат экономических наук, доцент Брянского государственного технического университета;
e-mail: eisorokina@rambler.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Galina V. Parshikova – PhD in Philosophy, associate professor, Bryansk State Technical University;
e-mail: parshikovagalina@yandex.ru

Elena I. Sorokina – PhD in Economics, associate professor, Bryansk State Technical University;
e-mail: eisorokina@rambler.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Паршикова Г.В., Сорокина Е.И. Адаптивные состояния сознания в когнитивных процессах // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С.24–29.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-24-29

FOR CITATION

Parshikova G.V., Sorokina E.I. The Adaptive State of Sonsciousness in Cognitive Processes. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 24–29.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-24-29

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.33

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-30-41

МЕСМЕРИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАЗАНСКОЙ ТРАДИЦИИ АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА КАК ОСНОВАНИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ДУХОВНОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Бондаренко В.В.

Дальневосточный федеральный университет

690091, г. Владивосток, ул. Суханова, д. 8, Российская Федерация

Аннотация. В исследовании сделана попытка, опираясь преимущественно на казанскую духовно-академическую традицию, проследить генетическую преемственность между такими феноменами новоевропейской культуры, как месмеризм, церковный и внецерковный мистицизм, материалистическо-трансформистские философско-религиозные течения. Рассмотрен эпизод, характеризующий совпадение мировоззренческих оснований западноевропейской христианской и гностической традиций. Прослежена прямая связь между доктринальными положениями католической церкви и секулярным направлением развития европейской культуры. Цель работы: в ходе интерпретации казанской традиции академического теизма рассмотреть феномен месмеризма, сложившийся во Франции на рубеже XVIII–XIX вв., как выражение общеевропейской установки на смену мировоззренческой парадигмы.

Ключевые слова: религия, философия, дух, месмеризм.

MESMERISM IN THE KAZAN TRADITION OF ACADEMIC THEISM AS THE BASIS FOR ALTERNATIVE RELIGION OF REVELATION IN THE NEO-EUROPEAN SPIRITUAL AND INTELLECTUAL CULTURE

V. Bondarenko

Far Eastern Federal University

8, Sukhanov st., Vladivostok, 690091, Russian Federation

Abstract. Based mainly on the Kazan spiritual and academic tradition, this study attempts at revealing genetic continuity between such phenomena of the Neo-European culture as mesmerism, ecclesiastical and extra-church mysticism, materialistic and transformist philosophical and religious currents. An episode describing the coincidence of the Western European Christian and Gnostic traditions is considered. A direct connection between the doctrinal provisions of the Catholic Church and the secular direction in the development of the European culture is traced. The purpose of the work is to study the phenomenon of mesmerism, established in France at the turn of the 18th–19th centuries, as a pan-European reaction to the paradigm change.

Key words: religion, philosophy, spirit, mesmerism.

Обращение к работам современных исследователей, затрагивающих тему месмеризма, выявляет неоднозначность и широкий контекст в трактовке данного феномена. Исторически эта ситуация вообще типична для событий, связанных с именем Антона Месмера (1733–1815) и имевших место в Париже в начале 1780-х гг. [28, с. 71]. Так или иначе эти события и их предпосылки, подробно изложенные в работе казанского философа-теиста Вениамина Алексеевича Снегирева (1841–1889) «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» (1871), очевидно находят продолжение в достаточно разноплановой реальности сегодняшнего дня. Причём месмеризм, имея собственную историю, упоминается или как самостоятельное явление, или, по преемственности, в связи с «отпрыском животного магнетизма» – феноменом спиритизма [20, с. 6]. Так, в истории психологии теория и практика месмеризма в общем смысле рассматриваются как собственное оригинальное основание и начало широкого применения в клинической медицине психотехник, основанных на внушении [3, с. 161, 162]. С другой стороны, может быть обозначена проблема, связанная с несовпадением духовно-нравственных традиций, сложившихся в нашей стране, и содержанием

отдельных направлений зарубежной практической психологии, имеющих зачастую явную или неявную религиозную подоплёку [9, с. 91, 92; 13, с. 732]. В работах отечественных исследователей месмеризм широко представлен в контексте такого достаточно актуального явления, как паранаука [7, с. 186; 14; 22; 24, с. 150]. Как оккультные практики Нового времени месмеризм и магнетизм объединены в библиографии по западному эзотеризму, подготовленной как приложение к русскоязычному изданию книги голландского историка, крупнейшего специалиста в данной области Воутера Ханеграаффа¹ [17, с. 108]. С учётом разнообразия социокультурных условий, сложившихся в XIX в., месмеризм трактуется как предтеча и мировоззренческое основание движения Нью Эйдж, а также «западного проекта аксиологической деонтологизации христианской культуры» [2; 6, с. 162, 164; 10].

Уникальность произведения «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» состоит в комплексном подходе автора, поскольку история харизматического движения как базовой формы общественного сознания от месмеризма к спиритизму отражена

¹ Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Рудомино, 2016 (Hanegraaff, Wouter J. Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. Bloomsbury Academic, 2013).

казанским теистом Снегиревым в её глубокой взаимосвязи с другими феноменами жизни человеческого духа, а именно с западноевропейской христианской и натурфилософской традициями. Существенно обогащает исследовательскую палитру обращение к магистерским диссертациям и кандидатским сочинениям молодых казанских учёных. Содержание и критический разбор религиозно-философских течений здесь представлены в контексте российской специфики, влияния идей Запада на отечественную историю мысли и духа¹ [23]. Сравнительный анализ эволюционной и библейской картины мира даётся с точки зрения естественнонаучных представлений и религиозно-философской этики² [29].

Оговоримся сразу, что в качестве откровенной религии казанскими теистами рассматривается святоотеческая

библейская традиция христианского Востока [25, с. 34]. Придавая религиозно-мистической традиции не вспомогательную, но исключительно фундаментальную значимость, Снегирев как философ-теист и психолог полагает необходимым в исследовании, посвящённом изучению религиозно-философских оснований истории западноевропейской цивилизации, заявить о собственных основаниях, опираясь на которые, он исследует альтернативные феномены духовной и интеллектуальной жизни. С нашей точки зрения следующий фрагмент текста представляется ключевым в смысле раскрытия религиозно-философских оснований наследия самого Снегирева и казанской теистической традиции в целом. Здесь казанский исследователь, апеллируя к авторитету богооткровенной истины, прямо ссылается на восточно-христианскую святоотеческую традицию как на базовый тео-антропологический концепт, единственно верный и значимый, включающий все необходимые универсальные критерии, удовлетворяющие запросам личного и общественного сознания, рационального и мистического постижения реальности [25, с. 28, 29].

Очевидно рационализированная через догмат “филиокве” католическая традиция Запада, ослабив свои сакральные функции, предопределяет смену мировоззренческой парадигмы европейской культуры ещё на заре Средневековья [8, с. 186; 11, с. 33]. С точки зрения казанского исследователя, «после своего отделения от восточной, западная церковь никогда не была в состоянии в своём учении уравновесить мистический и рационалистический элементы» [25, с. 31]. По

¹ Васильков Н. Так называемая Религия человечества и её безрелигиозность. (студенческая работа) Казань, 1889. 389 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 600; Кашков М. Русское массонство и его отношение к Православной Церкви. (студенческая работа) Казань, 1894. 109 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 1032; Суровцев А. Социальный характер рационально-мистических сект. (студенческая работа) Казань, 1889. 56 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 383.

² Булгаков С. Критический разбор основных положений эволюционной этики. (студенческая работа) Казань, 1901. 299 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 985; Лукин А. Превосходство трансцендентального обоснования этики в христианском теизме перед имманентистским её обоснованием в эволюционизме. (студенческая работа) Казань, 1906. 138 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 1490; Соколовский М. Н. Н. Страхов как противник дарвинизма. (студенческая работа) Казань, 1897. 106 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 1742.

мнению Снегирева, «постоянное уклонение в схоластический рационализм, с одной стороны, развитие крайних стремлений и мистических теорий, с другой, и неустанная деятельность инквизиции, с третьей, составляют главные моменты внутренней жизни западной церкви в Средние века» [25, с. 31]. В качестве наиболее существенной предпосылки в смысле формирования релятивистского подхода как базовой установки церковного и общественного сознания исследователь выделяет догмат папского примата в вопросах веры. Снегирев указывает, таким образом, что трансформация европейских культурных оснований от Средневековья к Новому времени заключалась главным образом в переходе от личностной парадигмы к индивидуализму. Изначально подобные попытки «раздвинуть данные в откровении пределы мистического» и «незаконные желания» духовного опыта с точки зрения учёного-теиста создают питательную среду, с одной стороны, для многочисленных еретических течений, которые исследователь объединяет понятием христианский рационализм, а с другой, «мистических ересей древних и новых» [25, с. 30]. И те, и другие позднее оформляются в протестантизм как отдельное конфессиональное направление. Здесь мистика, по Снегиреву, «скоро проявляется и доселе продолжает проявляться в самых крайних формах» [25, с. 31].

В качестве специфической особенности традиции западного христианства Снегирев выделяет его синкретизм, а именно теософский характер мистицизма, связанный с язычеством в его демонологической форме. В общем смысле тенденция секуляризации

церковной жизни подтверждается следующим наблюдением учёного. Исследователь замечает, что в глубокой эмоциональной сфере средневекового европейца превалируют чувства не любви и благоговения, но, напротив, страха и желания земных благ [25, с. 32]. Данная позиция находит развёрнутое обоснование у более поздних исследователей религиозно-философских оснований западноевропейской культуры [1, с. 138; 5, с. 52]. Что касается периферийного положения церкви, выродившейся в «государственный департамент», от этого, полагает А.Л. Доброхотов, «культура порядком проигрывает в целом» [5, с. 52]. Роль церкви берёт на себя государство или индивидум, «фактически – самозванец, который почему-то для себя решил, что он является религиозным авторитетом» [5, с. 47, 52].

Как оригинальная форма представлений, вполне сложившаяся к концу эпохи Средневековья и, с нашей точки зрения, предопределившая содержание последующей европейской истории культуры, Снегиревым представлена мистика «учёных, алхимиков, натурфилософов», видевших «во всех явлениях мира действие материальных таинственных сил, точнее – тончайших жидкостей или даже одной жидкости», служившей «непосредственным орудием бессмертного божественного духа, частичку Божества (mens)» [25, с. 32, 33]. Франк Подмор в своём двухтомном труде «Спиритизм. Историческое и критическое исследование» (1904), указывая на Теофраста Парацельса (1493–1541) как основателя «магнетической философии», поясняет, что термин «магнетический» употреблялся в XVII–XVIII вв. в контексте

“симпатической системы медицины”, основывавшейся на мистической “теории физического истечения”, исключительно в метафорическом смысле. Таким образом, полагает исследователь, в месмеризме заимствуются уже готовые идеи предшествующих мистиков [20, с. 57]. В классическом словаре мы находим следующее определение, обобщающее, по сути, понятия месмеризма и магнетизма: «Магнетизм – жизненная сила в явлениях своих, при действии или влиянии на другой животный состав; свойство, способность человека действовать на другого без вещественных средств, не физиологическими силами. Магнетизировать кого – подвергать действию животного магнетизма, лишая сознательности, свободной воли; наводить сон, забытьё, ясновидение; что – передавать вещи магнетическую силу. Магнетический сон – ясновидение» [4, с. 378].

По мнению Снегирева, “открытие” немецким доктором Францем Антоном Месмером “животного магнетизма” – «хотя чисто физической силы, таинственно действующей во всей природе и особенно в человеке», но вместе с тем повинующейся личной воле, и есть тот ответ на запрос духа, повсеместно прозвучавший в поисках религиозности, сообразной с уровнем новейшего знания и мирозерцания [25, с. 40, 41]. Философ подчёркивает, что учение Месмера – само по себе в чистом виде материалистическая попытка трактовать всё духовное только как суеверие, поскольку источником всех мистических явлений здесь представляется состоящий из множества вибраций ток. Оговоримся, что тем не менее метафизическая составляющая даже в таком естественнонаучном

контексте, безусловно, не может быть упразднена. Залогом тому становится субъективное начало, а именно личная воля магнетизера, направленная на реализацию совершенно определённого и достаточно сложного феномена, который в последующем обретёт своё собственное название, а именно гипноза¹ [15, с. 287; 21, с. 381; 25, с. 41]. Отсюда, на первый взгляд, достаточно последовательной и логичной представляется позиция Месмера, допускающего возможность объединить физику и мораль. По этой причине казанский психолог-теист вынужден одновременно фиксировать этические моменты, связанные с концепцией “животного электричества”, релятивистские в своём существе: потому как мысль и воля, по Месмеру, состоят исключительно из токов, возникающих в нервном веществе [25, с. 282].

Для нашего исследования исключительно важным представляется следующее концептуальное обобщение, проведённое казанским исследователем. Снегирев акцентирует внимание на натурфилософской идеологии месмеризма, являющейся продолжением “алхимического мистицизма Средних веков”. И это не авторская метафора; в этом нас убеждает последующий тезис казанского исследователя: «Открытие, теория и практика Месмера, так называемый “месмеризм”, лежит в основе всех главнейших проявлений мистицизма в XIX в. за исключением чисто религиозных ... имеющих в своей основе главным образом христианскую эсхатологию» [25, с. 41]. Действитель-

¹ Дьяченко Д. Гипноз как средство нравственного воспитания. (Студенческая работа) Казань, 1909. 267 с. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф.10/2. № 770.

но, имя Месмера входит в историю главным образом по той причине, что им заложены основы гипноза как широкой психотерапевтической практики; эпоха месмеризма характеризуется многочисленными попытками связать психотехники с научным подходом [12]. Исследователь Пази обосновывает предположение о том, что некоторые из культурных предпосылок возникновения психоанализа, в том числе были предопределены представлениями о “животном магнетизме” и месмеризмом [16, с. 290]. Желание исследовать глубинные уровни сознания обусловило в последующем развитие идей и практик “животного магнетизма” психологическими школами и последователями оккультных сообществ [1; 18, с. 26; 25].

Таким образом, по Снегиреву, неоплатонический пантеизм, начиная со Средних веков главным образом в форме маргинальных течений, в эпоху Возрождения уже явно и по преимуществу определяет культурный облик Европы, в последующем через деизм эпохи Просвещения под влиянием первых естественнонаучных открытий в области электричества разрешается в представления об универсальной магнитной жидкости как самодвижущейся материальной стихии, лежащей в основе жизненных процессов, в том числе, связанных с человеческим сознанием. Тем самым, в основных чертах воспроизводя материалистические представления античной философии, месмеризм доктринально преобразует метафизику прогрессистского концепта, ставшего той мировоззренческой идеологемой, которая будет положена новейшим естествознанием в качестве основания современной картины мира.

А.Л. Доброхотов перечисляет символы этого времени, отмеченного скептицизмом, утопизмом и релятивизмом: «“месмеризм” может лечить, поэзия может осваивать “сумеречные” состояния души, оккультизм – налаживать коммуникации с иными мирами» [5, с. 14]. Меняется картина мира, который уже предстаёт не как тотально унифицированный и каузальный, в нём детерминизм вытесняется «бессознательно-целесообразными аспектами реальности, в том числе феноменом жизни, “животным магнетизмом”, “духовидением»» [5, с. 11]. Как мы видим, даже по сравнению с позднейшими исследователями казанский мыслитель в целом исчерпывающе охватывает “симптоматику” центробежного процесса, складывающуюся в общеевропейский “синдром” тотального мировоззренческого распада. Продолжая сюжетную линию, профессор Снегирев напоминает, что его основная цель – объяснение предпосылок, связанных с происхождением и стремительным распространением “новой религии веры”, “позитивной религии”, несущей в себе начала “пантеизма и человекобожия” и через “организованную пропаганду” открыто провозглашающей самоценность идеи прогресса [26, с. 39, 45].

Приведённая Снегиревым цитата мистика и теософа Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803), известного в качестве последователя Якоба Бёме (1575–1624), раскрывает внутреннюю логику дальнейшей истории, первоначально связанной с практической попыткой обрести универсальное медицинское снадобье: «неверующий материалист Месмер открыл путь для осязательного доказательства бытия

духа» [26, с. 282]. В этом смысле Снегирев отмечает также значимость открытий маркиза Арман-Мари-Жак Пюисегюра (1751–1825), который опираясь на феномены провоцируемого сомнамбулизма и вербального внушения, задаёт практике магнетизирования совершенно новое направление, а именно анимистическую модель [26, с. 284]. Снегирев указывает на непосредственные предпосылки, подготовившие эту ситуацию. Во-первых, это «публика, жаждущая проявлений сверхъестественной силы», на которую «работают» магнетизёры, увлечённые феноменами сомнамбулизма или ясновидения и «приступившие к разоблачению мировых тайн», оставив свою прямую цель – лечение болезней [26, с. 283]. Поль Таннери (1843–1901), французский математик и историк науки, отчасти проясняет эти события, напоминая, что в XVIII столетии уже было положено начало изучению явлений, связанных с электричеством, но в естествознании продолжали господствовать натурфилософские гипотезы, опирающиеся на представления о теплороде, электрической, световой или магнитной жидкости, существенно сдерживавшие развитие науки. Непосредственно в связи с этими концепциями Таннери упоминает и «систему Месмера», таким образом, будучи обязанным усомниться в её научной ценности [27, с. 131, 137]. Показательно в этом смысле, что Месмер, родом немец, по обвинению в шарлатанстве изгнанный из Вены и Берлина, в 1778 г. находит пристанище и самое широкое публичное признание именно в Париже, ставшем к этому времени европейской научной столицей. Таким образом, Месмер фактически возглавляет

маргинальное харизматическое течение – сообщество, получившее известность под именем «союза согласия» [25, с. 281].

Очевидно, что за рамки чисто научно-философской выходит упомянутая профессором-теистом догматическая по своей сути концепция «обитаемости других планет и миров» [26, с. 15]. Непоследовательная позиция католических философов в решении данного вопроса, обозначенная ещё в XVIII в., по мнению Снегирева, привела в конечном итоге к утверждению представлений о вечном процессе развития и о существовании внеземных цивилизаций. С точки зрения казанского профессора-теиста, в проблемных ситуациях, связанных с ограниченностью эмпирического и рационального подходов, закономерно обращение к христианской догматике. В его трактовке, «обставленная такими логическими последствиями гипотеза уже становится ересью», которая осуждена Пятым Вселенским Собором в оригенизме и прямо переходит в теорию мира, принятую мистическим месмеризмом [26, с. 16].

В некотором смысле с точки зрения современной ситуации описанные казанским теистом события, связанные с догматическими «шатаниями» на западе от креационизма к эволюционизму, в исторической ретроспективе представляются далеко не случайными. Официальное признание католической церковью эволюционной теории в качестве собственной картины мира – уже свершившийся факт и ещё одно свидетельство своеобразия католицизма как религиозно-философской системы [19]. В общем смысле, согласно историко-философской

концепции Снегирева, в западноевропейской культуре прослеживается синкретизм крайних проявлений мистической и рационалистической традиций, которые одинаково опираются на холические представления о мире, заимствованные из монистических пантеистических представлений об абсолюте как безличном интегральном принципе [25, с. 23, 24, 26, 32, 34].

Таким образом, нами рассмотрен феномен месмеризма, представленный в работе казанского философа В.А. Снегирева «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» в его взаимосвязи с новоевропейской интеллектуальной и духовной традицией. Анализируя историю «открытия» животного магнетизма, Снегирев в общем смысле интерпретирует этот феномен религиозной жизни как продукт новейшего знания, отвергнувшего христианские корни и взыскующего альтернативной религиозности. Показано, что месмеризм, преобразующийся на рубеже XVIII–XIX вв. из широкого харизматического движения в развитую религиозно-философскую доктрину спиритизма, манифестирует смену новоевропейской мировоззренческой парадигмы. Проведённый с точки зрения традиции казанского академического теизма анализ месмеризма как базового метафизического концепта, положенного в основание трансформации западноевропейской духовной и интеллектуальной культуры, позволяет сделать следующие обобщающие выводы:

1. В качестве наиболее существенной предпосылки в смысле формирования релятивистского подхода как базовой установки церковного и общественного сознания исследователь

выделяет догмат папского примата в вопросах веры. Снегирев указывает таким образом, что трансформация европейских культурных оснований от Средневековья к Новому времени заключалась в основном в переходе от личностной парадигмы к индивидуализму. Прокладывая дорогу пантеизму, догматические отклонения в католицизме приводят к глубокой духовной деградации общества. Революционная ситуация в духовно-интеллектуальной сфере проявляется через массовые харизматические и элитарные общественно-политические движения.

2. Согласно Снегиреву, на рубеже XVIII–XIX вв. традиция месмеризма-спиритизма, теоретически и деятельно воплощая секулярные идеалы Просвещения, а именно гуманизма, свободы, равноправия, космополитизма, в качестве широкого харизматического движения приходит на смену ортодоксальной религиозности в государствах Старого и Нового Света.

3. Выродившись в маргинальное харизматическое движение, месмеропо-исегюровский сенсуализм, по выражению Снегирева, «падает окончательно», при том что магнетизёрами-мистиками уже положено начало эпохи крайнего мистицизма. Вопреки вульгарно-материалистической позиции Месмера и его ближайших последователей, именно стихийное движение масс, вдохновлённое потребностью в сверхъестественном и возможностью духовных откровений, становится основанием для дальнейшей эволюции концепции животного магнетизма до уровня спиритуалистической философско-религиозной доктрины.

4. Спиритический бум предваряет и одновременно завершает процесс

реформирования духовно-интеллектуальной жизни во Франции; объединяясь с другими мистическими течениями, месмеризм берёт на себя специфические функции религии, а именно консолидации и компенсации.

5. Согласно концепции Снегирева, возродившиеся в 40-х гг. XIX в. теории Месмера и Пюисегюра, связанные с

представлениями о “животном электричестве”, в условиях скептицизма позитивной эмпирической философии, религиозного индифферентизма, самых сильных нападений на христианство подготавливают к принятию спиритизма многочисленных последователей из числа людей занятых наукой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163.
2. Горлова Е.В. Особенности процесса перехода Нью Эйдж из элитарной культуры в массовую // Вопросы элитологии: философия, культура, политика: ежегодный альманах Астраханского элитологического сообщества. Астрахань: Индивидуальный предприниматель Сорокин Роман Васильевич, 2013. С. 48–54.
3. Гриншпун И.Б. История психотерапии. Лекция 2. Предыстория психотерапии (Часть I) // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 3 (87). С. 161–182.
4. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: ЭКСМО-Пресс, ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000. 736 с.
5. Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. 472 с.
6. Ермаков В.А. Идеологическая взаимосвязь доктрин масонства, фрейдизма и сатанизма // Новое слово в науке перспективы развития. 2016. № 1–2 (7). С. 162–165.
7. Ермошина К.А. О статусе паранауки: возможна ли наука о чудесах? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 11–14.
8. Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Паритет, 1993. 496 с.
9. Колпакова М.Ю. Эволюция психотерапии // Культурно-историческая психология. 2009. № 3. С. 91–100.
10. Крючкова Е.В. Формирование предпосылок возникновения идей Нью Эйдж в американском обществе XIX в. // Грамота. 2011. № 6 (12). С. 104–107.
11. Кураев Андрей, протоиерей. Лишний догмат: filioque. Вызов экуменизма. М.: Грифон. 480 с.
12. Кучеренко В.В., Петренко В.Ф. Измененные состояния сознания: психологический анализ // Вопросы психологии. 1998. № 3. С. 70–78.
13. Леньков С.Л., Рубцова Н.Е. Более чем практические проблемы практической психологии // Перспективы психологической науки и практики: сборник статей Международной научно-практической конференции, 16 июня 2017. М.: Издательство Московского государственного университета дизайна и технологии, 2017. С. 728–733.
14. Носачев П. Оккультизм и романтизм как две формы «секуляризованного эзотеризма» XIX – начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 204–227.
15. Ожегов С.И. Словарь русского языка: ок. 57 000 слов / под ред. Н.Ю. Шведовой. 16-е изд., испр. М.: Русский язык, 1984. 797 с.
16. Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 276–296.
17. Библиография русскоязычных исследований по западному эзотеризму / С.А. Панин и др. // ALITER. 2016. Т. 1. № 6. С. 102–112.
18. Петренко В.Ф. Мироощущение всеединства // Человек. 2015. № 5. С. 22–29.

19. Пий XII, папа. *Humani Generis* (В человеческом роде): энциклика о некоторых ложных мнениях, угрожающих подрывом основ католического учения. П. 36. // KATOLIK.RU: христианский католический портал. URL: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1321> - (дата обращения 19.06.2018).
20. Подмор Ф. Спиритизм. Историческое и критическое исследование: в 2 т. Т. 1. пер. с англ. М.: Петрово-Словово; СПб.: Типография Санкт-Петербургского акционерного общества «Слово», 1904. 322 с.
21. Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии / вступ. ст. А.А. Шевцова. Иваново: Роща Акад., 2013. 455 с.
22. Раздъяконов В.С. После Просвещения: западный спиритизм в поисках синтеза науки и религии // Обсерватория культуры. 2008. № 2. С. 146–153.
23. Рождественский М. Гностицизм и христианство: студенческая работа. 291 с.
24. Скоромохов М.В., Внутских А.Ю. О проблеме демаркации и определении паранауки // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: материалы XVII Междунар. науч.-практ. конф. студ., асп. и молодых ученых, Пермь, 27–28 ноября 2014 г. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2014. С. 148–155.
25. Снегирев В.А. Спиритизм как религиозно-философская доктрина // Православный собеседник. 1871. Ч. 1. С. 12–41.
26. Снегирев В.А. Спиритизм как религиозно-философская доктрина // Православный собеседник. 1871. Ч. 3. С. 9–51.
27. Таннери П. Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 по 1900 гг.) / пер. с фр.; под ред. С.Ф. Васильева. 2-е изд. . М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 266 с.
28. Фиалко М.М. Четыре портрета месмеризма эпохи расцвета (об одном конволюте из собрания Н.А. Кушелева-Безбородко в фондах редкой книги НИОРК БАН) // Петербургская библиотечная школа. 2017. № 1 (57). С. 71–76.
29. Юрьев А. Учение Дарвина и его школы о происхождении и развитии психической жизни человека: студенческая работа. Казань, 1878. 98 с.

REFERENCES

1. Gvardini R. [The End of the New Time]. In: *Voprosy filosofii* [The Issues of Philosophy], 1990, no. 4, pp. 127–163.
2. Gorlova E.V. [The Features of the Process of New Age Transition from Elite to Mass Culture]. In: *Voprosy elitologii: filosofiya, kul'tura, politika: ezhegodnyi al'manakh Astrakhanskogo elitologicheskogo soobshchestva* [The Issues of Elitology: Philosophy, Culture, Politics. Annual Almanac of Astrakhan Litologic Community]. Astrakhan, Individual Businessman Sorokin Roman Vasilievich Publ., 2013? pp. 48–54.
3. Grinshpun I.B. [The History of Psychotherapy. Lecture 2. The Prehistory of Psychotherapy (Part I)]. In: *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Consultative Psychology and Psychotherapy], 2015, no. 3 (87), pp. 161–182.
4. Dal' V.I. *Tolkovyj slovar' russkogo yazyka. Sovremennaya versiya* [Explanatory Dictionary of the Russian language. The Modern Version]. Moscow, EKSMO-Press, EKSMO-MARKET Publ., 2000. 736 p.
5. Dobrokhoto A.L. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, *Territoriya budushchego* Publ., 2008. 472 p.
6. Yermakov V.A. [The Ideological Relationship of the Doctrines of Freemasonry, Freudianism and Satanism]. In: *Novoe slovo v nauke perspektivy razvitiya* [A New Word in Science: Prospects], 2016, no. 1–2 (7), pp. 162–165.

7. Yermoshina K.A. [The Status of Pseudoscience: The Science of Miracles?]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2010, no. 3, pp. 11–14.
8. Karsavin L.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Paritet Publ., 1993. 496 p.
9. Kolpakova M.Yu. [The Evolution of Psychotherapy]. In: *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural and Historical Psychology], 2009, no. 3, pp. 91–100.
10. Kryuchkova E.V. [The Formation of the Prerequisites of the Ideas of the New Age in American Society of the 19th Century]. In: *Gramota*, no. 6 (12), 2011, pp. 104–107.
11. Kurayev Andrei, prototek. *Lishnii dogmat: filioqe. Vyzov ekumenizma* [Extra Dogma: Filioque. The Challenge of Ecumenism]. Moscow, Grifon Publ., 480 p.
12. Kucherenko V.V., Petrenko V.F. [Altered States of Consciousness: Psychological Analysis]. In: *Voprosy psikhologii* [The Issues of Psychology], 1998, no. 3, pp. 70–78.
13. Len'kov S.L., Rubtsova N.E. [More than Practical Problems of Practical Psychology]. In: *Perspektivy psikhologicheskoi nauki i praktiki: sbornik statei Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (16 iyunya 2017)* [The Prospects for Psychological Science and Practice: Proceedings of International Scientific-Practical Conference, 16 Jun 2017]. Moscow, Publishing House of Moscow State University of Design and Technology Publ., 2017, pp. 728–733.
14. Nosachev P. [Occultism and Romanticism as Two Forms of “Secularized Esotericism” of the 19th – Early 20th Century]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2015, no. 4 (33), pp. 204–227.
15. Ozhegov S.I. *Slovar' russkogo yazyka: ok. 57 000 slov* [Dictionary of the Russian Language: approx. 57 000 words]. Moscow, Russian Language Publ., 1984. 797 p.
16. Pazi M. [Occultism and Modernity: Some Key Points]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2013, no. 4 (31), pp. 276–296.
17. Panin S.A., Rychkov A.L. [Bibliography of the Russian Studies on Western Esotericism]. In: *ALITER*, 2016, vol. 1, no. 6, pp. 102–112.
18. Petrenko V.F. [The Sense of All-Unity]. In: *Chelovek*, no. 5, 2015, pp. 22–29.
19. Pius XII, the Pope. [Humani Generis (of Mankind), Encyclical Letter on Certain False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine. P. 36. In: *KATOLIK.RU: khristianskii katolicheskii portal* [KATOLIK.RU: Christian Catholic portal]. Available at: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1321-> (accessed: 19.06.2018).
20. Podmor F. *Spiritizm. Istoricheskoe i kriticheskoe issledovanie: v 2 t. T. 1.* [Spiritualism. Historical and Critical Study in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Petrovo-Slovovo Publ., St. Petersburg, Printing House of St. Petersburg Joint Stock Company “Slovo” Publ., 1904. 322 p.
21. Radlov E.L. *Filosofskii slovar': logika, psikhologiya, etika, estetika i istoriya filosofii* [Philosophical Dictionary: Logic, Psychology, Ethics, Aesthetics and History of Philosophy]. Ivanovo, *Roshcha Akad* Publ., 2013. 455 p.
22. Razd'yakonov V.S. [After Enlightenment: Western Spiritualism in Search of a Synthesis of Science and Religion]. In: *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture], 2008, no. 2, pp. 146–153.
23. Rozhdestvenskii M. [Gnosticism and Christianity: Student Work. Kazan, 1900]. 291 p.
24. Skoromokhov M.V., Vnutskikh A.Yu. [On the Demarcation Problem and the Definition of Pseudoscience]. In: *Chelovek v mire. Mir v cheloveke: aktual'nye problemy filosofii, sotsiologii, politologii i psikhologii: materialy XVII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. stud., asp. i molodykh uchenykh, Perm', 27–28 noyabrya 2014 g.* [Man in the World. The World in Man: Current Problems of Philosophy, Sociology, Political Science and Psychology: Proceedings of the 17th

- International Scientific-Practical Conference of Undergraduates, Postgraduates and Young Scientists, Perm, 27–28 November 2014]. Perm, Perm State National Research University Publ., 2014, pp. 148–155.
25. Snegirev V.A. [Spiritualism as a Religious-Philosophical Doctrine]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [Orthodox Interlocutor], 1871, vol. 1, pp. 279–316.
26. Snegirev V.A. [Spiritualism as a Religious-Philosophical Doctrine]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1871, vol. 3, pp. 9–51.
27. Tanneri P. *Istoricheskii ocherk razvitiya estestvoznaniya v Evrope (s 1300 po 1900 gg.)* [Historical Sketch of the Development of Science in Europe (1300 to 1900)]. Moscow, LIBROKOM Publ., 2011. 266 p.
28. Fialko M.M. [Four Portraits of Mesmerism Heyday (About Single Convolute from the Collection of N.A. Kuselev-Bezborodko in the Collections of the Rare Book Funds)]. In: *Peterburgskaya bibliotchnaya shkola* [St. Petersburg Library School], 2017, no. 1 (57), pp. 71–76.
29. Yur'ev A. [The Teachings of Darwin and His School Concerning the Origin and Development of Human Mental Life: Student Work Kazan, 1878]. 98 p.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бондаренко Виктория Викторовна – кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; e-mail: bondarenko62@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Viktoriya V. Bondarenko – PhD in Medicine, senior researcher, associate professor at the Department of Philosophy and Religious Studies School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University; e-mail: bondarenko62@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Бондаренко В.В. Месмеризм в интерпретации казанской традиции академического теизма как основание альтернативы религии откровения в новоевропейской духовной и интеллектуальной культуре // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 30–41.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-30-41

FOR CITATION

Bondarenko V.V. Mesmerism in the Kazan Tradition of Academic Theism as the Basis for Alternative Religion of Revelation in the Neo-European Spiritual and Intellectual Culture. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 30–41.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-30-41

УДК 101. 1:316

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-42-47

ХАРАКТЕР РАЗВИТИЯ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ВЕДУЩИХ СТРАН ЗАПАДА

Вершилов С.А.*Краснодарское высшее военное авиационное училище лётчиков
350005, г. Краснодар, ул. Дзержинского, д. 135, Российская Федерация*

Аннотация. Цель работы заключается в обнаружении особенностей развития военной безопасности ведущих стран Запада. Автор предпринял попытку рассмотреть взгляды зарубежных учёных, близкие к теме статьи. Проведённый анализ показал, что особенности развития военной безопасности ведущих стран Запада отражают противоречивые рецепты практики её субъектов, их стремление к искажению подоплёк возникновения опасностей, достижение ими цели с помощью обширного, преимущественно насильственного арсенала средств. В статье обобщён новый материал по исследуемой теме.

Ключевые слова: ведущие страны Запада, военная безопасность, особенности, практика субъектов, Россия, уязвимость, характер развития.

THE NATURE OF MILITARY SAFETY DEVELOPMENT OF ADVANCED WESTERN COUNTRIES

S. Vershilov*Krasnodar Air Force Institute of Pilots
135, Dzerzhinsky st., Krasnodar, 350005, Russian Federation*

Abstract. The purpose of the study consists in detecting the peculiarities of the development of military safety of the advanced western countries. The author made an attempt to study the views of foreign experts on the problem under consideration. The carried-out analysis showed that the features of development of military safety of the advanced western countries reflect contradictory schemes of practice, aspiration to distort the roots of emerging dangers, achievement of purposes through the abundant use of mainly violent means.

Key words: advanced western countries, military safety, features, subjects' practice, Russia, vulnerability, nature of development.

Военная безопасность осознаётся научным объединением как феномен эпохи глобализации. Новое столетие подтверждает возврат к “холодной войне”, продление блоковой склонности и повышение угрозы со стороны международного терроризма. Объявленное некоторыми фигурами западной закулисы “умное управление” миром не подтверждается существующей ситуацией. В этой связи характер развития военной безопасности ведущих стран Запада ставит перед многими учёными задачу его объективной демон-

страции на основе социально-философского анализа.

Проведение исследования касательно темы статьи говорит также о *степени исчерпанности её проблематики в научной литературе*. Выявление характера развития военной безопасности ведущих стран Запада особо не проводилось, однако в ряде трудов зарубежных мыслителей имеются описания отдельных его положений. Необходимые сведения об уровне разработанности предмета изложения оформлены на базе ознакомления с работами по данной проблематике. Имеющаяся литература по философии, политологии и военному делу “принудила” автора структурировать её по двум блокам.

Первый блок составляют произведения учёных, объяснивших ряд вопросов процесса глобализации. Д. Аджемоглу, З. Бжезинский, Г. Киссинджер, Г. Меттан и Й. Хейзинга в ходе своих научных изысканий подробно описали реальный и будущий мир в качестве великой шахматной доски, нового порядка и затемнённого завтрашнего дня [2; 3; 7; 10; 14; 15].

Ко **второму блоку** отнесены труды пытливых исследователей, рассмотревших некоторые проблемы организованного насилия в современных условиях. Так, любопытны точки зрения В.Г. Лиддела Гарта, М. Калдора и Э. Люттвака о войне и мире в глобальную эпоху [8; 6; 9]. Привлекателен показ западной философии в контексте имеющихся опасностей Н. Аббаньяной, Н. Визгиным, М.А. Неймарком и Б. Расселом [1; 5; 11; 13].

Однако в отмеченных работах ответ на интересующий вопрос страдает обтекаемостью и расплывчатостью его

осмысления. Он лишь отчасти относится к характеру развития военной безопасности ведущих стран Запада. И всё же ряд их положений стал отправным пунктом решения автором задачи, представленной в теме статьи. Под военной безопасностью будем понимать такое состояние практики её субъектов, которое отражает их качественную способность дистанцировать объект регулирования от опасности, насилия и ценностного урона преимущественно мирными средствами, а также условия, содействующие или препятствующие подобному [4, с. 153].

Кровопролитные войны минувшего столетия обусловили внимание зарубежных учёных к вопросам военной безопасности. Появились исследовательские школы аналитиков, как правило, в рамках социологии, политологии и политики, представители которых специально разрабатывали и оценивали существенные сведения о ней. По этой причине практика субъектов военной безопасности ведущих стран Запада в конце XX – начале XXI вв. оказалась более значимой для социально-политического осмысления, чем философского.

Как бы то ни было, не стоит забывать о таком оригинальном философском направлении, как экзистенциализм, изюминку которого выразил Ж.-П. Сартр: «Бытие предшествует сущности, или нужно исходить из субъекта» [12, с. 321]. Основоположники данной философской школы сфокусировали свой интерес на таких социально-психологических свойствах личности, как поступок и обязанность, средства реализации и предпочтения. Подобное в какой-то мере

помогло утверждению субъективной опоры военной безопасности ведущих стран Запада.

Так, согласно Й. Хейзинге, «внутренний мир человека ... есть вселенная, где царствует противоречие, антиномия, тревога и бессилие» [14, с. 237]. Предельно ясно осмыслил тревожное состояние человека Э. Люттвак, заметив, что «возникли “постгероические войны”, порождённые страхом потерь» [9, с. 30]. В таких условиях потенциальная возможность получения небытия осознаётся ими в качестве угрозы.

Изложенные интенции исследователей-экзистенциалистов объяснили основополагающий контекст военной безопасности ведущих стран Запада. Смысл его состоит в следующем: опасность – “страшное” – является таковой, во-первых, из-за скрытой тяги западноевропейского социума к подобному осознанию, зародившемуся на базе индивидуальности личности. Во-вторых, по причине негативного влияния на личность многих интернетовских мифов в вопросах рефлексии личной уязвимости. По этому поводу Г. Марсель подчеркнул: «Мы живём в мире, где предательство возможно в любой момент и в разных формах: всеми всех и каждого самим собой» [5, с. 83]. Это воздействует на ориентацию движущих сил военной безопасности: отступить, предать, соблудить нейтралитет или рисковать.

Помимо отдаления от опасности может воплотиться решение, превращающее имеющуюся опасность в надежду на приемлемый исход – своего рода риск по обеспечению военной безопасности. По оценке Н. Аббаньяно, «решение делает из неизвестной или латентной угрозы действительный

риск, навстречу которому ... должно идти» [1, с. 145]. При этом подходе слабо осмысленные контуры устрашающего порядка ликвидируются “перформативанием” самой личности, из-за чего наступает момент дистанцирования от опасности как от чего-то незначительного, но остаётся вера в успешное завершение задуманного, правда, рискованного.

В соответствии с точками зрения представителей указанного философского направления, например А. Камю, «как раз опасность предоставляет бунтующему человеку удобный шанс познать самого себя» [12, с. 53]. Но в эпоху глобализации иностранный социум чаще демонстрирует дистанцирование от опасности, боязнь идти на риск, особенно когда дело касается обеспечения военной безопасности. Подобное обусловливается тем, что закулисные фигуры Запада априори предлагают её субъектам разработанные предложения по применению практики, эффективность которой, как правило, слабо выдерживает критику.

Поскольку разговор ведётся в большей мере о политологических и политических представлениях о военной безопасности, постольку необходимые западные конструкции её в конце XX в. имели именно такую специфику произрастания. Они (конструкции) частично реализовались в трёх концепциях: национальной, международной и глобальной безопасности. Так как о последней заговорили относительно недавно, практика её субъектов, скорее всего, не достигла необходимой стадии завершенности.

За малый промежуток времени стала осязаемой концепция “политического реализма”, разработчики которой про-

возгласили в качестве объекта военной безопасности военно-политические отношения, а субъекта – государство или его союзы. Философской базой данной совокупности взглядов оказались работы адептов “политико-силового принуждения”, от Н. Макиавелли до Т. Гоббса. Так, З. Бжезинский, в принципе, перенёс на международные отношения лозунг последнего, что при отсутствии давления, способного вызвать трепет и безысходность, люди находятся в естественном состоянии “войны всех против всех” [3, с. 47]. Г. Киссинджер провозгласил мысль, что новый миропорядок “развёртывается в тени войны”, поэтому правило “защити себя сам” должно оказаться высшей ценностью этического состояния наций [15, р. 188]. В этой связи такие постулаты стали доминировать в характере развития военной безопасности ведущих стран Запада в конце XX – начале XXI вв.

Поддержание “образа врага” в практиках фигур военной безопасности ведущих стран Запада подразумевает и их специфический мобилизационный настрой: переход от реагирования к предупреждению. Т. е. зарубежные концепции описывают отказ от прежнего стремления “вызов – ответ” в пользу идеи “опасность – превентивный удар”. «В современных условиях, – утверждает М. Калдор, – два вида искусства: “управление угрозой” и “просвещённое лидерство” выступают значимыми пунктами стратегии Запада в XXI веке» [6, с. 174]. Бремя подобной практики субъектов военной безопасности ведущих стран Запада всё чаще ставит некоторые нации на грань катастрофы, поэтому грядут более трагические модели её реализации.

Таким образом, средства соци-

ально-философского подхода к отражению характера развития военной безопасности ведущих стран Запада в современных условиях позволили обобщить его особенности сквозь призму практики её движущих сил.

1. Особенности развития военной безопасности ведущих стран Запада демонстрируют противоречивый (двойных стандартов) образ действия её субъектов, их интенцию к искажению подоплёк возникновения опасностей, достижение ими цели с помощью обширного, преимущественно насильственного арсенала средств.

2. В современных условиях характеру развития военной безопасности ведущих стран Запада присущи практики манипулирования общественным сознанием. Локальные социумы не имеют возможности автономно рефлексировать опасности, т. к. им внедряются обманчивые вымыслы их зарождения, бездоказательность которых всё чаще вызывает сомнение. Доминирующее значение в них (практиках) имеют попытки как силового давления, так и информационных фейков, являющихся “раздражителем” стабильного состояния многих государств планеты.

3. Характер развития военной безопасности ведущих стран Запада отражает сбережение устоев правящего режима государства. Изменение показателей её динамики увеличивает возможность наступления трагедий не только потому, что имеющийся потенциал военной безопасности ограничен мерами принудительного воздействия. Подобное положение дел расширяет псевдокультурной практики её субъектов относительно объявленных ими изгоями и инакомыслящими, что под-

тверждается непрекращающейся вереницей вооружённых конфликтов в мире.

4. Характер развития военной безопасности ведущих стран Запада обнаруживает выбор её фигур в пользу: базового принципа – насилия; неукос-

нительного влечения – себялюбия и необоснованного получения прибыли; показательной практики – унижения наций, неспособных к сопротивлению.

Дата поступления статьи 13.07.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с ит. СПб.: Алетеия, 1998. 505 с.
2. Аджемоглу Д., Робинсон Дж.А. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты. М.: Литрес, 2016. 770 с.
3. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: ОЗОН, 2017. 256 с.
4. Вершилов С.А. Методология социально-философского исследования военной безопасности: монография. Ульяновск: Зебра, 2017. 166 с.
5. Визгин В. Философия Габриэля Марселя. М., 2008. 712 с.
6. Калдор М. Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху / пер. с англ. А. Аполлонова. М., 2015. 416 с.
7. Киссинджер Г. Мировой порядок. М.: АСТ, 2018. 512 с.
8. Лиддел Гарт В.Г. Стратегия не прямых действий. М.: АСТ, 2018. 512 с.
9. Люттвак Э. Стратегия. Логика войны и мира. М.: Эксмо, 2016. 392 с.
10. Меттан Г. Запад–Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. М.: Литрес, 2017. 500 с.
11. Неймарк М.А. Мягкая сила в мировой политике. М.: Дашков и Ко, 2017. 219 с.
12. От Киркегора до Камю. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 220 с.
13. Рассел Б. История западной философии. М.: АСТ, 2018. 1024 с.
14. Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир. М.: ИД Ивана Лимбаха, 2017. 456 с.
15. Kissinger H. World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History. New York: Penquin Press, 2014. 432 p.

REFERENCES

1. Abban'yano N. *Vvedenie v ekzistentsializm* [Introduction to Existentialism]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1998. 505 p.
2. Acemoglu D., Robinson J.A. *Pochemu odni strany bogatye, a drugie bednye. Proiskhozhdenie vlasti, protsvetaniya i nishchety* [Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty]. Moscow, Litres Publ., 2016. 770 p.
3. Bzhezinsky Z. *Velikaya shakhmatnaya doska* [The Grand Chessboard]. Moscow, OZON Publ., 2017. 256 p.
4. Vershilov S.A. *Metodologiya sotsial'no-filosofskogo issledovaniya voennoi bezopasnosti* [Methodology of Socio-Philosophical Study of Military Security]. Ulyanovsk, Zebra Publ., 2017. 166 p.
5. Vizgin V. *Filosofiya Gabrielya Marselya* [The Philosophy of Gabriel Marcel]. Moscow, 2008. 712 p.
6. Kaldor M. *Novye i starye voyny: organizovannoe nasilie v global'nyu epokhu* [New and Old Wars: Organized Violence in a Global Epoch]. Moscow, 2015. 416 p.
7. Kissinger H. *Mirovoi poryadok* [World Order]. Moscow, AST Publ., 2018. 512 p.

8. Liddel Hart V.G. *Strategiya nepryamykh deistvii* [The Strategy of Indirect Actions]. Moscow, AST Publ., 2018. 512 p.
 9. Lyuttlvak E. *Strategiya. Logika voyny i mira* [Strategy. The Logic of War and Peace]. Moscow, Eksmo Publ., 2016. 392 p.
 10. Mettan G. *Zapad–Rossiya: tysyacheletnyaya voina. Istoriya rusofobii ot Karla Velikogo do ukrainskogo krizisa* [Russia and the West: a Thousand Year War. Russophobia from Charlemagne to the Ukrainian Crisis]. Moscow, Litres Publ., 2017. 500 p.
 11. Neimark M.A. *Myagkaya sila v mirovoi politike* [Soft Power in World Politics]. Moscow, Dashkov and C° Publ., 2017. 219 p.
 12. *Ot Kirkegora do Kamyu* [From Kierkegaard to Camus]. Moscow, Kanon+; ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2011. 220 p.
 13. Rassel B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [History of Western Philosophy]. Moscow, AST Publ., 2018. 1024 p.
 14. Huizinga J. *Teni zavtrashnego dnya. Chelovek i kul'tura. Zatemnennyi mir* [In the Shadow of Tomorrow. People and Culture. A Darkened World]. Moscow, ID Ivana Limbakha Publ., 2017. 456 p.
 15. Kissinger H. *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*. N. Y., Penquin Press, 2014. 432 p.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Вершилов Сергей Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры боевой подготовки и безопасности полётов Краснодарского высшего военного авиационного училища лётчиков;
e-mail: vershil@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergey A. Vershilov – PhD in Philosophy, assistant professor at the Department of Combat Training and Flight Safety, Krasnodar Air Force Institute of Pilots;
e-mail: vershil@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Вершилов С.А. Характер развития военной безопасности ведущих стран Запада // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 42–47.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-42-47

FOR CITATION

Vershilov S.A. The Nature of Military Safety Development of Advanced Western Countries. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 42–47.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-42-47

УДК 316.77:001.12/18;070:001.12/18

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-48-56

ПРОБЛЕМА ДЕЛЕГИТИМАЦИИ СРЕДСТВ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

Горбунов А.С.*Московский государственный областной университет**141014, Московская область, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24*

Аннотация. В статье рассмотрен вопрос о возможном ослаблении регуляторной функции средств массовой коммуникации (СМК) в информационном массовом обществе. Анализируется ослабление легитимности СМК в качестве “четвёртой власти” и в качестве надёжного источника информации, в результате чего удовлетворение информационной потребности приобретает противоречивый, хаотичный, а порой искажённый и деформирующий личность характер. Автором предложен выход из сложившейся ситуации, который состоит в необходимости следовать модели социальной ответственности медиа и в возвращении их к идеалу независимых и общепризнанных источников информации. Использован метод социально-философского анализа, который включил в себя теоретический и конкретно-эмпирический анализ существования и развития исследуемого объекта социальной реальности.

Ключевые слова: средства массовой коммуникации, социальная ответственность, легитимность, общество, государство, личностный конфликт, доверие, отчуждение, коммуникативность.

THE PROBLEM OF DELEGITIMATION OF THE MEANS OF COMMUNICATION IN PUBLIC CONSCIOUSNESS

A. Gorbunov*Moscow Region State University**141014, Moscow region, Mytishchi, ul. Vera Voloshina, house 24*

Abstract. The article considers the possible weakening of the regulatory function of mass media (MM) in mass communication society. The author analyzes the weakening of the legitimacy of MM as the “fourth power” and as a reliable source of information, as a result of which the satisfaction of the information needs acquires a contradictory, chaotic, and at times distorted and personality deforming character. The author proposes the solution for the current situation, which consists in the need to follow the model of social media responsibility and return them to the ideal of independent and universally recognized sources of information. A method of socio-philosophical analysis was used, which included a theoretical and empirical analysis.

Key words: mass media, social responsibility, legitimacy, society, state, personal conflict, trust, alienation, communicativeness.

Актуальные параметры развития средств массовой коммуникации (СМК) в их воздействии на личность характеризуются значительными изменениями, требующими соответствующего социально-философского осмысления.

Одной из таких новых характеристик становится формирование в обществе высокой степени недоверия по отношению к содержанию масс-коммуникационных потоков. При этом, став неотъемлемой частью властного конгломерата, по существу превратившись в одну из фактических “ветвей власти”, современные медиа в большой степени разделяют с иными властными институтами не только возможности по управлению обществом, но и систему социальной ответственности. В неё помимо прочего входит такая составляющая, как ответственность за поддержание легитимности указанных институтов в общественном сознании, носящем характер массового. Утрата подобной легитимности может повлечь самые серьёзные деструктивные общественно-политические процессы, вплоть до кризиса государственности.

Определённая степень критичизма по отношению к медиапродукции, разумеется, в обществе существовала и ранее. Однако она, как правило, не переходила границ здорового скепсиса, присущего социуму, состоящему из индивидов, обладающих определённой мерой личностного содержания. Теперь же становится уместным говорить о происходящей утрате надежд, связанных с потенциалом массовой коммуникации, о чём, в частности, размышляет Ю. Хабермас. Как верно замечают в своей статье В.А. Песоцкий и В.А. Жебот:

«Новый аспект – коммуникацию как основу мировоззрения нового типа раскрывает в своих работах Ю. Хабермас (Jürgen Habermas). Он обращает внимание на свойство непрерывного изменения открытости и коммуникативности общественных сфер как внутри себя, так и между ними» [8, с. 89]. И вместе с тем из работ Хабермаса следует, что на сегодня в обществе сложилась такая ситуация, когда средства массовой коммуникации самостоятельно формируют мнение общества, манипулируя им. СМК исключили возможность для человека самостоятельно мыслить и критически рассуждать; выходом из сложившейся ситуации может стать только смена принципов деятельности СМК. Посредством всеприсутствия и распространения материалов массовой культуры индивид переводится в деполитизированное, “внеобщественное” состояние, когда вопросы, лежавшие в области рационально-критических дебатов публичной сферы, кажутся лишёнными значимости.

В целом современное состояние публичной сферы Хабермас определяет как “рефеодализацию”. Публичная сфера всё более становится похожей на политический театр, где зрителям предлагаются заранее взвешенные и удобные для осмысления варианты происходящего. Граждане при этом являются не более чем потребителями, а политики – звёздами шоу-бизнеса [11]. Журналистика в этой связи на практике перестаёт существовать в своём прежнем виде, и размышления о ней как о возможном методе нового философствования кажутся преувеличенными [3, с. 272].

В последний период в ряде государств заметен скачкообразный рост

включённости СМК в производство и распространение ультра-пропагандистских материалов. Их явная ангажированность, нескрываемая приверженность какой-либо одной точке зрения, разворачивание неистовых масштабных кампаний по дискредитации “неудобных” идей, мнений, политиков, общественных деятелей, движений, стран [7, с. 153] – всё это, с одной стороны, нанесло репутации медиа самый серьёзный ущерб, с другой, подтвердило с новой силой явную претензию СМК на роль такого субъекта социально-политической жизни, который не просто отражает реальность, но формирует её, оказывает самое решающее воздействие на расклад политических сил, на действия ведущих акторов и их оценку со стороны общества и личности [2; 4; 10].

Знаком времени здесь стало то, что подобная претензия столкнулась с серьёзным социальным феноменом, выразившимся в неприятии подобной политики информационного подавления со стороны большинства социума. Запустив в оборот методы информационного воздействия, явно заимствованные из тоталитарных практик прошлого и лишь слегка модернизированные, СМК столкнулись с отторжением собственной продукции большинством населения. Растущее недоверие к медиа переносится на недоверие к власти, к государству в целом, и в данном случае становится неважной форма владения СМК, т. к. в любом случае массовая коммуникация ассоциируется в сознании людей с властными институтами.

Вместе с тем здесь всё более отчётливо выражает себя включённость информации в потребностный ряд

участника современного социума. Будучи одной из фундаментальных потребностей человека в информационном массовом обществе, потребность в информации создаёт ситуацию неизбежного обращения человека к СМК даже в том случае, когда он в целом не доверяет им и разочарован в методах и основах их деятельности.

Подобный способ потребления информации закономерно сопровождается снижением эффективности её воздействия на реципиента, отчуждённостью в восприятии как её самой, так и производящего её СМК в качестве малоценных жизненных факторов. По сути, потребитель пользуется информационным источником поневоле, убедившись при этом, что в условиях тотальной концентрации СМК у него не существует каких-либо заметных альтернатив реализации информационной потребности.

В качестве фактического подтверждения сказанного можно привести медиасобытия, связанные с избирательной кампанией 45-го Президента США Дональда Трампа, сопровождавшиеся новым витком субъективизма медиа, большинство из которых заняли отчётливую “антирамповскую” позицию. В борьбе компроматов с лёгкой руки самого Трампа приобрело своё устойчивое место в массовом сознании словосочетание “fake news”, т. е. “фальшивые новости”. Уже будучи президентом США, Д. Трамп потребовал извинений у американских СМК, которые распространяют о нём недостоверные сведения. «Беспрецедентно высокий уровень “фейковых новостей”. Где их извинения за все неточные материалы?», – писал американский лидер в одной из популярных

социальных сетей. Отметим, что выражение “фейковые новости” ввёл в оборот сам Трамп, когда начал обвинять американскую прессу в распространении заведомо ложной информации о нём. К числу “фейковых медиа” он отнёс крупнейшие (sic!) телеканалы *NBC*, *ABC*, *CBS*, *CNN*, а также издание *The New York Times* [9].

Однако главное здесь не – эмоциональное восприятие главой США происходящего, но парадоксальные (на первый взгляд) изменения в массовом сознании. В результате социальных исследований, в частности опроса, проведённого телеканалом *Fox News*, выяснилось, что жители США больше доверяют Президенту страны Д. Трампу, нежели СМИ. По данным телеканала, 45% респондентов ответили, что больше доверяют Д. Трампу, в то время как в поддержку СМИ выступили 42% опрошенных. Ещё 10% участников опроса заявили, что не доверяют никому. В опросе приняли участие 1013 американцев, погрешность составила приблизительно 3 процентных пункта.

Таким образом, большинство населения США фактически перестало доверять ведущим медиа, поверив политике, назвавшему *The New York Times*, *NBC*, *ABC*, *CBS* и *CNN* “врагами американского народа” [1].

Следствия появления недоверия по отношению к медиа приобретают при этом зачастую противоречивый характер. Потребление информации, как уже было сказано, остаётся одной из фундаментальных потребностей человека, живущего в информационном массовом обществе.

Убеждаясь раз за разом, что адекватно реализовать данную потреб-

ность при помощи информации, предоставляемой ведущими медиа, невозможно, реципиент выбирает из нескольких линий поведения.

Первая состоит в поиске альтернативных источников информирования, которые рассчитаны, как правило, на аудиторию либо более радикально, либо более специфично воспринимающую окружающий мир. Если происходит совпадение умонастроения потребителя информации со спецификой какого-либо альтернативного источника информации, он на некоторое время становится преданным “подписчиком” именно этого СМК.

Стоит заметить, такая модель информационного потребления может эксплуатироваться недобросовестными участниками информационного процесса. Посредством умелой мимикрии они могут заставить адресата принять “за чистую монету” ряд имиджевых и пиар-приёмов, при помощи которых бессодержательный, по сути, либо конформный контент будет воспринят в качестве искомого, якобы “удовлетворяющего” информационный голод. Кроме того, потребителя информации на этом направлении поджидает и реальная опасность стать “добычей” распространителей разного рода экстремистских идеологий.

Другая модель информационного потребления в указанных условиях связана с внешне “покорным” отношением к наиболее значимым информационно-коммуникационным каналам. При этом реципиент внутренне настраивает себя на серьёзное интеллектуально-нравственное усилие, на постоянный критицизм (вплоть до отвержения) к сообщаемым ему с помощью медиа сведениям. Он учится

вычленять из потока сообщаемой ему информации то, что, по его мнению, действительно может относиться к реальной картине мира, от того, что является частью явной или неявной пропаганды.

И, наконец, существует третья модель, представляющая собой пассивный уход от самой “трудной” тематики информационного идеологического, политико-экономического “мэйнстрима”. Этот уход сопровождается обращением к иному роду медиа. Тому, что до недавнего времени именовали “жёлтой прессой”.

Популярность последней сопряжена именно с тем, что она является психологически нейтральным эрзацем по отношению к продукции “тяжёлых” СМК. Совершая переход к подобному информационному “фастфуду”, человек массового общества идёт по линии наименьшего сопротивления, потому что этот “фастфуд” дешёв, не доставляет беспокойства и дополнительных переживаний [5, с. 88].

Вместе с тем в отсутствие значимой необходимой информации ослабляется реалистичность восприятия человеком общественных связей и процессов, снижаются и его когнитивные возможности, поскольку содержанием сознания становятся нежизненные, вторичные, “токсичные” продукты медийной индустрии развлечений. Тем более что подлинные хозяева информационных потоков успевают и здесь наложить отпечаток на их скрытое содержание. Используя технологии социального пиара и неустанную машину воспроизводства потребительской модели, они не просто воспитывают потребителя бульварной прессы, но определяют модальность существова-

ния индивида, системы его взглядов, интересов и потребностей.

Приведённые выше модели, разумеется, подразумевают некоторую избираемую линию поведения в ситуации внутриличностного конфликта, когда, с одной стороны, человек ощущает необходимость удовлетворения информационной потребности, а с другой, понимает, что существующие источники массовой информации не заслуживают доверия.

Опасность ситуации состоит в том, что недоверие к СМК, являющимся в данное время одними из важнейших социальных институтов, переносится на общество и его структуры в целом. Теряя доверие, “четвёртая власть” утрачивает свою и без того шаткую, неоформленную легитимность. И вместе с тем утягивает вслед за собой в нелегитимизированное пространство общественного сознания государственные, политические и все иные важнейшие социальные институты.

Люди делают вид, что они как бы доверяют СМК, которым они на самом деле не верят. И так же точно они начинают вести себя по отношению к социальным, государственным институтам и к государственным интересам.

Самодискредитация медиа в современном обществе может, таким образом, обернуться весьма плачевными последствиями, когда государство, попав в ситуацию испытания его прочности, обнаружит, что больше не имеет возможности искать поддержку своих граждан, основанную на чувстве доверия и солидарности. И всё потому, что конгломерат СМК оставил “выжженное поле” на месте былых убеждений, смыслов, приоритетов, используя их в утилитарных целях как средство до-

стижения текущих результатов в ходе ведения информационных войн, рекламных, пиар- и пропагандистских кампаний.

Между тем феномен принявшего массовый характер блогерства говорит о том, что участники информационного пространства, с одной стороны, не готовы мириться с ролью исключительно пассивного объекта информационных воздействий, с другой, ищут возможности для реализации права на свободу мнений и, если говорить в категориях “четвёртой власти”, права на “информационное народовластие”.

Объективные основания развития социума входят в явное противоречие с архаизацией регулируемой информационной среды, её откатом в тоталитарные формы массового распространения единообразных сведений. Причём интеллектуальная сетевая среда чутко реагирует и на “дремучее охранительство” (инаугурационная речь В.В. Путина от 07.05.2018) [3], и на ультралиберальный диктат, в каких бы изошренных или новомодных формах они не преподносились общественному мнению.

Однако стоит заметить, что, несмотря на ряд ощутимых “провалов” (тот же неуспех дискредитации кандидата в Президенты США Д. Трампа), конгломерат ведущих глобальных медиа не только не изменяет направленности своей деятельности, но, напротив, усиливает давление на сознание потребителей информации.

Происходит перерождение весомой части значимого социального института: многие, в том числе ведущие СМК, из средства информирования демократического общества и установления в нём информационного обмена

становятся рупором, при помощи которого обществу объявляются некие смысловые доминанты, целеполагания. Всё это представляется в качестве данности, не требующей обсуждения и закрытой для него. В качестве примера можно привести системную демонизацию образа России в ведущих глобальных западных СМК. Вместе с тем сопроводительный информационный контент (аналитика, развлекательная часть, реклама), как правило, с той или иной степенью искусности аранжирует объявляемую “повестку дня”. Так осуществляется переход оснащённых по последнему слову техники медиа к функциональности прошлых веков, когда задачей информационного листка было “правильное” оповещение неграмотного населения через глашатаев.

Сами СМК зачастую принимают такие условия деятельности, т. к. они совпадают с интересами групп, структурирующих медиaprостранство на уровне владения ими. Данные группы, получая влияние в органах исполнительной и законодательной власти государства, значительно наращивают свой потенциал воздействия посредством перевода подотчётных им СМК в указанный режим.

В описанной ситуации личность начинает испытывать экзистенциальное отчуждение не только от существующих СМК, но и от связанных с ними в её сознании общественных структур. А также искать выход к такой реализации жизненной информационной потребности, которая отвечала бы задаче восполнения её базовых составляющих – сфер сознания, индивидуальности, свободы, мировоззренческой основы.

Гипотезируя построение глобального информационного общества

(без государств и границ), можно бы рассмотреть деструктивные моменты подобной модели личностного развития как применимые только к самой личности, но не распространяемые на устойчивость всего глобального социума (в данном случае мы не даём ни моральных, ни каких иных оценок подобному возможному социуму). Однако современный мир состоит из отдельных жёстко конкурирующих государств и их союзов.

Делегитимация медиа в глазах крупных слоёв общества, а как следствие, отторжение этих слоёв не только от медиа, но и от важнейших социальных государственных институтов и социально значимых процессов оказывают дестабилизирующее воздействие как на личностном уровне, так и на общесоциальном уровне. Результирующим последствием могут стать дестабилизация социума, уязвимость его для внешних влияний. Катализатором подобных процессов становятся «неформальные медиа», имеющие порой весьма неоднозначный генезис и содержание, которое они устремляют в зазор отчуждения личности от привычных источников информации.

Некоторые цифры социальных исследований позволяют серьёзно отнестись к данному вопросу. Так, уровень доверия россиян к информации, которую транслируют по телевидению, продолжает снижаться, свидетельствуют данные опроса фонда «Общественное мнение» (ФОМ). В апреле 2018 г. 43% респондентов заявили, что доверяют телевидению больше, чем остальным источникам информации. Весной 2015 г. о большем доверии ТВ заявили 63% респондентов, в январе следующего года – 58%, в феврале и мае 2017 г. – 50%, в июне 2017 г. – 47%.

Вопрос задавался в форме: «Есть ли источники информации, которым вы доверяете больше, чем остальным? И если да, то каким именно? Назовите не более трёх таких источников».

27% участников опроса в 2018 г. заявили, что источников информации, которым они доверяют больше, нет. Новостным сайтам в Интернете больше доверяют 20% россиян – на 5% больше, чем в 2015 г. Доверяют печатной прессе 8% россиян – столько же верят форумам, блогам и соцсетям. 7% больше доверяют разговорам с друзьями и родственниками. Худший результат у радио – 6% [6].

Сложившаяся ситуация в целом несёт в себе опасность деструкции как парадигмальных, так и социально-личностных аспектов общественного бытия. СМК, теряя баланс в своей собственной деятельности, порождают глубокий скепсис по отношению к себе, что способно существенным образом как исказить процесс социализации в информационном массовом обществе, так и привести к укоренённой апатии членов социума к массовой информации, а следовательно, в условиях современного общества к отчуждению от связанных с информационной средой базовых социальных структур. Пирроновская атараксия по отношению к медиа, взятая на вооружение личностью, ведёт в современных условиях к нарастающей социальной диссоциации, и единственным способом решения проблемы может стать такая борьба СМК за восстановление утраченного доверия, которая предполагает возврат к ориентиру социально-ответственной модели массово-коммуникационной среды.

Дата поступления статьи 09.07.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Американцы больше доверяют Дональду Трампу, чем СМИ [Электронный ресурс] // Коммерсант: [сайт]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3223987> (дата обращения: 11.05.2018).
2. Быстров В., Соколов А. Философия и журналистика: концепт событийного // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2017. № 3. С. 266–274.
3. Владимир Путин вступил в должность Президента России. Выступление на церемонии вступления в должность Президента России [Электронный ресурс] // Президент России: [сайт]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/57416> (дата обращения 15.06.2018).
4. Гусев Д.А. Изостения и атараксия в философском учении старших скептиков (Пиррон и Тимон) // Преподаватель XXI век. 2006. № 4. С. 27–31.
5. Дашевский Ю.А. Механизмы управления массовым сознанием в информационном обществе // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 1. С. 85–93.
6. Доверие россиян к телевидению продолжает снижаться [Электронный ресурс] // Коммерсант: [сайт]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3624749> (дата обращения 25.05.2018).
7. Палитай И.С. Средства массовой коммуникации как фактор формирования образа страны // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 41. С. 151–158.
8. Песоцкий В.А., Жебит В.А. Классификационный подход в оценке научных достижений, способных повлиять на формирование метапарадигмы социальной коммуникации // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 1. С. 85–95.
9. Трамп потребовал извинений у создателей “фейковых новостей” [Электронный ресурс] // Федеральное агентство новостей: [сайт]. URL: <https://riafan.ru/818954-tramp-potreboval-izvinenii-u-sozdatelei-feikovyh-novostei> (дата обращения: 27.04.2018).
10. Шарков Ф.И., Силкин В.В. Теория и практика массовой информации как фундаментальное направление коммуникологии: монография / ; под общ. ред. Ф.И. Шаркова. М.: Дашков и Ко, 2018. 304 с.
11. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / пер. с нем. М.: Весь Мир, 2006. 344 с.

REFERENCES

1. [Americans Have More Confidence in Donald Trump than the Media]. In: *Kommersant*. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/3223987> (accessed: 11.05.2018).
2. Bystrov V., Sokolov A. [Philosophy and Journalism: Concept Event]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology], 2017, no. 3, pp. 266–274.
3. [Vladimir Putin Has Taken a Post of the President of Russia. Inauguration Speech of the President of Russia]. In: *Prezident Rossii* [The President of Russia]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/57416> (accessed: 15.06.2018).
4. Gusev D.A. [Sostenia and Ataraxia in the Philosophical Teachings of the Older Sceptics (Pirron and Timon)]. In: *Prepodavatel' XXI vek* [Teacher of the 21st Century], 2006, no. 4, pp. 27–31.
5. Dashevsky S.A. [Mechanisms of Control of Mass Consciousness in the Information Society]. In: *Vestnik TvGU. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of the Tver State University. Series: Philosophy], 2015, no. 1, pp. 85–93.

6. [The Russian People Trust to the TV Continues to Decline]. In: *Kommersant*. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/3624749> (accessed: 25.05.2018).
 7. Palitai I.S. [Mass Communication as a Factor of Forming the Image of the Country]. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science], 2018, no. 41, pp. 151–158.
 8. Pesotskii V.A., Zhebit V.A. [Classification Approach to the Assessment of Scientific Achievements that Can Affect the Formation of Metaparadigm Social Communication]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2018, no. 1, pp. 85–95.
 9. [Trump Demanded an Apology from the Creators of Fake News]. In: *Federal'noe agentstvo novostei* [Federal News Agency]. Available at: <https://riafan.ru/818954-trump-potreboval-izvinenii-u-sozdatelei-feikovyh-novostei> (accessed: 27.04.2018).
 10. Sharkov F.I., Silkin V.V. *Teoriya i praktika massovoi informatsii kak fundamental'noe napravlenie kommunikologii* [Theory and Practice of Mass Communication as a Fundamental Area of Communicology]. Moscow, Dashkov and C° Publ., 2018. 304 p.
 11. Habermas J. *Strukturnoe izmenenie publichnoi sfery: Issledovaniya otnositel'no kategorii burzhuaznogo obshchestva* [The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2006. 344 p.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Горбунов Александр Сергеевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: gorbunofff@list.ru

INFORMATION ABOUT AUTHOR

Alexander S. Gorbunov – PhD in Philosophy, associate professor, associate professor at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;
e-mail: gorbunofff@list.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Горбунов А.С. Проблема делегитимации средств массовой коммуникации в общественном сознании // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 48–56.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-48-56

FOR CITATION

Gorbunov A.S. The Problem of Delegitimation of the Means of Communication in Public Consciousness. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 48–56.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-48-56

УДК18

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-57-65

СИНЕСТЕТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕСТОВОГО ЯЗЫКА

Диденко Н.С., Козлова Т.В.*Российская государственная специализированная академия искусств
121165, г. Москва, Резервный проезд, д. 12, Российская Федерация*

Аннотация. Целью статьи выступают выявление синестетических связей в жестовом языке и определение эстетических особенностей языка глухих. Авторами приведён анализ взглядов исследователей на проблему синестезии в языке, и в частности в жестовом языке. Основное содержание исследования составляет анализ жестового языка. В заключении выявлено значение синестетических связей для жестового языка и мышления неслышащих. Авторами впервые предложено рассматривать жестовый язык глухих не только с лингвистической позиции, но и как эстетическую категорию. Статья адресована эстетикам, культурологам, филологам, преподавателям жестового языка и различным специалистам, работающим с неслышащими.

Ключевые слова: синестетические связи, жест, жестовая речь, неслышащие, межчувственные ассоциации, звук, пространство, темп, движение.

SYNESTHETIC AND AESTHETIC PECULIARITIES OF SIGN LANGUAGE

N. Didenko, T. Kozlova*Russian State Academy of Arts Specialized
12, Rezervniy ave., Moscow, 121165, Russian Federation*

Abstract. The purpose of the article is to reveal synesthetic connections in sign language and to identify aesthetic peculiarities of language of the deaf. The authors analyzed the views of researchers on the problem of synesthesia in language, and in sign language in particular. The study is essentially based on sign language analysis. In conclusion the authors revealed the value of synesthetic connections for sign language and thinking of the deaf. The groundbreaking idea was to consider sign language not as a linguistic phenomenon, but as aesthetic category.

Key words: synesthetic connections, gesture, sign language, the deaf, inter-sensitive associations, sound, space, tempo, movement.

В современной гуманитарной науке подход к изучению синестетических явлений носит междисциплинарный характер. Синестезию можно рассматривать в контексте физиологии, психологии, лингвистики, поэтики, музыкознания, искусствоведения, эстетики.

В лингвистике под синестезией понимается использование слов, связанных с каким-нибудь человеческим чувством, для обозначения понятий, относящихся к сфере другого чувства.

Некоторые исследователи происхождения языка подчёркивают особое значение жеста и пантомимы в процессе возникновения и формирования языка и речи. В доказательство тому приводятся изображены в древние времена людьми различные действия, пляски, сцены сражений и т. п., которые сопровождались звуковыми выкриками эмоционального характера. Из подобных игровых пантомим со временем выделяются песня, пляска и язык, а звуки становятся символами.

В исследовании, посвящённом проявлению синестезии в африканском этносе Анло, отмечается выявление синестетической связи телесной метонимии с языковым понятием. Название этнической группы "Анло" означает "сгибаюсь" и происходит от «высказывания местного героя, выведшего народ из-под гнёта, который после изнурительного перехода, падая, произнес: "Я сгибаюсь от усталости и не могу идти дальше"». При передаче этой легенды с ритуальной регулярностью воспроизводится изгиб движения всего тела [10].

Изначально звуковая составляющая признаётся в языке вспомогательной, а визуальная – ведущей, но с развитием языка они меняются местами.

В современном жестовом языке глухих функцию звука выполняют определённые визуальные конструкции [4]. При этом чувства и эмоции выражаются с помощью мимики, движения тела, темпа речи, резкости или мягкости движений рук. Т. е. жесты по-прежнему выполняют смысловую функцию, а эмоциональная (звуковая) функция осуществляется с помощью языка тела. Таким образом, мы можем говорить о замещении звуковой системы визуальной.

В исследованиях, посвящённых языку, часто ставится вопрос о связи языка и мышления, что представляет интерес в плане с языкового мышления неслышащих. В "Логико-философском трактате" Л. Витгенштейна представлена логическая модель "язык – логика – реальность", которая способствует развитию познания и постижения мира посредством языка. Здесь речь идёт не о мышлении как таковом, а о выражении мысли.

Языковое мышление и языковое восприятие глухих имеет свои отличия. Звуковые знаки в жестовом языке заменяются визуальными конструкциями. С точки зрения чувственного восприятия мы имеем дело только с визуальным. Но для глухих существует разница при осмыслении предложения как образа или модели действительности, которая выражена письменно или с помощью жеста. Т. е. "пропозициональные знаки", имеющие одинаковое смысловое значение, воспринимаются глухими по-разному – это различные знаки. По словам Витгенштейна, понимание сущности пропозиционального знака способствует визуальное представление объектов в пространстве вместо письменных знаков [2]. Это полностью реализуется в жестовом языке.

Мозговая деятельность позволяет компенсировать отсутствие одного из чувств. Звук и движение тонко связаны друг с другом. При движении возникает колебательный процесс, который воспринимается органами слуха.

Возможно, поэтому синестетическая связь "звук (или музыка) – движение" является одной из самых выразительных. Доказательством этой идеи является танец, который называют музыкой тела [6].

Несмотря на то, что жестовый язык не является танцем, он связан с движением, темпом, ритмом, визуальностью, эмоциональностью, мимикой, т. е. с такими же категориями, которые проявляются в танце. Некоторые историки рассматривают танец как вариант жестовой речи.

Изучая различные синестетические связи в искусстве, Жан д'Удин приходит к выводу, что синестезия "звук – движение" является самой полной из всех. Он ссылается на Теофиля Готье, который считает, что танец имеет только одну цель – продемонстрировать прекрасные формы в красивых позах и развить визуальный ряд, который радует глаз. Так, он называет "немой ритм" музыкой, которая может быть воспринята зрением [13, с. 63].

И.А. Вартамян в исследовании, посвящённом различным аспектам слуха и речи, отмечает, что слух и зрение способствуют созданию представления о внешнем мире и его свойствах, которые распространяются на большие расстояния. Они взаимосвязаны и поэтому могут дополнять или контролировать друг друга. Внешние раздражители, как дистантные, так и контактные, создают спектр ощущений, что создаёт единую картину внешнего мира. К этой картине мира присоединяются различные "тёмные ощущения": эмоции, субъективные переживания, так называемое шестое чувство – всё это является отражением реальности [1, с. 236].

Поскольку визуальность для неслышащих является компенсаторной, также как синестетические соощущения, жестовый язык может способствовать развитию межчувственных связей, т. к. он, являясь визуальной

системой, связан с различными аспектами творческой выразительности – мимическими, пространственными, временными, пластическими. Таким образом, визуальность жестового языка является универсальной компенсацией, которая не только осуществляет коммуникацию, но способствует развитию синестетических связей.

По словам Кассирера, сказанное слово рождается не только в звуке, соединяясь с "единством речи", оно становится средством понимания мира. Язык сам по себе не производит познания, но является его необходимым средством, благодаря которому формируются и фиксируются научные феномены.

Кассирер и Гумбольдт связывают язык с работой духа, для них язык является деятельностью, а не отражением происходящего. Постоянное развитие языка способствует тому, что человек усиливает своё понимание мира. «Имя не просто присоединяется к готовому предметному представлению как внешний знак, в нём запечатлевается определённый путь, способ и направление познания» [7, с. 19]. Этот процесс наиболее ярко демонстрирует жестовый язык, в котором имя (обозначающий его жест) изображает одновременно значение, способ и направление формирования понятия. Жестовое слово, являющееся знаком, в то же время является изображением объекта или понятия.

Данная мысль подводит нас к идее об универсальности понятия языка. Как в сферах словесного языка (так же как жестового) и изобразительного языка существуют определённые процессы, связанные с формированием словесного или художественного мышления.

О. Сакс, рассуждая о символах, словах и словах произносимых, приводит цитату философа XVI в. Кардана, который говорит о том, что глухой может, читая, “слышать”, а звуки могут быть заменены на изображения.

Существует универсальная знаковая символическая система, на которой базируется любой язык. Между чувствами существует тесная связь, и, если вследствие какой-либо причины происходит ослабление или потеря одного из чувств, его функции может взять на себя соседнее чувство.

Оливер Сакс описывает такое явление, так называемые фантомные голоса, которые мог слышать семилетний мальчик Дэвид Райт, потерявший слух в детстве. Он “слышал” голоса, когда с ним говорили, если мог видеть лица говорящих, потому что он глазами произвольно переводил движение в звук. Он читал по губам, и в процессе ему казалось, что он слышит голос. Эта иллюзия, сначала неосознанная, потом осознанная, позволила ему сохранить фантомные голоса своих близких. Это были проекции опыта и памяти, но они были тесно связаны с визуальным восприятием от чтения по губам говорящего. И когда однажды он не смог увидеть губ говорящего брата, т. к. тот прикрыл рукой рот, он перестал слышать его фантомный голос. Так он описывает своё понимание произошедшего: «Тишина! Раз и навсегда я понял, что если я не могу видеть, то не могу и слышать» [9, с. 23].

Этот пример доказывает, что существует более тесная связь слуха и зрения, больше, чем просто “проекция опыта и памяти”. Райт не просто сохранил в памяти голоса близких людей, в его восприятии возникла проч-

ная связь визуального образа (когда он видел губы говорящего) и звукового образа (когда он помнил звук голоса).

По словам Гумбольдта, язык – это творческий процесс, имеющий свою гармонию, “тональное воплощение”, музыкальный элемент [3, с. 109]. Поэтому художественная красота языка является необходимостью его внутреннего совершенства, т. к. работа духа усиливается благодаря прекрасному.

Вильгельм фон Гумбольдт считал, что дух народа – это его язык. Исходя из этого, можно рассматривать культуру неслышащих людей, владеющих жестовой речью, как особую культуру не только языка, но и мышления.

О. Сакс приводит теорию Ноама Хомского, развивающего мысль Гумбольдта. Хомский исследовал особенности грамматики и пришёл к выводу, что грамматические свойства являются врождёнными и “видоспецифическими характеристиками человека”, которые актуализируются при употреблении языка. Хомский определяет эту “глубинную грамматику” как систему правил, которая содержит фиксированную общую структуру. Эта структура по строению, по мнению Сакса, имеет врождённую способность упорядочивать зрительное восприятие. Исследования неврологических процессов, связанных с языковым мышлением и воспроизведением, выявили, что существуют в том числе жестовые афазии, при которых поражается грамматическая компетентность. Это доказывает, что подобный грамматический процесс имеет неврологическую основу.

Визуальные знаки жестового языка – это сложные символы, имеющие

свою внутреннюю структуру. Фонемы устной речи (звуковой компонент языка) заменяются аналогичными визуальными конструкциями (положения рук в пространстве). Таким образом, мы можем говорить о том, что понятие о грамматике и о “внутренней грамматике” также применимо и к жестовому языку.

При исследовании временного аспекта жестового языка, которое проводилось Скоттом Лидделлом, Робертом Джонсоном и их коллегами в университете Галлоде, был сделан вывод, что динамика жестового языка может быть сравнима с музыкой или устной речью [9, с. 96].

Отдельные жесты и жестовые структуры обладают элементами, которые свойственны визуальным структурам: композицией, объёмом, пространством. Но в то же время они обладают и элементами, связанными с динамическими видами искусства: это направление, темп, движение.

Таким образом, структуры жестового языка объединяют в себе различные стратегии, направленные на восприятие с различных сторон. Оно связано с вербальным, визуальным, пространственным мышлением.

В отличие от словесного языка, для жестового не обязателен принцип линейности. Жесты способны функционировать одновременно.

При исследовании выражения пространственных отношений в жестовом языке было выявлено несколько способов передачи реального пространства. Это связано со способом исполнения жеста и жестовых структур, когда жесты сохраняют свою конфигурацию, но располагаются иначе, чем при нейтральной передаче. Жесты мо-

гут быть по-другому повернуты, ориентированы, могут быть ближе или дальше. Такие жесты называют “измененными”. «Эксперимент показал, что измененные жесты, кроме функции обозначения, называния, несут дополнительную информацию о пространственных связях между предметами и, таким образом, являются средством выражения пространственных отношений в жестовом языке» [5, с. 21].

Л. Витгенштейн называет предложение образом действительности и моделью действительности в нашем мышлении. При этом предложение, напечатанное на бумаге, не является образом действительности, ноты не кажутся образом музыки и фонетические знаки не являются образом устной речи. И всё же эти символы даже в обычном смысле слова оказываются образами того, что они изображают [2, с. 60]. В жестовом языке “фонетические знаки” заменены визуальными, которые являются образом действительности.

Неслышащие чаще используют чисто визуальный способ передачи информации о пространственных отношениях. В языке для подобной передачи существуют такие слова, как “рядом”, “за”, “впереди”, “недалеко от” и т. д., при словесном описании у слушающего может возникнуть визуальное представление. Таким образом, получается цепочка “слово произнесённое – слово услышанное – визуальное представление”. При использовании жестового языка цепочка упрощается, информация передаётся напрямую.

Поскольку жестовый язык является визуальной системой, направленной на компенсацию получения информа-

ции, он отвечает структуре такой системы. Исследователи, занимающиеся описаниями отдельных жестов и объединений, включающих в себя несколько жестов, так называемых жестовых структур, отмечают, с одной стороны, многозначность жеста, когда один и тот же жест обозначает различные предметы и явления, с другой стороны, “многословность” жестов, когда для передачи какого-либо явления, обозначенного в языке одним словом, используется несколько жестов, а также лабильность жеста, его способность изменяться в зависимости от условий, в которых находится изображаемый предмет. Исследователи также интересуются техникой исполнения жеста и его описанием [5, с. 11].

При сравнении вербальных и невербальных видов искусства обычно отмечается, что словесное выражение само по себе не является средством визуальной выразительности. Несмотря на то, что жестовый язык является словесным выражением, он построен на основе визуального восприятия, содержащего зрелище.

Являясь знаковой системой, построенной на визуальной коммуникации, жестовый язык имеет разные измерения. Важную роль в жестовом языке играет мимика. Лицо имеет не только лингвистическую роль (когда выражение лица способствует обозначению темы высказывания, передаёт вопросительные или отрицательные предложения), но и визуальную, когда пластика лица и тела способствует передаче настроения. Кроме того, при разговоре участвуют и другие части тела.

В русском жестовом разговорном языке существуют визуальные схемы,

передающие информацию о принадлежности, расположении предметов и т. д. Если в разговорном языке такая информация передаётся с помощью грамматических структур, то в жестовом она передаётся отдельным жестом, который сам становится грамматическим явлением [11; 12].

Таким образом, у говорящего на жестовом языке возникает “картинка”, что способствует развитию его образного мышления. Из этого можно сделать вывод, что у говорящих на жестовом языке первичное мышление визуальное.

Структуры жестового языка разнообразны. Выражение лица в жестовом языке тоже связано с лингвистической функцией, т. к. оно может служить для обозначения синтаксических конструкций, вопросительных предложений, обозначения наречий и т. д.

Е. Колод в своём исследовании лингвистических структур американского языка жестов также отмечает, что выражение лица говорящего на жестовом языке имеет лингвистическую форму. Но, помимо лингвистической функции, выражение лица в жестовом языке может быть связано с передачей эмоций. Колод проводит сравнение двух этих различных функций в жестовом языке.

Эмоциональные выражения не являются необходимыми для понимания, они непрерывны и используются произвольно. Они также варьируются по интенсивности и не имеют чёткого старта и конечных пунктов. Лингвистические выражения имеют закономерность и правила, они имеют определённое начало и конец. Е. Колод также отмечает, что существуют различные способы восприятия эмоцио-

нальных и лингвистических выражений лица, эмоциональные выражения обрабатываются правым полушарием, а лингвистические – левым [14, р. 7].

У культуры много языков. Лотман даёт определение языка как упорядоченной, коммуникативной, знаковой системы. Знаковый характер языка указывает на его семиотическую систему. Система знаков необходима для языка, осуществляющего коммуникативную функцию. «Знак – это материально выраженная замена предметов, явлений, понятий в процессе обмена информацией в коллективе» [8, с. 289].

Занимаясь теоретическим аспектом проблемы синестезии, А.В. Сидоров приходит к выводу, что в научной практике выделяют “имплицитный” тип синестезии как модель “невербального мышления” и “эксплицитный”, который изучается нейрофизиологами и психологами. Эксплицитная синестезия трактуется Сидоровым как явление, при котором в рамках опыта (навыка) некоторые категории могут приобрести “избыточную чувственную выделенность”. Зрение в случае неслышащих принимает на себя фактически все аспекты восприятия. При этом в жестовом языке оно заменяет звук.

Витгенштейн называет символом часть предложения, в которой заложен его смысл. По его мнению, выражение характеризует форму и содержание, а знак – это «чувственно воспринима-

емая часть символа» [2, с. 73]. Письменные и звуковые формы имеют общий знак, но выражаются по-разному, т. е. вербальные и визуальные знаки имеют два способа восприятия. Предложение может быть прочитано или услышано и воспринято (понято), исходя из личного опыта реципиента. Жестовый язык упрощает форму восприятия, т. к. звуковой компонент заменяется на визуальный (образный), но другой визуальный (письменный) компонент становится более сложным для восприятия (понимания).

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы. В жестовом языке ярко выражены синестетические связи, заменяющие звуковой компонент языка. Поскольку визуальность выполняет основную функцию, можно рассматривать различные категории, которые представляют языковую составляющую и также могут рассматриваться как эстетические компоненты. Движение в пространстве, темп исполнения жестов и мимика имеют в жестовом языке важное значение как смысловые и эстетические составляющие. Способ передачи информации направлен на визуальное восприятие и может быть назван визуальным понятием. Таким образом, в жестовом языке объединяются вербальная и визуальная формы передачи информации.

Дата поступления статьи 07.08.18 г.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вартанян И.А. Слух, речь, музыка в восприятии и творчестве. СПб.: Росток, 2010. 254 с.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 440 с.
3. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000.
4. Гусейнова И.А. Визуально-жестовый язык: к вопросу о разработке электронного глоссария для русского жестового языка // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2014. Вып. 5 (691). С. 52–60.

5. Зайцева Г.Л. Жест и слово: научные и методические статьи. М.: ВТИИ, 2006. 631 с.
6. Зайцева М.Л. Феномен синестезии в европейском музыкальном искусстве эпохи романтизма // Траектория науки. 2016. Т. 2. № 11 (16).
7. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
8. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман. Ю.М. Об искусстве. СПб.: Искусство – СПб, 2005.
9. Сакс О. Зримые голоса. М.: АСТ, 2014. 286 с.
10. Сидоров А.В. Антропология синестезии: универсальные контуры культуры [Электронный ресурс] // Синестезия: [сайт]. URL: <http://www.synaesthesia.ru/intuition.html> (дата обращения: 31.08.2018).
11. Сидоров-Дорсо А.В., Волохова В.И. Особенности психологических границ у лиц с синестезией естественного развития // Вестник Кемеровского государственного университета. 2016. № 4. С. 187–192.
12. Соловьев А., Урусов М., Насырова Д., Голик А. Русский жестовый язык – язык диалога // Человек, общество и государство в современном мире: сборник научных трудов Международной научно-практической конференции, Пенза, 1–30 апреля. Пенза: Пензенский государственный технологический университет, 2016. С. 431–434.
13. Удин Ж. де. Искусство и жест: Имитация естественных ритмов. Механизм подражательных знаков. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 264 с.
14. Kolod E. How does learning sign language affect perception? Intel Science Talent Search [Электронный ресурс] // Department of Psychology: [сайт]. URL: <http://www.psych.nyu.edu/pelli/docs/kolod2004intel.pdf> (дата обращения: 08.08.2018).

REFERENCES

1. Vartanyan I.A. *Slukh, rech', muzyka v vospriyatii i tvorchestve* [Hearing, Speech, Music Perception and Creativity]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2010. 254 p.
2. Wittgenstein L. [Logical and Philosophical Treatise]. In: Wittgenstein L. *Izbrannyye raboty* [Selected Works]. Moscow, Territoriya budushchego Publ., 2005. 440 p.
3. Humboldt V. *Izbrannyye trudy po yazykoznaniyu* [Selected Works on Linguistics]. Moscow, Progress Publ., 2000. 400 p.
4. Guseinova I.A. [Visual and Gesture Language: To the Problem of the Design of the Electronic Glossary of Russian Sign Language]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2014, no. 5 (691), pp. 52–60.
5. Zaitseva G.L. *Zhest i slovo* [Gesture and the Word]. Moscow, VTII Publ., 2006. 631 p.
6. Zaitseva M.L. [The phenomenon of synesthesia in European art music of the romantic era]. In: *Traektoriya nauki* [The Direction of Science], 2016, vol. 2, no. 11 (16).
7. Kassirer E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected Works. The Experience of the Person]. Moscow, Gardarika Publ., 1998. 784 p.
8. Lotman Yu.M. [Semiotics of Cinema and Problems of Kinaesthetics]. In: Lotman Yu.M. *Ob iskusstve* [On Art]. St. Petersburg, Iskusstvo – SPb Publ., 2005. 704 p.
9. Saks O. *Zrimye golosa* [Visible Voices]. Moscow, AST Publ., 2014. 286 p.
10. Sidorov A.V. [Anthropology of Synaesthesia: The Universal Contours of Culture]. In: *Synaesthesia*. Available at: www.synaesthesia.ru/intuition.html [www.synaesthesia.ru/intuition.html]. (accessed: 31.08.2018).
11. Sidorov-Dorso A.V., Volokhova V.I. [Characteristics of Psychological Boundaries in Individuals with Synesthesia Natural Development]. In: *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Kemerovo State University], 2016, no. 4, pp. 187–192.

12. Soloviev A., Urusov M., Nasyrova D., Golik A. [Russian Sign Language Is the Language of Dialogue]. In: *Chelovek, obshchestvo i gosudarstvo v sovremennom mire: sbornik nauchnykh trudov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Penza, 1–30 aprelya* [Man, Society and State in the Modern World: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Penza, April 1–30]. Penza, Penza State Technological University Publ., 2016, pp. 431–434.
 13. Udin J. de. *Iskusstvo i zhest: Imitatsiya estestvennykh ritmov. Mekhanizm podrazhatel'nykh znakov* [Art and Gesture: the Imitation of Natural Rhythms. The Mechanism of Imitative Signs]. Moscow, LIBROKOM Publ., 2012. 264 p.
 14. Kolod E. How Does Learning Sign Language Affect Perception? Intel Science Talent Search. In: *Department of Psychology*. Available at: <http://www.psych.nyu.edu/pelli/docs/kolod2004intel.pdf> (accessed: 08.08.2018).
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Диденко Наталья Станиславовна – кандидат философских наук, профессор Российской государственной специализированной академии искусств;
e-mail: nsdidenko@rambler.ru

Козлова Татьяна Владимировна – старший преподаватель Российской государственной специализированной академии искусств;
e-mail: tatiana-koz@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Natalia S. Didenko – PhD in Philosophy, professor, Russian State Academy of Arts Specialized;
e-mail: nsdidenko@rambler.ru

Tatiana V. Kozlova – senior lecturer, Russian State Academy of Arts Specialized;
e-mail: tatiana-koz@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Диденко Н.С., Козлова Т.В. Синестетические и эстетические особенности жестового языка // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 57–65.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-57-65

FOR CITATION

Didenko N.S., Kozlova T.V. Synesthetic and Aesthetic Peculiarity of Sign Language. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 57–65.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-57-65

УДК 122

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-66-77

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ АКТОРА ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА: ИСТОКИ И СЛЕДСТВИЯ ДЛЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ УПРАВЛЕНИЯ

Мартынова С.Э.*Томский государственный университет**634050, г. Томск, пр. Ленина, д. 36, Российская Федерация*

Аннотация. В статье представлены исследование факторов повышения рациональности актора постиндустриального общества и отражение рациональности в критериях выделения современного среднего класса, а также в социальных технологиях публичного управления. Материалом исследования являются данные российских и зарубежных учёных, результаты социологических опросов второго десятилетия XXI в. Выявлено, что рациональность актора развивается в целях реализации собственной жизненной стратегии под влиянием цифровых технологий. Это характерно и для российского общества. С повышением рациональности связаны такие критерии выделения среднего класса, как умение анализировать информацию и быть информированным о происходящем в обществе, самостоятельность в оценках, заинтересованность в модернизации общества, вовлечённость в инновационные сферы экономики и общественной жизни. Предложены принципы проектирования рациональных социальных технологий публичного управления и алгоритмы реализации.

Ключевые слова: рациональность, постиндустриальная социальность, средний класс, социальные технологии, публичное управление.

THE RATIONALITY OF AN ACTOR OF THE POST-INDUSTRIAL SOCIETY: OR- IGINS AND CONSEQUENCES FOR THE DESIGN OF SOCIAL MANAGEMENT TECHNOLOGIES

S. Martynova*Tomsk State University**36, Lenin ave., Tomsk, 634050, Russian Federation*

Abstract. The article investigates the factors that increase the rationality of an actor of the post-industrial society and the reflection of this rationality in identification of modern middle class and social management technologies. The research draws on the works of Russian and foreign scholars and the data of the surveys of the second decade of the 21st century. It is shown that the rationality of an actor develops in order to perform his/her own life strategy and under the influence of digital technologies, which is true for the Russian society as well. The increase in rationality is associated with such criteria for the identification of the middle class as ability to analyze information and to be informed about what is happening in the society, independence in

assessments, interest in the development of the society, and involvement in the innovative sectors of economy and social life. The author proposes the principles of designing rational social technologies for public administration and the algorithms for their implementation.

Key words: rationality, postindustrial sociality, middle class, social technologies, public management.

Теоретические описания актора-индивида постиндустриального общества (общества знаний, информационного общества) включают такую характеристику, как рациональность [23, с. 11]. В данной статье в контексте развития этой темы мы ставим ряд вопросов: 1) чем объясняется рациональность индивида современной социальности? 2) как интерпретируется рациональность в критериях выделения среднего класса? 3) насколько рациональность свойственна современному российскому обществу? 4) как меняются социальные технологии взаимодействия органов публичного управления с обществом вследствие рационализации последнего? Материалом исследования выступают научные данные российских и зарубежных учёных, а также результаты общероссийских социологических опросов второго десятилетия XXI в.

Обратимся к первому вопросу. Под рациональностью будем полагать в самом широком и распространённом смысле разумность, обоснованность, противоположность иррациональности. Вслед за В.А. Лекторским, связывая рациональность с пониманием человека, его места в мире [8, с. 216], обратимся в первую очередь к социальным изменениям постиндустриального периода. Поскольку обладателем современных средств производства (знаний, интеллекта, креативности) выступил актор-индивид, это предопределило его самостоятельность как

в экономической, так и в других общественных сферах. Центральная роль суверенного и активного актора в постиндустриальной социальности [6; 7; 19; 20; 31; 30] обусловила организацию всей общественной среды как совокупности факторов, способствующих реализации индивидуальных жизненных стратегий. Именно наличие собственных целей является основной предпосылкой развития рациональности. Таким образом, понимание рациональности как тенденции действовать оптимально для достижения своих целей [20, с. 190], связь рационального отношения к действительности с активной деятельностью субъекта [21, с. 206] особенно актуальны именно для постиндустриальной эпохи.

Представленность нового общества множеством равноправных акторов обусловила императив диалогичности и коммуникативное равноправие [12]. А диалог, в свою очередь, предполагает взаимопонимание, которое невозможно без рациональности [8, с. 215].

Из обширного научного дискурса о рациональности постиндустриального актора мы можем выделить ещё несколько причин данного феномена. Такой очевидный фактор, как повышение уровня образованности и знаний, получает несколько современных конкретизаций. В частности, увеличение доли малого и среднего бизнеса в структуре экономики позволяет уверенно предположить, что граждане, готовые развивать собственный

бизнес, должны уметь определять его стратегию, просчитывать последствия и принимать массу других рациональных решений. Формулирование цели своих действий и способов её достижения, технологизация действий напрямую связываются с рациональностью [3, с. 375]. Поскольку ведение бизнеса предполагает эти способности и умения, они развиваются. А ввиду того, что предпринимательство стало массовым явлением, рациональные способности формируются у многих.

Ещё нужно конкретизировать то, что развитие индивидуального бизнеса сопровождается применением цифровых технологий. Современные исследователи, в частности Питер Мерфи, говорят уже о переходе развитой экономики к автоиндустриальной модели, подразумеваемая под этим понятием превращение в капитал любых активов, имеющихся в распоряжении человека. Как образец этого автором провидится частный дом. Человек может преобразовать его, например, в гостиницу, сдавая помещения. Автомобили, гаражи, инструменты и технологии рассматриваются как ресурсы для становления независимого капитализма. В контекст современных средств производства их вписывает именно то обстоятельство, что творческий, инновационный подход актора к их использованию сопровождается применением “знаниевых” технологий: компьютеризацией самообслуживания, цифровыми платформами, искусственным интеллектом, робототехникой, “необитаемыми” фабриками и вообще высокой степенью технологической автоматизации [29, р. 2–10]. Таким образом, субъект мотивирован развивать свои знания, чтобы обеспечивать собственное благополучие.

Следующая причина повышения рациональности современного актора также связана с распространением информационно-коммуникационных технологий. Так, Edgar Tafoya Ledesma объясняет рациональность глобальным производством коммуникаций, знания и информации и называет эту рациональность технологической [28, р. 114]. Wiesław Hładkiewicz и Piotr Gawłowicz подчёркивают, что читатели электронных публикаций выбирают свои собственные пути получения знаний, а это, в свою очередь, требует более активного участия [26, р. 502] и, соответственно, развивает рациональное мышление. Ещё одно объяснение рациональности выглядит следующим образом: работа с информационной техникой связана с подачей и приёмом информации при помощи искусственного машинного языка, и этот искусственный язык рационален [3, с. 375]. Можно привлечь к последнему же роду объяснений мнение В.Е. Лепского о том, что в принятии решений стали использоваться математические модели, которые «выступают как средство формализации личного опыта и передачи его другим пользователям» [9, с. 41]. Во всех приведённых трактовках прослеживаем связь между технологическим развитием и повышением рациональности личности. В целом самовладение информационными технологиями требует умственных, а не физических способностей и навыков [27, р. 1561].

Отметим как ещё одну причину, что выстраивание индивидуальных жизненных траекторий предполагает самореферентность [22, с. 170] и рефлексивность, которая признаётся одним из характерных признаков современного

общества в отличие от индустриального [25, р. 167]. Так, Emilio Lamo de Espinosa предлагает понятие рефлексизирующего, вдумчивого общества, помещая его в контекст общества знаний. По мнению E.L. de Espinosa, центры наблюдения реальности умножились, и сложное современное общество самонаблюдается систематически в целях управления и общественного воспроизводства [24, р. 74]. Rosa Elena Ríñez Flores вторит этой мысли, говоря о том, что у самого общества есть структуры и механизмы для самонаблюдения (“вне лаборатории”) [25, р. 171, 188]. Актеры оценивают и анализируют информацию, определяют стратегии (линии действия) в зависимости от результатов анализа и используют их, чтобы противостоять тысяче неопределённостей ежедневной жизни. Общество учится размышлять над самим собой, и рефлексивность быстро превращается в новую привычку мысли. Современные источники доступных для общества знаний и каналы их распространения многочисленны: исследовательские и статистические центры, СМИ, Интернет, семинары, конгрессы, конференции, курсы повышения квалификации, данные, полученные как корпоративными, так и индивидуальными акторами [24, р. 72–80].

Таким образом, рациональность современного индивида развивается в целях реализации собственных жизненных стратегий и под влиянием распространения цифровых технологий.

Перейдём к рассмотрению второго вопроса, поставленного в начале статьи. Рационализация мышления логично должна была найти отражение в критериях классовой стратификации

постиндустриальной эпохи. Прямое отношение к рациональности мы усматриваем в таких критериях выделения среднего класса, как умение самостоятельно анализировать информацию и быть информированным о происходящем в обществе, самостоятельность в оценках, иммунитет к социальному манипулированию [18, с. 55, 56].

Технологическая рациональность, развивающаяся под влиянием постоянных научно-технических инноваций, которые вносят усовершенствования во все сферы жизни, на наш взгляд, является одним из факторов, обуславливающих установку на модернизацию со стороны среднего класса. Такую заинтересованность в модернизации общества, связь с инновационными сферами экономики и общественной жизни в научной литературе отмечают также как критерий выделения современного креативного класса [5, с. 62–64].

Добавим, исходя из сказанного выше о факторах, влияющих на развитие рациональности, такой критерий выделения среднего класса, как главенствующий характер жизненных установок на независимость и самостоятельность [18, с. 55; 5, с. 62]. Достижение личного успеха также, на наш взгляд, мотивирует заинтересованность в модернизации, которая создаёт благоприятную среду для самореализации.

Рассматривая критерии социальной стратификации в их связи с рациональностью мышления, заметим, что речь идёт не о формальных критериях, отражающих “знаниевую” компоненту, в частности не о высоком уровне образования, а о психографических критериях, демонстрирующих уста-

новки и модели поведения современного актора.

С учётом всего вышесказанного обратимся к рассмотрению третьего вопроса: насколько рациональность свойственна российскому обществу? Возьмём во внимание жизненные стратегии россиян, умение самостоятельно анализировать информацию, а также степень распространения цифровых технологий как предпосылки развития рациональных способностей.

Социологические данные второго десятилетия XXI в. позволяют утверждать, что современные жители России ориентированы на реализацию собственных целей. Так, исследование МГУ 2013 г. (авторы – Е.Б. Шестопал, А.П. Кочетков, А.В. Селезнева, И.В. Богдан, А.Л. Зверев и др.) демонстрирует, что ценности свободы вошли в круг наиболее значимых ценностей [15, с. 96], а в самоидентификации лидирует признание себя индивидуалистами [15, с. 109, 110]. Авторы исследования считают, что в менталитете «постсоветского общества произошёл серьёзный ценностный сдвиг от коллективной к индивидуальной ментальности» [15, с. 110].

Данные Института социологии РАН позволили авторам сформулировать схожий вывод: «В 2016 г. по всем измеряемым параметрам отмечается самая высокая за весь период наблюдений с 2001 г. доля “Я-ориентированных” и активистских выборов ... Опираясь на долгосрочный тренд, можно делать прогноз о постепенном выходе группы “самодостаточных” россиян на позиции социальной доминанты в российском обществе» [17, с. 30]. По результатам данного исследования, приоритет личных интересов призна-

ют 59% граждан, необходимость быть инициативным, предприимчивым, находиться в поиске нового – 57% [17, с. 30]. С этими данными коррелируют выводы Левада центра, что в 1998–2014 гг. россияне-родители считали самым важным качеством для детей в первую очередь умение добиваться своих целей [11].

С нашей точки зрения, рациональность россиян демонстрируют и их оценки важности интеллектуальных способностей в жизненном успехе. Так, по данным опроса ФОМ 2014 г., по мнениям граждан России, люди, которые с большой вероятностью имеют шанс стать богатыми, – это те, кто умен, образован, предприимчив, целеустремлён [1]. Удача и везение, наличие связей оказались позади этих характеристик в рейтинге личных качеств.

В отношении такого упомянутого выше постиндустриального критерия выделения среднего класса, как умение самостоятельно анализировать информацию, можно предположить, что рациональность российского общества уже становится данностью. Это подтверждают выводы Института социологии РАН за 2015 г., что доля, не доверяющая электронным медиа (телевидению), оказалась больше, чем доверяющая [16, с. 16], а также данные исследовательской компании *Ipsos Comcon* о рекордном падении уровня доверия к телевидению и росту доверия газетам и Интернету, причём с повышением интереса к финансовым сообщениям [2].

Результаты опроса Левада-центра в марте 2017 г. демонстрируют вновь, что формируется критическая оценка информации, подаваемой на офици-

альных каналах СМИ, в частности телевизионных: самое большое число опрошенных (42%) лишь отчасти доверяют сообщениям о событиях в стране, распространяемым по основным каналам телевидения, ещё 5% совершенно не доверяют. Однако при этом стремятся получить информацию, отличающуюся от официальной, значительно меньшее число граждан в целом по стране. Аналитики данного социологического центра отмечают, что в условиях широкого распространения Интернета потенциальный доступ к альтернативным точкам зрения имеют как минимум две трети населения России. Однако тех, кто регулярно использует для получения информации хотя бы одно из «независимых СМИ» (тех, что представляют точки зрения на происходящее, отличные от доминирующей официальной), гораздо меньше: около четверти по стране, в столице – около половины населения [4].

Обратимся к анализу общественных запросов на модернизацию в российском обществе. Мониторинговые исследования Института социологии РАН позволили В.В. Петухову в 2017 г. сделать вывод, что в общественных настроениях наметился перелом, связанный с актуализацией потребности перемен в экономической и политической жизни страны после многих лет ориентации большей части общества на стабильность. Ориентирами этих преобразований, по мнению автора, должны стать: во-первых, формирование механизма перевода многообразных индивидуальных и групповых (прежде всего экономических) интересов на язык общезначимых проблем и, во-вторых, расширение пространства свободы для их реализации [13].

Интересное дополнение к факторам, которые влияют на развитие рациональности, можно сформулировать применительно к России, опираясь на наблюдения философа Е.В. Листвиной. По мнению автора, в советское время «целые поколения или социальные группы жили не особо задумываясь над глубинными социокультурными процессами и принимая то, что предложено в качестве единственного ориентира» [10, с. 32]. В условиях новой социальности, напротив, необходимость самоопределения и самореализации как раз и способствует развитию рационального мышления у граждан России.

Таким образом, подытоживая сказанное о России, можно полагать скорее, что рациональность мышления развивается. Существенный пробел в этом отношении демонстрирует отсутствие стремления у значительной части общества получить объективную информацию о происходящем при достаточно критичном настрое к официальным источникам.

Обратимся к последнему вопросу – о социальных технологиях взаимодействия органов публичного управления с обществом вследствие рационализации последнего. Под социальной технологией понимается упорядоченная совокупность приёмов и методов для достижения поставленных целей в процессе социального развития и решения социальных проблем [14, с. 180, 181]. Технологии манипулирования, ориентированные на иррациональное мышление, должны уступить место технологиям, основанным на рациональных аргументах, предусматривающим участие гражданина в их осмыслении и коммуникативном со-

трудничестве. Рационализация может проявиться и в том, что стороны, придя к согласованному решению, закрепляют его нормативно.

Принципами, на которых строится рациональная технология, на наш взгляд, являются следующие: обоюдонаправленность коммуникаций (от вертикальных – к разновекторным); равноправие участников; открытость – изложение максимально полного числа аргументов, причём с неоднозначными оценками; примат рациональных аргументов над эмоциональными, отсутствие приёмов воздействия на подсознание; просветительство – разъяснение гражданам механизма участия в выработке решения; рефлексивность – анализ, оценка и выработка предложений со стороны общества, которое осмысливает их, исходя из своих целей; нормативность.

В самом общем виде алгоритм рациональной социальной технологии принятия решений, на наш взгляд, должен содержать, как минимум, следующие этапы: 1) информирование граждан о теме будущего решения, а также о механизмах участия в его подготовке; 2) обнародование полной информации о возможных вариантах решений и их последствиях, в т. ч. о тех вариантах и том видении последствий, которые сформулировало общество; 3) организацию широкой общественной дискуссии (с использованием как очных, так и дистанционных форматов) с достиганием согласия относительно варианта решения, который не вызывает, по крайней мере, отторжения сторон; 4) нормативно-правовое закрепление принятого решения с фиксацией результатов договорённостей как цели действий, обозначением исполните-

лей и сроков; 5) мониторинг реализации решения как со стороны органов публичного управления, так и со стороны общества; 6) анализ результатов мониторинга и внесение предложений о коррективах действий.

Таким образом, результаты исследования позволяют сделать следующие выводы:

1. Рациональность современного актора-индивида развивается в целях реализации его собственных жизненных стратегий под влиянием распространения цифровых технологий.

2. Прямую связь с повышением рациональности имеют такие критерии выделения среднего класса постиндустриальной эпохи, как умение анализировать информацию и быть информированным о происходящем в обществе, самостоятельность в оценках, заинтересованность в модернизации общества, вовлечённость в инновационные сферы экономики и общественной жизни. Критерии социальной стратификации в их связи с рациональностью мышления имеют не столько формальный характер (высокий уровень образования), сколько психографический – демонстрирующий жизненные установки современного актора на независимость и самостоятельность и соответствующие модели поведения.

3. Рациональность граждан России во втором десятилетии XXI в. подтверждается установкой на реализацию собственных целей, признанием важности интеллектуальных способностей в жизненном успехе, критическим осмыслением информации в СМИ, актуализацией потребности перемен в экономической и политической жизни. Уход в прошлое патерналистской концепции публичного

управления также способствует развитию рациональности мышления россиян. Однако стремление быть информированным посредством различных источников отсутствует у значительной части общества.

4. Социальные технологии взаимодействия органов публичного управления с рациональным обществом целесообразно проектировать, исходя из принципов обоюдонаправленности коммуникаций, открытости, примата рациональных аргументов над эмоци-

ональными, просветительства, рефлексивности, нормативности.

5. Алгоритм рациональной социальной технологии включает ряд этапов, направленных на развитие открытого взаимодействия с гражданами: от информирования до достижения согласия и контроля со стороны общества с внесением коррективов в действия.

Дата поступления статьи 20.08.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатство и богатые. Портит ли человека богатство? Портит ли бедность? Сколько россиян хотят разбогатеть? [Электронный ресурс] // ФОМ: [сайт]. URL: <http://fom.ru/TSennosti/12055> (дата обращения: 10.11.2015).
2. Больше всего россияне доверяют информации в Интернете [Электронный ресурс] // Ipsos Comcon: [сайт]. URL: http://ipsos-comcon.ru/content/bolshe_vsego_rossiyane_doverayut_informatsii_v_internete (дата обращения: 15.04.2016).
3. Бочан С.А. Роль информационной культуры в развитии личности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2007. Т. 16. № 40. С. 374–378.
4. Волков Д., Гончаров С. Российский Медиаландшафт: основные тенденции использования СМИ – 2017 [Электронный ресурс] // Левада-Центр: [сайт]. URL: <https://www.levada.ru/2017/08/22/16440> (дата обращения: 15.04.2018).
5. Волков Ю.Г. Креативный класс в российском обществе: тенденции и перспективы гуманистической идеологии // Власть. 2012. № 1. С. 61–64.
6. Гэлбрейт Д. Экономические теории и цели общества // BookZ: электронная библиотека.ru. URL: <http://bookz.ru/authors/djon-kennet-gelbreit/gelbrejt01/1-gelbrejt01.html> (дата обращения: 10.01.2011).
7. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Сетевой портал журнала «Полис». URL: http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publikacii_Polisa/I/1997-4-2-Ingleheart_Postmodern.pdf (дата обращения: 10.10.2012).
8. Лекторский В.А. Диалог рациональностей: круглый стол во время Всемирного Дня философии, Москва, 17–18 ноября 2009 г. // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2 (24). С. 215–219.
9. Лепский В.Е. Эволюция представлений об управлении (методологический и философский анализ). М.: Когито-Центр, 2015. 107 с.
10. Листвина Е.В. Социокультурная ситуация и культурные ориентиры современности // Известия Саратовского университета. Нов. сер. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т. 15. Вып. 1. С. 30–34.
11. Нравственное воспитание детей [Электронный ресурс] // Левада-Центр: [сайт]. URL: <http://www.levada.ru/20-10-2014/nravstvennoe-vozpitanie-detei> (дата обращения: 30.10.2014).

12. Орлов М.О. Социальная динамика: философско-методологические основания дискурсивного управления в условиях глобализации: автореф. дис. ... док. филос. наук. Саратов, 2009. 42 с.
13. Петухов В.В. Демократизация российского общества: возможна ли вторая попытка? [Электронный ресурс] // Полис. Политические исследования. 2017. № 5. URL: <https://doi.org/10.17976/jpps/2017.05.02>
14. Плотников М.В., Смельцова С.В. Социальные технологии как объект социологического исследования // В мире научных открытий. 2012. № 4.3 (28). С. 169–187.
15. Политические ценности современного российского общества: проблемы и перспективы изучения // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2014. № 2. С. 92–121.
16. Российская повседневность в условиях кризиса: как живём и что чувствуем? Информационно-аналитическое резюме по итогам общенационального исследования. М.: Институт социологии РАН, 2015. 22 с.
17. Российское общество весной 2016-го: тревоги и надежды. М: Институт социологии РАН, 2016. 31 с.
18. Симонян Р.Х. Средний класс: социальный мираж или реальность? // Социологические исследования. 2009. № 1. С. 55–61.
19. Тоффлер Э. Третья волна // Гумер: электронная библиотека. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_Index.php (дата обращения: 05.04.2018).
20. Трошичев А.Н. Рациональность современного сетевого общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 1–2. С. 190–193.
21. Усатова Ю.Н., Попов В.В. Феномен неклассической рациональности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 2–2. С. 206–210.
22. Черникова И.В., Черникова Д.В. Социосинергетика и коммуникативная онтология социальности // PR-Универсум 2006: сборник материалов Второй Всероссийской научно-практической конференции, 14–17 ноября 2006 г. Томск, 2006. С. 169–171.
23. Яхимович З.П. Ценностные ориентиры трансформирующегося мирового сообщества // Ценностные ориентиры и приоритеты в трансформирующемся мире / под ред. А.С. Железнякова, З.П. Яхимович. М.: Институт социологии РАН, 2010. С. 9–28.
24. Espinosa E.L. Reflexive sociology? No, reflexive society. Three pre-conditions of sociological thought // Acta sociologica. 2015. No. 67. P. 51–83.
25. Flores R. E. P. Modernity, reflexivity and postnormal science in risk society // Acta sociologica. 2015. No. 67. P. 165–192.
26. Hładkiewicz W., Gawłowicz P. Information technologies in the postindustrial society // Procedia – Social and Behavioral Sciences. 2013. № 103. P. 500–505.
27. Ilies Camelia – Olivia Straia. What Skills Public Sector Leaders Needs In Times Of Crises and Economic Recession? // Procedia Economics and Finance. 2014. No. 15. P. 1556–1562.
28. Ledesma E.T. Reflexivity of the technological forms of life in Scott Lash // Acta sociologica. 2015. No. 67. P. 111–139.
29. Murphy P. Design Capitalism: Design, Economics and Innovation in the Auto-Industrial Age // The Journal of Design, Economics, and Innovation. 2015. Vol. 1. No. 2. P. 1–10.
30. Sztompka P. New perspectives on trust: Review essay. // American journal of sociology. 2006. Vol. 112. No. 3. P. 905–919.
31. Touraine A. Sociology after sociology // European journal of social theory. 2007. No. 10 (2). P. 184–193.

REFERENCES

1. [Wealth and the Wealthy. Is it Wealth that Spoils the Man or Poverty? How Many Russians Want to Become Rich]. In: *FOM*. Available at: <http://fom.ru/TSennosti/12055> (accessed: 10.11.2015).
2. [Most Russians Trust the Information on the Internet]. In: *Ipsos Comcon*. Available at: http://ipsos-comcon.ru/content/bolshe_vsego_rossiyane_doveryayut_informatsii_v_internete (accessed: 15.04.2016).
3. Bochan S.A. [The Role of Information Culture in Personality Development]. In: *Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena* [Izvestiya: Herzen University Journal of Humanities and Science], 2007, vol. 16, no. 40, pp. 374–378.
4. Volkov D., Goncharov S. [Russian Media Landscape: Key Trends in the Use of Media – 2017]. In: *Levada-Tsentr* [Levada-Center]. Available at: <https://www.levada.ru/2017/08/22/16440> (accessed: 15.04.2018).
5. Volkov Yu.G. [Creative Class in Russian Society: Tendencies and Prospects of Humanistic Ideology]. In: *Vlast'* [Power], 2012, no. 1, pp. 61–64.
6. Gelbreit D. [Economic Theory and the Goals of Society]. In: *BookZ.ru: elektronnaya biblioteka* [BookZ.ru: Electronic Library]. Available at: <http://bookz.ru/authors/djon-kennet-gelbreit/gelbrejt01/1-gelbrejt01.html> (accessed: 10.01.2011).
7. Inglehart R. [Postmodern: Changing Values and Changing Societies]. In: *Setevoi portal zhurnala "Polis"* [Online Portal of the Journal Polis]. Available at: http://www.polisportal.ru/files/File/publication/Starie_publicacii_Polisa/1/1997-4-2-Ingleheart_Postmodern.pdf (accessed: 10.10.2012).
8. Lektersky V.A. [Dialogue of Rationalities: Round Table on The World Philosophy Day, Moscow, 17–18 November 2009]. In: *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2010, no. 2 (24), pp. 215–219.
9. Lepsky V.E. *Evolutsiya predstavlenii ob upravlenii (metodologicheskii i filosofskii analiz)* [The Evolution of Ideas about Management (Methodological and Philosophical Analysis)]. Moscow, Kogito-Tsentr Publ., 2015. 107 p.
10. Listvina E.V. [Socio-Cultural Situation and Cultural Landmarks of Modernity]. In: *Izvestiya Saratovskogo universiteta*. Nov. ser. Ser.: *Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika* [Proceedings of the Saratov University. New Ser. Ser.: Philosophy. Psychology. Pedagogy], 2015, vol. 15, no. 1, pp. 30–34.
11. [Moral Education of Children]. In: *Levada-Tsentr* [Levada-Center]. Available at: <http://www.levada.ru/20-10-2014/nravstvennoe-vospitanie-detei> (accessed: 30.10.2014).
12. Orlov M.O. *Sotsial'naya dinamika: filosofsko-metodologicheskie osnovaniya diskursivnogo upravleniya v usloviyakh globalizatsii: avtoref. dis. ... dok. filos. nauk* [Social Dynamics: Philosophical And Methodological Foundations of Discourse Management in the Context of Globalization: Abstract of D. Thesis in Philosophy]. Saratov, 2009. 42 p.
13. Petukhov V.V. [Democratization of the Russian Society: Is the Second Attempt Possible?]. In: *Polis. Politicheskie issledovaniya* [Polis. Political Studies], 2017, no. 5, pp. 8–23.
14. Plotnikov M.V., Smel'tsova S.V. [Social Technology as an Object of Sociological Research]. In: *V mire nauchnykh otkrytii* [In the World of Scientific Discoveries], 2012, no. 4.3 (28), pp. 169–187.
15. [Political Values of Modern Russian Society: Problems and Prospects of Studying]. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki* [Bulletin of Moscow University. Series 12. Political Sciences], 2014, no. 2, pp. 92–121.
16. *Rossiiskaya povsednevnost' v usloviyakh krizisa: kak zhivem i chto chuvstvuem?* [Russian Everyday Life in Crisis: How Do We Live and Feel?]. Moscow, Institute of Sociology RAS Publ., 2015. 22 p.

17. Rossiiskoe obshchestvo vesnoi 2016-go: trevogi i nadezhdy [Russian Society in the Spring of 2016: Anxiety and Hope]. Moscow, Institut of Sociology at the Russian Academy of Sciences Publ., 2016. 31 p.
18. Simonyan R.Kh. [Middle Class: Social Mirage or Reality?]. In: *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Institute of Sociology at the Russian Academy of Sciences], 2009, no. 1, pp. 55–61.
19. Toffler E. [The Third Wave]. In: *Gumer: Elektronnaya Biblioteka* [Gumer: Electronic Library]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_Index.php (accessed: 05.04.2018).
20. Troshichev A.N. [The Rationality of the Modern Network Society]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Culturology and Art History. Issues of Theory and Practice], 2013, no. 1–2, pp. 190–193.
21. Usatova Yu.N., Popov V.V. [The Phenomenon of Non-Classical Rationality]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Culturology and Art History. Issues of Theory and Practice], 2013, no. 2–2, pp. 206–210.
22. Chernikova I.V., Chernikova D.V. [Sociolinguistics and Communicative Ontology of Sociality]. In: *PR-Universum 2006: sbornik materialov Vtoroi Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 14–17 noyabrya 2006 g.*: [PR-Universum 2006: Proceedings The Second All-Russian Scientific-Practical Conference, November 14–17, 2006]. Tomsk, 2006, pp. 169–171.
23. Yakhimovich Z.P. [Values of the Transforming World Community]. In: *Tsennostrnye orientiry i priority v transformiruyushchemsya mire* [Values and Priorities in a Transforming World]. Moscow, Institute of Sociology at the Russian Academy of Sciences Publ., 2010, pp. 9–28.
24. Espinosa E.L. Reflexive Sociology? No, Reflexive Society. Three Pre-Conditions of Sociological Thought. In: *Acta sociológica*, 2015, no. 67, pp. 51–83.
25. Flores R. E. P. Modernity, Reflexivity and Postnormal Science in Risk Society. In: *Acta sociológica*, 2015, no. 67, pp. 165–192.
26. Hładkiewicz W., Gawłowicz P. Information Technologies in the Postindustrial Society. In: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 2013, no. 103, pp. 500–505.
27. Ilies Camelia – Olivia Straia. What Skills Public Sector Leaders Needs in Times of Crises and Economic Recession? In: *Procedia Economics and Finance*, 2014, no. 15, pp. 1556–1562.
28. Ledesma E.T. Reflexivity of the Technological Forms of Life in Scott Lash. In: *Acta sociológica*, 2015, no. 67, pp. 111–139.
29. Murphy P. Design Capitalism: Design, Economics and Innovation in the Auto-Industrial Age. In: *The Journal of Design, Economics, and Innovation*, 2015, vol. 1, no. 2, pp. 1–10.
30. Sztompka P. New Perspectives on Trust: Rev. essay. In: *American journal of sociology*, 2006, vol. 112, no. 3, pp. 905–919.
31. Touraine A. Sociology after Sociology. In: *European journal of social theory*, 2007, no. 10 (2), pp. 184–193.

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта 18-410-700004 «Креативный средний класс как драйвер устойчивого развития региона и повышения качества жизни (на примере Томской области)» р_а

ACKNOWLEDGMENTS

The article was prepared with the financial support of RFBR in the framework of research project 18-410-700004 “Creative middle class as a driver of sustainable development of the region and improving the quality of life (on the example of Tomsk region)” p_a

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Мартынова Светлана Эдуардовна – кандидат филологических наук, заведующий кафедрой государственного и муниципального управления Томского государственного университета;
e-mail: status.sm@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Svetlana E. Martynova – PhD in Philology, head of the State and Municipal Management Department, Tomsk State University;
e-mail: status.sm@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Мартынова С.Э. Рациональность актора постиндустриального общества: истоки и следствия для конструирования социальных технологий управления // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 66–77.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-66-77

FOR CITATION

Martynova S.E. The Rationality of an Actor of the Post-Industrial Society: Origins and Consequences for the Design of Social Management Technologies. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 66–77.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-66-77

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 140:2(470+571)

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-78-94

ЭКОНОМИКА КАК НРАВСТВЕННАЯ КАТЕГОРИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Алёхина Е.В., Копосов Л.Ф., Глинский А.В.

Московский государственный областной университет

141014, Московская область, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24

Аннотация. Целью статьи является выявление взглядов русских религиозных философов рубежа XIX–XX вв. на сферу экономической жизни общества. Основное содержание исследования составляет анализ текстов В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского в сопоставлении с исследованиями предпринимательской этики зарубежными учёными – М. Вебером, В. Зомбартом, Л. Эрхардом. Проведённый анализ показал, что для русских религиозных философов рубежа XIX–XX вв. характерны утверждение определяющего влияния на сферу экономической жизни общества духовно-нравственной ориентации человека, критическая оценка теорий экономизма и социологизма как проявлений антигуманных (технократических) тенденций в развитии человека и общества, фетишизирующих производство в ущерб развитию личности, обоснование православно-христианской этики хозяйства как основы самобытного пути России, отвержение буржуазно-либерального и социалистического вариантов социального реформирования. В качестве альтернативы философы разрабатывают идею христианского социализма. Авторам удалось актуализировать проблематику нравственной легитимности рыночной экономики, объединив прагматическую мотивацию с традиционной этикой служения, обобщить новый материал по исследуемой теме в работах современных философов и экономистов.

Ключевые слова: русская религиозная философия, личность, экономизм, социологизм, христианский социализм.

ECONOMICS AS A MORAL CATEGORY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

E. Alekhina, L. Koposov, A. Glinski

Moscow Region State University

141014, Moscow region, Mytishi, ul. Vera Voloshina, house 24

Abstract. The aim of the article is a philosophical analysis of the views of Russian religious thinkers of the 19th–20th centuries on the economic life of the society. The research is generally based on the analysis of the texts of V.S. Solovyev, S.N. Bulgakov, P.A. Florensky in comparison with the studies of business ethics by foreign scientists – M. Weber, W. Sombart, L. Erhard. The analysis showed that the Russian religious thinkers of the turn of the 19th–20th centuries argued that spiritual and moral values had determining influence on the economic life of the society and criticized the theories of economism and sociologism as manifestations of anti-human (technocratic) tendencies in the development of an individual and the society fetishizing production at the expense of personality development. As an alternative the Russian religious thinkers considered the idea of Christian socialism and proved that the Orthodox Christian ethics of economy should have been a foundation of Russia's unique development, thus rejecting bourgeois-liberal and socialist options for social reforming. The authors of the article managed to find a new treatment of the problem of moral legitimacy of the market economy by combining pragmatic motivation with traditional ethics of service and reviewing the works of modern philosophers and economists.

Key words: Russian religious philosophy, personality, economism, sociologism, Christian socialism.

Капиталистическая экономическая система, возникшая на руинах СССР, создала проблему обоснования её нравственной легитимности, единства “достижительной” прагматической мотивации с культурными ценностями русского народа, с традиционной этикой служения “Богу, царю и Отечеству”. Проблема легитимности рыночных реформ связана с заимствованием внешних принципов, идеологием, ценностей, сформировавшихся в иной социокультурной среде. Социальные науки и философия, не довольствуясь только формальным, юридическим узакониванием тех или иных видов деятельности, должны теоретически обосновать её истинность, справедливость и гуманность. В России постоянно выходят работы, посвящённые проблеме отношения экономики и нравственности (В.С. Антонова,

А.И. Агеева, В.В. Радаева, Г.П. Черникова и др.). Философия хозяйства как традиция отечественной философии представлена современными философами и экономистами. Ю.М. Осипов определяет понятие “философия хозяйства” как «вольно-потокное знание-размышление о целостном жизнеотправлении деятельного и творящего человека, о сути, способах и ходе сего жизнеотправления, его телеологии (целеполагании) и эсхатологии (достижениях и завершениях)» [12, с. 276]. В.К. Королев, реконструируя основные антропологические идеи “Философии хозяйства” С.Н. Булгакова, показывает их развитие Ю.М. Осиповым и подчёркивает «необходимость конкретизации модернизационных установок философии хозяйства для современного человека» [10, с. 38]. М.С. Байнова, А.В. Петров [1], Л.М. Ипполитов

[8] дают современную трактовку идеям С.Н. Булгакова. Н.Б. Шулевский с историософской точки зрения выделяет «некоторые свойства и смыслы русской экономико-хозяйственной мысли в связи с трактовкой термина “экономика”, который содержит в себе два противоположных смысла, идущих от аристотелевского различения экономики как домохозяйства и как хрематистики. Экономика-хозяйство занимается всей полнотой жизнеотправлений человека, обеспечивая его телесное сохранение и воспроизводство его духовного мира. Но экономика-хрематистика занята бесконечным ростом денежного богатства в целях смерти. Специфика русской экономической мысли – в неприятии экономики, заражённой хрематистикой» [18]. Разделяя эти оценки, Ф.И. Гиренок делает вывод, что «в основании хозяйства лежит не прибыль, а труд и семья» [5], А.В. Кузнецов показывает «повсеместное сужение жизненного пространства человека в процессе полномасштабного развёртывания потребительской цивилизации» [11, с. 86].

Предпринимательская этика основательно исследовалась зарубежными учёными – М. Вебером, В. Зомбартом, Э. Трегельм, Г. Шмоллером, Т. Парсонсом и др.

Вопрос о взаимосвязи нравственности и экономики, морали и бизнеса в истории философской мысли имел различное решение. Одни – прагматики – убеждены, что моральная ответственность, нравственные чувства и переживания снижают деловую активность и мешают бизнесу, для которого главная цель – прибыль. Эту позицию отстаивал известный представитель чикагской школы экономики второй

половины XX в., сторонник либеральной рыночной экономики, монетарист М. Фридман, который пользу всякой деятельности проверял “максимально возможной прибылью”. Наши реформаторы 1990-х гг. активно разделяли эту точку зрения, что привело к катастрофическим последствиям их революционных преобразований в социально-экономической сфере. Иная позиция по вопросу о взаимосвязи экономики и нравственности утверждает положительное влияние морали на экономику, ибо добропорядочность способствует долгосрочной эффективности бизнеса, в то время как нарушение моральных норм разрушает как личность предпринимателя, так и общество в целом. Эту точку зрения изложил Генри Форд в своей книге «Моя жизнь. Мои достижения», в которой он советует работу на общую пользу ставить выше выгоды.

Проблема отношения нравственности и предпринимательства получила особую остроту в эпоху становления капитализма в XVIII в. в работах Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов», «Теория нравственных чувств». В них он вводит понятие “экономический человек”, для которого естественно стремиться к максимальной выгоде. Однако, кроме эгоистического интереса, в рыночной экономике действует ещё “невидимая рука” – божественный нравственный миропорядок. Поэтому общество, основанное на корыстных отношениях, может какое-то время существовать, но его процветание и благоденствие возможно, если преобладают нравственные отношения – любовь, дружба, уважение, благодарность.

В первой четверти XX в. о взаимосвязи рыночной экономики и буржу-

азной этики писал немецкий социолог Макс Вебер в широко известной работе «Протестантская этика и "дух капитализма"». Отвергая экономический детерминизм марксистов, абсолютизировавших феномен собственности, отчуждения и классового деления общества и превозносивших возможности социализма по их преодолению, Вебер считал, что социальные противоречия возможны в любом обществе, а социализм, основанный на централизации экономической и политической власти, будет расширять власть бюрократии в ущерб свободе личности. Но главным в творчестве Вебера было не столько обоснование религиозно-нравственной основы современного рыночного капитализма с его главным принципом «профессиональный труд как долг» в служении Богу, сколько принятие протестантской рациональности с её количественным подходом к человеческой деятельности [4, с. 183]. Прибыль и капитал становятся средством самореализации, они определяют достоинство человека, свидетельствуя о его «богоизбранности». Из протестантского принципа оправдания верой («веруй и делай, что хочешь») следует, что именно предпринимательская деятельность с её рисками и непредсказуемостью является самым благоприятным полем для действия Промысла Божьего, а деловые успехи свидетельствуют о богоизбранности бизнесмена.

Немецкий экономист В. Зомбарт (1863–1941) в известном трёхтомном произведении «Современный капитализм» утверждал, что предприниматель должен обладать духовной свободой, энергией, постоянством воли, организаторскими способностями,

умением хорошо вести переговоры и убеждать клиентов, решительностью и готовностью к риску.

Заслуживает внимания творчество ещё одного немецкого теоретика организации экономической жизни страны – Л. Эрхарда (1897–1977), одного из создателей концепции социального рыночного хозяйства. В определении принципов экономической политики Эрхард настаивал на идее всеобщего блага («благополучия для всех»), достижение которого невозможно без соблюдения хозяйственной целесообразности и социальной справедливости. Главное, что объединяет его с Вебером, – рационализм, вера в то, что люди готовы делать то, что служит их же благу, не только по принуждению законов, но и в силу понимания собственной выгоды. Характерный для протестантизма этический рационализм противопоставляется восточным религиям, а также католицизму и православия с их мистицизмом, созерцательностью, настороженным отношением к разуму. В книге «Социология религии» Вебер противопоставляет «сломленного миром», покорного и уединённого аскета-мистика «мирскому аскетизму» протестанта, под которым понимает трудолюбие, бережливость, расчётливость, активную жизненную позицию.

Как решался вопрос о взаимосвязи нравственности и экономики в России? Существует мнение, что в православии нет хозяйственной этики. Однако уже в XIX в. на русской почве оформляются фундаментальные идеи философии хозяйства и хозяйственной этики, которая разрабатывалась в XIX – начале XX вв. В.С. Соловьёвым, С.Н. Булгаковым, В.Ф. Эрном, П.Н. Савицким и

др. Основной постулат русской философии хозяйства – это представление о том, что экономика связана с нравственным отношением человека к природе, земле, людям и Богу. Хозяйственные элементы должны быть связаны и определены нравственными целями, которые способны объединить общество, определить перспективу его развития. Экономика (включая деньги, торговлю, банки, собственность, вообще материальный интерес) должна иметь служебный, а не господствующий, зависимый, а не самостоятельный характер, должна быть средством, а не целью.

Принципиально важно отметить традиционную для русской религиозно-философской мысли тему самобытного пути России, отвержения буржуазно-либерального и социалистического вариантов социального реформирования. Проблемой растущей дегуманизации общества были обеспокоены философы и писатели конца XIX – начала XX в.: Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьёв, Л.Н. Толстой, С.Н. Булгаков и другие мыслители. Единодушны они были в критической оценке материалистического и идеалистического понимания истории. Поэтому обращение к их наследию в период социально-политических потрясений не должно показаться неуместным. Напротив, оно помогает увидеть суть происходящего, как писал С.Н. Булгаков, «в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности», и увидеть духовную войну, в которой подготавливаются и в значительной мере предопределяются внешние события, и, поняв главные причины трагических событий XX в., духовно мобилизоваться.

Представляется корректным начинать социально-философский анализ с определения общественного бытия как основы, “первоначала” социальной, вечного существа общественной жизни, связывающего индивидов в целостное общество. Следуя этому принципу, В.С. Соловьёв ставит вопрос: «Какая деятельность первична?» – и в работе «Философские начала цельного знания» даёт классификацию человеческой деятельности, выделяя три сферы – творчество, знание и практику. Первенствующее значение во всех этих областях он отдаёт религии, поскольку только при опоре на абсолютные ценности возможно подлинное единство людей.

Разделяя указанный методологический принцип, П.А. Флоренский осуществляет классификацию форм социальной деятельности. Её основными видами являются три: теоретическая как система взглядов о мире, человеке как личности, Боге; практическая (хозяйственная) – производственная и вся материальная культура; литургическая (культовая), которая “производит святости”. Какая же из них является для Флоренского первичной, базисной? Им отвергается рассудочный и утопический идеализм с его упрощённым схематизмом, порождающий идеократическое и тоталитарное общество (в “великих” идеологиях “вначале придумывается что надо”, а потом этот “проект ... якобы осуществляется”). Ошибочным представляется ему также материалистический подход, постулирующий как исходную хозяйственно-экономическую деятельность, крайне принижающий ценность и силу свободной личности, редуцирующий всё многообразие жизни к экономическим

потребностям. С позиции “конкретного идеализма” П. Флоренского определяющей деятельностью в обществе является культовая активность, точнее, участие в литургической жизни церкви, в этом случае происходит гармоническое объединение практической, вещной стороны жизни человека и духовной, сверхчувственной. Поэтому жизнь верующего человека реализует его высшие возможности как личности, ибо «человек есть *homo liturgus*» [16, с. 109]. При активном участии в жизни церкви освящаются все прочие виды деятельности – экономическая, научная, эстетическая, выстраивается истинная иерархия различных сфер человеческой деятельности, которые, в свою очередь, должны служить, приводить к «церковному пониманию жизни и мира» [17, с. 345].

Определившись в главном, обратимся к анализу русскими религиозными философами экономики в системе нравственных координат. Согласно философской концепции В.С. Соловьёва, материально-экономическая деятельность человека должна базироваться на принципе воздержания “от дурной плотской безмерности” для достижения цели одухотворения и очеловечивания материальной природы – своей и внешней [15, с. 535]. Безусловность нравственного начала в сфере экономики во многом противоречит реальной экономической действительности, которая подчиняется принципу “безмерного размножения потребностей”. Однако, как известно, распространённость какого-либо явления не делает его истинным, а нарушение нравственных норм снижает его ценность.

Хозяйственно-экономическая область деятельности человека в теории

В.С. Соловьёва теряет свой “базисный” характер и становится по существу “надстройкой”, вернее, приобретает тот или иной нравственный смысл. С этих позиций он демонстрирует несостоятельность и буржуазной политической экономии, и социалистической доктрины, видящих в человеке только производителя и потребителя вещественных благ. Сам по себе производительный труд, вне цели, убеждён В.С. Соловьёв, ещё не выражает сущности и достоинства человека. Экономическая политика, исходящая из трудовой концепции происхождения природы человека и провозглашающая вседозволенность и “свободную игру” экономических интересов, неизбежно приводит общество к разложению и гибели. Напротив, общество только тогда имеет перспективу, когда хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, а человек ценится как нравственная личность. Труд как жизненная необходимость по удовлетворению потребностей только побуждает к деятельности, дальнейший ход которой определяется уже мотивами психологическими и этическими. Как правильно отмечает В.С. Соловьёв, потребности человека могут быть умеренными, а могут быть безграничными, извращёнными и преступными, которые не должны удовлетворяться. Но для того чтобы в них разобраться, нужно использовать нравственный критерий для их оценки.

Одна из наиболее важных и сложных проблем философии экономики – осмысление нравственно-этических аспектов труда и собственности. В последние годы понятие “труд” исчезло из учебников и словарей по соци-

ологии. Труд – основа существования человека – определяет его место в обществе, служит одной из важнейших форм служения обществу, реализации личностью смысла жизни; это деятельность человека, имеющая своей целью производство благ и услуг удовлетворения человеческих потребностей. Целенаправленность труда означает его осмысленность, т. е. связь со смыслом жизни. Идея собственности – узловая проблема хозяйства. Собственность – присвоение благ в социально определённой форме, имущественное отношение, фиксирующее, что, кому и в каком количестве принадлежит.

В.С. Соловьёв даёт более точное определение понятия труда, чем в политэкономии. Не просто как «деятельность человека, вытекающая из его потребностей, обусловленная его способностями, прилагаемыми к силам природы, и имеющая целью произведение наибольшего богатства», но, с точки зрения нравственной, «труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своём назначении должен преобразовать и одухотворить материальную природу. Такова сущность труда со стороны его высшей причинности» [15, с. 429]. С духовно-нравственной точки зрения, которую отстаивает В.С. Соловьёв, собственность, определяющая производственные отношения, в большей степени относится к области права, нравственности и психологии.

Из утверждения, что экономиче-

ское развитие зависит от следования нравственному закону, определяется мотивами (склонностью, например, к удовольствию или стяжательству) и свободным выбором человека, В.С. Соловьёв ставит под сомнение существование “естественно-экономических законов”, как на том настаивал основоположник политической экономики как “точной науки” Дж.Ст. Милль. В.С. Соловьёв утверждает обратное: «Самостоятельный и безусловный закон для человека ... один – нравственный, и необходимость одна – нравственная ... Никакой экономической необходимости нет и быть не может, потому что явления хозяйственного порядка мыслимы только как деятельность человека – существа нравственного и способного подчинять все свои действия мотивам чистого добра» [15, с. 412]. Значение экономики как материальной сферы жизни общества состоит в том, чтобы через неё осуществлялось действие нравственного закона, т. е. добродетели.

С этих позиций В.С. Соловьёв отвергает ложные принципы не только либеральных (“школьных”, как он их называет) экономистов, но и социалистические учения, ставшие своеобразной религией в течение двух столетий. Философ хочет продемонстрировать их безнравственный характер, несмотря на декларации о справедливом распределении материальных благ, о защите прав трудящихся и т. п. Он показывает, что эти теории в социальной философии и в философской антропологии исходят из ложного принципа материализма. Сам факт распространения экономического материализма и экономизма выражает смысл жизни западной цивилизации, в котором

«главным делом всё более и более становится вещественное богатство, и сам общественный строй решительно превращается в плутократию» [15, с. 414]. Напомним, что со времён античности плутократия как власть богатых оценивалась как безнравственное общество, хуже была только тирания.

Таким образом, в противоположность прагматическому пониманию сущности труда в русской религиозной философии он рассматривался через призму духовно-нравственного смысла жизни, свободного нравственного самоопределения. Солидарное общество базируется на принципе служения и долга перед самим собой и Богом, давшим заповедь честно трудиться. Прав В.С. Соловьёв, утверждая: «Кто отказывается признать эту истину в принципе, тот почувствует её фактическую силу в финансовых крахах и хозяйственных кризисах» [15, с. 416].

Обращаясь к марксистской социалистической доктрине с её принципом материалистического понимания истории, упором на промышленную деятельность и преобладание экономических интересов над всеми остальными, В.С. Соловьёв относит такой социализм к «мещанскому царству». Затем следует пророческий вывод: поскольку в социалистических теориях человек оценивается прежде всего со стороны производственно-экономической деятельности, его ничто не ограждает от эксплуатации, с которой якобы борется социализм. Как же выйти из состояния постоянной классово-вой борьбы и социальных потрясений? В.С. Соловьёв видит единственный выход: вернуться к нравственности и тем самым решить «социальный во-

прос». Нравственность и три её безусловных начала – стыд, жалость и добровольное подчинение Богу – определяют принципы отношения к миру вещей (аскетизм) и людей (альтруизм). Все эти начала взаимообусловлены и непреложны. Особенно важна личная нравственность в сфере государственного управления.

Идейный последователь В.С. Соловьёва С.Н. Булгаков отмечает важнейшую черту общественного сознания XX в. – его экономический материализм («маммонизм»), вытеснивший христианский аскетизм. Колоссальные темпы развития хозяйства, рост богатства соединялись с утратой свободы, экономической зависимостью человека от государства: в так называемом цивилизованном обществе, отмечает он, хозяйственная деятельность «стремится стать не только одной из сторон жизни, но единственной или по крайней мере определяющей ... В результате получается экономизм как особое мироощущение и мировоззрение ... Человек ощущает себя в мире лишь как хозяйствующий субъект (economic man) ... для которого хозяйство есть чисто коммерциализм, а хозяйственный инстинкт, или эгоизм, полагается в основу жизни» [2, с. 553].

Классическое выражение экономизма С.Н. Булгаков находит в «историческом материализме» К. Маркса и социалистической доктрине, не принимая марксистской теории истории как «естественно-исторического процесса» по причине её механицизма и социологизма. В ней, пишет он, «человеческая жизнь представляется механизмом причин и следствий, а история рассматривается как область исключительного господства неизменных

законов. Её ход подобен наперёд заведённому часовому механизму, и на этом основании возможны научные предсказания будущего, “прогноз”; социология приравнивается ... астрономии или вообще “математическому естествознанию» [3, с. 191]. Вне отрицания значения продуманной и просчитанной хозяйственной политики, ограничивающей естественный эгоизм, главным средством совершенствования общества является для него всё же путь нравственно-аскетический, а главным делом государства – воспитание граждан в русле “христианской политики”. Главный его тезис: не человек для хозяйства, а хозяйство для человека.

С позиций личности как свободно-го творческого центра С.Н. Булгаков старается в принципе размежевать понятия “экономический” и “материалистический” (их отождествление свойственно марксизму). Экономическая деятельность человека как выражение взаимодействия человека и природы направляется духовно-нравственными ценностями. При этом Булгаков намечает предельность свободы человека, который «может быть подобием Божиим и участвовать в “возделывании Эдема” и может растлить землю, став только “плотью”, как предпотопное человечество, или сделаться орудием дьявола в своём человекобожном и миробожном отложении от Бога. Мощь есть лишь средство для свободы и орудие свободы. Но сама свобода ... всегда свойственна человеку, как образ Божий в нём» [3, с. 190].

Свобода человека, конечно, определяется обществом как объективная данность, но не отдаётся ему пассивно, механически, а подчиняется творче-

ски. Характеризуя методологическую установку С.Н. Булгакова в определении детерминант социального развития, Л.А. Зандер отмечал, что основными категориями являются для него не “законы”, а “идеалы”, т. е. ценности, цели, смыслы [7]. Соглашаясь с такой оценкой, И.Б. Роднянская [14, с. 7] уточняет, что социальная жизнь понимается С.Н. Булгаковым как арена действия духовных сил, в своей основе – богочеловеческих и человекобожеских.

Занимая критическую позицию по отношению к политэкономии и социологии в том значении, какое они получили в позитивизме, С.Н. Булгаков отмечает условно-прагматический характер экономических категорий и статистических закономерностей в социологии, не способных помочь раскрыть реальные факты экономического расцвета или упадка: «Политическая экономия, – разъясняет он, – остаётся чужда философской антропологии и ещё более далека от всякой натурфилософии, – природа в ней без дальних рассуждений рассматривается в ней как мастерская или кладовая ... [сырья], словом, только как возможность хозяйственного труда. Этот труд она считает главным, даже практически единственным фактором производства ... Отсюда необыкновенная живучесть априорно принимаемых “трудовых” теорий ценности труда, капитала, прибыли» [3, с. 241]. Задача учёного, по мнению Булгакова, показать единство экономической теории и экономической политики руководителей государства, наличие у них таких качеств, как практический разум, здравый смысл, совесть и ответственность. Таким образом,

нравственное сознание властвующей элиты становится решающим фактором развития экономики страны.

Возвращаясь к древнему библейскому двойственному пониманию труда – “в поте лица” и “обладайте и владычествуйте над всею землею”, С.Н. Булгаков трактовал это так, что человек – не полноправный господин над природой, а управляющий, подотчётный Богу как подлинному хозяину. Особая ответственность перед трудящимися и Богом лежит на властной элите, которая не должна злоупотреблять своим положением. Отвергая как капитализм, делающий труд предметом купли/продажи, так и социализм, превращающий труд в работу на систему, он свои надежды связывал христианским социализмом.

Развивая идеи В.С. Соловьёва о сфийности (премудрости, гармоничности) мироздания уже применительно к хозяйственной деятельности человека, С.Н. Булгаков рассматривает экономический процесс по своему предназначению как целесообразный, реализующий высший замысел Творца о мире, несмотря на все «ошибки, уклонения, неудачи» [3, с. 115]. Далее следует весьма актуальное для современных биотехнологий замечание: содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни – «жизнь дана в мире, она несводима к его элементам и необъяснима из них ... изошла из внемирного Источника Жизни» [3, с. 116], но защита и расширение жизни. Как по причине грехопадения человека природа покорилась закону смерти, так и без человека не может победить смерть. Человеку дано овладевать силами природы во имя утверждения жизни, но при

условии исполнения заповедей Божиих, отклоняя соблазн магического овладения миром с помощью техники и хозяйства для чисто земных целей.

Стараясь определиться с подлинно христианским отношением к труду и сфере хозяйственно-экономической деятельности в частности, С.Н. Булгаков обращается к аскетической идее “свободы от мира”, “дурной бесконечности” прогрессивного развития как технократической мечты строительства очередной “вавилонской башни” глобальной экономики и мировой политической империи. «Не нужно, – считает Булгаков, – до конца предаваться заботам и интересам мира сего, каковы бы они не были, нужно соблюдать по отношению к ним известную внутреннюю дистанцию, сохранять духовную свободу ... для большинства (т. е. не монахов) должно принимать участие в делах мира сего, однако без страсти, без энтузиазма, лучше всего во имя “святого послушания”» [2, с. 623]. Такая позиция объясняется тем, что для христианства безусловную ценность имеет только спасение души, социальный прогресс сам по себе такой безусловной ценности не имеет.

Истина экономической свободы, как принято у С.Н. Булгакова, выражена в антиномии: свобода через хозяйственную мощь, но и от хозяйства как своеобразное “юрродство” ради Христа. “Трагедию хозяйства” Булгаков видит в его ограниченности и неспособности стать для человека содержанием осмысленной жизни. Аналогичным образом он замечает трагедию искусства и трагедию философии в их неспособности быть жизнью в Красоте и Истине. Все эти сферы деятельности

человека, убеждён он, не несут в себе подлинного соборного начала и сами нуждаются в освящении через возвращение к ценностям православной культуры.

Технократический идеал расцвета хозяйственной деятельности он называет “лжеэсхатологией” (антиутопией), причисляя к ней различные экономические и социальные теории. С христианской эсхатологической точки зрения в конце истории хозяйство, как и всё временное, должно прерваться. В вечность уйдёт только то, что делалось ради любви (“голодного накормить” и т. п.). К тому же, считает Булгаков, в хозяйстве «созидается историческое тело человечества, которому надлежит измениться в воскресении» [2, с. 568].

В то же время проблему экономического развития России ещё в XIX в. С.Н. Булгаков видит в том, что «развитие производительных сил и вообще ценности производительного труда, в сущности, находит далеко не достаточную оценку в нашем общественном сознании ... Стремление к развитию производства и творческая инициатива слишком часто рассматриваются у нас как “буржуизм”, стремление к наживе» [2, с. 364]. Булгаков формулирует важнейшую задачу – признание развития производительных сил как общенародного дела, в котором заинтересована вся нация, отношение хозяйственных субъектов к своей деятельности как к виду общественного служения и религиозному долгу.

Итак, С.Н. Булгаков рассматривает хозяйство как явление духовной жизни, связывая различные типы (“эпохи”) хозяйства не с техническими изменениями, а с хозяйственным “этосом”, тем самым подчёркивая ре-

шающее значение личности: «всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип “экономического человека”, порождаемый духом хозяйства» [3, с. 187]. Экономическая проблема, как и всякая другая принципиальная проблема, поставила перед С.Н. Булгаковым изначальный для философствующего сознания нравственный вопрос о смысле жизни и, в конечном счёте получает решение его в области религиозного сознания. «Иное содержание, – уверен он, – не имеет и не может иметь философия, достойная своего имени и подлинно проникнутая любовью к мудрости, а не к умным ненужностям» [3, с. 260].

Сегодня, когда осознаётся необходимость “социального государства”, ощущается ностальгия по социалистическому прошлому, к наследию русской религиозной философии, к творчеству С.Н. Булгакова обращаются современные отечественные философы. Именно на идее софийности хозяйства основывается выдающийся российский экономист Ю.М. Осипов [12], противопоставляя софийность “нормального” национального хозяйства экономике, ориентированной на прибыль и становящейся в итоге “финансомикой”, при которой экономический рост не равнозначен росту благосостояния народа. Его мысли созвучны с рассуждениями экономиста и политолога С.Г. Кара-Мурзы о системах жизнеобеспечения государства и причинах их разрушения в России в конце XX в. [9].

В России введение ключевых институтов рыночной экономики привело к формированию “стационарно пере-

ходной экономики”, к резкому обогащению небольшой части населения (1–3%) и обнищанию остальных, росту преступного бизнеса, ослаблению государственной власти. Российский капитализм получил преимущественно не производительную, а финансово-торговую направленность с приоритетом высокой и быстрой прибыли, умеющий перераспределять общенародное богатство, а не создавать его и приумножать. Государство провозглашает приоритетной заботу о формировании социально-ориентированной экономики, человека как цели, а не как средства социально-экономического развития. Однако существует проблема расхождения между стратегией и реальными тенденциями социально-экономического развития. Поэтому как никогда актуально формирование экономической модели и экономической культуры, в которой духовные и нравственные принципы являются основой хозяйственного поведения субъектов рынка, способствуют созданию солидарного и справедливого общества. Необходимо вспомнить традиции дореволюционного предпринимательства, основанного на духовно-нравственных ценностях (совесть, честь, милосердие, Отечество, Правда), которые должны стать ядром культуры и экономического сознания современной российской бизнес-элиты. Ведущие предприниматели императорской России П. Третьяков, С. Мамонтов, И. Сидоров, И. Морозов, А. Сибиряков, Н. Машаров, И. Колокольников, И. Сытин и многие другие являли собой пример деятельного служения Богу и Отечеству. Они были успешными хозяйственниками, но одновременно и активными благотво-

рителями, поддерживали искусство, медицину, образование. В настоящее время основными нравственными принципами экономической деятельности для большинства высшей бизнес-элиты являются прагматизм, утилитаризм и гедонизм с их нигилизмом и цинизмом, что находится в противоречии с особенностями русского менталитета и православными ценностями, с их отрицанием материального интереса как смысла жизни. Россия находится на третьем месте в мире по числу миллиардеров, но крупному бизнесу ещё предстоит осознать свою социальную ответственность.

Для повышения гражданской ответственности личности, культуры делового общения в сфере бизнеса и предпринимательства крупные корпорации разрабатывают собственные кодексы. Не умаляя важности кодексов корпоративного управления, отметим, что в данном случае речь идёт о рекомендательных актах на уровне правового регулирования. Например, п. 3 ст. 10 Гражданского кодекса РФ закрепляет принцип добросовестности и разумности участников гражданского оборота, однако точный смысл этих категорий в правовом поле не раскрыт, отсутствуют какие-либо критерии их оценки.

Наряду с кодексами корпоративного поведения необходимы формирование и активное внедрение в практику *этического кодекса предпринимателя*, который должен включать общие этические принципы: совесть, заботу о деловой репутации и законопослушность. Именно они определяют порядочность личности в поступках, способствуют оптимизации партнёрских взаимоотношений, созданию

доброжелательной нормальной обстановки, делают предсказуемой поведение субъектов взаимодействия.

Подход к экономической сфере с религиозно-нравственных позиций подтвердил свою правильность в новейшей советской истории. Длительная диктатура иллюзий и идеологических догм, обосновывающих правомерность отделения трудящихся от собственности и монополию государства на управление, насильственное навязывание мировоззрения с господствующим в нём экономическим материализмом, технократизмом и атеизмом привели к нравственной деградации людей, к утрате чувства ответственности. Оказалось, что великая Россия многим не нужна, национальная идея неведома, идеалы находятся “на стороне далече”, потребительство становится смыслом и образом жизни.

Для иллюстрации обратимся к новейшей отечественной истории XX в., пережившей организованные политической элитой две революции (февраль–октябрь 1917 г. и 90-е гг.), разрушившие всю систему государства, что привело к неисчислимым экономическим и народным потерям. Именно поэтому известный экономист и политический деятель академик С.Ю. Глазьев подчёркивает роль идей, которые овладевают умами представителей высших эшелонов власти. Решая поставленную современную задачу модернизации российской экономики, на первое место он ставит способность властвующей элиты и политического руководства к собственной духовной и нравственной мобилизации в интересах страны: если люди не могут меняться сами, их необходимо заменять. Этот вывод сделан им из анализа механизма

разрушения советской государственности: «Советский Союз не спасли ни ракеты с разделяющимися ядерными боеголовками, ни мобилизационные мощности, которые оказались невосребованными в силу поражения руководства страны когнитивным оружием противника». К методам “мягкой силы” гибридной войны он относит следующие элементы: дискредитацию и разрушение государственной идеологии, внедрение ложных ориентиров и системы ценностей, что приводит к замутнению не только общественного сознания, но и сознания властвующей элиты, которая превращается в прослойку “агентов влияния”, работающую на разрушение существующей системы власти и управления путём проведения самоубийственной политики “реформ”. Дальнейшее свержение слабеющей власти и создание марionеточного режима используются геополитическим противником для разграбления и последующей эксплуатации страны [6, с. 24, 25]. Исторический опыт трёх (с учётом Великой Смуты XVII в.) постигших нашу страну катастроф и выхода из них позволил академику Глазьеву выявить закономерности восстановления русской государственности, среди которых лидируют необходимость сильной верховной власти и оформленной государственной идеологии. Выход видится в идее успешной деятельности в контексте традиционных духовных ценностей общества, в подчинении высшим нравственным и религиозным принципам устройства самобытной русской цивилизации, в конечном счёте в переориентации политической воли властвующей элиты и экономической политики на благо своих граждан.

Примером успешного экономического уклада, сочетающего государственное планирование и рынок, частную и общественную собственности являются для него Китай, Индия и Индокитай, которые опираются на традиционные культурные нормы. Хозяйственный уклад этих стран-цивилизаций ограничивает капиталистические отношения, ориентирующиеся на западную финансово-монополистическую модель.

Рыночная система хозяйствования, существующая в России более четверти века, сменившая административную систему управления, и сделавшая предпринимателей важным субъектом экономического процесса, поставила перед обществом задачи нравственной легитимности буржуазного типа хозяйствования (с частной собственностью, ориентацией на прибыль и экономической свободой) и формирования национальных принципов предпринимательской этики. Без решения этой двуединой задачи бизнес не может быть эффективным, а общество – консолидированным. Отсутствие нравственного одобрения бизнеса общественным большинством и осуждение его разрушительных последствий для экономики, культуры и исторической перспективы страны в целом свидетельствуют о неорганичности проводимой экономической политики. Стагнация хозяйства, дезинтеграция общества, имущественный раскол и социальные конфликты становятся угрозой для национальной безопасности.

В определении общих условий успешной предпринимательской деятельности, введении её в контекст духовной жизни общества, обосновании

её подчинённости высшим духовно-нравственным ценностям и принципам “русского мира” как самобытной цивилизации заключается задача отечественной философии, которая не может предлагать определённых планов общественного устройства, но теоретически обосновывает важнейшие мировоззренческие ориентиры.

Обращение к опыту наиболее успешных экономик мира, как правило, свидетельствует об ограниченности их экономических концепций рамками конкретной религиозной рациональности – протестантской, индобруддистской, исламской. Рациональность как относительно устойчивая совокупность правил, норм, стандартов познания и деятельности людей, как целесообразность (практическая эффективность), осмысленность (соответствие высшей ценности жизни человека) и логическая обоснованность всегда опосредована культурой, её традициями и определённой системой ценностей. Концепции “культурной самобытности” предполагают, что каждому такому обществу свойственны своя экономика, стиль экономического мышления, свои проблемы и методы их решения, свои нравственные принципы успешной деятельности. Концепции “незападных экономик” базируются на убеждении, что реализация религиозных (спасение в вечности) и нравственных ценностей (альтруизм, коллективизм и солидарность) первична по отношению к материальному благосостоянию и экономическому прогрессу, что экономический рост укрепляет национальную идентичность, солидарность, решает общегосударственные задачи, способствует совершенствованию личности.

Заимствование постсоветским предпринимательством западной модели находило теоретическое обоснование в идеях немецкой школы социальной мысли XX в., для которой был характерен протестантский рационализм как этический принцип утилитаризма и прагматизма, подчинивший все сферы жизни строжайшей калькуляции. Количественный (денежный) подход стал критерием качества личности, свидетельством избранности или отверженности.

Возможность выхода из кризиса и формирование нравственной легитимности постсоветского предпринимательства в России связаны с восстановлением деформированной ценностной системы, с формированием ясных представлений о целях и перспективах развития страны и путях их достижения, наконец, с установлением

в обществе консенсуса по этим проблемам. Профессионализм в экономической деятельности необходимо связан с освоением предпринимательской этики.

Обращение к русской философской классике помогает понять, что в общественной жизни существуют наряду с эмпирическими закономерностями онтологические – вечные и неизменные – духовно-нравственные законы, с которыми необходимо считаться при социальном планировании, реформировании, иначе они будут неосуществимы или приведут к противоположным результатам. При экономическом кризисе прежде всего следует заботиться об оздоровлении корней, искать правду, а не выгоду – “и это всё приложится вам”.

Дата поступления статьи 31.08.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байнова М.С., Петров А.В. Культура и современная хозяйственная система в творчестве Сергея Булгакова // *Философия хозяйства*. 2013. № 5. С. 36–45.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: АСТ, 2001. 671 с.
3. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Наука, 1990. 412 с.
4. Вебер М. Протестантская этика и “дух капитализма” // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–273.
5. Гиренок Ф.И. Горизонты русской философии хозяйства // *Философия хозяйства*. 2013. № 5. С. 19–35.
6. Глазьев С.Ю. Бойтесь данайцев, дары приносящих // *Русский дом*. 2018. № 8. С. 24–27.
7. Зандер Л.А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергея Булгакова. Т. 1. Париж, 1948. 479 с.
8. Ипполитов Л.М. Христианско-этическая концепция распределения доходов С.Н. Булгакова // *Философия хозяйства*. 2013. № 5. С. 95–101.
9. Кара-Мурза С.Г. Потерянный разум. М.: Алгоритм, 2005. 735 с.
10. Королев В.К. Проблема “модернизации” человека в философии хозяйства: С.Н. Булгаков и Ю.М. Осипов // *Философия хозяйства*. 2013. № 5. С. 36–45.
11. Кузнецов А.В. Свобода творчества против свободы потребительства: выбор за человеком // *Философия хозяйства*. 2013. № 5. С. 86–94.
12. Осипов Ю.М. Очерки философии хозяйства. М.: Юрист, 2000. 364 с.
13. Осипов Ю.М. *Философия хозяйства и иное* // *Философия хозяйства*. 2018. № 4. С. 36–45.
14. Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков – публицист и общественный деятель // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 3–14.

15. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 822 с.
16. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Флоренский П.А. Богословские труды. Сб. 17. М.: Издательство Московской Патриархии, 1977. С. 87–248.
17. Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 878 с.
18. Шулевский Н.Б. Россия или экономика-хрематистика? // Философия хозяйства. 2013. № 5. С. 48–61.

REFERENCES

1. Bainova M.S., Petrov A.V. [Culture and Modern Economic System in the Works of Sergei Bulgakov]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 36–45.
2. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and Speculation]. Moscow, AST Publ., 2001. 671 p.
3. Bulgakov S.N. *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 412 p.
4. Weber M. [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. In: Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 61–273.
5. Girenok F.I. [Horizons of the Russian Philosophy of Economy]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 19–35.
6. Glaziev S.Yu. [Beware of Greeks Bearing Gifts]. In: *Russkii dom* [Russian House], 2018, no. 8, pp. 24–27.
7. Zander L.A. *Bog i mir. Mirosozertsanie ottsa Sergiya Bulgakova. T. 1* [God and the World. The Worldview of Father Sergius Bulgakov. Vol. 1]. Paris, 1948. 479 p.
8. Ippolitov L.M. [S.N. Bulgakov's Christian Ethical Concept of Income Distribution]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 95–101.
9. Kara-Murza S.G. *Poteryannyi razum* [Lost Mind]. Moscow, Algoritm Publ., 2005. 735 p.
10. Korolev V.K. [The Problem of “Modernization” of Man in the Philosophy of Management: S.N. Bulgakov and Yu.M. Osipov]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 36–45.
11. Kuznetsov A.V. [Freedom of Creation Against Freedom of Consumerism: The Choice of the Person]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 86–94.
12. Osipov Yu.M. *Ocherki filosofii khozyaistva* [Essays of the Philosophy of Economy]. Moscow, Yurist Publ., 2000. 364 p.
13. Osipov Yu.M. [Philosophy of Economy and Other]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2018, no. 4, pp. 36–45.
14. Rodnyanskaya I.B. [S.N. Bulgakov as Publicist and Public Figure]. In: *Bulgakov S.N. Sochineniya. T. 2.* [Works. Vol. 2]. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 3–14.
15. Soloviev V.S. [Good Excuse]. In: Soloviev V.S. *Sochineniya. T. 1* [Essays. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1988. 822 p.
16. Florensky P.A. [From the Theological Heritage]. In: Florenskii P.A. *Bogoslovskie trudy. Sb. 17* [Theological Works. Coll. 17]. Moscow, Publishing House of the Moscow Patriarchate Publ., 1977, pp. 87–248.
17. Florensky P.A. *Sochineniya. T. 2* [Works. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 878 p.
18. Shulevsky N.B. [Russia or Economy-Chrematistics?]. In: *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], 2013, no. 5, pp. 48–61.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Алёхина Евгения Викторовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru

Копосов Лев Феодосьевич – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой истории русского языка и общего языкознания Московского государственного областного университета;
e-mail: koplev@yandex.ru

Глинский Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: a.v.glinsky@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Eugenia V. Alekhina – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;
e-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru

Lev F. Koposov – Doctor of Philology, professor, head of the Department of the History of the Russian Language and General Linguistics at Moscow Region State University;
e-mail: koplev@yandex.ru

Andrey V. Glinski – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy of Moscow Region State University;
e-mail: a.v.glinsky@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Алёхина Е.В., Копосов Л.Ф., Глинский А.В. Экономика как нравственная категория в русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 78–94. DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-78-94

FOR CITATION

Alekhina E.V., Koposov L.F., Glinski A.V. Economics as a Moral Category in Russian Religious Philosophy. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 78–94.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-78-94

УДК 1 (091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-95-104

ИДЕЯ ПРАВОСУДИЯ В ФИЛОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ

Виноградов А.И., Яшин А.Н.*Мурманский арктический государственный университет**183038, г. Мурманск, ул. Капитана Егорова, д. 15, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются самобытные идеи правосудия ранних славянофилов, преимущественно А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, в контексте их философско-правовых воззрений. Отмечается, что их религиозно-нравственные идеи: автономии правосудия на православной основе, внутренней правды, справедливости, милосердия, сострадания – оказались востребованными и воплотились в принципы пореформенного правосудия во второй половине XIX в. Делается вывод об актуальности философско-правового учения славянофилов в наши дни.

Ключевые слова: славянофилы, соборность, община, самодержавие, справедливость, закон, обычай, правосудие.

THE IDEA OF JUSTICE IN THE PHILOSOPHY OF SLAVOPHILES

A. Vinogradov, A. Yashin*Murmansk Arctic State University**15, Captain Yegorov st., Murmansk, 183038, Russian Federation*

Abstract. The article deals with the original ideas of justice of the early Slavophiles, mainly A.S. Khomyakov, I.V. Kireyevsky, K.S. Aksakov, in the context of their philosophical and legal views. It is noted that their religious and ethical ideas: autonomous jurisdiction on the Orthodox base, inner truth, justice, mercy, compassion were popular and became part and parcel of the principles of the post-reform jurisdiction in the second half of the 19th century. The conclusion is made about the relevance of the legal and philosophical teachings of the Slavophiles in our days.

Key words: Slavophiles, sobornost, community, autocracy, justice, law, custom, jurisdiction.

С тех пор, как существует право и осуществляется правосудие, людей волнует вопрос об основаниях толкования правовых норм и вынесения судебных решений. И, как всегда бывает с истинно философскими вопросами, ответы на них представляют собой альтернативы. Одна из таких альтернативных точек зрения на проблему правосудия сложилась в русской философии первой половины XIX в. Её появление было связано со славянофильством.

Политико-правовой предпосылкой воззрений славянофилов на право и правосудие было их представление о том, что идеальной формой правления для нашей страны является самодержавная монархия. При этом, согласно пред-

ставлениям славянофилов, даже самодержавная монархия должна соблюдать нравственные нормы, народные традиции, чтить православную веру, более того, опираться на общинное самоуправление, включая право на собственное и автономное народное правосудие.

По убеждению славянофилов, государству нет нужды творить правосудие в народной среде, т. к. русским народом в судебных тяжбах превыше всего ставятся общее благо и христианская добродетель, а государство как внешний орган не может обеспечить гармонию совместной крестьянской жизни. Более того, славянофилы заявляют о “безгосударственности” русского народа, для которого православие и общинная жизнь обеспечивают высшие абсолюты добра и любви.

Государство славянофилами не рассматривается как некая ценность и благо; скорее, как необходимость – для защиты и сохранения русского народа. «Государство для русского народа, – говорил И.С. Аксаков, – не есть конечная цель бытия, а только средство и способ более или менее мирного и благоденственного человеческого сожительства ради высшей нравственной цели – сожительства, пред которым преподносится иной образ бытия, предвозвещенный Христом» [2, с. 261].

В философии славянофилов отрицается имперская идея в контексте выстроенного ими государственного идеала [3]. Они не признавали императора как последней инстанции в поисках справедливости, не видели в нём высшего судьи, в отличие от сторонников имперской, этатической идеи в правосудии. Власть русского царя, в отличие от власти императора, име-

ет ограничения в виде нравственных норм, православных канонов и доверия народа. Ещё одним существенным отличием власти императора был её божественный характер, а славянофилы не могли признать его власть божественной, т. к. в их понимании власть не может быть святой, поскольку это творение земной жизни, а значит, она несёт на себе печать греха и несовершенства. Самодержец получил власть не от Бога, а от народа: призвание варягов в 862 г., избрание Земским Собором на царствование Михаила Романова в 1613 г.

Власть самодержца – это не право и привилегия, а бремя, служба, ответственность: «Народ, живущий верой и бытом, твёрдо стоит на принципе Самодержавия, т. е. устранения от политиканства, в котором видит лишь “необходимое (или неизбежное) зло”, которое возлагает как бремя на избранное и жертвующее собою для общего блага лицо – Государя, за что и воздаёт ему и честь, и любовь, соразмерную с величием его царственного подвига, понимая всю одного тяготу, нисколько не умаляемую внешними атрибутами блеска и роскоши, которыми оно обеспечено как средоточие земного величия с его земной показностью», – писал Д.А. Хомяков [22, с. 125].

Таким образом, являясь для славянофилов государственным идеалом, самодержавие не имеет никаких общих основ с империей и абсолютизмом. Самодержавие, пользуясь народной поддержкой и любовью, в свою очередь, дарует народу самоуправление в земских, общинных и судебных делах. Иными словами, последней инстанцией подлинного правосудия является не царь (император), а сам

народ, устанавливающий в общинном правосудии внутреннюю правду.

Идея внутренней правды – суть истинного права и правосудия в философии славянофилов. И.В. Киреевский справедливо указывал на уникальность восприятия права русским человеком: «Даже самое слово “право” было у нас неизвестно в западном смысле, но означало только справедливость, правду» [10, с. 355]. Современные исследования философско-правовых взглядов славянофилов доказывают их правоту в выводах, что русское сознание связывает право и правосудие не с установленными государством юридическими правилами, а с нравственностью, справедливостью и правдой [16].

Отдавая предпочтение внутренней правде при народном правосудии, славянофилы исходили из постулата о том, что человек всегда делает выбор в своём духовном мире в сторону добра или зла. Поэтому для них важно было не столько поведение человека (пусть и преступное), сколько нравственные побудители поступка, своя внутренняя правда в оценке нравственного выбора. Так, К.С. Аксаков, размышляя о законе, разделял его на два вида: внутренний и внешний. Внутренний закон требует, «чтобы поступок истекал как свободное следствие его нравственного достоинства, без чего поступок теряет цену» [1, с. 56]. Внешний же закон носит формальный характер. Для него не важно, является ли нравственным сам человек, он не интересуется побудительными мотивами человеческих поступков. К.С. Аксаков писал о внешнем законе: «его цель – устроить такой совершенный порядок вещей, чтобы душа оказалась не нужна человеку, чтобы и без неё люди посту-

пали нравственно и были бы прекрасные люди ... и общество бы благоденствовало» [2, с. 56].

Мыслитель негативно относится к внешнему закону по той причине, что такой закон игнорирует человеческую душу; для него важно только формальное соблюдение государственных предписаний. Невольно «из-за существования внешних законов человек оказывается вовлечён в систему многообразных правоотношений, а значит, становится субъектом права. При этом то, как он будет чувствовать себя в этой роли, зависит от конкретного сочетания внутренних и внешних законов» [6, с. 8].

Человек при этом невольно вынужден соблюдать эти законы, боясь осуждения и наказания. Он может быть всю жизнь законопослушным, но внутренне безнравственным, и, если государство ослабит законы, порочная душа этого человека вырвется на волю и сотворит немало бед.

Славянофилы справедливо упрекают государственно-правовой формализм, при котором состояние человека зависит от принудительной нормы, а принудительность, в свою очередь, разрушает общественную гармонию, что может привести к торжеству порока и зла. Суть внешнего закона заключается в навязывании человеку извне прав и обязанностей, а суть внутреннего закона состоит в самоограничении. Так, А.С. Хомяков по этому поводу писал: «Для того чтобы сила сделалась правом, надобно, чтобы она получила свои границы от закона, не закона внешнего, который опять не на что иное, как сила, но от закона внутреннего, признанного самим человеком. Этот признанный закон есть призна-

ваемая им нравственная обязанность. Она, и только она, даёт силам человека значение права» [18, с. 560].

В качестве философского обоснования правовых представлений славянофилам послужила идея целостности мира, реализовавшаяся в принципе соборности. Этот принцип, организующий церковную жизнь, по их мнению, должен руководить также и всей социальной жизнью человека. Тогда ущербность рационального западного сознания сменится полнотой восприятия бытия, превращая его «в целостное учение о познании и морали, окончательно отсекающее принцип разумного эгоизма» [4, с. 64].

Соотношение права и нравственности в философии славянофилов было чётко определено Г.В. Флоровским: «Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями» [17, с. 40].

Н.А. Бердяев видел ценное зерно во взгляде славянофилов на соотношение нравственности и права. Он писал: «В славянофильском сознании решительно преобладает нравственный момент над юридическим, идея обязанности – над идеей права. В этом нельзя не видеть здоровых начал ... В них жил идеал органической христианской общности, идеал, противоположный всякому механизму, всякому формализму» [5, с. 398].

При сопоставлении права и нравственности славянофилы решительно

вставали на сторону нравственности. В случае возникновения нравственно-правовой коллизии они отдавали приоритет духовно-нравственным ценностям. Главным для них было, даже ценой нарушения закона, сохранить нравственные принципы и духовную добродетель в сердце. Именно поэтому дворяне устраивали дуэли, а простой народ судил в своей общине “по совести”, “по правде”, но в то же время, нарушая закон и проявляя милосердие, помогал беглым каторжанам.

Именно в доминировании внешней правды над внутренней видели славянофилы причину удручающего состояния дореформенного правосудия в России. И.С. Аксаков писал: «Старый суд! При одном воспоминании о нём волосы встают дыбом, мороз дерёт по коже!..» [15, с. 15]. С горечью говорил о правосудии и А.С. Хомяков: «В судах черна неправдой чёрной...» [19, с. 20]. Славянофилы призывали к реформе русского правосудия, но не по образцу западной модели.

Так, И.В. Киреевский в своей известной работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» убедительно объясняет неприемлемость западной идеи правосудия для России, обусловленной разницей правопонимания и правоприменения: «Там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там расудочное и школьное изучение высших

истин – здесь стремление к их живому и цельному познанию; там склонность права к справедливости внешней – здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу – здесь вместо наружной связности формы с формой ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения – здесь они рождались естественно из быта» [11, с. 234].

А.С. Хомяков также был против “слепого” заимствования «ценностей и правовых форм из западной культуры и считал, что западный индивидуализм и формализм, приведшие Европу к “шаткости и раздору”, в случае искусственного “привития” могут погубить и Россию» [7, с. 90]. Напротив, «превосходство России ... исходило из условия её самобытности, незападности» [8, с. 62].

Правосудие в России, по мнению славянофилов, должно иметь православную основу, а его источником должен выступать обычай. Единство их позиции по данному вопросу выражалось в том, что истинная вера христианская – православие – сохранилась только в России, и в русском языке не случайно близкими названием веры (“правильно славить Бога”) являются слова: славяне, право, справедливость. Правовая доктрина славянофилов содержит требование необходимости учитывать нормы морали в правоприменительной деятельности, использовать шире внесудебные общественные институты для разрешения споров и конфликтов, нравственно исправлять оступившихся [3, с. 15].

Модель западного правосудия не принималась славянофилами вви-

ду её формальности и рационализма, т. к. в её основе лежат вытекающие из позитивного права взаимные права и обязанности участников судопроизводства, сделка. Для русского же правосудия важен обычай, которому они отдавали первенство в соотношении с законом и в котором видели естественную, живую форму права, соединяющую народную совесть и нравственность. Обычай воспринимается народом как нечто необходимое и родное, «является силою внутреннею, проникающею во всю жизнь народа, в совесть и мысль всех членов общества» [20, с. 667].

Придавая значение роли обычая в правосудии, И.В. Киреевский писал: «Право обычное, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлечённо-логического ... Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумаге уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошёл в народные нравы и народный быт» [12, с. 204]. И затем, отмечая особую значимость обычая, подчёркивал: «Там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твёрдость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма» [12, с. 205].

Критики славянофилов упрекают последних в чрезмерном акценте их доводов о праве и правосудии на общине, крестьянстве. Однако в защиту славянофилов следует заметить, что

в середине XIX в. около четырёх пятых населения Российской империи составляло крестьянское сословие, и с этим фактом необходимо было считаться. Вот что писал о русском крестьянстве К.Д. Кавелин: «...в нём ключ нашего национального существования ... разгадка всех особенностей нашего политического, гражданского и экономического быта ... от материального, умственного и нравственного состояния нашего крестьянства зависели и будут зависеть успехи и развитие всех сторон русской жизни» [9, с. 190].

По мнению А.С. Хомякова, необходимо придерживаться прежде всего суда, производимого самой общиной, в котором, как он считал, больше Правды, чем во всяком ином суде: «мыслители западные вертятся в безысходном круге потому только, что идея общины им недоступна» [19, с. 115]. В общинном суде, утверждает мыслитель, больше, чем где-либо, наряду с наказанием проявляются сострадание и милосердие к виновному: прощается грех, оказывается духовная поддержка оступившемуся и нравственно заблудшему, «взаимное вспоможение», проистекающее «из самого отношения товарищей друг к другу и обусловленное взаимною и общею пользою ... чувством братского сострадания» [21, с. 355]. В этом, по мнению философа, и проявляется внутренняя правда, справедливость. «Хомяков придавал величайшее значение русской деревенской общине, миру с его сходками, принимающими единодушное решение, и его традиционной справедливостью в соответствии с обычаем, совестью и внутренней истиной», – писал Н.О. Лосский [14, с. 40].

Справедливость в крестьянском

суде по обычному праву И.В. Киреевский связывал с воздаянием должного каждому по заслугам, отмечая при этом нелёгкий выбор при назначении наказания: «Справедливость, правда, реже любви, потому что она труднее, стоит более жертвований и менее усладительна» [13, с. 319].

Таким образом, анализируя государственно-правовые воззрения славянофилов, трудно переоценить их вклад в формирование философии национального правосудия. Им не суждено было увидеть результаты Судебной реформы (И.В. Киреевский умер в 1856 г., А.С. Хомяков и К.С. Аксаков – в 1860 г.), но в пореформенном отечественном правосудии воплотились их идеи. Это прежде всего идеи внутренней правды и милосердия («Правда и милость да царствуют в судах!» – написал Александр II в своём указе о введении судебных уставов), вошедшие в основные принципы судопроизводства. Реформаторы судебной системы воспользовались также государственно-правовой доктриной славянофилов об обычае как источнике правосудия, закрепив её в деятельности волостного и мирового суда. Нашли воплощение в обновлённом правосудии также идеи славянофилов о суде «по совести» (создан институт присяжных заседателей), о сострадании и всепрощении, что, несомненно, обогатило русское правосудие в контексте принципа гуманизма.

Философско-правовая концепция, в том числе идея правосудия славянофилов, не утрачивает актуальности и в наши дни. Российская правовая культура по-прежнему нуждается во внутренней правде, нравственном законе, справедливости, совести, в милосердии и сострадании. Этатизация

общественной жизни (в стране принято более четырёх тысяч федеральных законов) не привносит гармонии в общество, в связи с чем следует согласиться с выводами славянофилов: чтобы разрешались конфликты и сохранялся социальный мир, должны превалировать не законы, а естественные социальные регуляторы – обычаи, традиции, морально-нравственные нормы. Тем более что в России имеется богатейший и эффективный опыт разрешения конфликтов вне рамок государственно-правовых предписаний. Учитывая многонациональный и разнообразный конфессиональный состав современного российского общества, невозможно преодолевать социальные противоречия, исходя из утилитарных начал современного позитивного права.

По-прежнему актуальна философия славянофилов в части необходимости избавления России от натиска западной культуры, в том числе государственно-правовой, от комплекса собственной неполноценности. Если оставить в нынешнем состоянии современное отечественное правосудие,

в основе которого либеральные идеи, то придётся согласиться с тем, что нам ближе иноземные и небесспорные правовые установки, принципы, нежели отечественный духовно-религиозный и философско-правовой опыт.

Следовательно, в нашем всеобщем ответе на современные угрозы отечественному правопорядку и правосудию должны быть противопоставлены собственные прошедшие испытание временем концепции, включая славянофильские, об идеальном государстве и праве. Они не о прошлом (допетровской России), не являются утопией, а, напротив, имеют созидательный, жизнеутверждающий и творческий характер с энергией поступательного развития российского государства, права, правосудия. Только с собственным пониманием добра и зла, Правды, закона и справедливости на основе историко-философского и философско-правового опыта мы сможем преодолеть духовно-нравственные и социально-правовые пороки.

Дата поступления статьи 28.08.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 1: Сочинения исторические. М.: Университетская типография, 1889. 599 с.
2. Аксаков И.С. Речь на коронационных торжествах 1883 года при короновании Императора Александра Третьего // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
3. Андреев Н.Ю. Государственно-правовой идеал славянофилов: истоки и развитие: дис. ... канд. юрид. наук. СПб., 2015. 205 с.
4. Батурич В.К., Песоцкий В.А., Батурина И.В. Философемы русской религиозной философии XIX–XX вв. как элементы творческого процесса // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 3. С. 60–71.
5. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ, 2007. 448 с.

6. Виноградов А.И., Красова Е.М. Духовно-нравственные основы представлений И.А. Ильина о человеке как субъекте права // *Философия права*. 2017. № 1 (80). С. 7–11.
7. Гусарова М.А. Проблема духовных оснований русского правосознания в социально-философских учениях славянофилов // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*: в 2 ч. Ч. 2. Тамбов: Грамота, 2016. С. 88–90.
8. Иванова С.И. Национальный дискурс в России: взгляды западников и славянофилов // *Современные проблемы гуманитарных и общественных наук*. 2016. № 3 (11). С. 60–67.
9. Кавелин К.Д. Крестьянский вопрос: исследование о значении у нас крестьянского дела, причинах его упадка и мерах к поднятию сельского хозяйства и быта поселян. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1882. 211 с.
10. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // *Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 355–356.
11. Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 384 с.
12. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
13. Киреевский И.В. Отрывки // *Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
14. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 479 с.
15. Ранние славянофилы: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы / сост. Н.Л. Бродский. М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1910. 206 с.
16. Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России. М.: Юрлитинформ, 2007. 456 с.
17. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 431 с.
18. Хомяков А.С. Всемирная задача России / сост., комм. М.М. Панфилова; отв. ред. О. Платонов; 2-е изд. М.: Институт русской цивилизации: Благословение, 2011. 784 с.
19. Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки / под общ. ред. Г.М. Фридендера. М.: Современник, 1988. 461 с.
20. Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 646–676 с.
21. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России» // *Всемирная задача России*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 357–419.
22. Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. 2-е изд., репринт. М.: Альфа и Омега: Русское дело сегодня, 1993. 231 с.

REFERENCES

1. Aksakov K.S. *Polnoe sobranie sochinenii. T. 1. Sochineniya istoricheskie* [Complete Works. Vol. 1. Historical Writings]. Moscow, University Printing House Publ., 1889. 652 p.
2. Aksakov I.S. [Coronation Speech of 1883 at the Coronation of Emperor Alexander III]. In: Aksakov I.S. *Nashe znamya russkaya narodnost'* [Our Banner is Russian Nationality]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2008.
3. Andreyev N.Yu. *Gosudarstvenno-pravovoi ideal slavyanofilov: istoki i razvitie: dis. ... kand. yurid. nauk* [State-Legal ideal of the Slavophiles: Origins and Development: PhD Thesis in Law]. St. Petersburg, 2015. 205 p.

4. Baturin V.K., Pesotsky V.A., Baturina I.V. [Philosophemes of Russian Religious Philosophy of the 19th–20th Centuries as Elements of Creative Process]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2017, no. 3, pp. 60–71.
5. Berdyaev N.A. *Konstantin Leontiev. Aleksei Stepanovich Khomyakov* [Konstantin Leontiev. Alexei Stepanovich Khomyakov]. Moscow, AST Publ., 2007. 448 p.
6. Vinogradov A.I., Krasova E.M. [Spiritual and Moral Foundations of the Ideas of I.A. Ilyin on Human Being as a Subject of Law]. In: *Filosofiya prava* [Philosophy of Law], 2017, no. 1 (80), pp. 7–11.
7. Gusarova M.A. [The Problem of the Spiritual Foundations of Russian Justice in Socio-Philosophical Doctrines of Slavophiles]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* in 2 vols., vol. 2 [Historical, philosophical, political and legal sciences, culturology and art history. Questions of Theory and Practice in 2 vols., vol. 2], Tambov: *Gramota*, 2016, no. 11 (73), pp. 88–90.
8. Ivanova S.I. [National Discourse in Russia: Through the Eyes of Westerners and Slavophiles]. In: *Sovremennye problemy gumanitarnykh i obshchestvennykh nauk* [Modern Problems of Humanities and Social Sciences], 2016, no. 3 (11), pp. 60–67.
9. Kavelin K.D. *Krest'yanskii vopros: issledovanie o znachenii u nas krest'yanskogo dela, prichinakh ego upadka i merakh k podnyatiyu sel'skogo khozyaistva i byta poselyan* [The Peasant Question: The Study on the Importance of Peasant Affairs, the Causes of its Decline and Measures to Raise Agriculture and Rural Life of the Villagers]. St. Petersburg, Printing House of M.M. Stasyulevich, 1882. 211 p.
10. Kireyevsky I.V. [In Reply to A.S. Khomiakov]. In: *Dukhovnye osnovy russkoi zhizni* [The Spiritual Foundations of Russian Life]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2007, pp. 355–356.
11. Kireyevsky I.V. *Izbrannye stat'i* [Selected articles]. Moscow, Sovremennik Publ., 1984. 384 p.
12. Kireyevskii I.V. [The Nature of Education in Europe and Its Relation to Enlightenment in Russia]. In: *Dukhovnye osnovy russkoi zhizni* [The Spiritual Foundations of Russian Life]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2007.
13. Kireyevskii I.V. [Excerpts]. In: *Dukhovnye osnovy russkoi zhizni* [The Spiritual Foundations of Russian Life]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2007.
14. Lossky N.O. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Soviet Writer Publ., 1991. 479 p.
15. Brodsky N.L., comp. *Rannie slavyanofily: A.S. Khomyakov, I.V. Kireevskii, K.S. i I.S. Aksakovy* [The Early Slavophiles: A. S. Khomyakov, I.V. Kireyevskiy, K.S. and I.S. Aksakovs]. Moscow, Partnership I.D. Sytin, 1910. 206 p.
16. Sorokin V.V. *Ponyatie i sushchnost' prava v dukhovnoi kul'ture Rossii* [The Concept and Essence of Law in the Spiritual Culture of Russia]. Moscow, Yurlitinform Publ., 2007. 456 p.
17. Florovsky G.V. *Iz proshlogo russkoi mysli* [Of the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998. 431 p.
18. Khomyakov A.S. *Vsemirnaya zadacha Rossii* [Russia's World Challenge]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., Blessing Publ., 2011. 784 p.
19. Khomyakov A.S. *O starom i novom* [On the old and the New]. Moscow, Sovremennik Publ., 1988. 461 p.
20. Khomyakov A.S. [On Humboldt]. In: *Khomyakov A.S. Vsemirnaya zadacha Rossii* [Russia's World Challenge]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2008, pp. 646–676.
21. Khomyakov A.S. [Regarding the Article of I.V. Kireyevsky "On the Nature of Education in Europe and Its Relation to Enlightenment in Russia"]. In: *Khomyakov A.S. Vsemirnaya*

zadacha Rossii [Russia's World Challenge]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2008, pp. 357–419.

22. Khomyakov D.A. *Pravoslavie, samoderzhavie, narodnost'* [Orthodoxy, Autocracy, Nationality]. . Moscow, Alpha and Omega Publ., Russian Business Today Publ., 1993. 231 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Виноградов Андрей Иванович – доктор философских наук, доцент, директор Социально-гуманитарного института Мурманского арктического государственного университета;

e-mail: andvinogradov00@mail.ru

Яшин Анатолий Николаевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гражданского и финансового права Мурманского арктического государственного университета;

e-mail: yashin58@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Andrey I. Vinogradov – Doctor of Philosophy, associate professor, Director of the Social and Humanitarian Institute at Murmansk Arctic State University; e-mail: andvinogradov00@mail.ru

Anatoly N. Yashin – PhD in Philosophy, associate professor, associate professor at the Department of Civil and Financial Law, Murmansk Arctic State University;

e-mail: yashin58@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Виноградов А.И., Яшин А.Н. Идея правосудия в философии славянофилов // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 95–104.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-95-104

FOR CITATION

Vinogradov A.I. Yashin A.N. The Idea of Justice in the Philosophy of Slavophiles. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 95–104.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-95-104

УДК 1(091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-105-117

ТЕМА ЗЛА В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА

Золотарев А.В.*Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского
241036, г. Брянск, ул. Бежицкая, д. 14, Российская Федерация*

Аннотация. Целью статьи является исследование представленной в ранних работах В.В. Розанова концепции зла в её связи с последующей идейной эволюцией мыслителя. В статье рассматривается, как взгляды Розанова на вопрос о происхождении и значении зла связаны с определяющим для его раннего творчества учением о целесообразности всего сущего. Показано своеобразие взгляда Розанова на природу человека в сравнении с классической философской традицией. Рассмотрены философские основания учения Розанова о необходимости зла для актуализации добра. Проанализировано содержание полемики, которую Розанов вёл против Ф.М. Достоевского по вопросу о моральной оправданности человеческих страданий. Автор показывает, что именно расхождение в вопросе о значении зла привели Розанова к размежеванию с идейным наследием Достоевского. В статье обосновывается вывод о существенной связи учения Розанова о добре и зле с зарождавшимися идеями «нового религиозного сознания».

Ключевые слова: русская философия, понимание, добро и зло, новое религиозное сознание.

THE THEME OF EVIL IN VASILY ROSANOV'S EARLY WRITINGS

A. Zolotarev*Bryansk State University
14, Bezhitskaja st., Bryansk, 241036, Russian Federation*

Abstract. The purpose of the article is to study the concept of evil presented in the early works of V.V. Rozanov in its connection with the subsequent ideological evolution of the thinker. The article discusses the question of how Rozanov's ideas on the origin and significance of evil are connected with his concept of the expediency of all things, which plays a defining role in his early writings. The article demonstrates the peculiarity of Rozanov's views on human nature in comparison with the classical philosophical tradition. The author also discusses philosophical foundations of Rozanov's doctrine of necessity of evil for the actualization of good. Besides that the article analyzes Rozanov's argument against F.M. Dostoevsky on the issue of moral justification of human suffering. The author argues that it was difference in the treatment of the significance of evil that led to Rozanov's disengagement from Dostoevsky's ideological heritage. The article substantiates the conclusion about the essential connection between Rozanov's doctrine of the nature of good and evil and the emerging ideas of the "new religious consciousness".

Key words: Russian philosophy, understanding, good and evil, new religious consciousness.

Для понимания философского наследия В.В. Розанова чрезвычайно важны его ранние работы, в которых был развит целый ряд метафизических идей, в весьма значительной степени обусловивших всё последующее творчество мыслителя. К числу таких идей принадлежит поразившая Розанова ещё в самом начале его творческого пути идея о единстве добра и зла. Целью настоящей статьи являются анализ развёртывания учения о природе зла в работах Розанова 1880-х–1890-х гг., а также исследование роли, которую сыграло это учение в переходе мыслителя на позиции “нового религиозного сознания”.

Василий Розанов вошёл в русскую философию в 80-е гг. XIX в. с уже сложившимся учением. Формирование его философского мировоззрения началось в студенческие годы с критики утилитаристской концепции счастья как цели человеческой жизни. Размышления над этой темой Розанов позднее изложил в статье «Цель человеческой жизни» (1892 г.). В основе ранней розановской мысли лежит представление о том, что в природе человека, как и всего сущего, изначально заложено *скрытое предназначение*, и осуществление этого предназначения составляет цель человека. В 1888 г. он писал Н.Н. Страхову: «идея – что человек имеет некоторое естественное назначение, что оно может быть открыто, и это открытие может быть совершено через рассмотрение первозданной человеческой природы, дало всё (и, думаю, уже на всю жизнь) *содержание* моему уму» [9, с. 151]. Позитивная наука XIX в., по мысли Розанова, не способна раскрыть это предназначение. Эту задачу должна решить новая,

подлинная наука, начала которой ещё предстоит разработать. Так из студенческой статьи родился замысел большой книги «О понимании».

Подлинная наука, которой Розанов дал имя “понимание”, должна преодолеть ограниченность как позитивистского знания, так и умозрительной философии. В разуме, по мысли философа, от века предустановлены *потенциальные формы понимания*, или “схемы”. Будучи интенционально направленными на предмет, они становятся *реальными идеями*, в которых данный предмет познаётся. По сути, Розанов предвосхищает здесь феноменологическую программу исследования сознания и познания. Исследователи обращают внимание на связь розановского учения о понимании с идеями Гуссерля и последующей герменевтической философии [5; 13]. Одной из таких “схем разума”, в которых осуществляется понимание, является *целесообразность*. Все сущее должно быть понято как соответствующее некой изначальной цели.

Важной частью такого понимания должна стать *наука о добре и зле*. Розанов удивлялся, что современные ему учёные ещё не создали этой науки: «как будто то, давление чего ежеминутно ... человек чувствует на себе, совершенно не замечается разумом» [10, с. 520]; в отсутствии такой науки он видит неполноту и несовершенство современного ему знания. Добро и зло не релятивны, не конвенциональны, они не обусловлены человеческими представлениями и социокультурными обстоятельствами, они вообще не созданы человеком; они суть *вечные формы*, в которые облекаются значение и смысл человеческих поступков –

независимо от самого человека. «Не дух человеческий делает, что одно из творимого им есть зло, а другое – добро, не он придаёт совершенному это значение; но вне его воли и господствуя над всем, что происходит в мире человеческом, одно является добром, другое – злом...» [10, с. 375]. Именно поэтому наука о добре и зле (как и наука вообще) есть «вечное понимание вечно существующего» [10, с. 666]. Некоторые руководящие идеи к построению такой науки Розанов и предлагает в своей первой книге «О понимании».

Нетрудно заметить, что мысль начинавшего философа Розанова двигалась во многом параллельно мысли В.С. Соловьёва, чуть раньше обратившегося от критики позитивизма к построению “цельного знания” и чуть позже приступившего к созданию “науки о добре” (“Оправдание добра”). Однако Розанов как философ был вполне оригинален и ни на кого не похож. Он исключительно самостоятельной работой ума преодолел своё юношеское увлечение утилитаризмом и позитивизмом и пришёл к вполне самобытной философии. Можно назвать лишь одного мыслителя, чьё влияние на Розанова в то время было значительным, – это Достоевский. Вслед за любимым писателем Розанов продумывает проблему зла – его сущности, происхождения, места в мире. Этому посвящены небольшая, но весьма интересная часть книги «О понимании» (1886 г.) и «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» (1891 г.).

Как сказано выше, Розанов предполагал понять предназначение человека путём исследования его “первозданной природы”. Важнейшая задача здесь – решить: «человеческая приро-

да – есть ли она в основе своей добрая и только искажена привнесённым злом? или она от начала злая...» [8, с. 96]. Для решения этой задачи Розанов предлагает прибегнуть к мысленному эксперименту – представить “естественного человека” в некой “первоначальной ситуации”, т. е. вне всяких внешних влияний, в том числе и вне влияния прошлого опыта. «Устраняя смешанные и противоречивые факты истории, как бы снимая нарост их с человека, можно взять его природу в её *первозданной чистоте* и определить её необходимое соотношение с вечными идеалами...» [8, с. 97].

Розанов показывает, что в *сознании* человека первое движение всегда есть движение к *истине*, если он свободен от привходящих влияний и действует в силу одного устройства своих способностей. Ложь, таким образом, есть явление вторичное и привнесённое. Между разумом и истиной есть предустановленное соотношение. То же касается *чувства* и *воли*, которые без внешних привходящих влияний могут быть направлены только к благу. Отсюда следует вывод: «*истина, добро и свобода* суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих – *разуме, чувстве и воле*. Между этими идеалами и первозданным устройством человека есть соответствие, в силу которого ... *природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротою, благою*» [8, с. 100]. В «Цели человеческой жизни» философ замечает: «Никогда человек не влёкся к несправедливости и затем к справедливому; никогда не старался он образовать в уме своем сперва за-

блуждение, а потом уже истину; и так же во всём прочем. Всякое зло для него было всегда только нарушением добра; но добро ... есть *primum*; зло же всегда есть *secundum*, привнесённое» [11, с. 167].

Реконструируя “первозданную природу” человека в “первоначальной ситуации” с тем, чтобы понять, добра она или зла, Розанов, казалось бы, банально следует традиции просвещенческой философии. Однако он приходит к совсем иному, нежели у просветителей, выводам, говоря о *потенциальном* характере человеческой природы. Она *актуально* не добра и не зла. Рассуждая о человеческой природе, важно помнить, что «глубочайшая сущность этой природы, более важная, чем то, что она разумна, что она нравственна или свободна, заключается в том, что она *потенциальна* ... Нет ничего в ней, что было бы уже дано от начала, что от самого её появления было бы в ней ясно выражено, твёрдо содержалось: она – вся в возможности, вся в колеблющемся и нетвёрдом усилии, и лишь как бы предчувствие того, к чему она усиливается, неясно тянется, – уже от начала в неё заложено...» [11, с. 152]. Эта потенциальность и обуславливает наличие в мире зла.

Зло понимается Розановым как результат извращения потенциальной природы человека, т. е. как утрата человеком тождества с самим собой, потому что «как совершенное тождество каждая вещь имеет только одно – именно с собою, каждая же вещь имеет и одну противоположность, и именно в себе же – когда извращается её природа. Так доброе находит своё отрицание в злом» [8, с. 351, 352]. Но чем же обусловлена такая утрата? Является ли

она необходимой? В каждом конкретном проявлении зла в мире можно обнаружить, что оно порождено внешними причинами: «зло можно именно определить как *отклонение человека от его первозданной нормы*, происходящее от воздействия на него физической природы или от столкновения с людьми, или от других условий, во всяком случае только не первозданных: это есть самое общее, точное и вполне выражающее сущность зла, его определение» [11, с. 161]. Обычным образом всякий акт зла носит характер *реакции* на нечто, что само по себе уже может быть названо злом. Но какова же первая причина возникновения зла?

Ответ даёт небольшое розановское рассуждение на страницах «О понимании», очевидно подразумевающее – без прямой отсылки к Библии – библейский рассказ о грехопадении. Библейский сюжет предстаёт здесь как своего рода архетип вневременного первоисточка зла. «Как страх, сверх обычных своих причин, может родиться из любви несовершенного существа к совершенному – это боязнь первого потерять любовь и доверие второго с обнаружением своих недостатков, порою простой слабости; так и ненависть, сверх обычных причин, может родиться из страха. В последнем – и это особенно в тех случаях, когда он порождается чрезмерною любовью, – столько внутреннего страдания, часто незаслуженного, истекающего только из слабости страдающего, что к тому, перед кем страх, возникает глубочайшая ненависть, хотя в пробуждении этой ненависти он, возбудивший её к себе, также ничем не виноват, кроме как только уже слишком высоким

своим совершенством. Мы указываем на этот особенный источник зла, потому что, не будучи предшественником какой-либо вины и никаким другим злом, он глубоко отличается от других путей возникновения нравственного зла и заключает в себе как бы первоисточник, где беспричинно, по-видимому, зарождается оно из самой природы психических существ, первозданной и чистой от внешних искажающих влияний» [10, с. 536].

Итак, первозданная любовь несовершенного существа (человека) к существу совершенному (Богу), *влекая сама собою, отступает от самотождественности* и становится страхом, а затем и ненавистью. Добро, утрачивая тождество с собой, становится своей абсолютной противоположностью, злом. Этот психологический этюд по проникновенности анализа напоминает Достоевского. В нём есть некая мистическая глубина, своего рода этический мистицизм. Розанов показывает неслучайность и даже фатальную *неизбежность* грехопадения. И в то же время здесь нет никакого рационально оправданного детерминизма, никакой внешней причинной обусловленности, упраздняющей свободу, снимающей с человека ответственность за зло. Возникновение зла у Розанова предстаёт не как рационально запланированная Творцом ступень развития мира, а как страшная неизбежность бытия. Бог не предопределил зла и не виноват в нём, хотя не мог не предвидеть его.

Эта весьма небанальная трактовка истории грехопадения – одно из выражений фундаментальной для Розанова мысли о внутренней естественной связи добра и зла: «связь высочайшего добра с величайшим злом, невозмож-

ность для первого возникнуть без второго является, хотя непонятным по своей цели, но несомненным законом» [10, с. 537]. Мысль эта вытекала из учения Розанова о целесообразности мира, о наличии у всего сущего вечного предназначения. Важно отметить, что представление о необходимости зла было для Розанова не частью спокойной рациональной теодицеи, а чем-то мистическим и пугающим, источником мучительных переживаний. «По крайней мере, *некоторые* виды добра, блага не могут появиться иначе, как из зла, и поэтому зло необходимо, желательно в жизни и в природе. Когда я думаю об этих страшных вещах, об этом скреплении добра со злом, я думаю, что Бог не всемогущ, что Он связан, что вне Его есть какая-то страшная и тёмная сила, о которой мы только догадываемся и с которой едва успевает бороться Бог» – писал он Страхову [9, с. 145].

О том, что зло неизбежно вырастает из самих глубин бытия, свидетельствует, согласно Розанову, присущее каждому человеку своего рода *предзнание* зла. На таком предзнании основана способность всякого человека *понимать* преступника. Весьма проникательные рассуждения на эту тему содержатся в «Легенде о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского»: «Если для нас, никогда не совершавших убийства, душевное состояние преступника понятно и, читая Достоевского, мы удивляемся не прихотливости его фантазии, но искусству и глубине его анализа, то не совершенно ли ясно, что у нас есть какое-то *средство оценки*, имея которое мы производим свой суд... Не очевидно ли, что таким средством может быть только

уже *предварительное* знание этого самого состояния, хотя в нём мы и не даём себе отчёта...» [8, с. 46].

Зло мистическим образом укоренено в самом бытии, оно не может быть устранено человеческой волей, и именно поэтому оно должно быть *по-нято* в своём вечном предназначении. В.В. Библихин в связи с этим замечает: «Розанов понял, что не человеку выбирать между добром и злом. Тем важнее сделать то единственное, что в силах человека: задуматься о добре и зле, взвалить на себя тяжесть этой темы» [4, с. 224]. Вечное предназначение зла в том, что через него потенциальное добро достигает своей *актуализации*, достигает полноты своего осуществления. В человеке потенциально заложены любовь к другим и стремление к истине, которые, неизбежно извращаясь, становятся ложью и ненавистью. Но «когда это извращение достигает своей высшей степени, когда всё в жизни и в человеке является проникнутым ложью и ненавистью, тогда в нём снова пробуждается любовь в иной и высшей, чем прежде, форме – как сострадание, и является правдивость как болезненное отвращение от лжи. Таким образом, от несовершенной правды и любви через ложь и ненависть человек ведётся к совершенной правде и любви, и это закон его природы, неизменный и необходимый» [10, с. 536].

Необходимость зла для осуществления добра несёт в себе своего рода *оправдание* – если не самого зла, то порождаемых этим злом страданий. Здесь – точка столкновения Розанова с Достоевским, причина полемики, которую развернул Розанов против автора «Братьев Карамазовых» на страницах своей книги, посвящённой

«Легенде о Великом Инквизиторе». Именно непримиримость Достоевского ко злу, его неспособность увидеть в существовании зла проявление высшей целесообразности заставляют Розанова признать в писателе единомышленника Ивана Карамазова и в конечном счёте скрытого атеиста.

Неспособность понять целесообразность зла и страданий невинных неизбежно ведёт не только персонажа, но и, по мысли Розанова, автора «Легенды» к отрицанию мира и неверию в Бога. Достоевский в своей «Легенде» предоставил слово самому сатане, который разрушает религию, опираясь на, казалось бы, безусловное добро – любовь и сострадание к людям. «Душа автора, очевидно, вплелась во все удивительные строки ... лица перемещаются перед нами, сквозь одно из-за другого, мы забываем говорящее лицо за Инквизитором, мы видим даже и не Инквизитора, перед нами стоит Злой Дух, с колеблющимся и туманным образом, и, как две тысячи лет назад, развивает свое искушительное слово...» [8, с. 96]. Розанов признаёт чрезвычайную силу диалектики Достоевского-Иванасатаны: «Пытаться разрушить эту диалектику, всю исходящую из любящего трепета за человека, кажется, можно, только не любя его. Ею подкапываются опоры бытия человеческого, и это сделано так, что невозможно защищать их, не вызывая в человеке горького чувства оскорбления» [8, с. 63].

Тем не менее разрушить эту диалектику необходимо: «Падение, смерть, разложение – это только залог новой и лучшей жизни. Так должны мы смотреть на историю; к этому взгляду должны приучаться, смотря и на элементы разложения в окружающей

нас жизни: он один может спасти нас от отчаяния и исполнить самой крепкой веры в минуты, когда уже настает, кажется, конец для всякой веры» [8, с. 47]. Правда, выразитель сатанинской диалектики, Иван, на словах готов признать высшую целесообразность мира, предназначенного в конце ко всеобщей гармонии, но этим не уничтожается его диалектика. Пусть всё в мире служит необходимым средством для этой грядущей гармонии, всё находит в ней своё объяснение, однако остаётся вопрос о *нравственной оправданности* самой этой целесообразности, самой этой грядущей гармонии, если она требует страдания невинных. Иван и, как кажется Розанову, вместе с ним Достоевский, отказавшись признать такую оправданность, приходят к отрицанию мира и неверию.

Саму неспособность человека примириться со страданием как проявлением скрытой целесообразности Розанов рассматривает как проявление падшести, испорченности человеческой природы: «пока человек остаётся в тех формах своего духовного и физического бытия, в какие заключён теперь, какие одни знает в себе, он действительно захочет остаться “лучше с неотмщенным страданием своим”, нежели принять за него возмездие и примириться с ним... Но это связанное состояние есть только временное ... мы и представить себе затрудняемся, что почувствует наш дух и что подумает он, когда станет ... свободен и чист. Как невозможно, действительно невозможно для него теперь примирение, так, быть может, необходимо и невольно будет оно тогда» [8, с. 63].

Особо Розанов останавливается на чрезвычайно важном для Достоев-

ского вопросе о страдании детей. Для объяснения этих страданий как чего-то целесообразного он обращается к традиционистским рассуждениям: дети отнюдь не невинны, т. к., унаследовав часть души родителей, они несут в себе и вполне реальную вину. «Страдания детей, столь несовместные, по-видимому, с действием высшей справедливости, могут быть несколько поняты при более строгом взгляде на первородный грех, природу души человеческой и акт рождения ... в акте *рождения*, без сомнения, передаётся родившим рожденному ... самая *душа*... Она несёт в себе общее искажение, которое было присуще душе родившего, а иногда и некоторое особое, глубокое зло, некоторое *преступление*... А неся в себе преступление, она несёт и *вину* его, и неизбежность *возмездия*. Таким образом, беспорочность детей и, следовательно, невиновность их есть явление только кажущееся: в них уже скрыта *порочность отцов их* и с нею – их *виновность*...» [8, с. 64]. В этих рассуждениях Розанова, как видим, совершенно отсутствует фундаментальное для христианской мысли различение категорий “природы” (которая наследуется человеком) и “лица” (которое выступает как субъект деяний и ответственности). Даже принимая предложенное Розановым традиционистское понимание происхождения души, мы можем лишь сделать вывод, что человек наследует от родителей повреждения своей души, искажения своей душевной природы, но отнюдь не вину.

Здесь отчётливо видно, как далёкий Розанов и от философии экзистенциализма и персонализма, с одной стороны, и, с другой стороны, от того

направления православного богословия XX в., центральной категорией которого является личность как «несводимость человека к природе» [6, с. 654]. В приведённых выше рассуждениях Розанов отчётливо проявилась одна из фундаментальных особенностей его творчества – будучи ярким персоналистом в самом способе своего мышления, он тем не менее склонен был создавать личностное начало человека в начале природном, например, в более поздний период творчества, в половом начале.

Смещение свойств природы и личности – слишком слабый аргумент против такого мощного экзистенциального мыслителя, как Достоевский. В своих произведениях автор «Братьев Карамазовых» сильнее, чем кто бы то ни было в мировой литературе, показал, что личность как субъект добра, зла и страдания никогда не сводится к унаследованной ею греховной человеческой природе. Розанов говорит о своём традиционизме: «Возможность такого объяснения не приходила на мысль Достоевскому, и он думал, что страдания детей есть нечто абсолютное, *приведшее вновь в мир без всякой предшествовавшей вины...*» [8, с. 65]. Можно со всей уверенностью предположить, что Достоевский не принял бы аргументов Розанова, даже если бы познакомился с ними.

На самом деле Достоевский, как и Розанов, признавал неизбежность зла и понимал, что высшее добро рождается из страдания, что не может быть нравственного совершенства, которое не прошло через горнило зла и страданий. Он вполне согласился бы с Розановым, что всякое страдание имеет очищающее значение и «всякую го-

ресть должен человек благословлять, потому что в ней посещает его Бог...» [8, с. 65]. Достоевский, в отличие от Ивана Карамазова, понимает, что реальное искупление всякого зла возможно и мир со всеми его страданиями нравственно оправдан. Однако для него возникновение зла – это не имманентный процесс в бытии, это *онтологическая катастрофа*, обрыв в бытии, нарушение цельности бытия. Мир может быть оправдан, только если эта катастрофа будет преодолена. Но её преодоление тоже не может быть имманентным процессом в самом бытии, оно может явиться только как прерывание ставшей источником зла естественной связи событий, как нечто вполне *сверхъестественное*. Спасение от зла, искупление приходит от Бога, а не из глубин бытия.

Розанов также говорит о повреждении грехом природы человека, о необходимости искупления и восстановления человека, о том, что преображённое страданиями благо должно в своём совершенстве превзойти благо первоначальное. Всё это вроде бы согласуется с христианской сотериологией. Однако Розанов не видит в возникновении зла онтологической катастрофы. Потенциальное добро, актуализируясь, искажается, утрачивает тождество с собой, превращается в свою противоположность. Но не устраняя целесообразность мира, дающая всему сущему его предназначение, возвращает человека к благу как новому, более совершенному тождеству. Раз зло обусловлено самим бытием мира и человека, оно самим же этим бытием и изживается, преодолевается – без всякого сверхъестественного вторжения.

Конечно, сам Розанов рассматривает своё учение о добре и зле как вполне соответствующее христианству: «Есть только одна религия, в которой, по прекрасному выражению Паскаля, человек “объяснён вполне”; поправим и скажем: “в которой он нашёл себя”. Это – христианство. Истины о первоначальном добром состоянии человека, о его испорченности, которая явилась потом, о возвращении его к первозданной своей чистоте, но уже в новом, изменившемся виде, уже пройдя по всем путям порока и зла, – высказаны в этой религии с полнотой и ясностью, которая не оставляет человеку сомнений» [11, с. 167]. Однако в действительности преодоление зла в изображении Розанова напоминает, скорее, стоический путь самосовершенствования и борьбы со страстями, чем христианскую сотериологию: «Удержание себя от того, чтобы отвечать на зло злом, подсекает его в корне; оно утишает в отдельных точках ту взволнованность друг за друга цепляющихся страстей, которую переполнена уже вся жизнь и оплетена воля каждой личности ... Страсти, переставая возбуждать друг друга, постепенно утишают, и каждое причиненное зло, не возбуждая никакого ответа, неизбежно умирает» [8, с. 100]. В изображении Розанова перед нами разворачивается картина того, как прошедшая через опыт зла и страданий человеческая воля становится способна сама, без сверхъестественной благодатной помощи победить страсти.

Христос в ранних работах Розанова при отсутствии в них какого бы то ни было отрицания православной догматики все-таки предстаёт только как образ совершенного человека, зову-

щий к покаянию и преображению, но не как Спаситель в строго христианском смысле, т. е. не как Богочеловек, исцеливший повреждённую грехом человеческую природу и подающий благодатную помощь. Неслучайно современный исследователь, говоря о работе «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского», замечает: «основополагающей для Розанова становится проблема *искупления*, которая в его доктрине напрямую *не связывается* с Голгофой, крестом и воскресением (что весьма показательно)» [12, с. 68]. Действительно, христианство в ранних трудах Розанова выступает исключительно как «учение Спасителя», которое «призывая всех людей к единению в любви, оставляя человеку свободно следовать лучшему ... всем смыслом своим отвечает ... первозданной природе человека и будит её снова сквозь тысячелетний грех...» [8, с. 101], но никогда как *онтологическая реальность*, церковь, Тело Христово. Поскольку зло имманентно изживается в бытии, Христос как онтологическая реальность и не нужен. Он остаётся у Розанова исключительно риторической фигурой. Поэтому Розанов в последующем развитии своей философии смог перейти на антихристианские позиции, оставаясь в рамках своей исходной метафизики.

Развитая Розановым в его ранних работах мысль об имманентном преодолении зла через актуализацию потенций тварного бытия вкупе с отождествлением личностного и природного начал в человеке явилась одним из оснований произошедшего впоследствии отхода философа от православного христианства, а также его участия в попытках построения “но-

вого религиозного сознания”. Цитированный выше исследователь раннего периода творчества Розанова Я.В. Сарычев отмечает: «“христианство” Розанова уже в его “Легенде...” весьма и весьма *специфично*... Преодолеть Достоевского Розанову нужно именно для торжества *новой христианской эпохи...*» [12, с. 66]. Действительно, этические и религиозные идеи, развитые Розановым в «О понимании» и затем в «Легенде о Великом Инквизиторе...», предвосхитили некоторые черты религиозной философии Серебряного века, в частности присутствующую в этой философии мысль о необходимой связи добра и зла. У ряда философов Серебряного века, как и в ранних произведениях Розанова, зло предстаёт в качестве необходимого момента в движении мира к полноте совершенства. Так, почти одновременно с Розановым, хотя и в другом контексте, сходную мысль развивал В.С. Соловьёв в своих «Чтениях о Богочеловечестве». Не случайно современный исследователь отмечает сходство антропологических идей раннего Розанова и учения Соловьёва о Богочеловечестве [15, с. 114].

Для Соловьёва «зло есть общее свойство всей природы», поскольку в природе коренным образом присутствует «исключительное самоутверждение или эгоизм ... т. к. всякое существо ... в своём собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие)...» [14, с. 122]. При этом первопричина такого недолжного и злого состояния всей тварной природы коренится не в ней самой, а в сверхъестественном, божественном мире: «*первоначальное*

происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира» [14, с. 126]. Мировая Душа «в своём самоутверждении отделяется от Бога» [14, с. 132], давая тем самым начало мировому процессу, цель которого заключается в обретении множественным и многообразным тварным миром полного единства в Боге и с Богом. Возникающее вследствие отделения мировой Души от Бога зло как эгоистическое обособление и разделение мира есть, таким образом, лишь необходимый этап на пути мира к совершенному всеединству. Отрицание первоначального единства предстаёт у Соловьёва как путь к обретению более высокого единства: «Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы ... постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства» [14, с. 135]. Как и у Розанова, зло, таким образом, предстаёт здесь силой, пробуждающей процесс актуализации потенциального добра.

В качестве примера дальнейшего развития этой идеи можно привести воззрения прот. Сергея Булгакова. Для него зло есть актуализация небытия, которая хотя и выступает как «метафизическое хищение», но на которую «наперёд дано было соизволение Творца всяческих...» [3, с. 226]. Это объясняется тем, что «становящийся мир должен в своём становлении пройти долгий путь мирового бытия, чтобы отразить в себе лик Божественной Софии. Последняя, будучи *основанием*

мирового бытия, его энтелехией, находится лишь в *потенциальности*, которую мир сам в себе должен актуализировать ... Становление есть бытие, погружённое в небытие ... но от него освобождающееся» [1]. Таким образом, необходимое становление мира в его движении к конечному совершенству предполагает необходимое же, хотя и преодолеваемое временное погружение бытия в небытие, т. е. зло. Следует согласиться с В.Н. Лосским, который по этому поводу замечает: «При таком понимании тварности, нравственное зло, обусловленное свободной волей (грех), может рассматриваться лишь как “вариация” основоположного тварного несовершенства или зла космического» [7, с. 62]. В самом деле, поскольку тварная София с необходимостью погружена в небытие, «добро и зло в своём противоположении возникают в тварной Софии как два онтологических полюса: бытия и ничто, “из” которого создан мир» [2]. А отсюда следует закономерный вывод: «если в высшем, божественном плане зла нет, то в низшем, тварном, плане оно есть, как положительная и по-своему творческая сила Добро возникает вместе со злом, оно есть реакция святости на грех и зло» [2]. В со-

фиологии Булгакова, как и у Розанова, изначальное благо предстаёт как чистая потенциальность, которая в ходе своего становления не может не порождать неполноты, несовершенства, присутствия небытия, т. е. зла, лишь постепенно изживаемого и преодолеваемого актуализацией добра.

Здесь уместно вспомнить мысль Розанова, что любовь вне всяких внешних влияний неизбежно переходит в страх и ненависть просто из-за *слабости*, т. е. из-за изначального несовершенства любящего существа. Однако у Розанова указанная слабость преодолевается имманентно в самом человеческом бытии (хотя и вдохновляемом примером и учением Христа) вследствие изначальной целесообразности бытия как такового. У прот. Сергия же изначальная слабость человека, с неизбежностью порождающая грех, побеждается лишь через от века предопределённое Боговоплощение. Таким образом, высказанная в ранних работах Розанова чисто философская идея о необходимой связи добра и зла в XX в. получила развитие как важная часть богословского софиологического учения.

Дата поступления статьи 23.08.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий // Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agnec/2 (дата обращения: 03.08.2017).
2. Булгаков С.Н. Невеста Агнца // Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/nevesta_agnca/3 (дата обращения: 14.01.2018).
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
4. Биbihин В.В. Время читать Розанова // Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 216–229.
5. Кожурин А.Я. В.В. Розанов и герменевтическая традиция в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. № 4. С. 465–476.

6. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 645–657.
7. Лосский В.Н. Спор о Софии // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 11–108.
8. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария // Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 7–156.
9. Розанов В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 477 с.
10. Розанов В.В. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / под ред., комм. В.Г. Сукача; вступ. ст. В.В. Бибикина. М.: Танаис, 1995. 808 с.
11. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Розанов В.В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 133–170.
12. Сарычев Я.В. В.В. Розанов: логика творческого становления (1880–1890-е годы). Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2006. 320 с.
13. Серкова В.А. «О понимании» В.В. Розанова // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2013. Т. 14. С. 58–66.
14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
15. Фролов А.А. В.В. Розанов как философ (к характеристике стиля мышления) // Вече. 2015. № 27–1. С. 90–130.

REFERENCES

1. Bulgakov S.N. [The Lamb of God]. In: *Pravoslavnyaya elektronnyaya biblioteka Odintsovskogo blagochiniya* [Orthodox Digital Library Odintsovo Deanery]. Available at: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agnc/2 (accessed: 03.08.2017).
2. Bulgakov S.N. [The Bride of the Lamb]. In: *Pravoslavnyaya elektronnyaya biblioteka Odintsovskogo blagochiniya* [Orthodox Digital Library Odintsovo Deanery]. Available at: http://www.odinblago.ru/nevesta_agnc/3 (accessed: 14.01.2018).
3. Bulgakov S.N. *Svet nevezchernii: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and Speculation.]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 415 p.
4. Bibikhin V.V. [Time to Read Rozanov]. In: Bibikhin V.V. *Slovo i sobytie. Pisatel' i literatura* [Word and Event. Writer and Literature]. Moscow, Russian Foundation for Assistance to Education and Science Publ., 2010, pp. 216–229.
5. Kozhurin A.Ya. [V.V. Rozanov and Hermeneutic Tradition in Russia]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology], 2017, vol. 33, no. 4, pp. 465–476.
6. Lossky V.N. [Theological Concept of Personality]. In: Lossky V.N. *Bogovidenie* [Theology]. Moscow, AST Publ., 2003, pp. 645–657.
7. Lossky V.N. [Dispute on Sophia]. In: Lossky V.N. *Bogovidenie* [Theology]. Moscow, AST Publ., 2003, pp. 11–108.
8. Rozanov V.V. [The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky: Experience of Critical Review]. In: Rozanov V.V. *Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Lit. ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [The Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. Literary Essays. On Writing and Writers]. Moscow, Respublika Publ., 1996, pp. 7–156.
9. Rozanov V.V. [Literary Outcasts: N.N. Strakhov, K.N. Leontiev]. Moscow, Respublika Publ., 2001. 477 p.

10. Rozanov V.V. [Understanding: a Study on the Nature, Boundaries and Internal Structure of Science as Integral Knowledge]. Moscow, Tanais Publ., 1995. 808 p.
 11. Rozanov V.V. [The Purpose of Human Life]. In: Rozanov V.V. *Esteticheskoe ponimanie istorii (stat'i i ocherki 1889–1897 gg.)*. *Sumerki prosveshcheniya* [Aesthetic Understanding of History (Articles and Essays. 1889–1897). The Twilight of the Enlightenment]. Moscow, The Republic Publ., St. Petersburg, Rostok Publ., 2009, pp. 133–170.
 12. Sarychev Ya.V. V.V. Rozanov: *logika tvorcheskogo stanovleniya (1880–1890-e gody)* [V.V. Rozanov: the Logic of Creative Development (1880–1890-ies)]. Voronezh, Publishing House of Voronezh State University, 2006. 320 p.
 13. Serkova V.A. [“The Understanding” of V.V. Rozanov]. In: *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Idea: the Journal of St. Petersburg Philosophical Society], 2013, vol. 14, pp. 58–66.
 14. Soloviev V.S. [Reading about God-manhood]. In: Soloviev V.S. *Sochineniya. T. 2* [Works. Vol. 2]. Moscow, Pravda Publ., 1989, pp. 5–172.
 15. Frolov A.A. [V.V. Rozanov as a Philosopher (to the characteristic Style Of Thinking)]. In: *Veche*, 2015, no. 27–1, pp. 90–130.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Золотарев Алексей Вадимович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и политологии Брянского государственного университета имени академика И.Г. Петровского;
e-mail: avzolo@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Aleksei V. Zolotarev – PhD. in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy, History and Political Science, Bryansk State University;
e-mail: avzolo@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Золотарев А.В. Тема зла в раннем творчестве Василия Розанова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 105–117.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-105-117

FOR CITATION

Zolotarev A.V. The Theme of Evil in Vasily Rosanov's Early Writings. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 105–117.
DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-105-117

УДК 141.2

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-118-128

ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ СЛАВЯНОФИЛОВ

Ишутин А.А.*Московский финансово-промышленный университет «Синергия»**105318, г. Москва, ул. Измайловский вал, д. 2, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды русских философов-славянофилов. Вводится термин “онтологический холизм” для обозначения их мировоззрения. Делается особый акцент на том, что внутренней отправной точкой для духовных исканий славянофилов стало острое чувство единства мира, а внешней точкой – поиск мировоззрения альтернативной Европы, которое воплощено, по их мнению, наиболее полно в русском самосознании. Именно это самосознание вызвало к жизни русскую культуру, которая является олицетворением разумности и цельности. В статье обосновывается неприятие славянофилами “автономного разума” в западноевропейском понимании. Используя исторический, аналитический, диалектический и системный методы исследования, автор приходит к выводу, что целостное мышление является краеугольным камнем не только мировоззрения славянофилов, но и той мировоззренческой парадигмой, которая определила дальнейший путь развития русской философии.

Ключевые слова: холизм, целостность, онтология, рассудок, Богопознание, органицизм, всеобщность, единство, первореальность.

HOLISM IN THE PHILOSOPHY OF SLAVOPHILES

A. Ishutin*Moscow University for Industry and Finance “Synergy”**2, Izmaylovsky val st., Moscow, 105318, Russian Federation*

Abstract. The article considers the views of the Russian philosophers Slavophiles. The author introduced the notion of ontological holism as designation of their worldview. The article emphasizes that the strong feeling of the world's unity became an internal starting point for spiritual quest of Slavophiles, and the searching for an alternative European worldview became an external starting point for them. Such worldview was embodied, in their opinion, most fully in the Russian consciousness. This consciousness brought to life the Russian culture which is the embodiment of integrity. The article substantiates Slavophiles' rejecting the so called “autonomous mind” in the West European sense. Using historical, analytical, dialectical and systemic methods of inquiry the author comes to the conclusion that holistic thinking is the cornerstone not only of the Slavophiles' worldview, but also of the paradigm that determined the development of Russian philosophy.

Key words: holism, wholeness, ontology, mind, knowledge of God, organicism, allness, oneness, primordial reality.

Славянофильство – целый срез философской и социально-политической мысли России XIX в. Это мировоззренческое течение имеет две отправные точки: внешнюю и внутреннюю. Внешняя точка – это, конечно, дискуссия о Европе: поначалу с её достоинствами (вспомним название журнала, который издавал Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) на заре своей публицистической деятельности, – «Европеец»), а затем чаще недостатками (отсюда и противостояние с западниками, неприятие западноевропейского пути для России и т. п.) [12, с. 39].

Уже в этой “внешней точке” можно увидеть, что мировоззрение славянофилов – это и *европеизм*, и *антиевропеизм* одновременно. Разумеется, последнее в их социальной философии акцентировалось чаще, причём как самими славянофилами, так и исследователями их творчества. Однако, на наш взгляд, мы имеем дело всё-таки не с антиевропеизмом, а с попыткой создать идеологию, альтернативную западноевропейскому эмпирико-рационалистическому мейнстриму XVII–XVIII вв. По сути, речь идёт не об отрицании Европы, а о воссоздании идеологии “подлинной Европы”, что и подтвердило всё творчество славянофилов [2].

В названии их философского течения недаром прозвучал этноним *славяне*. С одной стороны, это, конечно, отсылка к “славянско-христианской”, “православно-словенской” традиции (такие определения использовал по отношению к православию И.В. Киреевский [9, с. 161, 173]), а с другой – именно *славянство* как группа народов вызывало наибольший концептуальный интерес славянофилов. В частности,

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) – философ, «приблизивший русскую философию к самосознанию и творчеству», по словам А.Ф. Замалеева [1, с. 296, 297], утверждал, что на христианство в Европе оказали влияние “германское племя” с его умозрительностью, “римский мир” со свойственной ему “логической формальностью” и «славянский мир, которого сказочное человекообразие служило колыбелью религиозному человекообразию Эллады» [20, т. 1, с. 306].

А.С. Хомяков предпринял на тему философии истории обширный труд под названием «Семирамида (Исследование истины исторических идей)». Основная цель этой работы – раскрыть место славянства во всемирной истории, истоки его возникновения, влияние на другие народы. Философ считал, что исторические особенности славян – миролюбие, общительность и общинность, близость к общечеловеческим началам нравственности – сделали их восприимчивыми к *подлинному христианству*, ставшему в виде православия важнейшей чертой ряда славянских народов, в особенности русского.

Внутренней отправной точкой для мировоззрения славянофилов стало острое чувство единства мира, т. е. холизм [4]. По их мнению, из всех европеоидных групп именно славянство в большей степени сохранило цельность в духе и, как следствие, ощущение мировой Целостности. Т. е. внутренняя и внешняя отправные точки оказались соединёнными прямой линией в поле как раз славянства. Русский народ, согласно представлениям славянофилов, – это ядро славянства, и идея А.С. Пушкина, что «славянские ручьи

сольются в русском море», виделась им вполне актуальной. Однако, на наш взгляд, *славянство* было для славянофилов всё же скорее философским и психологическим термином, нежели историческим. В какой-то мере нельзя не согласиться с К.Н. Леонтьевым, который утверждал, что исторически «славянство есть, а славизма нет» [10, с. 42].

Славянство И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, а также Ю.Ф. Самарина (1819–1876) – это, скорее, проекция холизма в социально-политическую плоскость европейской цивилизации. Т. е. холизм – это и есть краеугольный камень идеологии “альтернативной Европы”. Разумеется, свою роль в кристаллизации мировоззрения славянофилов сыграла и, так сказать, “другая Европа” внутри самой западной цивилизации: увлечение романтизмом и личное знакомство с Фридрихом Шеллингом были в этом контексте более чем актуальны [13].

Итак, славянофилы были кем угодно, но только не “европофобами”. Недавно И.В. Киреевский подчёркивал, что «начала русской образованности только потому особенны от западных, что они – высшая их ступень» [17, с. 255], а не потому, что они совершенно иные. Философ надеялся, что западное просвещение однажды дорастёт до “высшей ступени”, т. е. до православного уровня, а русским, соответственно, необходимо “разрешить” все вопросы западной философии, а не просто обойти их. Россия, несомненно, ближе к “высшей ступени”, чем Западная Европа, но это не значит, что сам факт взаимодействия с ней, с Европой, однозначно негативен. И.В. Киреевский писал: «Можно ли без сумасшествия

думать, что когда-нибудь силой истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет?» [6, с. 65].

Славянофилы настаивали не на восстановлении старинных форм, а на том, чтобы пробудить и сохранить в неприкосновенности *внутреннее устройство духа*. Поэтому краеугольным камнем социальных воззрений славянофилов стало не противостояние Европе, а выяснение места России в Европе, её исторического призвания именно в контексте европейского мира; здесь их взгляды близки воззрениям В.Ф. Одоевского. Старые народы Европы находятся в состоянии “оцепенения всеобщего”, Запад исчерпан, его творческая сила иссякла. И.В. Киреевский сделал вывод, что именно России как наиболее концентрированной части славянского мира суждено стать сердцем Европы в ближайшую эпоху.

На наш взгляд, противостояние западников и славянофилов нужно рассматривать не по оси координат, где крайние точки – “за Европу” и “против Европы”. Здесь вопрос в другом: за какую Европу? И конфликт между двумя Европами в первую очередь мировоззренческий, творческий: каким философским смыслом наполнить общее наследие? Выбор в этой борьбе: цельность мышления (Россия) или аналитизм (Западная Европа). Концептуальное столкновение двух Европ чётко обозначил Ф.И. Тютчев в статье «Россия и Германия»: «В течение веков европейский Запад совершенно простодушно верил, что, кроме него, нет и не может быть другой Европы. Конечно, он знал, что за его пределами существуют ещё и другие народы и государства, называющие себя христи-

анскими. ... Но чтобы за этими пределами жила другая, Восточная Европа, вполне законная сестра христианского Запада, ... чтобы существовал там целый Мир, единый в своём Начале, прочно взаимосвязанный в своих частях, живущий своей собственной, органической, самобытной жизнью, – вот что было невозможно допустить. ... Наконец времена свершились, рука исполина сдернула завесу, и Европа Карла Великого оказалась лицом к лицу с Европой Петра Великого» [15, с. 118].

Философские взгляды славянофилов можно охарактеризовать как *онтологический холизм*, и данная философская позиция свойственна в значительной степени другому крупному русскому мыслителю того времени В.Ф. Одоевскому [5]. Онтологизм в истолковании познания – краеугольный камень их мировоззрения. В частности, И.В. Киреевский утверждал, что познание есть часть и функция нашего “бытийственного” вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом, не одним умом, но всей жизнью, не мышлением самим по себе, а личностью в целом мы приобщаемся к Истине, ибо познание Истины, по И.В. Киреевскому, – это сопребывание в ней.

Главное условие для ощущения в познании близости к бытию – это связь познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т. е. *цельность в духе*. Данная идея была для философа не только идеалом, в ней он видел и основу для построений разума. И.В. Киреевский поставил вопрос о соотношении веры и разума. Он считал, что только их внутреннее единство есть ключ к всецелой и всеобъемлющей истине: «Просвеще-

ние духовное есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы» [9, с. 266].

И.В. Киреевский утверждал, что необходимо поднять познание до уровня органического всеобъемлющего единства, что цельная истина о реальности раскрывается только цельному человеку. Собрав в единое целое все свои духовные силы, человек начинает понимать подлинное бытие мира и постигать сверхрациональные истины о Боге. Необходимо постоянно искать «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [7, с. 260]. Философия и должна основываться на цельной и живой человеческой личности и воплощать верующий, живой ум, или верующее и живое мышление, отражающее в себе высший Божественный смысл и Божественную личность. Но в обычном состоянии сознания человек лишён цельности. Все его “отдельные силы” находятся в состоянии противоречия.

И.В. Киреевский утверждал, что нельзя считать единственным способом познания истины логическую способность. По мнению философа, уже «система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлечённое сознание рассуждающего разума» [8, с. 307].

В первой половине XX в. мысль И.В. Киреевского, но в гораздо более радикальной форме, будет развивать русский философ-иррационалист Л.И. Шестов с его идеей «преодоления

Аристотеля и очищения разума от рациональных условностей». Довольно красноречиво эту же идею выразил Г.Г. Майоров в книге «Философия как искание Абсолюта»: «Философия была понята Аристотелем главным образом как метафизика, как наука об абстрактном бытии. Истолковав её как эпистему, зажатую в тиски формальной логики, Аристотель лишил её изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка» [11, с. 46].

Своеобразие философской мысли славянофилов заключалось в стремлении постичь *целостность человеческой личности*, такой личности, которая не сводится к одной лишь рассудочной деятельности. Но идея холизма в их понимании не ограничивается только личностью и экстраполируется на всё общество, переносится в конкретную историческую плоскость.

В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И.В. Киреевский подчёркивал, что цельность – это главное достоинство именно русского ума и характера и что цельное сознание верующего разума «соответствует основным началам древнерусской образованности» [8, с. 332]. В старой России стремление к истине заключалось в поиске высшего единства: единства бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Отсюда и «постоянная память об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному» [7, с. 276]. Славянофилы считали, что особенностью русского человека всегда было стремление связывать любое дело, важное и неважное,

непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца. Т. е. русскому народу приписывалась *сакральная ритуальность* любого действия, свойственная, кстати говоря, мифологическому мышлению. Отсюда славянофилы выводили утверждение о гармоничном сочетании, совмещении в характере русского человека личной самостоятельности с *цельностью общего порядка*. И.В. Киреевский говорил, что в России «человек принадлежал миру, мир ему» [8, с. 148], причём эта черта сохранилась в народе и в XIX в.

Будучи сторонниками русско-московского направления, под «старой Россией» славянофилы понимали, как они говорили, «самобытную Московскую Русь». Они утверждали, что исторически это был период *социальной цельности*, а в практике земских соборов они видели конкретное воплощение «демократического монархизма». И.В. Киреевский писал, что «на Западе существует формальная логическая законность, в старой России законность вытекает из самой жизни» [8, с. 148].

Цельность русского человека славянофилы увязывали напрямую с православием – с их точки зрения, наиболее цельным, гармоничным и, как следствие, истинным направлением из всех разновидностей христианства. И.В. Киреевский утверждал, что православный, который вышел к внутренней цельности бытия через высшее духовное зрение, «истинное Богомыслие ищет там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума» [9, с. 251]. Философ считал, что русский ум, лежащий в основе русского быта, сформировался во многом под влиянием святых отцов православной

церкви. Именно восточные мыслители, начиная с богословов греческой церкви, для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, «средоточия умственных сил» там, где «все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [8, с. 274].

С утверждением, что русский ум сформировался по большей части под влиянием православия, можно поспорить. Безусловно, православие оказало колоссальное влияние на русскую жизнь, но важно в этой ситуации не перепутать причину и следствие. Нам представляется, что некий *архетип цельности* был заложен в русском народе ещё до принятия христианства. Косвенно это признаёт и сам А.С. Хомяков, утверждая, что «лучшие инстинкты души русской», «воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно» [20, с. 462], и стали той плодородной почвой, на которую упали зерна православного христианства. «Христианство, – пишет А.С. Хомяков, – при всей его чистоте, при его возвышенности над всякою человеческою личностью, принимает разные виды у славянина, у романца или тевтона» [20, с. 311]. Так происходит потому, что невозможно отрешиться от “индивидуальности” разных народов и от их изначальных верований. Официальная интерпретация русского православия далеко не всё объясняет. Только если “подключено” цельное видение жизни народа и его истории, можно что-то понять в религиозной жизни.

Итак, именно византийское православие было принято и прижилось на Руси в том числе и потому, что оно в наибольшей степени акцентировало

внимание на *цельности бытия*, и здесь труды восточных богословов (Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита и т. д.) были более чем уместны. Немаловажно, что само восточное богословие было явлением, продолжающим на христианской почве холистские традиции античной мысли, особенно неоплатонизма.

Но вернёмся к философии истории. Первый тревожный симптом подавления национальных начал в России И.В. Киреевский видел в победе “партии нововводительной” над “партией старины” ещё в допетровскую эпоху, осуждении большинства народа как “раскольников”. Славянофилы негативно оценивали и реформы Петра Великого, которые исторически последовали вскоре после раскола. В результате этих двух вышеназванных факторов страна распалась на отдельные, отчуждённые друг от друга составляющие: народ, дворянство, духовенство, чиновничество, сектантство и т. д. Социальное целое, сакральная полнота исчезли вместе со Святой Русью.

И.В. Киреевский и А.С. Хомяков считали, что смешно и вредно насильно воскрешать прошлое России и “мёртвые” элементы русского быта. Однако славянофилы были убеждены, что всё-таки следует сохранять важнейшие формы как надежду на то, что «когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит её церковь» [8, с. 153]. Впрочем, под *церковью* А.С. Хомяков понимал не просто социально-религиозный институт, а единый богочеловеческий организм [3, с. 58–64].

Славянофилы считали, что русская культура была вызвана к жизни идеалами разумности и цельности. Именно

поэтому всемирная история требует от Руси, чтобы она ясно выразила ту *цельность*, из которой сама же и выросла. «История призывает Россию, – читаем у А.С. Хомякова, – статью впереди всемирного просвещения, – история даёт ей право на это за всесторонность и полноту её начал» [18, с. 221]. В этом контексте задача России – освободить человечество от того одностороннего и ложного вектора, по которому движется история под влиянием Запада.

Разрабатывая учение о неделимости личности человека, И.В. Киреевский в статье «О необходимости и возможности новых начал в философии» противопоставил цельный разум, т. е. цельность в духе, отвлечённому, “автономному”, логическому мышлению, т. е. рассудку, на котором в основном и строится западная философия. Рассудочное мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия. «Раздробив цельность духа на части и представив определённое логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся в глубине самосознания от всякой связи с действительностью» [9, с. 245], – писал И.В. Киреевский.

Славянофилы считали, что такая рассудочная система “вторглась” в западную философию ещё во времена католической схоластики. Недаром средневековые европейские философы часто пытались выразить религиозные знания как цепь силлогизмов. Здесь уместно вспомнить и Фому Аквинского с его логическими доказательствами бытия Божьего.

Вообще, подробный анализ католицизма и протестантизма не случаен в работах славянофилов. Им важно понять, какие возможны “отклонения”

по отношению к созданному ими холистскому идеалу – идеалу социальной цельности. И католицизм, и протестантизм славянофилы рассматривали как две крайности, порождённые европейским рационализмом.

И.В. Киреевский критикует католицизм за перенос религиозности вовне в ущерб внутреннему содержанию: внутренний авторитет истины подменяется внешней иерархией, “наружным авторитетом епископства”. Философ приводит и такой довод чрезмерной “экзотеричности” западного христианства: «При внутренней готовности души и при недостатке ... наружных дел, не понимали они (западные богословы – А.И.) для неё другого средства спасения, кроме определённого срока чистилища» [9, с. 189, 190]. Т. е. реализация холистского социального идеала в католицизме невозможна, т. к. в нём нет внутренних, гармоничных, живых связей между “частями”, т. е. между свободными личностями, а есть только жёсткая иерархия, причём исключительно внешняя. Получается, что единство в “латинстве” иллюзорное, ненастоящее.

Рациональный католицизм породил ещё более рациональный протестантизм, в котором вроде бы есть свобода личности, но нет вообще никакой высшей социальной целостности: «свобода внешняя, не дающая единства, а потому также недействительная» [20, с. 183]. В католицизме индивидуальное сознание слишком принижается, от него требуют только покорности и послушания, познавательная работа индивидуума подавляется. В протестантизме же индивидуальное сознание, наоборот, чрезмерно возвышается, обособляется от *живого*

социального целого и пребывает в иллюзии, что оно способно познать Истину.

Как результат господства этих двух западноевропейских ответвлений христианства рационализм, который, согласно Ю.Ф. Самарину, представляет собой «логическое знание, отделённое от нравственного начала» [19, с. XXX], появляется на арене истории в эпоху Нового времени как уже не терпящая конкурентов сила. Философское мышление Р. Декарта, Б. Спинозы, Д. Юма, И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля даёт, по мнению И.В. Киреевского, мощный крен в сторону «автономного разума». Высшую точку такого «самодостаточного» мышления представляет собой трансцендентализм, в котором вся реальность растворена в диалектическом самодвижении разума. Подобный «разум», однако, представляет собой не более чем рациональные понятия, разобщённые в пространстве и времени и соединённые только через внешние отношения, т. е. посредством рассудка. Так же, исключительно рассудочно, связаны и отдельные «жизненные стремления» в сознании основной массы западноевропейских обывателей. Жизнь отдельной личности «дробится», «дробится» и социальная жизнь. На Западе, по мнению славянофилов, мы можем наблюдать разъединение духа, науки, государства, классов, семейных прав и обязанностей: вместо правды – полицейское благоустройство, вместо совести – закон, вместо внутренних побуждений – регламент. Отсюда и формальный, сухой характер новой европейской культуры [14; 16].

Внутренние отношения, которые обуславливают подлинное Единство, целостность мира, строятся на любви.

Любовь же в контексте философии славянофилов сближается с мистическим опытом. Разум, который игнорирует эту сторону реальности и вычленяет только рациональные элементы, беден, односторонен и неизбежно заходит в тупик. Живя только логическим мышлением, «мы живём на плане, – вместо того, чтобы жить в доме, – иронизирует И.В. Киреевский в письме к А.С. Хомякову, – и, начертав план, думаем, что построили самое здание» [9, с. 67].

Славянофилы, однако, не отрицали того факта, что мыслящий человек должен провести своё познание через «логическое иго». Современную западноевропейскую мысль нужно не отвергать, а преодолевать, вопросы западного просвещения нужно разрешать, а не обходить. Поэтому вектор русской философии должен быть направлен не в сторону отрицания западноевропейской мысли, а по пути насыщения этой мысли полнотой духа, которая раскрывается в духовном зрении, в живом опыте *высшего знания*.

Славянофилы (а позже и многие другие русские философы) настаивали, что холистский, целостный взгляд на мир спасает личность и общество от распада, оберегает их от расхождения с реальностью. Именно отрыв от реальности в познании можно считать основной проблемой рационалистическо-эмпирической цивилизации. Этот отрыв переходит на внутренний уровень, на уровень отдельной личности, и, как следствие, в ней начинается болезненный процесс разложения «коренной», т. е. заложенной изначально, цельности. И.В. Киреевский утверждал, что сила познания, возможность «овладения» бытием определяется не познанием самим по себе, а *свечением*

смысла, его осуществлением во *внутреннем средоточии* личности. Когда человек отрывается от изначальной связи с действительностью, не только его мышление опустошается, но и он сам становится “отвлечённым” суще-

ством. В нём утрачивается то взаимодействие с цельным бытием, внутри которого человек изначально пребывал.

Дата поступления статьи 21.06.18 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб.: Летний сад, 2001. 212 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
3. Ишутин А.А. Идеи холизма в русской философии. М.: Триада, 2017. 154 с.
4. Ишутин А.А. Некоторые теоретические аспекты холизма как философской позиции // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 4. С. 21–30.
5. Ишутин А.А. Холизм и солидарность в философских взглядах В.Ф. Одоевского // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 2. С. 124–133.
6. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Русская идея: антология. М.: Республика, 1992. С. 154.
7. Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 384 с.
8. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
9. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. 1. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. 289 с.
10. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Московский рабочий, 1993.
11. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и практические. 3-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
12. Матюхин А.В. Основные параметры идеологических проектов в России // Обозреватель-Observer. 2008. № 12. С. 36–49.
13. Минченков А.Г. Философия холизма и возможности применения её положений в теории и практике перевода // Вестник СПбГУ. Серия 9. 2014. Вып. 2. С. 121–130.
14. Талбот М. Голографическая вселенная. Новая теория реальности. М.: София, 2016. 384 с.
15. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и писем: в 6 т. Т. 3. М.: Классика, 2003. 526 с.
16. Уилбер К. Теория всего. Интегральный подход к бизнесу, политике, науке и духовности. М.: Постум, 2013. 256 с.
17. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. 599 с.
18. Хомяков А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988. 461 с.
19. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. М.: Университетская типография, 1900. 482 с.
20. Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. М.: Медиум, 1994.

REFERENCES

1. Zamaleyev A.F. *Leksii po istorii russkoi filosofii (XI–XX vv.)* [Lectures on the History of Russian Philosophy (11 th –20th cc.)]. St. Petersburg, Letnii sad Publ., 2001. 212 p.
2. Zen'kovsky V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Raritet Publ., 2001. 880 p.

3. Ishutin A.A. *Idei kholizma v russkoi filosofii* [The Idea of Holism in Russian Philosophy]. Moscow, Triada Publ., 2017. 154 p.
4. Ishutin A.A. [Some Theoretical Aspects of Holism as Philosophical Position]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2017, no. 4, pp. 21–30.
5. Ishutin A.A. [Holism and Solidarity in the Philosophical Views of V.F. Odoevsky]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2018, no. 2, pp. 124–133.
6. Kireyevsky I.V. [In Reply to A. S. Khomiakov]. In: *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. Moscow, Respublika Publ., 1992. p. 154.
7. Kireyevsky I.V. *Izbrannye Stat'i* [Selected Papers]. Moscow, Sovremennik Publ., 1984. 384 p.
8. Kireyevsky I.V. *Kritika i estetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. 439 p.
9. Kireevsky I.V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 2 t. T. 1* [Complete Collection of Works. Vol. 1]. Moscow, Printing House of the Imperial Moscow University Publ., 1911. 289 p.
10. Leontiev K.N. [Byzantism and Slavdom]. In: *Leontiev K.N. Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Moskovskii rabochii Publ., 1993.
11. Mayorov G.G. *Filosofiya kak iskanie Absolyuta. Opyty teoreticheskie i prakticheskie* [Philosophy as the Search for the Absolute. Experiments Theoretical and Practical]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004. 416 p.
12. Matyukhin A.V. [The Main Parameters of Ideological Projects in Russia]. In: *Obozrevatel'-Observer* [Observer], 2008, no. 12, pp. 36–49.
13. Minchenkov A.G. [The Philosophy of Holism and Possibility of Applying Its Provisions to the Theory and Practice of Translation]. In: *Vestnik SPbGU. Ser. 9* [Bulletin of St. Petersburg State University. Series 9], 2014, no. 2, pp. 121–130.
14. Talbot M. *Golograficheskaya vseennaya. Novaya teoriya real'nosti* [Holographic Universe. A New Theory of Reality]. Moscow, Sofiya Publ., 2016. 384 p.
15. Tyutchev F.I. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem. T. 3* [Complete Collection of Works and Letters. Vol. 3]. Moscow, Klassika Publ., 2003. 526 p.
16. Wilber K. *Teoriya vsego. Integral'nyi podkhod k biznesu, politike, nauke i dukhovnosti* [The Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality]. Moscow, Postum Publ., 2013. 256 p.
17. Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Kiev, Put' k istine Publ., 1991. 599 p.
18. Khomyakov A.S. *O starom i novom* [On the Old and New]. Moscow, Sovremennik Publ., 1988. 461 p.
19. Khomyakov A.S. *Polnoe sobranie sochinenii: T. 2* [Complete Collection of Works. Vol. 2]. Moscow; University Printing Office Publ., 1900. 482 p.
20. Khomyakov A.S. *Sochineniya. T. 1* [Works. Vol. 1]. Moscow, Medium Publ., 1994. 589 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ишутин Александр Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и истории Московского финансово-промышленного университета «Синергия»;
e-mail: a_ishutin@inbox.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander A. Ishutin – PhD in Philology, associate professor at the Department of Philosophy and History, Moscow University for Industry and Finance “Synergy”;
e-mail: a_ishutin@inbox.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Ишутин А.А. Идея целостности в мировоззрении славянофилов // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 118–128.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-118-128

FOR CITATION

Ishutin A.A. Holism in the Philosophy of Slavophiles. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 118–128.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-118-128

УДК 130.122; 101.9; 22.07

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-129-138

ИСХОДНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭКЗЕГЕТИКИ КАППАДОКИЙСКИХ ОTCОВ ЦЕРКВИ (СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ)

Неганов В.В.*Московский государственный строительный университет**129337, г. Москва, Ярославское шоссе, д. 26, Российская Федерация*

Аннотация. Научное исследование посвящено: рассмотрению сущности, основных принципов и оснований для толкований Священного Писания; анализу важнейших аспектов влияния на философско-богословскую мысль раннехристианской, античной и эллинистической традиций; изучению основных герменевтических приёмов и методов его интерпретации, применяемых святителем Василием Великим. Автором научной статьи выявлены характерные тенденции и особенности толкования Священного Писания Великими каппадокийцами и святителем Василием Великим. В ходе изучения проблемы применены общелогические методы теоретического познания и приёмы научного исследования: сравнительный анализ и синтез, обобщение, аналогия и системный подход. Основные процедуры в рамках данного научного исследования – экспликация, интерпретация, объяснение. В результате проведённого научного изыскания, автором сделаны важные выводы о значимости выявления, определения и выбора методов экзегетики и герменевтики текстов Священного Писания.

Ключевые слова: каппадокийцы, святитель Василий Великий, экзегетика, история философии, герменевтика, христианство, антропология.

PREREQUISITES AND CHARACTERISTICS OF THE CAPPADOCIAN FATHERS EXEGESIS (ST. BASIL THE GREAT)

V. Neganov*Moscow State University of Civil Engineering**26, Yaroslavl'skoye highway, Moscow, 129337, Russian Federation*

Abstract. This research is devoted to consideration of the essence, basic principles and bases for the interpretation of Scripture; analysis of the most important aspects of the impact of early Christian, antique and Hellenistic traditions on the philosophical and theological thought; the main hermeneutic techniques and methods of study and interpretation used by St. Basil the Great. The author of the article revealed the characteristic tendencies and peculiarities of the interpretation of the Holy Scripture by the great Cappadocians and St. Basil the Great in particular by using general logical methods of theoretical knowledge and such methods of scientific research as comparative analysis and synthesis, generalization, analogy and systemic approach. The main procedures of this research are explication, interpretation and explanation. In conclusion, the author argues the importance of identifying, determining and choosing exegetical and hermeneutical techniques of biblical interpretation.

Key words: the Cappadocians, St. Basil the Great, exegesis, history of philosophy, hermeneutics, Christianity, anthropology.

Исследуя сущность, основные принципы и основания для толкований Священного Писания святителем Василием Великим и рассматривая основные аспекты влияния на философско-богословскую мысль раннехристианской, античной и эллинистической традиций, следует отметить, что святителя Василия называли “Великим” ещё его современники: «Никто, кроме него и св. Афанасия, не носил в то время на Востоке справедливо им присвоенного титула “Великий”» [10, с. 59].

Переосмысливая основные важнейшие положения греческой философии периода классической античности с позиций христианской системы ценностей, наряду с этим, не приуменьшая ценности эллинской премудрости, зная и ценя её, каппадокийцы не ограничивались исключительно её критикой и опровержением: «Не должно уничтожать учёность, как рассуждают об этом некоторые, а напротив, надобно признавать глупыми и невеждами тех, которые, придерживаясь такого мнения, желали бы видеть всех подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве» [7, с. 739].

Важно отметить тот факт, что для каппадокийских мыслителей принципиально положение, что в процессе толкования священных текстов важно не нарушить свободы мысли, но обратиться эту свободу к христианской направленности, чтобы богословие «её освещало и освящало, как всецелая истина все частные истины» [9, с. 10].

«Василий Великий утверждает, что для познания собственной природы

“потребна некая высшая мудрость, посредством которой каждый ... познаёт себя, каков он”» [3, с. 7].

Вместе с тем на всю жизнь все каппадокийцы сохранили уважение к “внешним” наукам и защищали их от необоснованных нападков ревностных не по разуму единоверцев [7, с. 739].

История запечатлела образ одного из трёх великих каппадокийцев святителя Василия Великого как мудрого дипломата, вдохновенного мыслителя, талантливого оратора, заботливого пастыря, смелого проповедника – вселенского учителя христианской веры: «У других бывают иные прозвания, или отцовские, или свои, по роду собственного звания и занятия, но у нас одно великое дело и имя – быть и именовать христианам» [7, с. 748].

Личность святителя Василия как великого защитника христианства начала формироваться в раннем возрасте. С самого начала своей жизни он был воспитан как христианин – в любви к Богу и ближним.

Впоследствии «многие члены семьи святителя Василия Великого были причислены к лику святых» христианской церковью: прежде всего сам Василий Великий, его отец – святой Василий Старший, пресвитер, его мама – преподобная Емилия Кесарийская; его братья – святитель Григорий Нисский, святитель Пётр Севастийский и праведный Навкратий Кесарийский, его сёстры – блаженная Феосевия (Феозва) диаконисса, преподобная Макрина Каппадокийская и его бабушка исповедница Макрина Старшая [8, с. 259–288].

Научный и пастырский интерес святителя Василия направлен в основном на исследование библейских текстов – на выявление основных принципов и нахождение оптимально правильных способов их толкования. Дальнейшие усилия святителя были направлены на прояснение областей взаимодействия светской и христианской философии. Так, святитель Василий Великий, изучая, проясняя и поясняя библейские тексты и излагая важные вопросы, которые не достаточно полно прояснены, использует “внешние учения” [16, с. 42]¹, но опирается на новый для античной и эллинистической культуры критерий истинности – Божественное откровение. Однако, чтобы представления о мире могли быть проверяемы этим критерием, необходимо избавиться от внутренних противоречий и обрести доказательную базу, и только тогда они достойны предстать свету Писания, чтобы неверное в них (как правило, именно недоказанное и предположительное) отбросить и заменить на христианское мировоззрение.

Святитель Василий Великий объясняет необходимость перенимать в науках «исследования и умозрения» и выуживать из них всё «полезное даже до самого благочестия, через худшее, научившись лучшему, и немощь их, обратив в твёрдость нашего учения», решительно отвергая всё, что приводит «к демонам, к заблуждению и в глубину погибели» [7, с. 739].

Свобода, дарованная человеку во Христе, есть «свобода от земных и космических сил, властей и князей мира сего ... дурной бесконечности и мировой бессмыслицы ... языческих богов и богинь» [3, с. 7].

¹ См.: [18, Hex. III, 3, с. 200].

«Эллинская философия, современная каппадокийцам, должна была с осуждением смотреть на такую попытку примирить непримиримые, с её точки зрения, начала: материю и дух, состояние деградации и то, что может (но не должно) деградировать» [12, с. 57].

Исследуя основные аспекты проблемы и полемики о сотворении мира, святитель Василий Великий отдаёт предпочтение методу буквального толкования Библии. Несомненно, что представления о мире святитель Василий Великий черпал прежде всего из Откровения, однако полагал, что и труды античных авторов могут способствовать образованию ума, более чёткому пониманию Священного Писания и очищению “трезвенного” благочестия от стихийных эмоций.

Святитель поясняет, что благочестие через знания посредством воли очищается от эмоций. Воля как свойство человеческой психики проявляется «в активной самодетерминации, саморегуляции деятельности и поведения вопреки внешним и внутренним препятствиям, влияниям и воздействиям» [2, с. 25].

На основании проведённого научного исследования мы можем констатировать, что исследования в области истории философии часто анализируют эпоху патристики в контексте классической философии Античности и Средних веков.

В «древнегреческом обществе риторика – царица всех искусств ... Однако нерасчленённость философского, научного и богословского знания этой исторической эпохи привела к тому, что эти новые мыслители учили не только основам риторики, праву и по-

литическим знаниям, но и общим вопросам философии» и богословия [14, с. 57, 58].

Неудовлетворённость временным, природная любознательность, склонность к созерцанию и устремлённость к вечному дала миру «великих и влиятельных философов» Греции [11, с. 123].

Мысль святителя Василия Великого во многих пунктах соприкасается с рассуждениями Платона. Так, например, идея о необходимости вечной причины, которая не может находиться в мире, подверженном изменению: «ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины» [16, с. 7]¹. Платон же говорит, что «...всё возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно» [15, с. 432]².

Василий Великий указывает на идею удалённости твари от Творца: «Но Даровавший нам разумение, чтобы и из малейших творений познать великую премудрость Художника, да подаст силы из великих тварей приобрести ещё большие понятия о Творце; хотя в сравнении с Создателем и солнце, и луна не более муравья и мошки. Ибо из них нельзя заимствовать такого умозрения, которое было бы достойно величия Бога всяческих, но могут они возводить нас только к малым и некоторым неясным представлениям, равно как и каждая из самых малых животных или былей» [16, с. 105, 106]³.

В то же время у Платона мы нахо-

дим: «...образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рождённому» [15, с. 439]⁴.

Можно обнаружить сходство в рассуждениях святителя Василия Великого о естественном благочестии: «...если в сказанном доселе кажется тебе что-нибудь правдоподобным, то обратись с удивлением к Божьей премудрости, которая так всё устроила» [16, с. 19]⁵, – с тем удивлением, которое выражает Платон зрелищем мироздания: «...первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин» [15, с. 432, 433]⁶.

В экзегезе Василия Великого мы находим рассуждение и о благодати Творца: «Бог был для мира не сим одним – не причиною только бытия, но сотворил как благий – полезное, как премудрый – прекраснейшее, как могущественнейший – величайшее» [16, с. 14].

В изложении Платона благодать Творца проявляется в его желании всё сделать подобным себе, т. е. благом: «Он был благ ... он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» [15, с. 433, 434]⁷.

⁴ См.: [15, (37 d), p. 439]. Ср.: [18, Нех. I, 2, p. 96].

⁵ См.: [18, Нех. I, 10, p. 130].

⁶ См.: «...для всякого очевидно, что первообраз был вечным» [15, (29 a), p. 433]. Ср.: [18, Нех. IV, 1, p. 246].

⁷ См.: «...по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» [15, (29 d – e), p. 433]. Ср.: [18, Нех. I, 7, p. 116].

¹ См.: [18, Нех. I, 2, p. 92].

² См.: [15, (28 a), p. 432]. Ср.: [18, Нех. I, 2, p. 92].

³ См.: [18, Нех. VI, 11, p. 386–388].

И Платон, и святитель Василий Великий утверждают, что суждения “смертных людей” об устройстве мироздания могут претендовать лишь на правдоподобие, но не на абсолютную истину.

Например, Василий Великий призывает: «простота веры да будет крепче доказательств от ума» [16, с. 19]¹. Платон об этом говорит: «...я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» [15, с. 433]².

Преемником “софийной линии в истории философии” является Плотин [11, с. 42]. У Плотина святитель Василий Великий заимствует концепции блага, а также представления о душах животных и о зрении [18, р. 61].

Плотин утверждает, что, проявляя волю к созерцанию, природа и все живые существа могут стать причастными Благу, поскольку высшая часть души и Божественный Ум тождественны, а вся природа единообразна в своей сущности. Плотин говорит о том, что все люди являются лишь частью Единого, которое в силу своего единства неразделимо. Единое не материально, и человек, избавляясь от всего

материального, может вернуться к своей сущности.

Сходные с Василием Великим суждения можно найти и у Аристотеля. Аристотель «вышел из платоновской Академии; он был самым одарённым из учеников Платона» [11, с. 44].

Как и Аристотель, святитель Василий Великий говорит о наличии разумной причины в мире и отсутствии в нём случайности: «Ибо он должен передать историю о творении неба и земли, которое не само собою произошло, как представляли себе некоторые, но имело причину в Боге» [16, с. 5]³.

Аристотель утверждает, что у всего есть одна или несколько причин, которые не могут быть сведены к случайному совпадению: «...одно и то же имеет несколько причин, и притом [отнюдь] не по случайному совпадению» [1, с. 88]⁴. Аристотель убеждён в том, что для любого случая можно найти причину, поэтому «ничто не существует случайно» [1, с. 90]⁵.

Исходя из этого, они оба не согласны с представлениями атомистов

³ Ср.: [18, Hex. I, 1, р. 86].

⁴ См.: «Равным образом и относительно всего прочего, что называется случайным, всегда можно найти определённую причину, а не случай, т. к. поистине показалось бы странным, если бы случай представлял собой что-нибудь, и всякий стал бы недоумевать, почему никто из древних мудрецов, указывая причины возникновения и уничтожения, ничего не выяснил относительно случая; однако, по-видимому, и они полагали, что ничто не существует случайно» [1, (196 а), с. 90]; «[слово] “причина” употребляется приблизительно в стольких значениях. Вследствие такой многозначности может случиться, что одно и то же имеет несколько причин, и притом [отнюдь] не по случайному совпадению» [1, (195 а), с. 88]. Ср.: [18, Hex. I, 2, р. 94].

⁵ См.: [1, (196 а), с. 90]. Ср.: [18, Hex. I, 2, р. 94].

¹ См.: [18, Hex. I, 10, р. 130].

² См.: «...не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» [15, (29 с-d), р. 433]. Ср.: [18, Hex. III, 1, р. 188].

о случайности возникновения мира: «Есть и такие [философы], которые причиной и нашего Неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь [они считают, что] сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную» [1, с. 91]¹.

Аристотель на основании собственного неприятия случайности указывал на нелепость учения атомистов о самозарождении бесчисленных миров: «... такое утверждение представляется нелепым, ещё более нелепо говорить это, видя, что в Небе ничто не возникает самопроизвольно, а в том, что происходит [будто бы] не случайно, многое происходит случайно. Однако, вероятно, всё совершается противоположным образом» [1, с. 91]².

Святитель Василий Великий заявляет, что только «вселившееся в них безбожие внушило им ложную мысль, будто бы всё пребывает без управления и устройства, и приводится в движение как бы случаем» [16, с. 7]³.

Святитель Василий Великий соглашается с рассуждением Аристотеля, обличающего нелепость пифагорейского учения о гармонии, происходящей из-за движения светил: «...утверждение, согласно которому движение [светил] рождает гармонию, поскольку, мол, [издаваемые ими] звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности тем не менее не верно» [1, с. 322, 323]⁴.

¹ См.: [1, (196 а), с. 90)]. Ср.: [18, Нех. III, 3, р. 198].

² См.: [1, (196 а–b), с. 91]; «В числе причин называют также случай и самопроизвольность» [1, (195 b), с. 90]. Ср.: [18, Нех. I, 2, р. 94].

³ См.: [18, Нех. I, 2, р. 94].

⁴ См.: [1, (290 b – 291 а), р. 322, 323]. Ср.: [18,

Кесарийский мыслитель Василий Великий использует сведения Аристотеля о реках [1, с. 468]⁵. Он перечисляет, например, реки, «впадающие в Евксинский Понт» [16, с. 47]⁶.

Аристотель говорит о морях, об их «природе, о причине солёности ... о первоначальном» их «происхождении» [1, с. 476, 477]⁷. Святитель Василий Великий соглашается с Аристотелем: «Бог собрания вод назвал морями» [16, с. 62]⁸.

Святитель Василий Великий говорит об отсутствии какой-либо необходимости в действиях Бога и творческой воле Его: «Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, всё величие видимого привёл в бытие одним мановением воли» [16, с. 8]⁹.

Для Аристотеля небезынтересным является вопрос о воле, а также об условиях её свободы. Воля рассматривается им «как обусловленная низшей стороной существа человека, есть не преимущество человека, а несовершенство его природы. Логическую возможность произвольных действий он основывает на неприменимости к будущему закона исключённого третьего: все события не вытекают со

Нех. III, 3, р. 200].

⁵ См.: «Таким образом, ясно, что не следует думать, будто реки берут своё начало в отдельных полостях ... Итак, самые большие реки, как мы сказали, стекают, видимо, с самых высоких гор» [1, (350 а–b), с. 468, 469]. Ср.: [18, Нех. III, 6, р. 220].

⁶ См.: [18, Нех. III, 6, р. 218].

⁷ «Теперь мы будем говорить о море, столь [большого] количества воды, а также...» [1, (353 а и далее), с. 476, 477; 1, (354 а), с. 476, 477]. Ср.: [18, Нех. IV, 4, р. 262].

⁸ См.: [18, Нех. IV, 4, р. 262].

⁹ См.: [18, Нех. I, 2, р. 96].

строгой необходимостью из принципов разума» [4, с. 11].

Исследуя тему основного метода толкования каппадокийского святителя, мы не можем не затронуть и темы метода изложения. Здесь следует отметить одновременное наличие и строгой логической последовательности рассуждений, и проходящей сквозь всю его критику иронии. Значение иронии в философской стилистике обычно понимается так: она наглядно показывает слушателю нелепость для его разума тех положений, против которых бывает направлена.

У святителя Василия Великого чаще всего заметна ирония чисто интеллектуальная, когда она целенаправленно воздействует на эмоциональную сферу человека. Примером удачно использованной им иронии является критическое замечание по поводу метеопсихоза: «Убегай бредней утрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собой, и говорить о себе, что они некогда были и жёнами, и деревьями, и морскими рыбами» [16, с. 122].

Поводом к акцентированию особого внимания и данной полемики, возможно, послужило утверждение Эмпедокла: «Был некогда отроком я, был и девой когда-то, был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловестной» [17, с. 307]. Возразив против такого мнения и обличая его одновременно, святитель Василий Великий доказывает «со всем усилием» [16, с. 122]¹, что писавшие это «были бесмысленнее рыб» [16, с. 122]².

Итак, мы привели доказательства того, что религиозная и философская

направленность патристики проявляется прежде всего в методике экзегезы, в размышлениях о Боге и его природе, о человеке и его путях к Богу³ чаще всего не в виде научной полемики, но в виде проповеди.

Таким образом, мы проанализировали и научно доказали, что огромное влияние на формирование философского мышления и дальнейшего его применения при интерпретации библейских текстов святителем Василием Великим оказали представители классической философской мысли Античности. Святитель Василий Великий исследовал, переосмыслил и привнёс в богословскую традицию толкования Священных текстов самое лучшее, т. е. полезное для нравственного совершенствования человека. Так, чтобы всякий выбор знающего полезное и спасительное Священное Откровение человека был и добровольным, и самопроизвольным. Поскольку «всякий выбор произволен», а тем более выбор Бога и пути к нему, и всегда является действием произвольным, но не всегда осуществляется человеком «по выбору» [5, с. 11]. Поскольку только «... попечительность души о добродетели может одержать верх над всякими недугами» [16, с. 79]⁴.

Таким образом, в настоящее время традиция, утверждённая святителем Василием Великим и каппадокийскими философами, в частности, через аналитическое исследование фило-

³ См.: «Укажи мне, Господи, пути Твои и научи меня стезям Твоим» (Пс. 24: 4) [6]. «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь и немногие находят их» (Мф. 7: 13, 14) [6].

⁴ См.: [18, Hex. V, 7, p. 310].

¹ См.: [18, Hex. VIII, 2, p. 436].

² См.: [18, Hex. VIII, 2, p. 436].

софских учений Платона, Аристотеля, Плотина, Эмпедокла и др., которые «так или иначе устремлены к изысканию последнего основания всего происходящего в сфере человеческого поведения, равно как и в сфере природы [11, с. 2], и выражающаяся в буквальном способе экзегезы Откровения, не утратила своей актуальности.

Особенностью экзегезы святителя Василия Великого было истолкование текстов Священного Писания сквозь призму антропологического аспекта эсхатологии. Творение мира в своём эстетическом аспекте направлено на восприятие человека для того, чтобы через видимую красоту мира он мог познать величие Бога¹. Всё тол-

¹ Ср.: «Хотя и не знаем природы Сотворенного; но и то одно, что в совокупности подлежит нашим чувствам, столько удивительно, что самый деятельный ум оказывается недостаточным для того, чтобы изъяснить, как следует, самонаименьшую часть мира, и чтобы воздать должную похвалу Творцу, Которому слава, честь и держава во веки веков, аминь» [16, с. 21]. Ср.: [18, Нех. I, 11, р. 134–136].

кование святителя Василия Великого обращено к каждому конкретному человеку и направлено к тому, чтобы он увидел подлинное величие божественного Откровения и его конкретное практическое значение для человека. Поясняя на доступном его современникам языке, приводя конкретные и простые примеры, порой даже из жизни сугубо бытовой, святитель описывает и разъясняет суть библейских истин, помогающих человеку сделать конкретные шаги на пути избавления от греха и соединению с Богом: «Ибо мы не оставим никакого времени грехам, не уступим места врагу в сердцах своих, если чрез непрестанное памятование будем вселять в себе Бога» [16, с. 55]². Так связь философско-богословской традиции и современности представляется нам очевидной и актуальной, «как в научно-историческом контексте, так и в современной практической перспективе» [13, с. 67].

² См. : [18, Нех. III, 10, р. 242].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 613 с.
2. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 1. С. 24–27.
3. Байдакова М.Ю. Проблема воли в христианской антропологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 1. С. 5–13.
4. Байдакова М.Ю. Проблема свободы воли в западноевропейской философии и христианской западной традиции // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 3. С. 11–15.
5. Байдакова М.Ю. Свобода воли в контексте соотношения индивидуального и универсального (по оценкам западных философов) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 2. С. 9–13.
6. Библия с комментариями. М.: Российское Библейское общество, 2017. 2048 с.
7. Григорий Богослов. Надгробное слово Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск, М.: Харвест АСТ, 2000.
8. Дмитрий Ростовский, Григорий Богослов свт. Жития святых. Четьи-Минеи святителя Димитрия Ростовского на русском языке, расположенные по новому стилю: в 12 т. Т. 1. Январь. М.: Благодетство, 2017. 658 с.

9. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. 560 с.
10. Киприан (Керн), архим. Золотой век Свято-Отеческой письменности. М.: Паломник, 1995. 94 с.
11. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. 4-е изд. . М.: URSS, 2017. 416 с.
12. Неганов В.В. Антропологическая проблематика в творениях философов каппадокийской школы // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 52–58.
13. Неганов В.В. Развитие взглядов на природу и назначение человека философской традиции каппадокийской школы (историко-философский анализ) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 59–68.
14. Неганов В.В., Щёлоков К.С. История античной философии: учеб. пособие / под общ. ред. Д.И. Грядового. М.: ИД Академии Жуковского, 2015. 248 с.
15. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. / пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994. 654 с.
16. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. 4-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Собственная типография, 1900. 348 с.
17. Эмпедокл. Сочинения. Поэма. Очищения. 117 // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 299–307.
18. Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron // Sources Chrétiennes. No. 26, Paris, 1949.

REFERENCES

1. Aristotle. *Sochineniya*. T. 3 [Works. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1981. 613 p.
2. Baidakova M.Yu. [The Problem of Will in Philosophy and Christian Anthropology]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts], 2008, no. 1, pp. 24–27.
3. Baidakova M.Yu. [The Problem of Will in Christian Anthropology]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2008, no. 1, pp. 5–13.
4. Baidakova M.Yu. [The Problem of Free Will in Western Philosophy and Western Christian Tradition]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2009, no. 3, pp. 11–15.
5. Baidakova M.Yu. [Free Will in the Context of Individual-Universal (According to Western Philosophers)]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2009, no. 2, pp. 9–13.
6. *Bibliya s kommentariyami* [The Bible with Commentaries]. Moscow, Russian Biblical Society Publ., 2017. 2048 p.
7. St. Gregory. [The Funeral Sermon to Basil, Archbishop of Caesarea in Cappadocia]. In: Gregory the Theologian. *Sobranie tvorenii*. T. 1. Works. Vol. 1]. Minsk, Moscow, Kharvest AST Publ., 2000.
8. Saint Dimitri of Rostov. *Zhitiya svyatykh. Chet'i-Minei svyatitelya Dimitriya Rostovskogo na russkom yazyke, raspolozhennye po novomu stilyu*. T. 1. Yanvar' [The Lives of Saints by St. Dimitri of Rostov in the New Style Orde. Vol. 1. January]. Moscow, Blagochestie Publ., 2017. 658 p.
9. Zen'kovsky V.V. *Osnovy khristianskoi filosofii* [The Foundations of Christian Philosophy]. Moscow, Kanon+ Publ., 1996. 560 p.

10. Cyprian (Kern), Archimandrite. *Zolotoi vek Svyato-Otecheskoi pis'mennosti* [The Golden age of the Holy Fathers Writings]. Moscow, Palomnik Publ., 1995. 94 p.
11. Maiorov G.G. *Filosofiya kak iskanie Absolyuta. Opyty teoreticheskie i istoricheskie* [Philosophy as the Search for the Absolute. Experiments in Theory and History]. Moscow, URSS Publ., 2017. 416 p.
12. Neganov V.V. [Anthropological Issues in the Works of the Cappadocian Fathers]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2013, no. 2, pp. 52–58.
13. Neganov V.V. [The Development of Views on the Nature and Destiny of Man in the Philosophical Tradition of the Cappadocian School (Historical and Philosophical Analysis)]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2013, no. 2, pp. 59–68.
14. Neganov V.V., Shchelokov K.S. *Istoriya antichnoi filosofii* [The History of Ancient Philosophy: a Textbook]. Moscow, Publishing House of Zhukovsky Academy Publ., 2015. 248 p.
15. Plato. *Sobranie sochinenii. T. 3.* [Collected Works. V. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1994. 654 p.
16. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskoi. Ch. 1* [The Works of Saint Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Part 1]. Sergiyev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius Printing House Publ., 1900. 348 p.
17. Empedocles. [Works. Poem. Purification. 117]. In: *Antologiya mirovoi filosofii. T. 1. Ch. 1* [Anthology of World Philosophy. Vol. 1. P. 1]. Moscow, 1969, pp. 299–307.
18. Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron. In: *Sources Chrétiennes*, №. 26. Paris, 1949.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Неганов Владимир Владимирович – кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории и философии Московского государственного строительного университета;

e-mail: vladimir.neganov@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladimir V. Neganov – PhD in Philosophy, lecturer at the Department of History and Philosophy, Moscow State University of Civil Engineering;

e-mail: vladimir.neganov@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Неганов В.В. Исходные положения и характеристики экзегетики каппадокийских отцов церкви (святитель Василий Великий) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 129–138.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-129-138

FOR CITATION

Neganov V.V. Prerequisites and Characteristics of the Cappadocian Fathers Exegesis (St. Basil the Great). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 129–138.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-129-138

УДК 130.122; 101.9; 22.07

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-139-149

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКИХ И БОГОСЛОВСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА ДОПУСТИМЫЕ МЕТОДЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В ЭКЗЕГЕТИКЕ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ (СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ)

Неганов В.В.*Московский государственный строительный университет**129337, г. Москва, Ярославское шоссе, д. 26, Российская Федерация*

Аннотация. Данное научное исследование посвящено: раскрытию основных принципов и выявлению главных тенденций развития философских и богословских взглядов на допустимые методы толкования Священного Писания, полемике каппадокийских святителей против еретических течений внутри христианства и апологетике основ христианства. Автором рассмотрены и проанализированы характерные тенденции и особенности толкования Священного Писания великими каппадокийцами и святителем Василием Великим. В результате проведённого научного исследования автором сделаны важные выводы о значимости выявления, определения и выбора методов экзегетики и герменевтики текстов Священного Писания.

Ключевые слова: каппадокийцы, святитель Василий Великий, экзегетика, история философии, герменевтика, христианство, антропология.

BASIC TENDENCIES IN THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL VIEWS OF THE CAPPADOCIAN FATHERS ON ACCEPTABLE METHODS OF EXEGESIS (ST. BASIL THE GREAT)

V. Neganov*Moscow State University of Civil Engineering**26, Yaroslavskoye highway, Moscow, 129337, Russian Federation*

Abstract. This study aims at revealing basic principles and main trends in the development of philosophical and theological views on the acceptable methods of the Holy Scripture interpretation; the Cappadocian Fathers' polemics with heretical movements within Christianity, and their apologetics of the foundations of Christianity. The author considers and analyzes the characteristic features in the interpretation of the Holy Scripture by the Cappadocians and St. Basil the Great. As a result of the research, the author made important conclusions concerning the importance of identifying, determining and choosing methods of exegesis and hermeneutics of biblical texts.

Key words: the Cappadocians, St. Basil the Great, exegesis, history of philosophy, hermeneutics, Christianity, anthropology.

Данное научное исследование посвящено изучению и раскрытию исходных положений, характеристик и посвящено раскрытию основных принципов экзегетики каппадокийских отцов церкви и выявлению главных тенденций развития философских и богословских взглядов святителя Василия Великого на допустимые методы толкования Священного Писания, полемике каппадокийских святителей против еретических течений внутри христианства и апологетике основ христианства.

Святитель Василий Великий, утверждая, что истина открыта людям в Священном Писании с целью спасения человечества от гадательного знания о предметах духовных, убеждён, что неокрепшему в добродетели разуму трудно правильно её понимать. Основание добродетели каппадокийцы видят и полагают в разуме и “свободном произволении” человека, указывая на важность навыков воли в его нравственной деятельности, определяя привычку как некоторое постоянное качество, называют проявление привычки действованием, добродетелью – “навык к добродетели”, “навык к худому” – грехом [2, с. 9].

По мнению святителя Василия Великого, для постижения правильного понимания Священного Писания людям необходимо изучать творения “мирских мудрецов”¹, но нужно уклоняться и избегать попыток посягательств человеческого ума на познание Божественной сущности.

¹ Прим.: Поскольку античная «философия» имеет свою предысторию и свой духовный источник – предфилософию, которая включает в себя мифологические представления и зачатки научного знания (астрономия, физика, математика, медицина), античная наука возникает одновременно с философией» [9, с. 5].

Среди авторов, оказавших особенно заметное влияние на святителя Василия Великого, можно отметить Филона Александрийского, Оригена, святителя Феофила Антиохийского и преподобного Ефрема Сирина.

Особого внимания, по нашему мнению, заслуживает постановка вопроса об ипостасях Божества, которая осуществлялась внутри христианской традиции толкования библейского текста. Это тем более существенно, что решение данной проблемы, зачастую выраставшее на почве непримиримых противоречий, было тесно связано с выработкой основополагающего для христианства догмата о Святой Троице.

Филон Александрийский, например, чтобы объяснить употребление глагола “Ποιήσωμεν” (“сотворим”) (Ген. 1: 26) [19] во множественном числе, высказывает мысль о сопричастии с Богом неких “помощников” при сотворении человека: «Поэтому только при появлении человека [Моисей] говорит, что Бог сказал “сотворим”, что обнаруживает привлечение как бы других помощников, чтобы безукоризненные мысли и поступки человека правого относились к Богу, водительствующему всем, а противоположные – к другим из подвластных Ему, ибо следовало, чтобы Отец не был причиной зла в Своих порождениях, [ведь] зло есть порок и порочные деяния» [16, с. 67]².

² См.: «75. διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνῃς τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς “ποιήσωμεν”, ὅπερ ἐμφαίνει συμπαραλήψιν ἑτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατ'ορθοῦντος ἐπιγράφῃται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμών, ταῖς δ' ἐναντίαις ἕτεροι τῶν ὑπηκόων· ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δ' ἢ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι» [18, De opif. 75].

Здесь Филон, вероятно, следует традиции иудаизма, где эта множественность трактовалась как общение Бога с ангелами. Святитель Василий Великий также обращает внимание на множественное число, употреблённое в этом месте Писания, но для него оно является прежде всего указанием на разделение Ипостасей Троичного Бога, – а именно на второе Лицо – Сына, к которому и обращено повеление Отца: “Ποιήσωμεν” (Ген. 1: 26) [19] – (“сотворим”) (Быт. 1: 26) [3]¹.

Можно указать на немаловажные сходства экзегезы святителя Василия Великого и Филона Александрийского, например, в рассуждениях о сотворении живых существ [16, с. 64] и определении тверди². Святитель Василий Великий готов заимствовать у Филона Александрийского лишь те интерпретации на Книгу Бытия, которые не противоречат христианским представлениям о творении.

Однако для кесарийского святителя особенно важен вопрос о действиях Ипостасей Святой Троицы. Представления же о Боге, которому в момент сотворения человека помогают некие “помощники”, святитель Василий критикует как традицию иудаизма: «Сотворим человека. Слышишь христородец, речь обращена к Участвующему в мироздании, к Тому, *через которого и*

веки сотворил. Который держит всё словом силы Своей (Евр. 1: 2–3)! [3]. Но иудей не в безмолвии принимает слово благочестия. А как самые человеконенавистные звери, когда заключены в клетке, грызут прутья, и хотя вызывают тем лютость и неукротимость своей природы, однако же не могут привести в исполнение своей ярости: “так и враждующий против истины род – иудеи, будучи стеснены, говорят: много лиц, к которым было Божие слово. Ибо ангелам, предстоящим Ему, говорит: сотворим человека» [12, с. 149, 150]³.

Большое впечатление произвели труды Оригена на святителя Василия Великого, который вместе со святителем Григорием Богословом собрал “книги Оригена”, по которым они «учились изъяснять Священное Писание, ибо слава Оригена в то время распространилась по всей вселенной» [10, с. 194]. Более того, из его творений они составили сборник «Добротолюбие»⁴, который является важным источником, освещающим основные положения александрийской богословской школы, и содержит аутентичные тексты Оригена [5, с. 58].

В связи с тем, что традиции толкования священных текстов в александрийской и антиохийской богословских школах развивались по двум параллельным направлениям, возник в конечном счёте ряд серьёзных противоречий, вплоть до богословских споров. По нашему мнению, было бы небезынтересно проиллюстрировать данный аспект.

Ярчайшим представителем антиохийской экзегезы является святитель

¹ См.: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни эти говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, через Которого и веки сотворил» (Евр. 1: 1, 2) [3]; И сказал Бог: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1: 26) [3]. Ср.: [17, Нех. IX, 6, р. 514].

² См.: [17, Нех. III, 4, р. 204].

³ См.: [17, Нех. IX, 6, р. 516].

⁴ “Φιλοκαλία” в переводе с древнегреческого языка “добротолюбие” и означает “любовь к добродетели и её источнику – Богу”.

Феофил Антиохийский. Основная направленность текстов святителя Феофила Антиохийского – это прежде всего апология и призыв к обращению в христианскую веру [11, с. 133, 137, 190]¹.

В частности, «Послания к Автолику» святителя Феофила Антиохийского отличаются от гомилий святителя Василия по некоторым вопросам, но можно отметить их единодушие в вопросе богопознания. Оба святителя утверждают, что богопознание доступно только душе, очищенной от греха [11, с. 128, 129]², что позволяет нам не сомневаться в наличии связи между трудами святителя Василия Великого и святителя Феофила Антиохийского [11, с. 128, 129]³.

¹ Ср.: «Ибо воздвигнет Бог плоть твою безсмертную вместе с душою; и тогда, сделавшись безсмертным, узришь Безсмертного, если ныне уверуешь в Него, и тогда познаешь, как ты несправедливо говорил о Нём» [11, Феофила к Автолику. Кн. I, 8, р. 133]; «Таким образом, убеждённый посредством того, что совершается, и было раньше возведено, я теперь не остаюсь в неверии, но верую, повинуюсь Богу. Ему и ты, если хочешь, повинуйся и уверуй, дабы, если теперь не уверуешь, не вынужден был тогда уверовать посредством вечных мучений» [11, Феофила к Автолику. Кн. III, 29, р. 190]; «Итак, из рассмотрения времён и всего нами сказанного, можно видеть древность пророческих писаний и божественность нашего учения, что не ново это учение, и не баснословны и не ложны наши верования, как думают некоторые, но самые древние и истинные» [11, Феофила к Автолику. Кн. I, 14, р. 137].

² См.: [17, Нех. I, 1, р. 86].

³ Ср.: «Ибо как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни, так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способен видеть Его, у кого именно открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. Так и у тебя, друг мой, очи твоей души помрачены грехами и злыми делами твоими». [11, Феофила к Автолику. Кн. I, 2, с. 128, 129].

Учитывая факт личного знакомства преподобного Ефрема Сирина и святителя Василия Великого, можно предполагать также их взаимовлияние в области как минимум лингвистического анализа текстов Священного Писания [15, с. 114, 115].

Святитель Василий убеждён, что по-настоящему человека не только образуют, но и образуют, т. е. вводят в жизнь “посредством учений таинственных”, только Священные Писания, а науки внешние необходимы лишь для упражнения духовного ока и приобретения опытности. «В эту жизнь вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных; но пока, по возрасту, не можем изучать глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далёких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах, подражая упражняющимся в деле ратном, которые, приобретая опытность в ловком движении рук и ног, выгодами этой игры пользуются в самых битвах» [14, с. 346]⁴.

Однако, по мнению святителя Василия Великого, человеку следует избегать посягательств разума на постижение сущности Бога, что допускали аномеи и Евномий, утверждавшие, что “нерождённость” является сущностью Бога [13, с. 18, 30]⁵. Согласно святителю Василию, сущность Бога трансцендентна и непознаваема [13, с. 34]⁶. Свойство

⁴ Указ. сочинение: Беседа 22. К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями [14, с. 344–366].

⁵ Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

⁶ Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

же “нерождённости”, утверждает святитель Василий, является чисто отрицательным, не способным исчерпывающе описать всю полноту Божественной Сущности [13, с. 30]¹, святитель предлагает употреблять вместо определения “нерождённый” равнозначное ему понятие “Отец” [13, с. 38]².

Святитель обосновывает это тем, что о “нерождённом” нигде в Священном Писании не упоминается, что это понятие является популярным среди еретиков и удобным для хулы, что слово “Отец” через указание отношений «совокупно с собой приносит понятие и о Сыне» [13, с. 17]³: «не столько стоит называть нерождённым, сколько Отцем, если не хотим стать мудрее наставлений Господа, Который сказал: *“шедше, крестите во имя Отца@* (Мф. 28:19) [3], а не: *“во имя нерожденного”* [13, с. 17]⁴. «Бог отличается от человека не тем, что ничего не воспринимает и не желает, а тем, что абсолютно свободен и разумен во всех Своих проявлениях» [8, с. 63].

Святитель Василий также убеждён в том, что необходимо осторожно относиться к попыткам объяснения всего разумом⁵ без опоры на Библию, поскольку всякого человеческого ума, разума и мудрствования, даже “самого деятельного”, всегда будет мало,

чтобы точно и полно объяснить даже небольшую часть мироздания: «Самый деятельный ум оказывается недостаточным для того, чтобы изъяснить как следует самую малейшую часть мира» [12, с. 21]⁶.

Святитель Василий неоднократно указывает на несхожесть изучения, познания и объяснения мира внешними философами и их “натянутого правдоподобия” с философией христианства, находящейся вне “всяких измышлений ума” человеческого [12, с. 52]⁷: «Сколько красота в женах целомудренных предпочтительнее красоты любодейной, столько же разности между нашими учениями и учениями внешних. Ибо внешние вводят в учение натянутое правдоподобие; а здесь предлагается истина, обнаженная от всяких измышлений ума» [12, с. 51, 52]⁸.

Святитель Кессарии Кападокийской Василий настоятельно призывает опасаться разносмысленного своеговольного толкования Священного Писания, в частности необоснованного применения интерпретаций и иносказаний, благодаря использованию которых всё написанное не воспринимается и не толкуется в “общеупотребительном смысле” [12, с. 137]⁹, но получает толкования, которые согласуются только с частным мнением, желанием и прихотью толкующего текст, вводя в общее учение и употребление “натянутое правдоподобие” [12, с. 52]¹⁰.

Святитель Василий Великий строго и определённо утверждает, что иносказания и аллегории при толковании

¹ Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

² Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

³ Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

⁴ Указ. сочинение: Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия [13, с. 5–193].

⁵ См.: [17, Hex. I, 11, p. 136].

⁶ См.: [17, Hex. I, 11, p. 136].

⁷ См.: [17, Hex. III, 8, p. 234].

⁸ См.: [17, Hex. III, 8, p. 232].

⁹ См.: [17, Hex. IX, 1, p. 480].

¹⁰ См.: [17, Hex. III, 8, p. 234].

Священного Писания нужно использовать с большой осторожностью, предпочитая им буквальное понимание, говоря недвусмысленно: «всё, чем оно названо, за то и принимаю» [12, с. 138]¹. «Известны мне правила ино-сказаний, хотя не сам я изобрёл их, нашёл в сочинениях других. По этим правилам иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысле, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей объясняют сообразно со своими понятиями, подобно как и снотолкователи виденному в сонных мечтаниях дают толкования, согласные с собственным их намерением. А я, слыша о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, всё, чем оно названо, за то и принимаю» [12, с. 137, 138]².

Решительно выступает святитель Василий Великий против гностиков и манихеев, потому что именно они злоупотребляли произвольными аллегориями: «Сказано: *и тьма над бездною* (Быт. 1: 2) [3]. Опять новый предлог к баснословию, новые основания к нечестивым построениям для тех, которые извращают слова по собственным догадкам! ... Не отсюда ли Маркионы? Не отсюда ли Валентины? Не отсюда ли мерзкая ересь манихеев, которую, если назовёт кто гниlostью в церквах, не погрешит в приличии наименования» [12, с. 27, 28]³.

Согласно святителю Василию Великому, в экзегетике нужно употреблять в первую очередь буквальное прочтение, и только там, где само Священное

Писание предоставляет возможность аллегорического толкования, будет уместным использовать последнее: «Ибо мы научены Писанием, не давать себе свободы представлять умом что-либо, кроме дозволенного» [12, с. 45]⁴. Мера возраста духовного капподакийцами определяются именно тем, чтобы человек стал способен «иметь ведение о Божественном и человеческом без вреда для души своей и ближнего своего» [2, с. 8, 9]. Таким образом, польза для слушающих и безопасность церковного учения являются главным герменевтическими принципами философского мышления святителя Василия Великого.

Святитель Василий Великий в своей экзегетике не отказался от «сократической иронии» [6, с. 50]⁵, которая способствовала уяснению священных текстов через доходчивые для слушателей образы и примеры.

Именно такая ирония также является важной составляющей экзегезы святителя Василия Великого. По его мнению, действуя в сфере конкретных примеров, ирония мало зависит от логической безукоризненности аргументов. При правильном рассмотрении каждого отдельного случая это тем не менее вызывает уважение к мыслителям, которые стараются честно пользоваться ей, не подменяя полемику насмешкой. К таким авторам относится и святитель Василий Великий, использующий иронию⁶ всегда уместно и со

⁴ См.: [17, Нех. III, 3, р. 202].

⁵ Например, Платон вёл своих читателей «к пониманию возвышенных идей в непри- нуждённой обстановке застольной беседы, где позволительно и притворяться ... и менять позиции на противоположные, если это может ускорить приближение к истине» [6, с. 50].

⁶ «εἰρωνεία» в переводе с греческого языка

¹ См.: [17, Нех. IX, 1, р. 480].

² См.: [17, Нех. IX, 1, р. 480].

³ См.: [17, Нех. II, 4, р. 154].

вкусом, как необходимый элемент публичной словесности. Значительную часть преобладающих философских и богословских идей и предположений, современниками которых стали отцы каппадокийской школы, святитель Василий Великий формулирует и выражает отстранённо, не доказывая ничего недосказанного, концентрируясь только на разъяснении неопровержимых христианских оснований, раскрытых и утверждённых в Священном Писании.

На основании всего вышеизложенного мы можем сделать вывод, что герменевтика и экзегетика святителя Василия Великого в своей основе остаются неуязвимыми к любым трансформациям в философии, вызванным новейшими научными открытиями.

Например, описывая версию о неподвижности Земли в центре Вселенной, основанную на естественном стремлении всех частей материального мира «к низу» [12, с. 18]¹, а именно к центру, святитель Василий не присоединяется к ней, но и не отмечает её. Он отмечает, что многие необычайные и неправдоподобные вещи происходят в мире, которые человек не всегда может объяснить, поэтому разумнее и правильнее всего в этих случаях обратиться «с удивлением» [12, с. 19]² к Божьей «премудрости, которая так сие устроила» [12, с. 19]³. Тогда изумление человека «перед великими предметами» не будет уменьшаться, даже если и будет обнаружен «способ, каким произошло что-нибудь необычайное» [12,

с. 19]⁴. При этом никогда не должно забывать о том, что «иметь ведение о Божественном и человеческом» и означает «быть мудрым» по настоящему [2, с. 8, 9].

Важнейшим критерием и принципом толкования священных текстов Откровения для святителя является призыв человека ко Христу. Необходимость обретения человеком духовного бытия, которое «связано с освобождением человека от своей самости, являющейся границей между душевным и духовным бытием» и является основным критерием нравственного и духовного возрождения человека [1, с. 25]. А без духовно-нравственного преображения совершенствования и бытия человека невозможно правильное понимание и толкование Священного Писания, поскольку основное видение очами духовными доступно только христианам [3]⁵.

Итак, именно проповедь «Христа распятого» (1 Кор. 1: 23) [3]⁶, нравственного совершенствования и спасения человека стала главной идеей для всей деятельности святителя Василия Великого.

Следовательно, экзегетические усилия не только трудов, но и всей жизни святителя Василия Великого, устраняя основные «противоречия между «вербальной боговдохновенностью» и участием человека в передаче Откровения» [4, с. 563], имеют огромное значение не только для христианского сознания, но и для всей полноты бытия.

⁴ См.: [17, Нех. I, 10, р. 130].

⁵ См.: «...сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15: 44) [3].

⁶ См.: «...а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1: 23) [3].

«ирония» и означает «притворство».

¹ См.: [17, Нех. I, 10, р. 128].

² См.: [17, Нех. I, 10, р. 130].

³ См.: [17, Нех. I, 10, р. 130].

Таким образом, перевести на философский язык своего времени и тем самым сделать общедоступными для понимания и внедрения в практическую жизнь каждого конкретного человека Евангельское Благовестие было главной задачей экзегезы каппадокийского святителя Василия Великого. К этой конкретной цели и были устремлены усилия всех великих каппадокийцев, не возбуждая в человеке жажду отстранённого философского умствования, но показывая и изъясняя правильный практический и истинный путь к познанию Бога как истинного Творца и Промыслителя. Данное делание понималось каппадокийскими философами не как бессмысленное подражание добродетели, а как определённый вид духовного творчества, т. е. «как путь аскетического упражнения в добродетели» [7, с. 57].

Практическое познание и обретение Бога, показавшего и явившего человеку путь к спасению через нравственное совершенствование и сообразование своей свободной воли и Божественной, являются главной целью и главным выбором христианина: «свободная воля человека сооб-

разуется с благодатью Бога: границей свободной воли является воля Бога, от которой зависит итог действий человека, но выбор самих действий, являясь началом всего добродетельного или порочного, только во власти человека и поэтому осуждается так же, как и само действие» [2, с. 9]. Святитель Василий Великий утверждает, что наука и философия лишь тогда будут способствовать раскрытию истины, когда основанием и единственным критерием оценки для них будет адекватное понимание Священного Писания.

Таким образом, нами рассмотрены и проанализированы характерные тенденции и особенности толкования Священного Писания великими каппадокийцами и святителем Василием Великим. Строгое буквальное толкование и разъяснение святителем Василием Великим священных текстов позволяет избежать различных ложных еретических многосмысленностей. В результате проведённого научного исследования текстов первоисточников автором сделаны важные выводы о значимости выявления, определения и выбора методов экзегетики и герменевтики текстов Священного Писания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 1. С. 24–27.
2. Байдакова М.Ю. Проблема воли в христианской антропологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 1. С. 5–13.
3. Библия с комментариями. М.: Российское Библейское общество, 2017. 2048 с.
4. Вевюрко И. Септуагинта. Древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского университета, 2013. 976 с.
5. Георгий Флоровский, прот. Восточные отцы I–VIII веков. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. 240 с.
6. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. 4–е изд. . М.: URSS, 2017. 416 с.

7. Неганов В.В. Антропологическая проблематика в творениях философов каппадокийской школы // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 52–58.
8. Неганов В.В. Развитие взглядов на природу и назначение человека философской традиции каппадокийской школы (историко-философский анализ) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 59–68.
9. Неганов В.В., Щёлоков К.С. История античной философии: учеб. пособие / под общ. ред. Д.И. Грядового. М.: ИД Академии Жуковского, 2015. 248 с.
10. Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. 368 с.
11. Сочинения древних христианских апологетов. Татиан. – Афиногор. – Св. Феофил Антиохийский. – Ермий. – Мелитон Сардийский. – Минуций Феликс пер., введ., прим. прот. П. Преображенского. Типография Дома Призрения Малолетних Бедных, 1895. 272 с.
12. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. 4-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. 348 с.
13. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. 4-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. 424 с.
14. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. IV. М.: Типография Августа Семёна, 1846. 408 с.
15. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: в 3 т. Т. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 384 с.
16. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. 451 с.
17. Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron // Sources Chrétiennes. No. 26, Paris, 1949.
18. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 // Philo Judaeus De opificio mundi. Περὶ τῆς κατα Μωϋσεα κοσμοποιίας. 2nd ed, repr. Berlin: 1896 (repr. De Gruyter, 1962. P. 1–60.
19. Septuaginta. Септуагинта. М.: Российское Библейское Общество, 2004. 942 с.

REFERENCES

1. Baidakova M.Yu. [The Problem of Will in Philosophy and Christian Anthropology]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts], 2008, no. 1, pp. 24–27.
2. Baidakova M.Yu. [The Problem of Will in Christian Anthropology]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2008, no. 1, pp. 5–13.
3. *Bibliya s kommentariyami* [The Bible Annotated]. Moscow, Russian Biblical Society Publ., 2017. 2048 p.
4. Vevyurko I. *Septuaginta. Drevnegrecheskii tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoi mysli* [The Septuagint. The Ancient Greek Text of the Old Testament in the History of Religious Thought]. Moscow, Publishing House of Moscow University Publ., 2013. 976 p.
5. Georges Florovsky, prot. *Vostochnye ottsy I–VIII vekov* [The Eastern Fathers of the 1st–8th Centuries]. Sergiev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius Publ., 1999. 240 p.
6. Maiorov G.G. *Filosofiya kak iskanie Absolyuta. Opyty teoreticheskie i istoricheskie* [Philosophy as the Search for the Absolute. Experiments in Theory and History]. Moscow, URSS Publ., 2017. 416 p.

7. Neganov V.V. [Anthropological Perspectives in the Works of the Cappadocian Fathers]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2013, no. 2, pp. 52–58.
8. Neganov V.V. [The Development of Views on the Nature and Destiny of Man in the Philosophical Tradition of the Cappadocian School (Historical and Philosophical Analysis)]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2013, no. 2, pp. 59–68.
9. Neganov V.V., Shchelokov K.S. *Istoriya antichnoi filosofii* [The History of Ancient Philosophy: a Textbook]. Moscow, Publishing House of Zhukovsky Academy Publ., 2015. 248 p.
10. Socrates Scholasticus. *Tserkovnaya istoriya* [Ecclesiastic History]. Moscow, ROSSPEN Publ., 1996. 368 p.
11. Preobrajzensky P., ed transl. *Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov / v russkom perevode so vvedeniyami i primechaniyami protoiyereya P. Preobrazhenskogo. Tatian. – Afinogor. – Sv. Feofil Antiokhiyskiy. – Yermiy. – Meliton Sardiyskiy. – Minutsiy Feliks* [The Writings of the Ancient Christian Apologists / In Russian Translation with Introductions and Notes by Archpriest P. Preobrazhensky. Tatian. – Athenagoras. – SV. Theophilus Of Antioch. – Hermias. – Melito of Sardis. – Minucius Felix]. St. Petersburg, shop number 45, The Printing House of the Prison of the Poor Young Publ., 1895. 272 p.
12. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskoi. Ch. I* [The Works of Saint Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Part I]. Sergiev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius Publ., 1900. 348 p.
13. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskoi. Ch. III* [The Works of Saint Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Part III]. Sergiev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius Publ., 1900. 424 p.
14. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskoi. Ch. IV* [The Works of Saint Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Part IV]. Moscow, *Tipografiya Avgusta Semena* Publ., 1846. 408 p.
15. Filaret (Gumilevsky), Archbishop. *Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi. T. 2* [The Historic Doctrine on Church Fathers. V. 2]. Sergiev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius Printing House Publ., 1996. 384 p.
16. Philo of Alexandria. *Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta* [The Interpretation of the Old Testament]. Moscow, 2000. 451 p.
17. Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron // *Sources Chrétiennes*. № 26, Paris, 1949.
18. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 // Philo Judaeus De opificio mundi. Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας. Berlin De Gruyter, 1962, pp. 1–60.
19. The Septuagint. Moscow, Russian Biblical Society Publ., 2004. 942 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Неганов Владимир Владимирович – кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории и философии Московского государственного строительного университета;

e-mail: vladimir.neganov@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladimir V. Neganov – PhD in Philosophy, lecturer at the Department of History and Philosophy, Moscow State University of Civil Engineering;

e-mail: vladimir.neganov@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Неганов В.В. Основные тенденции развития философских и богословских взглядов на допустимые методы толкования Священного Писания в экзегетике каппадокийских отцов церкви (святитель Василий Великий) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 3. С. 139–149.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-139-149

FOR CITATION

Neganov V.V. Basic Tendencies in the Development of Philosophical and Theological Views of the Cappadocian Fathers on Acceptable Methods of Exegesis (St. Basil The Great) In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 3, pp. 139–149.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-3-139-149



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Рецензируемый научный журнал «Вестник Московского государственного областного университета» основан в 1998 г. Выпускается десять серий журнала: «История и политические науки», «Экономика», «Юриспруденция», «Философские науки», «Естественные науки», «Русская филология», «Физика-математика», «Лингвистика», «Психологические науки», «Педагогика». Все серии включены в составленный Высшей аттестационной комиссией Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по наукам, соответствующим названию серии. Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Печатная версия журнала зарегистрирована в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Полнотекстовая версия журнала доступна в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), на платформе Научной электронной библиотеки "КиберЛенинка" (<https://cyberleninka.ru>), а также на сайте журнала www.vestnik-mgou.ru.

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2018. N 3

Над номером работали:

Литературный редактор Д.В. Дмитриев

Переводчик Е.А. Кытманова

Корректор И.К. Глузунов

Компьютерная вёрстка – Д.А. Заботина

Отдел по изданию научного журнала

«Вестник Московского государственного областного университета»

Информационно-издательского управления МГОУ

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, офис 98

тел. (495) 723-56-31; (495) 780-09-42 (доб. 6101)

e-mail: vest_mgou@mail.ru

сайт: www.vestnik-mgou.ru

Формат 70x108/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Minion Pro».

Тираж 500 экз. Уч.-изд. л. 10,25, усл. п.л. 9,5.

Подписано в печать: 23.10.2018. Дата выхода в свет: 26.10.2018. Заказ № 2018/10-09.

Отпечатано в ИИУ МГОУ.

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А.