

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



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

**Философские
науки**

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА П.А. ФЛОРЕНСКОГО

РАССУДОК
КАК ВИД УМСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

ДУХОВНОСТЬ КАК ФАКТОР УСТОЙЧИВОСТИ
СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ



2017/ № 1

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530 (print)

2017 / № 1

ISSN 2310-7227 (online)

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

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 ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по философским наукам (09.00.00).

The academic journal is established in 1998

«Bulletin of Moscow Region State University». Series: «Philosophy» is included into the "The List of peer-reviewed academic journals recommended for publishing the essential outcomes of Candidate and Doctoral theses" (List of the Higher Certification Committee) on Philosophy Sciences (09.00.00). (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russia)

ISSN 2072-8530 (print)

2017 / № 1

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

Редакционно-издательский совет «Вестника Московского государственного областного университета»

Хроменков П.Н. — к.филол.н., проф., ректор Московского государственного областного университета (председатель совета)

Ефремова Е.С. — к. филол. н., начальник Информационно-издательского управления Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Клычников В.М. — к.ю.н., к.и.н., проф., проректор по учебной работе и международному сотрудничеству Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Антонова Л.Н. — д.пед.н., академик РАО, член Комитета Совета Федерации по науке, образованию и культуре

Асмолов А.Г. — д.псх.н., проф., академик РАО, директор Федерального института развития образования

Климов С.Н. — д.ф.н., проф., Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ)

Клобуков Е.В. — д. филол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Манойло А.В. — д.полит.н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Новоселов А.Л. — д.э.н., проф., Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова

Пасечник В.В. — д.пед.н., проф., Московский государственный областной университет

Поляков Ю.М. — к. филол. н., главный редактор «Литературной газеты»

Рюмцев Е.И. — д.ф.-м.н., проф., Санкт-Петербургский государственный университет

Хухун Г.Т. — д.филол.н., проф., Московский государственный областной университет

Чистякова С.Н. — д. пед. н., проф., член-корр. РАО

Редакционная коллегия серии «Философские науки»

Ответственный редактор серии:

Песоцкий В.А. — д.ф.н., проф., МГОУ

Заместитель ответственного редактора:

Загребин М.В. — к.ф.н., доц., МГОУ

Ответственный секретарь:

Картавцев В.В. — к.ф.н., МГОУ

Члены редакционной коллегии:

Бондарева Я.В. — д.ф.н., доц., Академия повышения квалификации и профессиональной подготовки работников образования (г. Москва)

Кокорин А.А. — д.ф.н., проф., Академия Федеральной службы безопасности РФ (г. Москва)

Бузук Г.Л. — д.ф.н., проф., МГОУ

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

Макеев С.В. — д.ф.н., проф., Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)

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

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

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

Курабцев В.Л. — д.ф.н., доц., МГОУ

Семаева И.И. — д.ф.н., проф., МГОУ

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

ISSN 2072-8530 (print)

ISSN 2310-7227 (online)

Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2017. — № 1. — 134 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 № ФС77-26302

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

© МГОУ, 2017.

© ИИУ МГОУ, 2017.

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

г. Москва, ул. Радио, д. 10А, офис 38

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

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

Журнал включен в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), имеет полнотекстовую сетевую версию в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru).

При цитировании ссылка на конкретную серию «Вестника Московского государственного областного университета» обязательна. Опубликованные в журнале материалы могут использоваться только в некоммерческих целях. Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение редколлегии серии может не совпадать с точкой зрения автора. 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, MRSU

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, MRSU

Executive secretary of the series:

V.V. Kartavtsev – Ph.D. in Philosophy, MRSU

Members of Editorial Board:

Ya.V. Bondareva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Academy of Postgraduate Education and Professional Retraining of Educational Workers (Moscow)

A.A. Kokorin – Doctor of Philosophy, Professor, Academy of the Federal Security Service (Moscow)

G.L. Buzuk – Doctor of Philosophy, Professor, MRSU

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

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

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

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

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

V.I. Kurabtsev – Doctor of Philosophy, Associate Professor, MRSU

I.I. Semaeva – Doctor of Philosophy, Professor, MRSU

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

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index (RSCI), has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.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. The materials published in the journal are for non-commercial use only. 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.

Publishing council «Bulletin of the Moscow Region State University»

P.N. Khromenkov – Ph.D. in Philology, Professor, Rector of MRSU (Chairman of the Council)

E.S. Yefremova – Ph.D. in Philology, Head of Information and Publishing Department (Vice-Chairman of the Council)

V.M. Klychnikov – Ph.D. in Law, Ph.D. in History, Professor, Vice-Principal for academic work and international cooperation of MRSU (Vice-Chairman of the Council)

L.N. Antonova – Doctor of Pedagogics, Member of the Russian Academy of Education, Member of the Council of the Federation Committee on Science, Education and Culture

A.G. Asmolov – Doctor of Psychology, Professor, Member of the Russian Academy of Education, Principal of the Federal Institute of Development of Education

S.N. Klimov – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow State University of Railway Engineering

E.V. Klobukov – Doctor of Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.V. Manoylo – Doctor of Political Science, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.L. Novosjolov – Doctor of Economics, Professor, Plekhanov Russian University of Economics

V.V. Pasechnik – Doctor of Pedagogics, Professor, MRSU

Yu.M. Polyakov – Ph.D. in Philology, Editor-in-chief of «Literaturnaya Gazeta»

E.I. Rjuntsev – Doctor of Physics and Mathematics, Professor, Saint Petersburg State University

G.T. Khukhuni – Doctor of Philology, Professor, MRSU

S.N. Chistyakova – Doctor of Pedagogics, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education

ISSN 2072-8530 (print)

ISSN 2310-7227 (online)

Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy. – 2017. – № 1. – 134 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 № 0С77-26302.

**Index series «Philosophy» according to the union
catalog «Press of Russia» 40724**

© MRSU, 2017.

© Information & Publishing department of MRSU, 2017.

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

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Загребин М.В.</i> РАССУДОК КАК ВИД УМСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.....	6
--	---

РАЗДЕЛ II.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Буренков С.В.</i> ТРУД, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ИГРЫ.....	15
<i>Горбунов А.С.</i> ДЕФОРМАЦИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ МАССОВОМ ОБЩЕСТВЕ	28
<i>Ильченко Д.А.</i> ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ ПРИ ВОЗДЕЙСТВИИ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ И МЕЖЛИЧНОСТНОГО ОБЩЕНИЯ В РОССИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....	37
<i>Майкова В.П., Молчан Э.М.</i> ДУХОВНОСТЬ КАК ФАКТОР УСТОЙЧИВОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ	46
<i>Петросов Т.А.</i> ЛОГИКА ИСТИНЫ В СФЕРЕ МЕДИА И МЕДИАТЕХНОЛОГИЙ	54

РАЗДЕЛ III.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Архангельская Н.О.</i> ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В РОССИИ: ПУБЛИЦИСТЫ «РУССКОГО СЛОВА» О СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕРЕСЯХ.....	61
<i>Батурина И.В.</i> ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА П.А. ФЛОРЕНСКОГО	70
<i>Бондарева Я.В.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	75
<i>Гусарова М.А.</i> ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА (НА ПРИМЕРЕ ВЗГЛЯДОВ Н.С. ТРУБЕЦКОГО И Н.Н. АЛЕКСЕЕВА).....	83
<i>Колесниченко Ю.В.</i> ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ 20–30-Х ГГ. XX СТОЛЕТИЯ	90
<i>Красова Е.М.</i> СУБЪЕКТ ПРАВА ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И И.А. ИЛЬИНА	96
<i>Мирошкин М.С.</i> ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА С.Н. БУЛГАКОВА	104
<i>Тимошин А.С.</i> В ПОИСКАХ РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	112

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Мурейко Л.В.</i> «НУЛЕВОЕ», ИЛИ «ПУСТОЕ» ВРЕМЯ: К ПРОБЛЕМЕ ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИИ В ПРОСТРАНСТВЕ МАСС-МЕДИА	121
---	-----

CONTENTS

SECTION I.

ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>M. Zagrebin.</i> RATIONAL MIND AS A TYPE OF MENTAL ACTIVITY	6
--	---

SECTION II.

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>S. Burenkov.</i> LABOR, RATIONALITY, GAMES	15
<i>A. Gorbunov.</i> DEFORMATION OF INDIVIDUAL EXISTENCE IN MASS COMMUNICATION SOCIETY	28
<i>D. Ilchenko.</i> PUBLIC CONSCIOUSNESS UNDER THE INFLUENCE OF MASS MEDIA AND INTERPERSONAL COMMUNICATION IN RUSSIA IN THE ERA OF GLOBALIZATION	37
<i>V. Maikova, E. Molchan.</i> SPIRITUALITY AS A FACTOR OF STABILITY OF SOCIAL SYSTEMS	46
<i>T. Petrosov.</i> THE LOGIC OF TRUTH IN THE SPHERE OF MEDIA AND MEDIA TECHNOLOGY	54

SECTION III.

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>N. Arkhangelskaya.</i> FROM THE HISTORY OF THE STUDY OF RELIGION IN RUSSIA: "RUSSKOE SLOVO" PUBLICISTS ABOUT MEDIEVAL HERESIES ...	61
<i>I. Baturina.</i> P. FLORENSKY'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY	70
<i>Ya. Bondareva.</i> ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY	75
<i>M. Gusarova.</i> LEGAL CONSCIOUSNESS PROBLEM IN RUSSIAN SOCIAL PHILOSOPHY OF EURASIANISM (BY EXAMPLE OF N. TRUBETSKOY AND N. ALEKSEEV'S VIEWS)	83
<i>Yu. Kolesnichenko.</i> FEATURES OF THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON IN RUSSIAN THOUGHT OF THE EARLY 20TH CENTURY	90
<i>Ye. Krasova.</i> THE SUBJECT OF LAW IN TECHNOGENIC CIVILIZATION IN THE PHILOSOPHY OF V. SOLOVYOV AND I. ILYIN	96
<i>M. Miroshkin.</i> THE AESTHETIC ASPECT OF S. BULGAKOV PHILOSOPHY OF ECONOMY	104
<i>A. Timoshin.</i> IN SEARCH OF RUSSIAN IDENTITY: A EXCURSION INTO THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT	112

SECTION IV.

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>L. Mureyko.</i> THE "ZERO", OR "EMPTY" TIME: THE PROBLEM OF DEPERSONALISATION IN THE SPACE OF MASS MEDIA	121
---	-----

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 165

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-6-14

РАССУДОК КАК ВИД УМСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Загребин М.В.

*Московский государственный областной университет
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. В статье предпринята попытка осознать гносеологическую суть рассудочного ума в философских традициях деятельностной диалектико-материалистической методологии. Обозначены его сущностные признаки: он обучен определенным общим правилам; его задача – внести в сферу обыденного, предрассудочного элементарную культуру мысли. Рассудок – ум абстрактной формы, т. е. для поиска истины он использует метод отрыва, отвлечения и задерживающей фиксации признаков мысли, чтобы мысль стала устойчивой, что позволило бы свести её к простому составу для более удобного выявления структурно-организационных и сущностных элементов целостного образа предмета.

Ключевые слова: ум, рассудок, предрассудок, абстрактное, формальное, метафизическое, образ, единичное, общее, всеобщее.

RATIONAL MIND AS A TYPE OF MENTAL ACTIVITY

M. Zagrebin

*Moscow Region State University
10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article attempts at understanding the epistemological essence of the rational mind in the philosophical tradition of dialectical materialist methodology of activity. The essential characteristics of the rational mind are revealed: it is a mind trained in certain general rules; its task is to contribute elementary culture of thought to ordinary and prejudicial milieu; rational mind is a mind of abstract form, i.e. to search for the truth it uses the method of distraction and delay fixing thoughts so that the idea should become stable to be reduced to a simple structure for easy identification of the structural, organizational and essential elements of the holistic image of the object.

Keywords: intelligence, rational mind, superstition, abstract, formal, metaphysical, image, single, common, universal.

Рассудок есть ум, оперирующий «общими» абстрактными формами мысли. Ум есть атрибут и средство мышления. «Ум» – понятие, выражающее качество овладения способами организации и регулирования мышления в познавательной, коммуникативной и адаптивной сферах деятельности. Критерии умосостояний:

1. Мысль по природе «образна». В зависимости от способа «целостно» мыслить «образ» предмета мышления предстает в каждом умосостоянии по-своему. В предрассудочном уме мысль есть «нерасчлененный» целостный образ; в рассудке целостная мысль делится на части; в разуме целостный образ мысли синтетичен, диалектичен и метафизичен.

2. Мысль по своей функции «знак». Знак – форма мысли, обозначающая существенные свойства предмета. В каждом умосостоянии «своя» форма мысли: предрассудок отражает мир обыденным словом; рассудок – лингвистическим словом и понятием; разум – категорией.

3. Мысль по форме «абстракция». Степень абстрактности (обобщения) мысли ум измеряет категориями «единичное», «общее» и «всеобщее». Т. е. предрассудочный ум «отвлекает» реальность в форме «единичных» образов; рассудочный – «общими» понятиями; разумный – «всеобщими» категориями.

4. Мысль анализируется разными умственными технологиями. На уровне разума – диалектической логикой; на уровне рассудка – формальной логикой; на уровне предрассудка – анти-

логикой. И. Кант, характеризуя отличие рассудка от разума, замечает: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудочного мышления по принципам» [4, с. 342].

Ключевым для осмысления рассудочного ума является термин «образ». Он означает результат отражения объекта в форме субъективной «картины» мира или его фрагментов. Формирование образа предмета происходит на перцептивном уровне. Возможно, в ходе эволюции «первые понятия представляли собой не строго дизъюнктивные образования, а наглядно-образные репрезентации вещей и событий» [5, с. 106]. Этот уровень есть своего рода «фотограф», «зеркальный отражатель», т. е. безумный механизм отражения, где осмысление образа ещё не начиналось; это уровень, где творится «мистика» генезиса «чистого» (И. Кант), голого, т. е. бессмысленного образа предмета; этот уровень есть «пред-предрассудок».

Перцептивный уровень – это итог преобразования анализаторами реальности в двух формах: ощущений и восприятий. Наиболее точно их смысл раскрыл Г. Гегель через сопоставление понятий «образ» и «явление». Согласно его воззрению, восприятие – целостная «картинка» отражаемого мира; ощущение – «явление» (фрагментарное запечатлевание предмета, незавершенная форма). Каждый способ организации мышления (предрассудок, рассудок и разум) анализирует «образ» своими методами. Так, пред-

рассудочный ум делает это антилогично, т. е. неумениями размышлять по правилам; и, как результат, «образ» не разобран семантически, не проанализирован и использован на «авось». Рассудочный же ум «разбирает» «образ» формально-логическими операциями; в результате чего «образ» понимаем и практичен.

Общей особенностью умостояний является взаимообусловленность между их «единичностью», «общностью» и «всеобщностью». Понимание этой особой взаимообусловленности – путь к пониманию сути абстрактности и формализма рассудочного ума. Абстракции, полученные в результате процесса непосредственного перцептивного отражения объекта, можно называть «первичными абстракциями». К ним относятся обыденные и лингвистические слова. Абстракции от «первичных абстракций» производят «вторичные абстракции» – понятия рассудка. И, наконец, абстракции от «вторичных абстракций» рождают «третичные абстракции» – категории разума. Исходя из наивысшей степени абстрактности категорий, разум следует именовать метафизическим. Термин «метафизика» (от греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά – после физики) означает у Аристотеля науку о первоначалах всего сущего, т. е. о бытии как философской категории. Все остальные формы мысли, которые рассматриваются философом в «первой философии», названной впоследствии «метафизикой», выражены тоже категориями. Категории по своему значению, согласно Аристотелю, могут быть только философскими, ибо они отражают признаки всех форм бытия; они фиксируют наивысшие абстракции (например,

«материя», «связь», «система»). Категория – форма мысли, обозначающая «всеобщие» сходные признаки всех предметов объективной реальности. Получается, что «метафизичность» мышления определяется категориально, т. е. оно абстрактно в высшей степени обобщения. В связи с чем метод диалектики, впрочем, как и любой другой, оперирующий категориями, есть по природе своей метафизический. В современной философии метафизичность метода определяется его категориальным родом и никак не зависит от мировоззренческой позиции познающего. Таким образом, вопрос о мировоззренческом соотношении двух философских методов – диалектики и метафизики – в рамках научно-го созерцания отпадает сам собой.

Итак, предрассудочный ум оперирует «единичными» формами мысли – обыденными словами (здесь слово понимается как отдельное, «нерасчлененное» имя образа, т. е. слово без ясного определения); рассудок отражает мир «общими» понятиями, смысл которых относительно определен; разум – «всеобщими» формами (категориями) с понятными значениями. Разум, и только разум, категориален. Рассудок, по сравнению с предрассудочным умом, уже научен, т. е. он мыслит «парадигмами» (Т. Кун); в основе его мышления лежат строгие правила искусственного языка. Рассудочное мышление тоже оперирует словом; но оно, в отличие от обыденного, естественного языка, искусственно и представлено лингвистической наукой. Лингвистическое слово, как и обыденное, по форме представляет «единичный образ» реальности, но эта форма мысли уже не субъективна, как

в предрассудке, а объективна, научна; оно как «единичный» целостный образ предмета уже подвержено логической операции деления на смыслы и значения, которые верифицированы. Таким образом, необходимо иметь в виду, что все рассудочные науки сводятся к двум основным формам мысли – лингвистическому «единичному» слову и логическому «общему» понятию. Рассудочное слово не есть «абсолютная единичность», как слово в сфере предрассудка; оно есть уже осмысленная и осознанная «единичность»; оно есть результат объективной, осознанной перцептивности предметов; т. е. это слово не является продуктом неосмысленного, поверхностного «погружения» в неосуществленные обыденные образы. Лингвистическое слово – начальная основа, объективный исторический старт всего последующего знания.

Рассудочная абстракция (от лат. *abstractio* – отвлечение) – умостояние, в котором «ум» оперирует методом анализа, т. е. приёмом, разделяющим объективное «целостное» имя образа (лингвистическое слово) на части (значения) и устанавливающим между ними различие. Рассудочная мысль в этот момент обретает «семантическую». В предрассудочном, обыденном мышлении это невозможно, ибо там имя образа предмета не определено; там целостный образ не размежеван на смыслы, не абстрагирован. После логической операции определения семантики слова рассудочный ум, по закону «исключенного третьего», всем своим содержанием так или иначе подводит к выбору двух отдельных и взаимно различных концептов. Затем он «отвлекает» и «укрощает» один

из них феноменологически. Этот процесс отвлечения признака в целях редукции образа и привлечения к нему нового концепта для дальнейшего его усложнения и есть «абстракция». Так называемый «новый концепт» – признак, который был ранее «неотмечен», но который был помещен в «память», в «подсознание» (З. Фрейд) для того, чтобы при первой же необходимости его вспомнить и найти в нём информацию для нового значения новой абстракции.

Итак, извлекаемый и удерживаемый абстрактный элемент мысли изолируется от взаимообусловленности с другими признаками и полагается к рассмотрению в качестве содержания. В этом умостоянии абстрактная мысль теряет полноту конкретности, истинности, первичной предметной данности. Содержание слова или его абстракции признаков, согласно оценке И.А. Ильина, становится изолированным от всех связей и взаимодействий, а посему превращается в инобытие реальности. Абстракция отдельного концепта, по его мнению, есть «безжизненная», «заледевшая» форма; она уже не может зафиксировать бесконечное многообразие бытия; она находится в ситуации диффиниции сущностного признака и видит её в том, что устойчиво, зафиксировано в статике, т. е. в форме.

Степень абстрактности нарастает, когда ум рассудка в поисках равновесного смыслового значения стремится свести многообразие содержаний лингвистических слов («первичной абстракции») по сходному (отвлеченному от несходного) признаку в некие единства, которые мыслятся как понятия («вторичные абстракции»).

Возникает множество понятий, отличающихся от лингвистических слов по критерию «единичное-общее». Т. е. рассудочное слово будет всегда «единичным» по отношению к понятию; а понятие всегда предстает как «общее» по отношению к слову. Отсюда следует определение абстрактного понятия – оно есть наиболее «общее» слово, т. е. новая абстракция, «вторичная абстракция», образованная путем обобщения сходных признаков единичных абстракций в некое единство. Основное свойство понятий в том, что они есть некое «общее». Ум понятийный мыслит объективную реальность, превращая и изменяя её в общие абстрактные формы.

Рассудочный ум – формальный способ мышления. «Всё развивающаяся <...> трудовая деятельность многократно устанавливала наличие в <...> мире не только предметов, но и <...> связей между ними. ...Отдельные конкретные предметы – это содержание... мира, а связи <...> между ними – форма, структура его. Данные объективно существующие моменты <...> действительности отражались и не могли не отражаться в мышлении. Они породили в последнем то, что позже в науке логике стали именовать содержанием и формой» [2, с. 100]. Форма мысли всегда есть несвобода, ограничение, ущемление в определенной степени в конкретной ситуации мышления. Рассудочный ум сужен в восприятии мира до «общего»; ему бесконечно далеко до «всеобщего», которое Гегель называл истинной, разумной всеобщностью; он имеет дело лишь с отдельными сходными признаками класса лингвистических слов; здесь выделенное смысловое значение присуще «общее»

многим (но не всем) и, возможно, поэтому придано понятию как объекту суждения в качестве предиката.

Тем не менее, несмотря на то, что сходный родовой смысл, образующий понятие, присутствует во многих его элементах объема, он в то же время мыслится как отдельное понятие, т. е. он образует самостоятельную форму; он мыслится как бы сам по себе; он есть формальное единство; он воображен как нечто абсолютное (от *absolve*, т. е. отвязанное, отрешенное). «Я» есть форма, и только форма. И.А. Ильин писал об этом так: «Абстрактное-формальное отнюдь не сливается с множественным единичным и не тождественно ему. Оно приносится к нему извне, как «инобытие» к «инобытию». Оно применяется к нему, налагается на него, сублимирует его под себя...» [3, с. 40–41].

Формализм – рассудочное умостояние, при котором форма есть абсолют, «царь содержания»; а содержание, в свою очередь, «холопствует» у формы, зависит от неё, как крепостной от барина. По меткому замечанию Гегеля, форма «...как рефлексированная в самую себя есть содержание; во-вторых, она как нерефлексированная в самую себя есть внешнее, безразличное для содержания существование» [1, с. 298]. Форма – это внутренняя или внешняя организация системы. Форма в своем социентальном значении всегда консервативна: она всегда стремится к стабильности, статике, постоянству, удержанию старого тезиса; её цель – ещё и ещё раз продлить «очарование своё собой»; для неё вполне характерно известное историческое просторечие: «Всё по-прежнему, всё по Брежневу»; она в политическом смысле демон-

стрирует авторитаризм, диктат мысли. Содержание, как противоположность форме, наоборот, есть всегда изменение, развитие, творчество, динамика.

Таким образом, оторванный и зафиксированный от единичной, конкретной лингвистической формы мысли и находящийся в состоянии своей специфической природы абстрактности рассудочный ум живёт своими законами самоорганизации и саморегулирования, влекущими его к формализации. Рассмотрим некоторые из этих законов рассудочного ума.

Первый – «закон обобщения» – гласит: мысль всегда стремится к обобщению, абстракции и, как следствие, к форме в силу естественного влечения к «экономии мышления» (известна фраза «всё гениальное просто») и в силу своей авторитарности по отношению к содержанию. Рассудочный ум стремится к тому, чтобы постоянно увеличивать объём своих мыслей. Цель – заявить независимость мыслей от их содержания, т. е. от единичных, случайных опытных данных (смысловых и предметных значений). Лингвистическое слово и логическое понятие здесь всегда тяготеют к тому, чтобы выкинуть ещё кое-что из поклажи своего послушного подчиненного содержания, отвлечься ещё от какой-либо дифиниции, подняться ещё на одну ступень абстракции и формализации. Причина такого умственного действия понятна – поиск сущностных значений всех вещей в «себе», в «своем опыте», формальном «Я». Рассудочная мысль ищет сущность в том, что всего формальнее в организации структуры, т. е. в самом бессодержательном; ибо там, где мысль менее содержательна, она более статична, схематична, явлена,

и там легче всего определить её суть. Интерпретируя известную фразу Г. Гегеля, в этом случае уместна аналогия: «Сущность светится в более простом, т. е. в явлении, в форме».

Таким образом, суть формально-рассудочного ума заключается в его прагматичном характере и, как следствие, в индуктировании реальности, в получении практических фактов и их «феноменологической редукции» (Э. Гуссерль), упрощении до примитивной, но понятной схемы, в создании им удобной и полезной формы, т. е. создании объема мысли, оторванной, отвлеченной от своего некомфортного содержания и потому формальной.

Второй – «закон определения родового и видового характера понятия» – гласит: понятия рассудочного ума в силу социентальной ситуативности всегда стремятся к родо-видовым связям, но эти связи так же неизменны, формальны, как и внутренняя организация структуры самих родовых и видовых понятий. Для более детальной характеристики этих формальных связей уместна аналогия понятий: гегелевского западного рассудочного «Я» с прусской монархией как консервативной (законсервированной, замороженной, традиционной по содержанию политической структурой) политической целостностью, определяющей социально-культурную природу рассудка (т. е. формальный рассудок есть продукт формальной западной культуры). Эти формальные связи действительности оставляют все связуемые элементы содержания понятия в низменном, одностороннем, ограниченном, консервативном, т. е. в «разложенном» на «единичные» состояния подчиненности виде. Это логи-

ческое правило подчинения понятий проявляется в современной западной культуре в принципе индивидуализма, обнаруживающего себя, например, в человеке с узкой профессиональной специализацией, в человеке одной социальной роли, в «человеке функции». Эти формальные связи действительности есть чисто негативные, поскольку родовое понятие образуется путем деструктивного формального отрицания видового содержательно-го признака, что ведёт неизменно или в лучшем случае к «единичности» содержания, т. е. к утверждению формы понятия. Западная культура формальна: единичное понятие (форма) важнее общего (содержания); право (форма) выше морали (содержания); «договор» (форма) надежнее «служения» (содержания).

Таким образом, в процессе операции деления родового понятия все формальные видовые понятия остаются замкнутыми и разъединенными; у этих рассудочных понятий всегда один «лейбл» – оторванность друг от друга, т. е. **изолированность, атомизированность** и, как результат, «тепловое равновесие», распадение, умирание («каждое понятие умирает в одиночку»); каждое из этих понятий относится к каждому как «внешнее» к «внешнему»; каждое из этих формальных понятий обременено своей отдельностью, недиалектичностью и именно поэтому характеризуется, по меткому замечанию Спинозы, как относительно, ограничено и недостаточно по содержанию, т. е. формально. Родовое понятие всегда стремится оставить только один признак из своего содержания, запечатлённый из всей полноты реальности (а посему оно односто-

ронне); оно выдает фиксированное, «единичное» видовое понятие за «всеобщее» и тем самым «лукавит».

Таким образом, в рассудочном уме оторванные друг от друга, равнодушно сопоставленные, «общие» формальные родо-видовые «образы» находятся в умостоянии противостояния нисколько не лучше, чем конкретные вещи. «Формальное» означает всегда то же самое, что и «противоположное», т. е. видовые понятия, владея только своим единичным содержанием, которое они не желают изменить в силу своей консервативности, догматизма, прагматизма, исключают друг друга, что делает их дискретными и неминуемо ведёт к формализации (удобству, комфорту).

Формальное общее понятие со своим мёртвым, неподвижным «единичным» содержанием неспособно к той высшей диалектической логике, которая доступна только спекулятивному категориальному уму разума. Формальное понятие отражает другой способ организации ума – рассудочный, отличный от метафизического, разумного. Если разум покоится на диалектической содержательности категорий, то понятийный рассудок бессодержателен, т. е. формален, дискретен, поверхностен, бессилён. В таком умостоянии рассудочное мышление агрессивно, оно отстаивает лишь своё содержание как единственно верное – это и есть мнение; оно враг диалектическому разумному синтезу, ибо сковывает его абстрактной формой («цепью»).

В рассудочном, формально-абстрактном уме всегда незаконченное, несовершенное понятие; у него отсутствует внутренняя органическая целесообразность; оно не знает «все-

общности» и, следовательно, неразумно, бездуховно. Приверженность формальной мысли, которая искажает содержание или вовсе может от него отказаться, есть демонстрация упрямства рассудка и, следовательно, его познавательного бессилия на пути к истине.

И тем не менее ум рассудка – начало строгой меры содержания понятия; это начало, дисциплинирующее мысль, несмотря на её косный порядок смыслов и значений. Его главная цель – постараться осмыслить и осознать сущность первоначальных непосредственных перцептивных образов в форме лингвистического слова и логического понятия; а посему эта сфера мышления

(«формальная логика» и «лингвистика») есть научная. Для достижения этой цели рассудочный ум противопоставляет себя обыденному, предрассудочному мышлению, т. е. он действует уже не в слитности с предметом отражения, а опосредованно, абстрактно и формально. Рассудок – ум абстрактной формы, т. е. для поиска истины он использует метод отрыва, отвлечения и задерживающей фиксации признаков мысли, чтобы сама мысль стала устойчивой, что позволило бы свести её к простому составу для более удобного выявления структурно-организационных и сущностных элементов целостного образа предмета.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
2. Диалектика процесса познания / под ред. М.Н. Алексеева, А.М. Коршунова. М.: Изд-во Московского университета, 1985. 367 с.
3. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. М: Наука, 1994. 511 с. (Слово о сущем).
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. 799 с.
5. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. М., 1983. 298 с.

REFERENCES:

1. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 1. Nauka logiki [Encyclopedia of Philosophical Sciences in 3 v. Vol. 1. Science of Logic]. M., Mysl', 1974. 452 p.
2. Dialektika protsessa poznaniya / pod red. M.N. Alekseeva, A.M. Korshunova [Dialectic of the Process of Cognition / Ed. M.N. Alekseeva, A.M. Korshunov]. M.: Izd-vo Moskovskogo Universiteta, 1985. 367 p.
3. Il'in I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti boga i cheloveka [Hegel's Philosophy as the Doctrine on God and Human Concreteness]. M: Science, 1994. 511 p. (Slovo o sushchem).
4. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason] // Kant I. Soch. v 6 t., T. 3. // Kant I. Soch.: in 6 v., vol. 3]. M., 1964. 799 p.
5. Kliks F. Probuzhdayushcheesya myshlenie [Awakening thinking]. M., 1983. 298 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Загребин Михаил Вячеславович – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: mihailzagrebin@mail.ru

INFORMATION ABOUT AUTHOR

Michael Zagrebin – Ph.D. in Philology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: mihailzagrebin@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Загребин М.В. Рассудок как вид умственной деятельности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 6-14.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-6-14

CORRECT REFERENCE

M. Zagrebin Rational Mind as a Type of Mental Activity // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 6-14.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-6-14

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1:316

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-15-27

ТРУД, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ИГРЫ

Буренков С.В.

*Московский государственный областной университет
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. В статье предложен возможный вариант доказательства тезиса о зависимости оценки действий в качестве рациональных или иррациональных от телеологически ангажированной семантико-аксиологической сети, в рамках которой они осуществляются посредством интерпретации проблемы труда и рациональности в логике и в терминах теории игр и теории деятельности. Продемонстрирована возможность объективной верификации / фальсификации элементов субъективной рациональности, дана формулировка проблемы метаигры и метарациональности как альтернативной интерпретации проблемы трансформации рациональности в иррациональность.

Ключевые слова: рациональность, иррациональность, труд, теория игр, теория деятельности.

LABOR, RATIONALITY, GAMES

S. Burenkov

*Moscow Region State University
10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article suggests a possible option of proving the thesis of dependence of assessment of actions as rational or irrational on teleologically engaged semantic-axiological net in the framework of which they are carried out by means of interpretation of the problem of labor and rationality in logic, game theory and activity theory. The possibility of objective verification/falsification of the elements of subjective rationality is shown and the wording of the problem of metagame and the metarationality as an alternative interpretation of the problems of transformation of rationality into irrationality is proposed.

Keywords: rationality, irrationality, labor, game theory, activity theory.

Нередко можно встретить мнение о том, что рациональность, преобразованная экономикой современной стадии развития в свой высший тип, начала проявлять черты, которые должны быть интерпретированы как иррациональные, причём именно иррациональность объявляется исчерпывающей характеристикой настоящего времени [5]. Иными словами, в своё время спрогнозированная Вебером динамика неограниченно рационализирующихся систем в полной мере соответствует реальной ситуации, т. е. оказывается верным ключевой посыл прогноза: чем ближе рациональность к своему максимуму, тем в большей степени она себя отрицает. Итог самоотрицания – вырождение рациональности в иррациональность, получающую в наследство от первой всю освоенную территорию.

Однако тезис о замене рациональности иррациональностью или о вырождении первой во вторую нам кажется не совсем убедительным или, говоря точнее, не совсем корректным, если речь идет об упрощенном его толковании. Когда нечто получает статус рационального, его «рациональность» может быть действительна лишь в определенной, телеологически ангажированной сети смысловых (или ценностных) координат. Кажется логичным, что изменения в этой сети приводят к иной интерпретации рассматриваемого феномена. Говоря строже, его статус при переходе от одной сети координат к другой является негарантированным.

В связи с этим можно привести сюжет, знакомый практически каждому. Речь идет о т. н. булавочной фабрике А. Смита, иллюстрирующей фанта-

стические возможности разделения труда в обеспечении эффективности производства. Процесс изготовления булавки разделялся на десять или одиннадцать операций, преподносящихся теперь в качестве отдельных «специальностей» / «занятий». Каждый занятый на производстве рабочий получал свою «специальность», соответствующую определенной операции, совершаемой над полуфабрикатом булавки – один загибал проволоку, другой заострял ее конец, etc. В результате производительность труда «конвейерной» команды, состоящей из десяти неквалифицированных рабочих, превышала оную десяти аналогично необученных, но работающих в одиночку людей приблизительно в 240 раз (~ 4800 булавок в день приходится на долю командного рабочего при ~ 20 в день, изготавливаемых действующим независимо) [3, с. 21–22].

Если рассмотреть происходящее в рамках координатной сети, аксиологическое измерение которой задано целью-аксиомой максимизации экономического продукта, столь ощутимое увеличение выработки говорит само за себя. Действительно, для того чтобы производить больше и при этом нести минимальные затраты, необходимо раздробить производственный процесс, если условия и сам его характер позволяют это сделать, т. е. разделение труда оказывается крайне эффективным в этом ключе средством для достижения искомой цели. Другими словами, тот, кто ставит перед собой *именно такую цель* и действует *именно таким образом*, действует *рационально*. Более того, рациональной оказывается сама система как целое, оцениваемая, исходя из заданной цели.

В ином аксиологическом измерении та же ситуация может быть описана как крайне иррациональная. Разделение производственного процесса на составляющие его операции своим следствием имеет примитивизацию задач, поручаемых конкретным рабочим. Для этих рабочих операции приобретают статус самостоятельных действий, по сути исчерпывающих содержание их т. н. специальностей. Чем тривиальнее становится характер этих операций, тем меньше требований предъявляется к уровню квалификации исполнителя, что, в свою очередь, обуславливает ускорение процесса «девальвации» сложных навыков, бедность содержательной стороны деятельности, деградацию рабочего (как рабочего и как индивида) и деградацию труда как такового [8]. Помимо сказанного, исполнитель, скованный границами предписанного ему примитивного действия, перестает фиксировать смысл своего занятия, который становится тем более невнятным, чем большее количество операций предполагает производственный процесс. Результат – отчуждение личности рабочего, интеллектуальная деградация, невротизация, дегуманизация поля его активности, etc.

Поэтому, если цель-аксиома формулировалась через фундаментальный приоритет сохранения деятельности как целостного процесса, «всестороннего развития индивида», или, выражаясь на экономическом «волапюке», как «максимизация “человечности” / “свободы” при минимизации “принуждения”», система, выглядящая так, как она была описана выше, ни при каких обстоятельствах не может быть признана рациональной – она *ирра-*

циональна хотя бы потому, что выбор средств для достижения поставленной цели не выдерживает даже самой благожелательной критики.

Таким образом, оценка поведения в качестве рационального или иррационального, конечно, зависит от адекватного выбора средств и схемы действия. Однако «рациональность» не есть что-то онтологически укорененное, идентичное само себе и раз и навсегда застывшее в этой истинной идентичности. Другими словами, рациональность и истинность – это не тождественные вещи. «Если истина – это отношение между убеждением и миром, рациональность – особенность отношения между убеждением и фактами, которыми обладает агент» [4, с. 221]. При этом сама «фактичность» не является нейтральной. Индивид в определенном смысле задает тип фактов, на которые будет обращать внимание, т. е. именно эти факты получают для него приоритетный статус сравнительно со всеми прочими. Это обуславливает конкретный вид «фактуального набора», которым он будет располагать. Критерии, индицирующие правильность выбора, задаются генеральной целью, от которой берёт начало целевая иерархия. Сконструированная семантическая и аксиологическая координатная сеть определяет фокус внимания интерпретатора, а значит и характер получаемых им результатов. Иначе говоря, для того чтобы определить тот или иной феномен как рациональный или иррациональный, интерпретатор уже должен занять определенную позицию, т. е. предпочесть одну сеть смыслов и ценностей другим сетям.

Считаем, что исходный (и примитивно понимаемый, что необходимо подчеркнуть ещё раз) тезис о замене рациональности иррациональностью или о вырождении первой во вторую представляется скорее не отражением реальной динамики социальной материи, а моментом, иллюстрирующим дескриптивную вариативность. Указанный переход может быть истолкован не как линейная трансформация действительности, а как смена интерпретатором дескриптивной модели (= семантико-аксиологической сети) или как использование её на ином системном уровне.

Впрочем, может оказаться, что эффект от предвзятости интерпретатора, пусть даже подходящего к рассматриваемой проблеме в рамках строгой эпистемологии, допускает частичное устранение. Дело вовсе не в призыве к абсолютной объективности, оказывающейся в силу своей природы невозможной. Задача – попытаться в общих чертах наметить контуры модели феномена, оставляющей в силу своей «архитектуры» минимум жизненного пространства для предубеждений.

В 1962 г. Джеймс М. Бьюкенен и Гордон Таллок [9] и несколько позже (в 1971 г.) Джон Ролз [2] предприняли одну из наиболее интересных и перспективных попыток в исследовании феномена рациональности: находкой являлось использование теории игр. Например, у Ролза это в общих чертах выглядит следующим образом: имеется группа из нескольких человек, которые собираются сыграть в игру. Однако никто из них не имеет представления о том, в какую игру они будут играть. Это значит, что пока ни один из потенциальных участников (осознающих и

преследующих *свои* цели) не в состоянии предсказать, насколько вероятным может быть его успех, что делает необходимым создание конвенций, регламентирующих игровое поведение и изменяемых только единогласным решением. Игра будет справедливой и честной только при условии соблюдения двух условий. Во-первых, должна быть гарантирована одинаковая степень свободы всех игроков (преференции и ограничения, обусловленные правилами игры, одинаковы и обязательны для всех участников). Во-вторых, неравенство допускается только тогда, когда оно максимизирует ожидания наименее перспективного игрока (тем самым нивелируется фора, обусловленная природным неравенством способностей индивидов, etc.) [2, с. 267].

Самой известной и одной из ключевых, если не ключевой, проблемой в теории игр является т. н. дилемма заключенного, сформулированная как игра Мерриллом М. Фладом и Мелвином Дрешером (1950) и интерпретированная уже в контексте «заключенные – сделка» Альбертом Такером [14]. Два человека (А и В) обвиняются в преступлении, которое, как полагают обвинители, было совершено ими в сговоре. А и В изолированы друг от друга, а значит, не могут общаться и непосредственно оценивать реакции оппонента. Обоим известно, что обвинение не обладает достаточной доказательной базой. Это понимает и обвинитель, который, стремясь получить искомое признание, предлагает А и В сделку, описывающую три возможных сценария: 1) если один из подозреваемых (например, А) даёт показания против другого (В), а тот, в свою оче-

редь, не свидетельствует против своего партнера, то первый (А) получает свободу, второй (В) – максимальный срок заключения (и наоборот); 2) если А и В отказываются свидетельствовать друг против друга, то оба получают минимальный срок, поскольку для предъявления более серьезного обвинения нет доказательств; 3) если и тот, и другой соглашаются на дачу показаний против своего товарища, то оба получают некий средний срок заключения.

Вычленение нескольких узловых компонентов механики данной игры позволило привести её к обобщенной форме, что дало возможность идентифицировать ту или иную, на первый взгляд, принципиально отличную от описанной ситуацию именно как «дилемму заключенного», т. е. аналогично строящуюся по принципу «defect / cooperate» и др. Одно из необходимых условий – соблюдение неравенства $T > R > P > S$, где для приведенной классической формулировки дилеммы «Т» (temptation) будет эквивалентно освобождению, «R» (reward) – минимальному, «P» (punishment) – среднему, «S» («sucker's» payoff) – максимальному сроку заключения. Это позволяло легко отвлечься от конкретного случая, а значит, и расширить поле возможных контекстов [7; 10].

Если предположить, что оба игрока (1) способны действовать рационально (здесь – верно калькулировать) и (2) эгоистичны (т. е. ставят целью достижение как можно большей выгоды именно для себя), то, исходя из условий сделки, они естественным образом склоняются к взаимному предательству. Подозреваемый А желает быть освобожденным и понимает, что такое же желание есть у его оппонента

(В), поэтому способен прогнозировать его поведение, которое, как полагает А, будет зеркальным. Это приводит к осознанию им риска предательства со стороны В. Таким образом: (1) предательство оказывается оптимальным ходом в случае, если партнер решит давать показания, поскольку гарантирует А защиту от максимального срока, дело кончается средним; (2) если же партнер внезапно решит молчать, то для А разыгрывается самый удачный первый сценарий – он обретает свободу, что очевидно предпочтительнее минимального срока заключения, который бы он получил, будучи «солидарным» с партнером.

Однако в случае увеличения числа итераций («повторяющаяся дилемма заключенного») наблюдается иная картина. Здесь в ход вступают различные стратегии поведения (взаимодействия между игроками), среди которых наиболее показательными являются т. н. «всегда предавай» («AllD»), «всегда сотрудничай/дурак/простофиля» («AllC»), «око за око» («TFT») [6], «прощающая/щедрая “око за око”» («GTFT») [12], а также «Павлов» («Pavlov») [13]. Смысл стратегии «всегда предавай» понятен из названия, как и «всегда сотрудничай». Смысл «око за око» сводился к тому, чтобы начинать с сотрудничества, а затем «отзеркалить» ход оппонента, т. е. переключиться на предательство, если тот предал, или остаться в рамках сотрудничества, если оппонент ответил «добром на добро». «Прощающая “око за око”» воспроизводит логику предыдущей с тем важным изменением, что один игрок с некоторой вероятностью способен переключиться на сотрудничество даже после предательства

другого игрока. «Павлов» же действует так: в случае, если результатом хода игрока будет Т или R, следующий ход будет таким же, какой повлек за собой упомянутые Т или R; в случае, если итогом имеем Р или S, **поведение необходимо изменить** на противоположное. Иными словами, поведение будет оставаться прежним, пока оно дает позитивный результат (Т или R).

Условия, в которых можно будет наиболее адекватно оценить эффективность указанных стратегий, помимо n-ого, желательного большего (в разумных пределах) числа итераций, также должны включать в себя требование к участникам придерживаться разных вариантов взаимоотношений с окружением. В результате ситуация приобретает следующий вид. «Всегда предавай» безусловно выигрывает (достигает Т – **максимально возможного позитивного балла**) у «простофили» (S – «ничего»). В случае взаимодействия с «око за око», «предатель» вновь оказывается успешен, правда, в ощутимо меньшей степени, поскольку максимальный балл он получает лишь в первой итерации, а в последующих их взаимодействие строится так, что каждый получает Р (defect – defect). Поэтому, чтобы быть успешной, «око за око» необходимо взаимодействовать со стратегиями, предполагающими реципрокность или безусловное сотрудничество – например, с такой же «око за око» или с «простофилей», – поскольку в этом случае перманентно будет разыгрываться сценарий R (cooperate – cooperate), награду получают оба.

Однако у этой стратегии есть существенный недостаток. Если допустить возможность непредвиденного сбоя,

«случайного предательства» со стороны одной из играющих друг с другом «око за око», её ригидность, выражающаяся в императиве наказания за «проступок», чревата созданием замкнутого круга взаимных предательств, т. е. вырождением сценария **R в Р. Преодолевать** это неприятное обстоятельство оказывается возможным в рамках «прощающей “око за око”», с некоторой вероятностью «закрывающей глаза» на единичную оплошность другого игрока и позволяющей существенно снизить потери от произошедшего «недоразумения».

Таким образом, альянс между «простофилей», «око за око» и «прощающей “око за око”» оказывается продуктивным, поскольку в значительном большинстве (или во всех, если мы не допускаем возможности «ошибки») случаев каждый получает награду (R). «Всегда сотрудничай» является необходимым условием для обогащения баллового фонда «око за око», и с обеими этими стратегиями прекрасно взаимодействует «прощающая», оказывающаяся, ко всему прочему, более эффективной, чем её предшественница. Но ещё лучше работает «Павлов», поскольку эта стратегия способна к увеличению своего баллового фонда за счет «простофили», из которой «Павлов» будет всегда выжимать позитивный максимум (Т). **Однако камнем преткновения** для этой стратегии оказывается «всегда предавай»: подчиняясь своей внутренней логике, «Павлов» вынужден постоянно переключать режимы «сотрудничества» и «предательства», в результате чего «всегда предавай» быстро обогащается через получение максимальных баллов, тогда как эта стратегия в одних случаях извлекает

минимум, в других – остается ни с чем. Поэтому для её эффективного функционирования необходимо свести влияние «предателя» к нулю.

В целом, в исключении «всегда предавай» заинтересована каждая из названных стратегий. Более того, «предатель» не нужен и самому «предателю», т. к. единственный сценарий, который может быть с ним разыгран, это **Р с его минимальным баллом**. Самый действенный способ справиться с этой стратегией – это «выключить» её из игры, т. е. прекратить играть с игроками-«предателями», тем самым лишив их любой возможности заработать хоть сколько-нибудь баллов [11].

Осталось выяснить, что это даёт в контексте проблемы рациональности и труда. Думается, имеет смысл попытаться интерпретировать ситуацию, в которой оказывается индивид, вовлечённый в ту или иную «рабочую» деятельность, в терминах и в логике элементов теории игр, совмещая последнюю с представлением об аксиологической обусловленности «рационального». Следует выяснить, насколько вообще и в каком смысле можно счесть его поведение рациональным, и какие именно поведенческие стратегии задействованы или являются хотя бы пригодными для описания происходящего.

Считаем, что аксиологическая сеть, внутри которой рациональность приобретает предметные черты, превращаясь из абстракции во что-то конкретное и «схватываемое», тем самым утрачивая свою превратно понимаемую «объективность», непосредственно завязана на мотивации индивида. Иными словами, цель-аксиома, задающая «тон» аксиологической сети, соот-

носима с ведущим мотивом деятельности индивида, который к тому же в той или иной степени осознается им как фундирующий его собственное бытие. Таким образом, если речь идёт о приоритете внешних мотивов деятельности (заработная плата), именно этот момент будет обуславливать аксиологическое измерение ситуации, и именно от него следует двигаться, говоря о рациональном или иррациональном поведении индивида. Всё это сопряжено с фактом существования второй стороны, а именно того, кто или что выступает в качестве организатора производства и, что наиболее важно в данном случае, источника удовлетворения внешнего мотива участника деятельности. В результате получаем двух игроков, взаимодействующих друг с другом. Это является достаточным основанием для интерпретации и исходным пунктом игры.

Одна из вероятных (при этом, разумеется, «идеализированных») ситуаций может выглядеть следующим образом. Индивид, мотивированный в своей «рабочей» деятельности материальным вознаграждением в виде заработной платы (игрок № 1) взаимодействует с организатором производства, целью которого является извлечение прибыли (игрок № 2). В известном смысле при всей противоположности интересов участников (увеличение з/п против увеличения прибыли, т. е. понижения з/п) игровое поле здесь является общим. Предположим также, что первый игрок вмещаем в степени, достаточной для осознания не только собственного интереса, но и интереса второго игрока. В случае, если, по его мнению, он достаточно усерден в работе и при этом находит получаемое

вознаграждение соответствующим его трудовым усилиям, он вполне может интерпретировать ситуацию как разворачивание сценария R (cooperate – cooperate). Если же первый игрок находит вознаграждение недостаточным, возможно разворачивание двух других сценариев: это P (defect – defect), когда, например, индивид отвечает на низкую з/п работой «спустя рукава», и сценарий S – T (cooperate – defect), когда он убежден, что трудится честно, однако организатор производства вместо того, чтобы дать заслуженное и достойное вознаграждение, лишь цинично на нём наживается. Возможна и обратная ситуация, T – S (defect – cooperate), когда игрок №1 получает и согласен получать вознаграждение, которое сам он считает неоправданно завышенным, etc.

Указанные варианты восприятия ситуации будут теми исходными точками (свершившейся первой итерацией в каждом случае), от которых становится возможным вести разговор о стратегиях взаимодействия игроков. Если первый игрок начинает с «сотрудничества», очевидно, что он использует одну из четырех названных стратегий, за исключением «всегда предавай». Чтобы выяснить, какую именно, необходимо проследить за дальнейшими итерациями и осуществляемой игроком корректировкой собственного поведения (или отсутствием таковой). Предположим, что ситуация (с позиции первого игрока) разворачивается так: в некий момент времени, до которого взаимоотношения строились по сценарию обоюдной награды (R), второй игрок поддается искушению и пренебрегает интересами первого игрока для максимального извлече-

ния собственной прибыли, несмотря на его «сотрудничающее» поведение, т. е. разыгрывается сценарий S – T. Показательным будет именно новый ход: в случае, если после «предательства» игрок №1 по прежнему готов «сотрудничать» (= честно работать на того же организатора), первый игрок использует либо «всегда сотрудничай», что более вероятно, либо, что менее вероятно, «прощающую “око за око”». Последующие итерации должны нас в этом убедить. Если сценарий S – T начинается разыгрываться перманентно, игрок №1 – «простофиля», поскольку другая названная стратегия может «простить» лишь с определенной (довольно скромной) вероятностью лишь единичную оплошность. В случае если индивид сразу же переключается на «предательство», он играет либо «око за око» (второй её вариант также вероятен), либо «Павлова».

Как было сказано выше, оценить рациональность или нерациональность действий игрока можно только в рамках аксиологической сети, завязанной на ведущем (здесь – внешнем) мотиве деятельности. Поэтому очевидно, что, если индивид хочет получить искомое (достойное вознаграждение), играть с «предателем» (предположим, что игрок №2 переключился на использование этой стратегии; впрочем, это относительно несложно проверить) «простофиле» будет самым плохим вариантом. Немногом лучше сработает и «Павлов». Предпочтительными вариантами будут «око за око» (в случае, если мы выключаем опцию «замкнутого круга») и «прощающая “око за око”» (если опция активна). «Идеальным» решением для «честного» или «условно-честного» первого игрока будет

прекратить игру со вторым и найти для взаимодействия какого-нибудь «третьего», исповедующего стратегии, в той или иной степени ориентированные на сотрудничество. Иными словами, если индивид центрирован на денежном вознаграждении, продолжать работать в полную силу на организатора производства, который не предоставляет такое вознаграждение, нерационально. Либо следует работать «с прохладцей», т. е. в большей степени имитировать деятельность, тем самым «компенсируя» недостаток вознаграждения («око за око»), либо разорвать трудовые отношения с этим организатором и перейти на другую, удовлетворяющую критериям работу (в «идеальной» ситуации этот вариант будет наиболее выигрышным = рациональным). Чередовать «рабочее рвение» и усердие с более или менее выраженной профанацией труда, что «обязан» будет делать индивид, действующий в логике «Павлова», мало того что не принесет значимого результата (минимальный выигрыш будет доступен только за счёт безделья на работе; в случае же честной работы выигрыша не будет вообще), но и, скорее всего, повлечёт за собой, если представить ситуацию «посюсторонней», большие психические и физические затраты со стороны индивида.

Теперь посмотрим, как будет выглядеть ситуация в ином аксиологическом измерении, заданном теперь уже внутренним мотивом, при котором деятельность выступает как цель сама по себе. Не вызывает сомнений, что сами стратегии, их приоритетность друг относительно друга останутся прежними: «око за око», например, всегда эффективнее «простофили». Однако

смена мотива разительно преобразует внешнее впечатление от происходящего. Здесь игрок № 1 (обозначим его как 1') – индивид, заинтересованный в самой деятельности и ожидающий от её организатора необходимых условий, материальных и временных, для полноценного её осуществления. Игрок № 2 (2') – тот, кто может обеспечивать или не обеспечивать саму деятельность и условия, в которых она осуществляется.

Поскольку для 1' преобладает внутренний мотив, постольку его наблюдаемое поведение будет заметно отличаться от поведения внешне мотивированного 1. Осмысленно говорить о рациональности и нерациональности поведения 1' можно только в том случае, если описание будет осуществляться на основе именно им «сконструированного» аксиологического измерения, которое во многом не будет совпадать с измерением 1. Иными словами, то поведение, которое можно было бы считать рациональным для 1, совсем не обязательно будет является таковым для 1'. Например, для 1' вполне допустима ситуация, при которой индивид предпочитает «творческую», и, главное, «интересную» для него, но относительно низкооплачиваемую работу «технической», «неинтересной» и высокооплачиваемой, т. к. его мотив совпадает с деятельностью (именно в этой конкретной деятельности он и находит смысл ею же заниматься). Такое его решение в целом будет рациональным, что невозможно для 1. Поэтому, говоря о рациональности, следует говорить именно о рациональности действий индивида «внутри ситуации», т. е. о том, насколько эффективна используемая им стратегия поведения

для достижения им же поставленной цели, а не о некой абстрактной рациональности, рациональности «вообще», каким-то образом задающей саму цель.

Вот ещё один пример, демонстрирующий внешнее различие поведения 1 и 1' при реализации одинаковых стратегий. «Око за око» в случае предательства со стороны организатора (2 и 2') предполагает для 1 и 1' в качестве рационального решения работу «спустя рукава». В первом случае буквально это и происходит – 1 может стараться занять своё время чем угодно, кроме предполагающейся деятельности. Во втором случае ситуация выглядит иначе: 1' может продолжить заниматься основной деятельностью как бы «вопреки», пренебрегая, например, бессмысленной с его точки зрения бумажной работой, навязываемой организатором. И для 1, и для 1' лучшим решением в «идеальной» ситуации будет играть с другим игроком (допустим, 3 и 3' соответственно), однако (и это внутреннее, «скрытое» различие), поступая так, 1 руководствуется сообщением величины вознаграждения, а 1' – богатством содержательной стороны деятельности.

В известном смысле субъективность рациональности – факт, с которым сложно спорить [4, с. 219–221]. Действительно, это напрямую вытекает из представлений о логике конструирования и функционирования семантико-аксиологических сетей / измерений, etc. Однако считаем, что основания для тотальной элиминации реальной объективности нет. Другими словами, её действие вполне ощутимо, когда ставится задача выяснить, насколько цель-аксиома соответствует самой себе или, иначе, насколько

тождественен мотив. Является ли, например, желание материального вознаграждения тем, что действительно толкает индивида к действиям, или такая мотивация иллюзорна. Во всяком случае, этот момент может быть подвергнут хотя бы косвенной проверке.

Если внешне мотивированный индивид занят деятельностью, воспроизводимым результатом которой вовсе не является обретение им искомого, возможны следующие варианты: первый – он иррационален в своих действиях (использует неэффективные в имеющейся ситуации стратегии, в т. ч. не переходит к поиску другого игрока); второй – заявленная им мотивация не соответствует действительности (он «ищет» вовсе не то, о чём сообщает, допустим, публично); третий – индивид рационализирует собственную иррациональность, «безосновательно» объявляя полученный результат именно тем, которого он и хотел достичь; четвертый – действительно существуют объективные обстоятельства, не позволяющие рационально действующему индивиду обрести искомое. Думается, что со всеми этими вариантами можно в той или иной степени эффективно работать в рамках их верификации и/или фальсификации. Метод проверки первого варианта кажется вполне ясным, поэтому обратим внимание, например, на третий. Факт искусственной рационализации иррационального в том виде, в котором он здесь представлен, можно попытаться установить через сравнение стратегий и результатов индивидов, имеющих аналогичную мотивацию и сопоставление полученных данных с чем-то вроде «показателей по отрасли» (при всей условности последних). Во вся-

ком случае, это может быть одним из способов, и сама проблема требует отдельного разговора.

Касаемо проверки внутренней мотивации индивида, исходя из предположения, что интериоризация мотива деятельности (сдвиг мотива на цель) может быть осуществлена только при условии определенного уровня богатства её содержательной стороны [1, с. 82, 160]. Поэтому для того, чтобы выяснить, является ли мотив «внутренним», рассматривается ли индивидом деятельность, в которую он вовлечён, как самоцель, необходимо понять, удовлетворяет ли деятельность названному критерию. Если нет – все последующие вопросы окажутся, скорее всего, ненужными. Если да – в силу вступает проверка какого-то одного из приведенных выше вариантов или всех сразу.

В рамках такого понимания рациональности возможной оказывается «обратная интерпретация» поведения индивида, позволяющая определить, в рамках какой аксиологической сети (и цели-аксиомы соответственно) действия индивида могут быть сочтены рациональными или иррациональными. При наличии достаточного уровня рефлексии анализ его собственных стратегий поведения и результатов деятельности даёт основания определить, каково «реальное» аксиологическое измерение, в котором он движется. Иначе говоря, становится понятным характер мотивации индивида безотносительно того, является ли она «добровольной» или «вынужденной».

Последний момент, о котором хотелось бы упомянуть, это метаигровая модель деятельности / рационально-

сти индивида. Сам вопрос очень сложен, и здесь ограничимся лишь короткими замечаниями общего характера. Сколь многообразна его жизнь, столь же многообразен набор деятельностей, в которые он вовлечен. Дело в том, что в каждой этой деятельности может реализовываться своя рациональность, поскольку мотивации индивида, обуславливающие его поведение в разных ситуациях, могут частично или полностью не совпадать между собой. Например, вполне вероятна ситуация, когда индивид пользуется или вынужден пользоваться отличными друг от друга аксиологическими сетями и следовать разным поведенческим стратегиям в рабочем и семейном «срезах» своей жизни, которые, ко всему прочему, вносят друг в друга заметные коррективы (допустим, «семья» требует «теплого участия», выражающегося в том числе и в перераспределениях временного ресурса в свою пользу, что зачастую оказывается возможным только посредством «жертв» за счёт карьеры, etc.). Индивид **вынужден** совмещать несколько деятельностей, а делать это весьма затруднительно. Точнее говоря, индивид вынужден играть сразу в несколько игр, «правила» которых могут находиться во взаимном противоречии и, соответственно, реализовывать одновременно несколько в большей или меньшей степени отрицающих друг друга поведенческих стратегий. Поскольку реализовывать их в «чистом» виде оказывается невозможным, индивид идёт на компромисс. В результате того, что игры «накладываются» друг на друга, возникает метаигра, продуцирующая уже свою, особую метарациональность. Этот аспект необходимо иметь в виду при комплекс-

ном анализе проблемы деятельности индивида, его рациональности и стратегий поведения, поскольку он способен оказать существенное влияние на интерпретацию результатов. Вопрос же о том, насколько вообще возможно

эффективное действовање в рамках метаигры, вероятно, является тождественным вопросу, насколько «иррациональна» имеющаяся рациональность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М.: Смысл, 2004. 353 с.
2. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 1995. 535 с.
3. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. 688 с.
4. Эльстер Ю. Объяснение социального поведения: ещё раз об основах социальных наук. М.: Высшая школа экономики, 2011. 472 с.
5. Adorno T. The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture 2nd ed. London: Routledge, 2001. 256 p.
6. Axelrod R. The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books, 2006. 264 p.
7. Baker G. The Harmony of Interests Revisited [Электронный ресурс]. URL: http://politics.as.nyu.edu/docs/IO/4756/baker_chap1.pdf (дата обращения: 22.06.2015).
8. Braverman H. Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century. New York: Monthly Review Press, 1998. 465 p.
9. Buchanan J.M., Tullock G. The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy [Электронный ресурс]. URL: http://files.libertyfund.org/files/1063/Buchanan_0102-03_EBk_v6.0.pdf (дата обращения: 11.05.2015).
10. Hofstadter D. Metamagical themas: questing for the essence of mind and pattern. New York: Basic Books, 1985. 852 p.
11. Kitcher P. The evolution of human altruism // Journal of Philosophy. 1993. No. 60 (10). Pp. 497–516.
12. Komorita S., Sheposh J., Braver S. Power, the use of power, and cooperative choice I a two-person game // Journal of Personality and Social Psychology. 1968. Vol. 8. Pp. 134–142.
13. Kraines D., Kraines V. Pavlov and the Prisoner's Dilemma // Theory and Decision. 1989. No. 26 (1). Pp. 47–79.
14. Poundstone W. Prisoner's Dilemma: John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb. Oxford: Oxford University Press, 1992. 290 p.

REFERENCES:

1. Leont'ev A.N. Deyatel'nost', soznanie, lichnost' [Activity, consciousness, personality]. M., Smysl, 2004. 353 p.
2. Rawls John. Teoriya spravedlivosti [A Theory of Justice]. Novosibirsk, Novosibirsky gosydarstvennyi universitet, 1995. 535 p.
3. Smit A. Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations]. M., Sotsekgiz, 1962. 688 p.
4. El'ster Yu. Ob'yasnenie sotsial'nogo povedeniya: eshche raz ob osnovakh sotsial'nykh nauk. [The Explanation of Social Behavior: One More Time about the Basics of Social Sciences]. M.: Higher school of Economics, 2011. 472 p.
5. Adorno T. The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture 2nd ed. London: Routledge, 2001. 256 p.

6. Axelrod R. The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books, 2006. 264 p.
7. Baker G. The Harmony of Interests Revisited [Electronic source]. URL: http://politics.as.nyu.edu/docs/IO/4756/baker_chap1.pdf (request date 22.06.2015).
8. Braverman H. Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century. New York: Monthly Review Press, 1998. 465 p.
9. Buchanan J.M., Tullock G. The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy [Electronic source]. URL: http://files.libertyfund.org/files/1063/Buchanan_0102-03_EBk_v6.0.pdf (request date 11.05.2015).
10. Hofstadter D. Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern. New York: Basic Books, 1985. 852 p.
11. Kitcher P. The evolution of human altruism // Journal of Philosophy. 1993. No 60 (10). Pp. 497–516.
12. Komorita S., Sheposh J., Braver S. Power, the use of power, and cooperative choice I a two-person game // Journal of Personality and Social Psychology. 1968. Vol. 8. Pp. 134–142.
13. Kraines D., Kraines V. Pavlov and the Prisoner's Dilemma // Theory and Decision. 1989. No. 26 (1). Pp. 47–79.
14. Poundstone W. Prisoner's Dilemma: John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb. Oxford: Oxford University Press, 1992. 290 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Буренков Сергей Владимирович – старший преподаватель кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergey Burenkov – Senior Lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Буренков С.В. Труд, рациональность, игры // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 15–27.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-15-27

CORRECT REFERENCE

S. Burenkov Labor, Rationality, Games // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 15–27.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-15-27

УДК 316.77:001.12/18;070:001.12/18

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-28-36

ДЕФОРМАЦИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ МАССОВОМ ОБЩЕСТВЕ

Горбунов А.С.*Московский государственный областной университет**105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. В статье проводится социально-философский анализ изменений, сопровождающих личностное бытие в современном массовом информационном обществе. Изменения сознательного, подсознательного и бессознательного уровней личности под воздействием информационного потока не только приводят к формированию определенного содержания сознания, но и вырабатывают саму типологию ментального восприятия окружающего мира. В частности, сознательная деятельность человека во многом обусловлена новыми типами коммуникации и получения информации. Следствием этого становятся снижение рефлексивной составляющей в сознательной деятельности, опасность формирования «линейного мышления». Выдвигается гипотеза о складывании нового типа человеческого существования – бытия человека формируемого.

Ключевые слова: средства массовой коммуникации, общество, сознание, личность, мышление, информация, воздействие, социализация, коммуницирование, свобода.

DEFORMATION OF INDIVIDUAL EXISTENCE IN MASS COMMUNICATION SOCIETY

A. Gorbunov*Moscow Region State University**10 A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article applies socio-philosophical approach to examine changes accompanying individual existence in modern mass communication society. The changes occurring at conscious, subconscious and unconscious levels of the individual under the influence of information flood do not only form specific content of consciousness, but also produce the very typology of mental perception of the world. In particular, human conscious activity is largely determined by new types of communication and information search, which results in the decline of a reflective component in human conscious activity and risks of forming “linear thinking”. The author advances a hypothesis that a new type of human existence is to emerge – a formed man.

Keywords: means of mass communication, society, consciousness, personality, thinking, information, exposure, socialization, communication, freedom.

Для нынешнего этапа становления массового информационного общества характерно нарастание признаков кризиса личностной структуры, являющейся

по умолчанию основой актуальной формы человеческого бытия.

Во многом это связано с последствиями взаимодействия личности и масс-коммуникационных, информационных систем. Проблемы, возникающие в ходе этого взаимодействия, зачастую не попадают в центр научной и общественной дискуссии, но вместе с тем (и во многом поэтому) приобретают всё более глубокий, трудноразрешимый характер.

Конституциональные и «неформальные» структуры массового информационного общества входят во взаимодействие с личностью таким образом, что затрагивают весь спектр её содержания, причём в самых его основах. Это феномен именно информационного общества. Для человека теперь сужается возможность такого «выборочного» взаимодействия с социумом, когда он может по своему усмотрению определять уровень и степень контакта своего личностного существа с теми надличностными структурами, которые определяют нынешнюю модель социального бытия. Социализация сопряжена с полноформатным вовлечением (пусть порой и опосредованным) всей ткани личностного наполнения в функционирование информационно детерминированных институтов.

Сознательное и бессознательное, воля, индивидуальность, свобода, совокупность норм, мировоззрение, установки и потребности – всё это подвергается ежедневному воздействию системы средств массовой коммуникации (СМК), где человек одновременно может быть объектом воздействия и субъектом некоторых частных действий, вызванных текущими жизненными необходимостями.

При этом нередко трудно провести грань, которая отделяла бы такое информационное влияние со стороны средств СМК, которое можно условно назвать «необходимым», от того, что уже, скорее, должно быть отнесено к категории избыточного или даже насильственного воздействия на личность со стороны СМК.

В любом случае, за исключением выполнения элементарных социальных функций, индивид в подавляющем большинстве информационных взаимодействий выступает в роли объекта, на который направлено информационное воздействие, т. е. является человеком формируемым.

По существу, перед нами в основных своих чертах уже складывается новый тип человеческого существования. Ранее возникали такие социально-философские концепции, как *homo faber* (Анна Харендт [1], Макс Шелер [7]), «одномерный человек» (Г. Маркузе [2]), массовый человек (Х. Ортега и Гассет [3], Э. Фромм [6], Э. Юнгер [8]). Настоящее время требует попыток дать собственную, уточненную дополнительную характеристику.

Разумеется, информационное общество не утрачивает такой своей характеристики, как массовость, и не перестает быть обществом массовым. Однако это уже массовое общество нового типа. Человек в нём приобретает массовость, как черту, не просто в результате участия в движении масс, сопровождающем ход индустриального развития, связанной с этим урбанизации, массового производства или массового потребления. Ныне он – повседневный (и при этом чаще всего пассивный) участник масс-коммуникационного процесса. Он ис-

пытывает колоссальное давление на всю структуру своей личности, не задумываясь об этом и не фиксируя параметры этого влияния.

Парадоксальным феноменом при этом является нарастающий процесс взаимного отчуждения. Массовизация переходит на всё более глубокие ментальные уровни, и вместе с тем обостряются негативные аспекты атомизации личности, что несёт в себе дополнительный потенциал негативного, во многом дегуманизирующего воздействия новой масс-информационной, масс-коммуникационной социальности.

Изменения, происходящие на сознательном, подсознательном и бессознательном уровнях под воздействием потока СМК, не только приводят к формированию определенного содержания сознания, но и вырабатывают саму типологию ментального восприятия окружающего мира.

Поэтому следует более подробно и отчетливо говорить о том, что человек, формирование которого происходит при участии конгломерата современных СМК, это человек, существенно отличающийся от человека прошлых эпох, чьё развитие происходило в рамках проекции опыта, усваиваемого из «живого» освоения метафизической, социальной и природной среды, на особенности сознательного индивидуального бытия.

По мере расширения и интенсификации воздействия медиасреда, согласно объективным закономерностям своего развития, стремится к получению всё более предзаданного, а следовательно, «просчитанного» в своих мотивациях и намерениях индивида.

Разумеется, такое стремление объясняется и тем, что теперь, как и всегда в истории, на повестке дня стоят такие вопросы, как политическое могущество (и борьба за него), а также экономическая выгода (цель здесь – её максимализация даже в самых неблагоприятных экономических условиях).

Вместе с тем само нынешнее устройство информационного общества, сама логика функционирования информационных структур, в работу которых вовлечены миллиарды людей, требуют определенного модуса человеческого существования. Такого перестраивания личностной структуры, которое бы позволяло массовому информационному обществу существовать в соответствии с заложенными в его основу алгоритмами.

Дело здесь, конечно же, не только в том психологическом дискомфорте и «неудобствах» привыкания к новому, через которые неизбежно проходит каждое новое поколение, буквально подгоняемое к освоению всё новых форм социализации и видов взаимодействия со «второй природой», т. е. с той техногенной средой, что *de facto* давно уже стала тем реальным миром, в котором живёт современный человек.

Проблема гораздо глубже, однако даже и этот, на первый взгляд, поверхностный фактор содержит в себе значительный потенциал воздействия на личностное содержание.

Приобретение и усвоение новых навыков коммуникации являются тем первым шагом на пути видоизменения человека, который по необходимости совершает каждый, кто хочет осуществить и / или сохранить социализацию.

Совершая этот шаг, человек даёт внутреннее согласие на то, что принимает правила новых типов коммуницирования с другими людьми, с государственными и общественными институтами, новые правила получения и усвоения знаний, а также принимает и правила той информационной мегасистемы, которая эту коммуникацию обеспечивает.

Более того, если человек хочет, чтобы эта новая социализация проходила успешно, он должен будет предоставить информационной системе некоторые собственные свободы, некие базисные сведения о себе и в определенном смысле согласиться на контроль со стороны этой системы. На данном этапе подобный контроль чаще всего носит мягкие, пассивные, наблюдательные формы. Однако предпосылки для более жесткого варианта «подданства» в той же сети Интернет уже созданы. Подтверждением сказанному может служить практика участия человека в популярных социальных сетях, заведения личных аккаунтов в различных службах и сервисах, включая интернет-торговлю и электронную почту.

Однако сам по себе пороговый уровень влияния на личность, связанный с перенастройкой коммуникативной активности и делегированием возможности некоторого контроля за действиями, совершаемыми посредством сетевых технологий, как правило, не может повлечь фундаментальных изменений личностного бытия.

Подобные изменения, включая те, которые могут приводить к трансформации человека, вызваны особенностями направленного воздействия, оказываемого системой СМК на струк-

туру личности. При этом глубина, сила и вариативность указанного воздействия возрастают вместе с ростом технологических возможностей элементов коммуникационно-информационного конгломерата.

На наших глазах происходят фундаментальные изменения в формировании сознания, являющегося основой личностного, а шире человеческого существования. Современное формирование сознания и его типа в корне отличается от того, что было данностью всего лишь несколько десятилетий назад. По мере интенсификации вовлечения человека в сетевую коммуникацию стремительно сокращается пространство рефлексивного становления сознания, которое мы могли бы назвать естественным.

Упрощенно естественное формирование сознания можно было бы описать следующим образом. По мере взросления, обретения духовно-нравственного опыта, получения той или иной степени образования человек приобретал информацию, которая становилась в его сознании объектом последующих индивидуальных размышлений, рефлексий, оценивания, глубинного познавания. Каждая новая степень в развитии сознания была связана с диалектическим отрицанием, когда новая информация проходила в мышлении стадии тезиса, антитезиса и синтеза.

Сегодня подобная диалектическая модель формирования сознания во многом разрушена. Вовлеченность подавляющего большинства людей в поток сетевой и иной распространяемой СМК информации такова, что стадии антитезиса и синтеза при восприятии

информации просто не успевают осуществиться.

Сознание в результате становится упрощенным, линейным, но зато более приспособленным к тому, чтобы давать простейшие односложные ответы на возникающие в ходе массовой коммуникации вопросы.

Но как раз эти быстрые ответы и требуются для успешного функционирования алгоритмов отдельных информационных систем и социально-информационной мегасистемы в целом.

Так, нам хорошо известно, насколько превосходят в скорости использования и освоения новых программных продуктов и электронных устройств нынешние дети и подростки людей старшего поколения. Почему шестилетний ребенок гораздо более успешен в освоении смартфона по сравнению со своими родителями, тем более с бабушками и дедушками?

В данном случае не так уж важна понимаемая смутно и с известной долей поверхностности «разница поколений». Конечно, свою долю вносит внешний фактор, так называемый консерватизм восприятия. Однако он ранее чаще всего нисколько не мешал людям, умудренным опытом, быстро осваивать такие виды техники, как автомобиль, телефон, телеграф, самолет, кинокамеру и т. п.

Решающую роль в данном случае играет именно то, что сознание ребенка, не имеющее навыка и потребности рефлексии, сразу же вовлекается в линейные алгоритмические машинные схемы, на которых построены принцип действия электронных устройств и принцип коммуницирования с сетевым пространством. Угрозу здесь

может представлять именно то, что данный тип работы и, соответственно, формирования сознания становится ведущим. Как указывает исследователь О.В. Строева, формируется «дорефлексивная модель мышления» [4, с. 78].

Размышляя в таком ключе, декан Школы (факультета) телевидения МГУ В.Т. Третьяков приходит к выводу о том, что одним из следующих шагов в развитии ментального воздействия на человека станет «гипновидение».

Он говорит по этому поводу, что гипновидение есть такое телевидение, которое доставляет создаваемое извне изображение прямо в мозг, то есть внутрь сознания каждого отдельно взятого человека; гипновидением будет охвачено всё молодое поколение Земли. Как следствие, в скором времени сначала частично, а затем и полностью мы потеряем контроль над собственным сознанием, а следовательно, лишимся собственной воли.

В результате становится возможным создание так называемого Социомедиаполиса: «Я бы осмелился предположить, что мы имеем совершенно новую общественно-медийно-политическую систему, где медиа есть и посредник между обществом и политикой, властью, и информационная система, охватывающая и пронизывающая весь организм, а именно – тотальный Социально-Медиа-Политический механизм (или даже уже организм) – Социомедиаполис (СМП). И телевидение – ключевой орган этого механизма-организма. Если и не его душа, то как раз тот самый третий глаз, которым теперь человек и человечество активнее смотрят на мир в целом (может быть, кроме окрестных пейзажей, где

люди все еще ориентируются с помощью двух природных, биологических глаз)» [5, с. 16].

Далее автор размышляет об опасности той разновидности тоталитаризма, которую он с горькой иронией называет «коммунизмом как виртуальной реальностью». В случае реализации подобной антиутопии, а такой вариант развития событий реалистичен, удовлетворение потребностей естественным путем станет привилегией узкого слоя элиты. Всем же остальным останется довольствоваться виртуально-гипнотическими благами. Зато они будут обеспечены в максимально возможном, практически неограниченном объеме.

Даже если признать гиперболичность выдвинутой В.Т. Третьяковым гипотезы, следует обратить внимание на уже сложившуюся ситуацию. Ныне появилась новая типология ментальности, часто лишенной рефлексивных начал, столь необходимых для формирования такой стороны личностно полноценного существования человеческого существа, как самосознание. А само сознание рискует остаться примитивным, малосодержательным, так как «загружаемые» в него машинным способом объёмы информации носят бессистемный характер, не осмысливаются и легко уносятся новым информационным потоком, нередко к тому же содержащим смесь разного рода вздора на уровне «желтых» таблоидов.

К слову, совсем не случайно элитарные круги в наиболее развитых обществах настаивают на сохранении классического типа образования в тех престижных учебных заведениях, где проходят обучение привилегирован-

ные дети. Приучение к мышлению, основанному на восприятии ценной новой информации из надежного источника с последующим осмыслением, обсуждением и запоминанием есть необходимый защитный контур. Он позволяет человеку сохранять сознание в более или менее полноценном состоянии в условиях массового информационного общества.

В иных же случаях, а их, как мы понимаем, теперь большинство, мы сталкиваемся с новым типом сознания, который и вступает в ежедневный контакт с СМК. В результате задача по замещению содержания сознания человека и даже отчуждения его от своей подлинной основы становится в значительной степени облегчена. В сущности, теперь сознание человека можно довольно часто, едва ли не ежедневно, наполнять новым информационным содержанием.

Не имея сформированности сознания и навыка рефлексивного восприятия, человек воспринимает это как данность и редко задумывается, почему сегодня он представляет себе вещи определенным образом, хотя ещё вчера они казались ему совершенно другими.

Следовательно, стоит говорить не просто о возможности формирования содержания сознания извне, но о возможности таких технологий, которые упрощают и облегчают, переводят на «промышленную» основу производство различных сознательных форм. Сила любой тоталитарной пропагандистской машины минувшего столетия кажется весьма ограниченной в сравнении с мощностью нынешней масс-коммуникационной системы.

Раньше та или иная модель измененного сознания долгое время формировалась, обростала определенными техниками и методиками внедрения, затем реализовывалась посредством широких информационных кампаний, длившихся иной раз годами, а то и десятилетиями. Теперь сроки внедрения новых ценностных, потребностных, установочных ориентиров могут быть крайне сжатыми.

Совокупность технологического потенциала нынешних СМК и методов их использования открывает путь к возможной тотальной формируемости современного человека. В случае реализации этой возможности новую модальность человеческого существования можно было бы назвать *homo formabad*, т. е. человек формируемый.

Подобная вероятность (весьма высокая) является, по существу, одним из главных вызовов нынешнего общественного развития, обращенных к самой сути человеческого существования. Причём формируемость здесь, и это следует подчеркнуть, понимается не как универсальная имманентность процесса складывания личности, но именно как имманентная обусловленность самого человека конкретными параметрами, задаваемыми системой СМК.

Иными словами, формируемость здесь нечто совсем другое, нежели то, что заложено в словосочетании «формирование личности». В классической и наследующей современной культуре до сих пор подразумевалось, что в ходе становления и социализации человека им приобретаются универсальные критерии и знания, усвоение которых имеет большое значение в складывании свободной личности. Тем не

менее, конкретную специфику содержания сознания, индивидуализацию, самоидентификацию, выбор приоритетов, мировоззренческое самоопределение, установочно-потребностный комплекс каждый человек в конечном счёте определял для себя сам. По крайней мере, у него всегда была такая возможность.

В случае с предзаданным, формируемым в исходных своих характеристиках индивидом мы получим человека, не способного к саморазвитию, к совершению выбора, а скорее всего, и не нуждающегося в этом. Т. е. человека, не способного к личностному и, более того, к разумному в полном смысле этого слова уровню бытия.

Думается, сегодня необходимо размышлять именно об опасности подобной траектории социального развития, превосходящей по своим возможным негативным последствиям иные аспекты информатизации общества. С каждым новым витком усложнения информационных и масс-коммуникационных систем возрастает угроза неконтролируемого наступления на тот род человеческого существования, что известен нам как *homo sapiens*. Евангельская Истина и сократическая философская традиция, библейский концептуализм и античная разумность («разумная душа» Аристотеля) создали понимание и архитектуру человека как сознательно-нравственного, свободного существа.

Homo formabad – уже не мыслящая, не рефлекслирующая, не разумная, но предзаданная, по сути, изготовленная внешним фактором реальность. Это с большой долей вероятности объект и манипулирования, и эксплуатации,

и, возможно, последующей аннигиляции.

Сказанное предполагает, что в складывающейся ситуации наиболее актуальным становится поиск такого направления развития личностного

бытия, которое давало бы возможность ответа на возникший вызов. В этом заключается одна из наиболее важных задач социальной философии сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб.: Алетеия, 2000. 437 с.
2. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002. 506 с.
4. Строева О.В. Пиктография в эпоху медиакультуры: разрушение логоса? // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 78–86.
5. Третьяков В.Т. Будущий виртуальный коммунизм и гипновидение: о массовом телевидении и массовой политике // Полис. (Политические исследования). 2014. № 4. С. 9–20.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1995. 251 с.
7. Шелер М. Труд и мировоззрение // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы. СПб.: Алетеия, 2011. 567 с.
8. Юнг Э. Рабочий. Господство и гештальт / пер. с нем. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. 539 с.

REFERENCES:

1. Arendt Kh. Vita activa, ili o deyatel'noi zhizni [Vita activa, or active life]. SPb., Aleteiya, 2000. 437 p.
2. Markuze G. Odnomernyi chelovek [One-dimensional man]. M., REFL-book, 1994. 368 p.
3. Ortega-i-Gasset Kh. Vosstanie mass [The revolt of the masses]. M., AST, 2002. 506 p.
4. Stroeveva O.V. Piktografiya v epokhu mediakul'tury: razrushenie logosa? [Pictography in the age of media culture: the destruction of the logo?] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2016, no. 1, pp. 78–86.
5. Tre't'yakov V.T. Budushchii virtual'nyi kommunizm i gipnovidenie: o massovom televidenii i massovoi politike [Future virtual communism and hypnoidinae: on mass television and mass politics] // Polis. Politicheskie issledovaniya [Polis. Political studies], 2014, no 4, pp. 9–20.
6. Fromm E. Begstvo ot svobody [Escape from freedom]. M., Progress, 1995. 251 p.
7. Sheler M. Trud i mirovozzrenie [Work and Outlook] // Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera [The Philosophical anthropology of Max Scheler]. SPb., Aleteiya, 2011. 567 p.
8. Yunger E. Rabochii. Gospodstvo i geshtal't / per. s nem. A.V. Mikhailovskogo [Worker. Domination and Gestalt / transl. from German A.V. Mikhailovsky]. SPb., Nauka, 2000. 539 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

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

INFORMATION ABOUT AUTHOR

Alexander Gorbunov – PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Departments of Moscow Region State University;
e-mail: gorbunofff@list.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Горбунов А.С. Деформация личностного бытия в информационном массовом обществе // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 28-36.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-28-36

CORRECT REFERENCE

A. Gorbunov Deformation of the Person in the Mass Information Society // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 28-36.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-28-36

УДК 316.65

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-37-45

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ ПРИ ВОЗДЕЙСТВИИ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ И МЕЖЛИЧНОСТНОГО ОБЩЕНИЯ В РОССИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ильченко Д.А.*Московский государственный областной университет**105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. Любое общественное состояние можно назвать состоянием общественного сознания, понимаемым как деятельность этого общественного сознания и его функции. Любое общественное состояние также можно назвать и содержанием, формой общественного сознания. В данной статье рассматриваются содержательное наполнение термина «общественное сознание», а также его структура и функции в современных условиях. В тексте анализируются концепции В. Баарса и других философов о взаимодействии тела и сознания. В работе показано, что общественному сознанию свойственна динамическая изменчивость.

Ключевые слова: общественное сознание, политическая система, анализ, социальная реальность, государственное управление.

PUBLIC CONSCIOUSNESS UNDER THE INFLUENCE OF MASS MEDIA AND INTERPERSONAL COMMUNICATION IN RUSSIA IN THE ERA OF GLOBALIZATION

D. Ilchenko*Moscow Region State University**10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. Any social state can be called a state of public consciousness understood as the activity of this consciousness and its function. Any social state can also be called the content or form of public consciousness. This article examines the scope of the term “public consciousness”, its structure and functions in modern conditions. The concepts of V. Baars and other philosophers on the interaction of body and mind are analyzed. The paper shows that social consciousness is characterized by dynamic variability.

Keywords: public consciousness, political system, analysis, social reality, public administration.

Общественное сознание как идеальная социальная действительность, созданная государством, религией, наукой, мировым сообществом, обществом, собственными устремлениями человека, включает в себя философскую, политическую, нравственную, эстетическую, правовую, религиозную, экономическую и другие формы сознания, зависящие от времени, пространства, средств

коммуникации и межличностного общения, основой которых является язык. Современный язык унифицируется, упрощается, клишируется, что способствует увеличению уровня быденного сознания, а не теоретического. Носитель такого сознания стремится к максимальному удовлетворению своих инстинктов, и потребность в культуре, духовности, образовании минимизируется.

До XVII в. сознание наделялось свойствами разных субстанций и не считалось само по себе субстанцией. У богов, людей, ангелов души представляли собой существа, имеющие разум и чувства, в то время как у животных, считалось, имеются ощущения, но нет разума, а у существ неодушевленных (например, у камней) отмечалось отсутствие сознания. Родоначальник рационализма Рене Декарт наделил сознание и тело статусом двух различных субстанций, которые имеют совершенно разные атрибуты: сознание – мышление, тело – протяжение. Эту идею о сознании, предположение взаимодействия тела и сознания философы не отбросили полностью [10].

Другие философы, считающие, что сознание есть нечто, отличное от тела и не поддающееся изучению при помощи естественных наук, должны представить ту или иную версию соотношения сознания и тела. Одна из популярных версий – эмерджентизм, согласно которому сознание возникает неизвестным образом благодаря особому физическому устройству мозга и потому может влиять на тело [9]. Другая версия – эпифеноменализм, согласно которому сознание сопровождается физическими процессами в мозге, но само не является физическим

процессом и не влияет на происходящее [2]. Существуют также разные гипотезы скептицизма. Согласно им проблемы соотносительности сознания и тела в настоящее время не решаемы и, в принципе, не могут быть решаемы. Скептицизм считает сознание фундаментальным и не редуцируемым до других составляющих материальной реальности, как время и пространство [3]. Сторонники этих теорий считают, что сознание конституируется физическим субстратом, но не сводится к нему.

У любого состояния сознания имеется определенная качественная характеристика: что значит слушать Девятую симфонию или видеть синее небо? Если рассматривать сознание таким образом, то всякое состояние сознания равно самому себе. Оно может различаться по качественным свойствам (квалиа) и относительно объекта: к примеру, одни из состояний играют роль восприятия, некоторые представлены как иллюзии, часть из состояний сознания – это мысли, формы или понятия [5].

Когда мы задумываемся почему данное состояние сознания характеризуется данной качественной характеристикой (к примеру, является сознательным чувством красного), тогда у нас возникает вопрос о содержании этого состояния сознания. В английском языке для такого контекста существует слово «content». Таким образом, у нас возникает вопрос, почему мы ощущаем красное, но никакое другое. С другой стороны, что бы мы не понимали под содержанием сознательного чувства, это содержание возникает сознательно. Оно коррелируется с данностью существу-

ющей реальности. Различен только сам факт осознанности, который для нас неважен, потому что он не существен. Каждое состояние сознания равно является состоянием сознания. Разница лишь в содержании, которое объясняется с помощью различения в коррелирующих с сутью процессах существующей реальности. Например, с длиной волны света, структурными свойствами отражающих поверхностей, физиологическими особенностями фоторецепторов и т. д. [1].

Сознание субъективно, а значит, всё нам дается от первого лица из данной перспективы. Субъективность сознания является проблемой в научном исследовании, если можно доказать феноменальный характер субъективности сознательной жизни, который невозможно описать объективным научным языком. Субъективность сознания может стать препятствием при его научном объяснении только тогда, когда нет возможности установления корреляции между субъективно воспринимаемыми состояниями сознания и объективно существующими фактами. Например, состоянием среды или состоянием мозга.

Сознание не редуцируется в субъективно отличающихся друг от друга существующих его состояниях, которые существуют как бы «внутри» области сознания и которые неразличимы между собой объективно. В этом случае установившаяся номологическая корреляция состояний сознания и состояний мозга является редукцией [4].

Любой акт сознания включает три различных момента, которые кажутся одним нераздельным из-за высокой скорости свершения. В сознании дается в быстроте смены и предыдущая

деятельность, которая создается также с помощью предыдущей, а также последующая, которая примыкает к ней непосредственно и начинает различаться в момент своего появления. В сознании все смежные предыдущие и последующие деятельности превращаются в единый акт различия и, таким образом, в одно органически целое состояние [7]. Целостность бытия, следовательно, отражается в целостности сознания через призму совести в качестве оценочно-познавательного критерия деятельности человека, что, в конце концов, проявляется и влияет на человеческое общество. Так формируется общественное сознание.

Общественное сознание соотносится с оценочно-познавательными действиями социальных общностей. Результат этой деятельности и есть коллективно выработанное и широко распространенное суждение, эмоциональные и поведенческие стратегии по общественно важным явлениям, вопросам, проблемам [8]. Существует ещё одно видение общественного сознания – как распространенное мнение многих, как точка зрения власти, как идеологическая установка, и, в конечном итоге, как публичное высказывание единой коллективной точки зрения.

Общественное сознание – это идеалистическая или духовная область жизни общества, где отражены общественные потребности, интересы. Общественное сознание – один из методов понимания, толкования мира. Оно включает в себя общественные взгляды, эмоциональные и поведенческие стратегии, чувства, которые побуждают к социальной деятельности. Общественное сознание также мож-

но рассматривать в качестве способа установления разнообразных как прямых связей с окружающим миром, так и обратных. Оно возникает в связи с проблемами, представляющими некий интерес для различных общностей.

Общественному сознанию свойственна динамичная изменчивость духовного состояния общества. Любое общественное состояние можно назвать состоянием общественного сознания, понимаемым как деятельность этого общественного сознания и его функции. Любое общественное состояние также можно назвать, и формой общественного сознания. Общественное сознание нельзя отделить от этих сознаваемых состояний или состояний, оно с ними появляется, а также с ними и исчезает. В постоянной смене течений этих состояний и проявляется реальная жизнь общественного сознания, выражающего и осуществляющего свои основные свойства через осознание существующего бытия и через постоянную деятельность.

Для осознания сознания, его выделения и целостного существования в обществе любое духовное устройство общества необходимо выделить из прочего состояния и существующих других состояний. Совершенно одно это состояние существовать не может и в то же время и без этого состояния быть не может. В этот момент общественное бытие становится одним целым с общественным сознанием. Об этом положении пишет В.А. Снегирев: «Так как для идеи белого идея чёрного необходима в данном случае, то с явлением вновь одной из них сама собою дана другая, вызывается, предполагается, внушается ею. Далее, так как они обе необходимы были и дали средство

для возникновения идеи красного, то, являясь каждая из них поодиночке и обе вместе, они влекут идею красного цвета и эта последняя обе их. То же самое будет при явлении четвёртого, пятого, шестого состояния. Процесс, в сущности, будет один и тот же. В последнем случае получится в результате состояние, сложенное из сотни состояний. При этом чем больше будет частей, постепенно связавшихся в одно целое, тем больше потребуется и времени, как для его образования, так и появления его во второй, третий, сотый раз» [7, с. 268].

Процесс сравнительного анализа данных состояний общества берёт начало в первых явлениях жизни общества и сопровождается общественным сознанием в течение всего его развития. Появляясь постепенно, анализ общества в силу неизменного устойчивого повторения, становится быстрым, но незаметным. Именно этот анализ и создает общественное сознание. Поэтому общественное сознание по своему существу является непосредственным и постоянным процессом анализа разных общественных состояний. Здесь можно сформулировать основной закон бытия в общественном сознании: если данное состояние сравнивать и сопоставлять с большим количеством разных воздействий, то это состояние становится более определённым, отчётливым и яснее осознанным.

Такое аналитическое свойство сознания становится особенно наглядным в таких более высоких, сложных видах деятельности, как образование особенной формы суждения, всегда представляющей собой две противо-

положные идеи, которые поставлены в соотношении различия и тождества.

При восприятии часто встречающихся предметов и явлений, их воспроизводство с помощью прежнего сходного опыта происходит в сознании так молниеносно, что его не замечаешь. Это воспроизведение отождествляется в сознании с опытным восприятием. Если происходит восприятие редко наблюдаемых предметов и явлений, процесс воспроизводства требует некоторого усилия и делается заметным. Процессы ассоциации и воспроизводства прошлых общественных состояний возникают одновременно. Одна и та же социальная реальность такова – чувство, идеи, стремления и др. входят во множество явлений и представляют собой явления сращивания и неразрывности.

Общественное сознание условно можно разделить на уровни как по вертикали, так и по горизонтали. Уровнями вертикали можно назвать теоретический, обыденно-практический и психологический. Формами общественного сознания являются сознание политическое, правовое, нравственное, научное, религиозное, философское и другие, которые различаются предметами и формами отражения, общественными функциями, характером развития и степенью зависимости от общественного бытия.

Общественное сознание изменяется в соответствии с историческими процессами так же, как меняются отношения между государством, обществом и личностью. Развитие недемократического общества, а значит и общественного сознания происходит согласно решениям правительства, которое задает направление развитию.

Формирование общественного сознания в тоталитарном государстве происходит благодаря манипуляциям сознанием с помощью пропаганды. Информация зачастую подаётся искаженно и дозировано, отражая интересы власти, а не общественные нужды. Здесь власть может игнорировать не только нравственные ценности, но и законы. Даже правосудие в таком обществе подчинено интересам власти. Общественное сознание бессильно в отношении развития страны и не оказывает никакого влияния на формирование поведения лидера – главы государства.

В государстве с демократией переходного типа для общественного сознания характерны попытки контроля над властью, над поведением общественных деятелей, над деятельностью социальных институтов. В таком обществе средства массовой коммуникации конкурируют в формировании заданного социальными элитами определенного типа общественного сознания. Для общественного сознания здесь характерны черты и тоталитарного режима, и сформированного демократического общества. Общественное сознание в обществе с демократией переходного типа представляет собой симбиоз этих противоположных по сути видов правления. Общественное сознание здесь наделено некими функциями контроля над властью, однако решающей силы не имеет.

В стране с демократическим типом устройства общественное сознание играет ведущую роль. Здесь общественные интересы идентифицируются с личными. Информационное пространство более широкое: выражаются

полярные мнения, разнообразные потребности. Общественное сознание как бы создается снизу. Средства массовой коммуникации эффективно воздействуют и на отдельных индивидов, и на социальные институты. Важным политическим инструментом в решении общественных проблем является общественное сознание. Оно создается государственными или проправительственными средствами массовой информации, а также и оппозиционными СМИ.

Популярное понятие «политический режим» в настоящее время стало употребляться не только в отношении тоталитарного режима но и в отношении демократических стран. Это объясняется тем, что политическому режиму присущи такие существенные показатели, как степень и фактическая реализация институтов прав и свобод общества и гражданина. А значит, форма правления не всегда обусловлена политическим режимом. Историческая практика показывает, что зачастую характер режима правления не соответствует форме правления, и наоборот. Например, в социалистических странах юридически была закреплена республиканская форма правления, высшие органы государственной власти избирались, но содержание политического режима было авторитарным или даже тоталитарным, а не демократическим.

В России с 1991 г. после победы так называемой демократии политическое развитие стало идти таким путём, что, являясь юридически демократической страной, фактически по форме правления держава стала авторитарной. Это даёт основание называть современную форму правления авторитар-

ным политическим режимом. Отход от истинно демократического устройства правления связан, прежде всего, со средствами массовой информации, ангажированными теми или иными президентскими или правительственными сферами. Для политического режима любого общества характерно право, понимаемое как критерий свободы, как особый тип отношений между социальными субъектами и государством. Функции общественного сознания в современном мире расширились. Наряду с регулятивной и воспитательной функцией, а также функцией «опережающего отражения» важными стали функции преобразования бытия и мировоззренческая. Между тем все эти функции неотделимы друг от друга, их разделение возможно лишь условно.

Создавая условия для функционирования и динамического развития социума, регулятивная функция формирует гражданское общество в процессе преобразования общественного бытия, представления о мире и самого мира. Регулятивная функция тесным образом связана с отражательной и проистекает из неё, из потенциальной возможности общественного сознания отражать наличествующие объективные социальные отношения и связи. Взаимоотношения с миром посредством освоения социокультурного наследия вырабатывают мировоззренческую функцию общественного сознания наряду с воспитательной, являясь специфической формой социальной памяти сознательного человеческого поведения.

Для современного общественного сознания в стране характерна ещё одна отличительная функция – функция,

связанная с трудностями создания гражданского общества, базисно отличающегося от западного (либерального) в понимании прав человека. Для западной модели люди обладают независимыми от государства неотчуждаемыми правами и свободами. В социалистическом обществе опирались на базовые социальные права, которые предоставляло государство. Право на труд, право на образование, на медицинское обслуживание и другие были в руках государства. До сих пор для российской политики характерна черта, связанная с повышенными интересами государства, а не с правами человека.

Основой новой концептуальной идеи являются представления о незавершенной исторической консолидации народа России. Потерпевшая крушение централистическая политика,

опиравшаяся на местные партийно-бюрократические элиты, сдерживавшая реальное культурное многообразие, пытается сохранять свои позиции. Однако современные реалии таковы, что продолжающейся политике централизма придётся уступить место другой, основанной на базе общей гражданственности. Идея целостности российской государственности – центральная идея как в плане развития страны, так и в плане влияния России в мировом пространстве. Поэтому для общественного сознания в современной России актуальна ещё одна функция, которая связана с укреплением государственности страны, формированием межнационального согласия, оптимизацией межэтнического взаимодействия. Выполнение этих условий позволит России безболезненно войти в мировое глобальное пространство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
2. Иванов Д.В. Дуализм в современной философии сознания и аргумент двух миров // Познание и сознание в междисциплинарной перспективе: в 2 ч. Ч 1. М.: ИФ РАН, 2013. С. 84–94.
3. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М.: УРСС, 2013. 240 с.
4. Иванов Д.В. Что такое квалиа? // Сознание. Практика. Реальность. Памяти Нины Степановны Юлиной / отв. ред. И.Д. Джохадзе. М.: Канон+, 2013. С. 30–46.
5. Кандель Э. В поисках памяти. Возникновение новой науки о человеческой психике. М.: Астрель, 2012. 127 с.
6. Майкова В.П. Гносеологические и методологические проблемы формирования общественного сознания в постиндустриальную эпоху: монография. М: Мытищинский государственный университет леса, 2012. 173 с.
7. Снегирев В.А. Психология. СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2008. 768 с.
8. Формирование общественного мнения населения крупного города. СПб., 1996. 6 с.
9. Dennett D.C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005. 216 p.
10. Essential Sources in the Scientific Study of Consciousness / ed. by Bernard J. Baars, William P. Banks and James B. Newman. Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press, 2003. 1206 p.

REFERENCES:

1. Vasil'ev V.V. Trudnaya problema soznaniya [The Hard Problem of Consciousness]. M., Progress-Traditsiya, 2009. 272 p.
2. Ivanov D.V. Dualizm v sovremennoi filosofii soznaniya i argument dvukh mirov [Dualism in contemporary philosophy of consciousness and the argument of the two worlds] // Poznanie i soznanie v mezhdistsiplinarnoi perspektive v 2 ch. Ch. 1 [Cognition and consciousness in interdisciplinary perspective in 2 p. Part 1]. M., IF RAN, 2013, pp. 84–94.
3. Ivanov D.V. Priroda fenomenal'nogo soznaniya [The nature of Phenomenal Consciousness]. M., URSS, 2013. 240 p.
4. Ivanov D.V. Chto takoe kvalia? [What is qualia?] // Soznanie. Praktika. Real'nost': Pamyati Niny Stepanovny Yulinoi / otv. red. I.D. Dzhokhadze [Consciousness. Practice. Reality. To the Memory of Nina Stepanovna Julia / ed. edited by I.D. Jokhadze]. M., Kanon+, 2013, pp. 30–46.
5. Kandel' E. V poiskakh pamyati. Vozniknovenie novoi nauki o chelovecheskoi psikhike [In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Human Psyche]. M., Astrel', 2012. 127 p.
6. Maikova V.P. Gnoseologicheskie i metodologicheskie problemy formirovaniya obshchestvennogo soznaniya v postindustrial'nyu epokhu: monografiya [Epistemological and Methodological Problems of Formation of Public Consciousness in Postindustrial Era: monograph]. M., Mytischinskiy gosudarstvennyi universitet lesa, 2012. 173 p.
7. Snegirev V.A. Psikhologiya [Psychology]. SPb., Obshchestvo pamyati igumen'i Taisii, 2008. 768 p.
8. Formirovanie obshchestvennogo mneniya naseleniya krupnogo goroda [The Formation of Public Opinion of City Population]. SPb., 1996. . 6 p.
9. Dennett D.C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005. 216 p.
10. Essential Sources in the Scientific Study of Consciousness / ed. by Bernard J. Baars, William P. Banks and James B. Newman. Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press, 2003. 1206 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ильченко Дмитрий Александрович – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: ida052015@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Dmitry Ilchenko – Postgraduate Student at the Department of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: ida052015@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Ильченко Д.А. Общественное сознание при воздействии массовой коммуникации и межличностного общения в России в эпоху глобализации // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 37–45.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-37-45

CORRECT REFERENCE

D. Ilchenko Public Consciousness under the Influence of Mass Media and Interpersonal Communication in Russia in the Era of Globalization // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 37-45.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-37-45

УДК 130.122

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-46-53

ДУХОВНОСТЬ КАК ФАКТОР УСТОЙЧИВОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Майкова В.П.¹, Молчан Э.М.²

¹Московский государственный областной университет

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация

²Высшая школа народных искусств (институт) (Сергиев-Посадский филиал)

141300, г. Сергиев Посад, ул. Северный проезд, д. 4, Российская Федерация

Аннотация. В работе рассматривается проблема духовности как фактора устойчивости социальных систем через микроустойчивость и макроустойчивость. Показано, что устойчивость социальных систем обеспечивается трендом развития и положительными обратными связями, которые имеют общую константу – духовность. Раскрывается понятие духовности как способности субъекта действовать свободно, как критерия, который позволяет оценить, в какой мере человек реализует свою способность к человеческому. Дано понимание духовности Ж.-П. Сартром, У. Джеймсом, А. Бергсоном, А. Камю. Представлены аспекты духовности как ценности человеческого бытия.

Ключевые слова: социальные системы, устойчивость, смысл жизни, духовные ценности, внутренний мир человека, свобода, нравственность.

SPIRITUALITY AS A FACTOR OF STABILITY OF SOCIAL SYSTEMS

V. Maikova¹, E. Molchan²

¹Moscow Region State University

10A, Radio st., Moscow, Russian Federation, 105005

²Sergiev Posad Branch of Folk Arts State Higher School (Institute)

4, Severnyi passage, Sergiev Posad, 141300, Russian Federation

Abstract. The paper deals with the problem of spirituality as a factor in the stability of social systems through micro- and macro-sustainability. It is shown that the stability of social systems is provided by the trend of development and positive feedback that share a constant of spirituality. The notion of spirituality is considered as a subject's ability to operate freely, as a criterion allowing to measure the extent to which individuals realize their capacity to be human. The authors of the article also provide the interpretations of spirituality in the works of J.-P. Sartre, W. James, H. Bergson, A. Camus and present the aspects of spirituality as the value of life.

Keywords: social systems, sustainability, the meaning of life, spiritual values, man's inner world, freedom, morality.

Глобальный кризис современности, связанный с формированием потребительского сознания, на которое направлены усилия политики, и бизнеса, и научно-технического прогресса с его сверхвысокими технологиями, что

меняют не только смысл демократической свободы, терпимости, толерантности, но и окружающую среду, актуализирует поиски новых аксиологических ориентиров, смысла жизни. Глобализация меняет характер приёма, хранения и использования в обществе знаний, которые зачастую не отражают сущности общественного бытия и перестают быть значимыми для каждого человека в отдельности и для общества в целом. Проблемы отчуждения, критериев общественного прогресса, проблемы перспектив мирового сообщества всё более актуализируют вопросы устойчивости социальных систем как неких исторически конкретных многоаспектных проявлений жизнедеятельности человека с их универсальными законами организации и конкретными формами.

Социальной системе как устойчивой системе свойственны непрерываемость, потенциальная возможность в любое время в ходе развития вернуться к своему первоначалу, способность к небольшим отклонениям от предыдущего состояния. Устойчивые социальные системы обеспечиваются прямыми и обратными положительными связями и трендом (вектором) социального развития.

Для тренда характерна гибкая стратегия, где элементы могут подстраиваться под изменение мира. Но всякие изменения возможны лишь при наличии константы. Такой константой является духовность, обеспеченная общечеловеческими ценностями как менее всего подверженными изменениям. Это такие ценности, как совесть, любовь, милосердие, сострадание, верность, долг и др.

Положительной обратной связи свойствен возврат доли выходной информации на каждый её вход. При этом входная и выходная информация положительно меняются. Смысл такой обратной связи в том, что при всей многогранности векторных направлений устойчивости социальных систем компонент духовный остается неизменным, в отличие от рационального, тождественного накопленным знаниям, научно-техническому прогрессу [7, с. 12].

Устойчивость социальных систем возможна в двух видах, как микроустойчивость и макроустойчивость. Предельной единицей микроустойчивости является личность, макроустойчивости – всё человечество. Социальные группы, общности, партии, профессиональные, религиозные и другие объединения, государства можно рассматривать с позиции микроустойчивости и с позиции макроустойчивости. Устойчивость в этом случае понимается как парадигма, основанная на принципе духовности, а духовность – как осознание единения человека с окружающим миром и с самим собой. Люди, взаимодействуя друг с другом так же, как и с другими живыми организмами, влияют на всю экосистему планеты Земля, где под экосистемой понимается в том числе и внутренний мир человека. Учитывая этот факт, необходимы новые поведенческие императивы и новые стратегии развития человеческого общества.

Действительность сегодня такова, что правильный ответ на её вызовы может дать только мыслящий нравственный человек, понимающий сущность происходящих в мире и в стране процессов, осознающий смысл своей

жизни, делающий в связи с этим ответственный выбор. Как говорил Э. Фромм, пребывая в природе, человек в то же время трансцендентен ей. Эти противоречия порождают конфликты и испуг, неуравновешенность, которые человек должен преодолеть.

Устойчивость социальных систем включает в себя формирование новой ноосферы, которая, базируясь на мыслящем разуме, восходит к духовному, внутреннему, глубинному началу человека – духовной ноосфере как устойчивому фундаменту развития социальных систем. Под духовной ноосферой следует понимать синтез рационального и духовного, как трансцендентного свойства индивидуального и социального сознания, генетически определяющего правила и нормы жизни и способного обеспечивать организационные функции внутри социальных систем.

Духовность часто отождествляется с религиозными внушениями, и потому её избегают, мотивируя тем, что религия у нас отделена от государства. Однако можно с достоверностью утверждать, что у духовности нет ничего общего с сектантством. Она связана с осознанием человеком самого себя как человеческого существа. Духовность – это глубинное осознание смыслообразующей идеи любой жизни, бессмысленность жизни исчезает, потому что каждый из нас часть Вселенной и каждый принимает участие в том числе и в энергийно-информационных процессах всего Космоса.

Духовный аспект является определяющей чертой устойчивости любых социальных систем. В стандартизованной, традиционно рациональной социализации индивида предусматри-

ваются такие важные аспекты, как физический, эмоциональный, эстетический и интеллектуальный. Духовную же сферу не принято предусматривать вообще. Понимаемую как религиозное воздействие, духовность отвергают на той основе, что государственной форме социализации индивида, например в образовании, нельзя разрушать барьеры между религией и государством. Однако духовность наделяет человека способностью осознать себя, свою экзистенциальную сущность, а не только использовать свою человеческую сущность как средство для обслуживания собственного бытия или как средство для удовлетворения постоянно растущих и во многом искусственных материальных потребностей. Социализация без духовного аспекта лишается основополагающей жизненной идеи, цели, важного и главного смысла жизни.

Конечно, определений понятия «духовность» множество, потому что по-разному истолковывают понятие «дух». Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» объясняет этот термин через толкование таких понятий, как «дыхание», «бодрость», «сила», «талант», «мысль», «ум», «стороны света» [10, с. 136]. Христианская философия рассматривает значение духовного в двух основных смыслах: онтологическом и этическом. Онтологический объясняет природу сотворенного человека как проникнутую божественной творческой энергией, или силой, составляющей его духовную сущность. Этический смысл наполняет понятие «дух» нравственным содержанием, отводя духовному функцию осуществления возможности добра в человеческой деятельности.

Различные истолкования заложили основу для рождения многообразных понятий, имеющих собственное содержательное наполнение, но зачастую употребляемых в качестве синонимов, как-то: душа, духовность, душевность и пр. От этих слов появились понятия с онтологическим содержанием, например, «внутренний человек», «духовная сущность» и пр., или обозначающие духовно-нравственные ценности, такие как «святость», «добродетель» и др.

Духовность выступает как способность субъекта действовать свободно. В этом отношении термин «духовный человек» может быть синонимом термину «свободный человек», если свобода понимается как единство внутренней и внешней независимости в выборе действия. Свобода как внутренняя воля, а воля как внешняя свобода. Человек свободный – не своевольный, а знающий и подчиняющийся моральным запретам, не потому что боится наказания, а потому что в этих запретах он видит осуществление собственной свободы. Никакие внешние принуждения не могут заставить искать лишь добро, но лишь по собственному желанию свободный человек стремится к добру. Здесь борьба колебания отсутствуют. При выборе, т. е. борьбе, свобода ограничена затруднениями, остановками, беспорядочным влечением ко злу, а в истинной свободе человек сам желает и непрерывно стремится к добру. Это любовь добра для добра.

Способность человека духовно самосовершенствоваться, сопереживать, сострадать, любить, бескорыстно заботиться о других, восхищаться, благоговеть составляет стержень его духовности. Как выражение духовной

независимости рассматривает Г. Зиммель в трактате «Созерцание жизни» не мотивированную ничем природную и социальную жизнедеятельность человека. Для природного бытия характерна целесообразность, а духовная сфера выше любой цели [3, с. 37]. Духовная сущность и смысл жизни человека у автора не связаны причинными связями, а отражают степень духовной сущности человеческого бытия через целерациональное, направленное на выживание и пользу, а не на духовную цель или духовные потребности. В случае, если индивид, используя разум, следует лишь закону выживания и живёт как природный организм, эта его деятельность ещё не воплощение духовности, несмотря на идеальность характера мыслительного процесса и целеполагания. Жизнь по нравственным нормам и правилам общежития, установленным образцам, даже если она направлена не на эгоистические устремления человека, тоже ещё не является жизнью духовной, потому что, может быть, в её основании лежит страх наказания или боязнь общественного осуждения. По выражению Р. Декарта, это такая свобода воли, которую здесь можно понимать как силу, заставляющую следовать худшему, когда мы знаем о лучшем.

Там, где присутствует разумный эгоизм, принцип взаимности, взаимопонимание и пр., тоже ещё нет духовности. Это всего лишь видимость, или иллюзия. Духовности противостоят утилитарность, прагматизм, корысть, любое эгоистическое намерение. Для духовности важно умение поставить себя на место другого (даже мира), не с ожиданием возврата этого долга, а из уважения к жизни другого, столь же бесценной, сколь и своя собственная.

В этом жизненный принцип духовности.

Духовность обогащает, придавая смысл физическому существованию через духовную деятельность, и, наоборот, духовная деятельность изменяет физическое состояние личности и общества. Таким образом, возникает нераздельность, единство природного и духовного начал, ориентированных на со-действие и со-творение смыслозначимого личностного и социального бытия и, в конечном итоге, мироздания. Жизнь предстает как гармония физического и духовного мира, как целостность, где духовность и природа сами являются ценностью, как в отдельном рассмотрении, так и в спаянности, единстве.

Ценность духовности состоит в придании физическому миру экзистенциальной сущности, жизненного смысла бытия как на уровне личности, так и социума. Духовность обладает потенциальной и реальной возможностью представления чего-либо как ценности, где ценностью может быть и деятельность, и результат. Аксиологический смысл приобретают творчество, процесс присвоения духовных ценностей, сам человек и общество. Духовность наделяет ценностью феномены бытия, утверждая и развивая их.

О духовности писали Ж.-П. Сартр, У. Джеймс, А. Бергсон, А. Камю, подчеркивая, что каждый из поступков есть следствие нашего духовного проявления. У. Джеймс рассматривал жизнь духа как поток сознания. Бергсон считал, что в самой глубине нашей души мы являемся длительностью, т. е. личностным и непередаваемым временем, которое было прожито. Ж.-П. Сартр утверждал, что «выбирать себя так или

иначе означает одновременно утверждать духовно-нравственные ценности того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло» [9, с. 324]. По вопросу выбора и способности к нему Ж.-П. Сартр считал, что выбор преследует человека в каждый момент его времени, всякое мгновение жизни – это мгновение выбора, только человек не знает этого и не задумывается об этом. Для А. Камю и Н. Бердяева свободный выбор – это результат осознания собственной ограниченности и одиночества, а не достояние толпы, и он не может быть осуществлен в общественном потоке жизни.

Духовность объединяет смыслозначимые для субъекта ориентиры поведения, которые человек предпочитает в процессе выбора духовных приоритетов. Значит, духовность – это, прежде всего, движение субъекта к выбранной цели, а не результат, не достижение цели.

Размышления С.Л. Франка в работе «Смысл жизни» о нетождественности духовных и физических устремлений привели к выводу о том, что в бытии ключевым является не обладание объектом, а стремление к нему («в духовном бытии всякое искание уже есть частичное обладание, всякий толчок в закрытую дверь есть тем самым её раскрывание») [11, с. 79]. В этом случае искание смысла жизни, полагает С.Л. Франк, в какой-то степени уже означает наполнение её смыслом.

Конечно, мысли о любви и счастье ещё не означают их наличия. Здесь имеется в виду соотношение объектов с духовными ценностями, а не размышление по поводу смысла. Служение ценностям, их поиск в наиболее полном выражении означают духовное их

усвоение, где под усвоением понимается включение внешнего в сущность самого себя, самосозидание из другого. Это такое создание самого себя, которое предполагает не при-своение, а у-своение, где под у-своением понимается едионаправленная деятельность и субъекта, и объекта. Здесь субъект, частично включая в себя объект, делает его *своим*, а объект, наделенный духовными ценностями, отождествляется с собой, субъективно интерпретируясь и включаясь в структуру этой субъективной реальности.

Духовность становится тем критерием, который позволяет оценить, в какой мере человек реализует свою способность к человеческому как ценности человеческого бытия. Это процесс субъективации как оценивания бытия, самооценки, творчества, который выражается в нравственной сфере. У личности формируются добродетели как устойчивые черты характера, выражающиеся в потребности духовных ценностей и цели. Развивается контроль над психофизической природой личности. Зарождаются уважение и забота о других и исчезают эгоистические, асоциальные свойства личности как противостояние бессмысленности и абсурдности детерминированной обществом деятельности. Человеку, а через него и социуму, состоящему из этих «человеков», становится понятен собственный смысл жизни, у них возникает возможность жить свободно, вопреки так называемой природной и социально обусловленной «программе».

Для духовности как ценности бытия характерны семь аспектов:

- 1) реализация свободы личности;
- 2) выбор духовных ценностей;
- 3) понимание смысла жизни;

4) высшее содержание ценностей, смыслов;

5) практическое действие и поведение;

6) направленность жизненных приоритетов;

7) качество жизни.

Актуализация вопросов духовности в социальных системах сегодня обусловлена экономическим, политическим, религиозным кризисом, разобщенностью людей, недоверием к закону, нетерпимостью, восприятием друг друга как соперников, а также поисками в научной методологии новых форм исследования человека. Современные требования к развитию социально-философского знания во многом определяются синтезом мировоззренческих установок, интеграционными процессами, происходящими в том числе в научном знании и в методологии.

Духовность как фактор устойчивых социальных систем – это поиск гармонического существования с природой и обществом, формирование такого гуманизма, в котором синкретически сосуществуют ценности высокой нравственности, эстетики, религии, правовое сознание, ответственность за себя и других, в том числе не только за семью или страну, но и за мир в целом в условиях тех опасностей, которые порождены глобальными проблемами.

Духовность как фактор устойчивых социальных систем – это путь консолидации социума в стране в целях создания гражданского общества, путь решения глобальных вопросов, новые методологические ориентиры в области социально-философского знания, разрешение многих проблем, возникающих в социальном бытии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аронов Р.А. Физическая реальность и познание. Краснодар, 2011. 528 с.
2. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ: автореф. дисс. ... докт. филос. наук. М., 2011. 40 с.
3. Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни. . М., 1996. 607 с.
4. Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России // Общественные науки и современность. 2011. № 5. С.91–92.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. 1997. № 3. С. 62–79.
6. Майкова В.П. Структура и динамика общественного сознания // Вестник Московского государственного областного университета (электронный журнал) 2014. № 1. URL: <http://vestnik-mgou.ru/ru/Articles/Doc/544> (дата обращения: 23.09.2016).
7. Майкова В.П. Целостность и современность // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2012. № 3. С.12–16.
8. Майкова В.П., Молчан Э.М. Творчество как вектор развития духовно-нравственных ценностей личности // Годишник педагогического факультета у Вранью. Вранье. 2016. С. 405–411.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. 398 с.
10. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье: Богословско-политический трактат. Харьков, М., 2000. 406 с.
11. Франк С.Л. Смысл жизни // С нами Бог. М., 2003. 750 с.

REFERENCES:

1. Aronov R.A. Fizicheskaya real'nost' i poznanie [Physical Reality and Cognition]. Krasnodar, 2011. 528 p.
2. Bondareva YA.V. Teoretiko-metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz: avtoref. diss. ... doct. filos. nauk [Theoretical and methodological foundations of Russian religious philosophy: historical and philosophical analysis: A Summary of Doctoral Thesis in Philosophy]. M., 2011. 40 p.
3. Zimmerl' G. Izbrannoe: v 2 t. T. 2. Sozertsanie zhizni [Selected Works: in 2 v. Vol. 2. The Contemplation of Life]. M., 1996. 607 p.
4. Ionov I.N. Global'naya istoriya i izuchenie proshlogo Rossii [Global history and the study of Russia] // Obshchestvennye nauki i sovremennost', 2011, no. 5, pp. 91–92.
5. Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. Antropnyi printsip v sinergetike [The anthropic principle in synergetics] // Voprosy filosofii [Questions of Philosophy], 1997, no. 3, pp. 62–79.
6. Maikova V.P. Struktura i dinamika obshchestvennogo soznaniya [Structure and dynamics of social consciousness] // Bulletin of Moscow Region State University (e-journal) 2014, no. 1, URL: <http://vestnik-mgou.ru/ru/Articles/Doc/544> (request date 23.09.2016).
7. Maikova V.P. Tselostnost' i sovremennost' [Integrity and modernity] // [Bulletin of Moscow Region State University]. Series: Philosophy, 2012, no. 3, pp. 12–16.
8. Maikova V.P., Molchan E.M. Tvorchestvo kak vektor razvitiya dukhovno-nravstvennykh tsennostei lichnosti [Creativity as a vector of development of spiritual and moral values of the individual] // Godishn'ak pedagogicheskogo fakul'teta u Vran'u. Vranie, 2016, pp. 405–411.
9. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is humanism // Twilight of the Gods] // Sumerki bogov. M., 1990. 398 p.
10. Spinoza B. Kratkii traktat o Boge, cheloveke i ego schast'e: Bogoslovsko-politicheskii traktat [A Short Treatise on God, Man and his Happiness: Theological and Political Treatise]. Khar'kov, M., 2000. 406 p.

11. Frank S.L. Smysl zhizni [The Meaning of Life] // S nami Bog [God is with us]. М., 2003. 750 р.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Майкова Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: valmaykova@mail.ru

Молчан Эдуард Михайлович – кандидат педагогических наук, заместитель директора по науке Сергиев-Посадского филиала Высшей школы народных искусств (институт);
e-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Valentina Maikova – Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: valmaykova@mail.ru

Edward Molchan – Ph.D. in Pedagogy, Deputy Director for Science at Sergiev Posad Branch of Folk Arts State Higher School (Institute);
e-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Майкова В.П., Молчан Э.М. Духовность как фактор устойчивости социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 46-53.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-46-53

CORRECT REFERENCE

V. Maikova, E. Molchan Spirituality as a Factor of Stability of Social Systems // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 46-53.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-46-53

УДК 165.0

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-54-60

ЛОГИКА ИСТИНЫ В СФЕРЕ МЕДИА И МЕДИАТЕХНОЛОГИЙ

Петросов Т.А.*Кубанский государственный университет**350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149, Российская Федерация*

Аннотация. В представленной статье рассмотрены классическая форма истинности суждения – корреспондентная, а также форма истинности в сфере медиа-сообщения, т. е. в сфере средств массовой информации и массовой коммуникации. Проведена первичная дистинкция названных форм, на основе которой прослежен ход развертывания имманентной логики истинности медиа-сообщения как такового. Представлены следствия выявленной логики истины медиа-сообщения. В результате этого в качестве вывода указан вектор для дальнейших исследований в рамках обозначенной проблематики.

Ключевые слова: медиатеchnологии, медиа, медиафилософия, логика истины, истина медиа, форма истинности.

THE LOGIC OF TRUTH IN THE SPHERE OF MEDIA AND MEDIA TECHNOLOGY

T. Petrosov*Kuban State University**149, Stavropolskaya st., Krasnodar, 350040, Russian Federation*

Abstract. The article considers the classic form of truth assertion – a correspondent one, and the form of truth in the sphere of media-message, i.e. in mass media and mass communication. A primary distinction is made between these forms on the basis of which the development of the immanent logic of media-message truth is traced. The results of the revealed logic of media-message truth are presented, with the further investigations on the topic being projected.

Keywords: mediatechnology, media, mediaphilosophy, logic of truth, media truth, form of truth.

В рамках данного исследования мы попытаемся раскрыть имманентную логику истинностного суждения в медиа сфере, т. е. в сфере сообщений СМИ и СМК, и, с другой стороны, рассмотрим базовые определения истинности суждения с целью дальнейшей демаркации, если таковая имеет смысл, логической формы истинности в сфере медиа от формы истинности «регулярного» суждения. Целью, таким образом, является первичное определение фундаментальных особенностей логической формы истинностного суждения медиа-сообщения и её возможных отличий от того, что традиционно считается формой истинности высказывания / суждения.

Стоит отметить, что эта статья носит характер предваряющих разработок, где представлена существенная, по нашему мнению, проблематика. Однако сама необходимость впервые формулировать проблематику и представлять соответствующие тезисы, в свою очередь, свидетельствует о научной новизне работы.

В настоящее время существует множество основательных трудов, посвященных проблемам корреляции инстанции медиа с гносеологической сферой человека, а также с социальным устройством и историческим процессом в целом [3; 12], однако предлагаемый ниже подход и вытекающие из него проблемы, на наш взгляд, являются оригинальными, и, возможно, плодотворными для дальнейших исследований.

Итак, классическое понятие истины в философии заключается в соответствии представления / высказывания бытию (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). Сперва возникает вопрос: как мы верифицируем некое «немедийное» высказывание, т. е. что такое классическое суждение истинности? Мы верифицируем высказывание:

1. либо путем установления логической правомерности: а) отсутствие самоотрицания высказывания, т. е. соблюдение закона противоречия; б) наличие достаточного основания, т. е. полагания суждения на уже принятых суждениях или «индексных» фактах;

2. либо путем непосредственного указания на объект высказывания, что, согласно многим философам различных школ и направлений (Аристотель, Локк [8, с. 102], Рассел и др.), является также конечным основанием любой цепи суждений, следовательно,

конечным основанием любого высказывания.

И несмотря на то, что существует множество «моделей» истинности: корреспондентная (Аристотель [1, с. 301]), конвенциональная / языковая (Пуанкаре, Витгенштейн [4, с. 178]), эмпирическая (Беркли [2, с. 172], Мах [10]), трансцендентальная (Кант [7, с. 275]), «Алетейическая» (Хайдеггер [13, с. 218]), абсолютная (Гегель [5, с. 37]), прагматическая (Джеймс [6, с. 133]) когерентная (выделяют множество истоков), дефляционная (Фреге, Рамсей), авторитарная и др. – мы хотели бы в рамках данной статьи сфокусироваться именно на корреспондентной концепции истины. Это связано с тем, что она имплицитно содержится во многих из перечисленных концепций, хотя и вызывает множество логических затруднений. Более того, вне акта рефлексии и спекулятивного мышления данная концепция является общепринятой, т. е. является очевидной для здравого смысла. И здесь мы считаем вполне уместным анализ «нормы» логики медиа-сообщения относительно «нормы» обыденного суждения.

Например, если я вижу столб, высота которого превосходит рост любого человека, я говорю: «Этот столб выше человеческого роста», – вводя, таким образом, ассерторическое суждение.

Что касается отсутствия самоотрицания и достаточного основания, то здесь можно предложить следующий пример: «Мои кости могут быть сломаны». Это высказывание: а) не содержит противоречия, так как в нём отсутствует имплицитное или явное утверждение обратного; б) имеет под собой достаточное основание, заключающееся в осознанности мной не-

преходящей возможности такого события, постоянно подтверждающейся множеством случаев переломов у других людей.

Итак, вот вкратце сведение истинности высказывания к его форме. Но что становится с формой истинностного высказывания при условии передачи сообщения через медиа?

1. Мы говорим, что истина есть соответствие высказывания бытию. Но дело в том, что так называемый посредник не есть само бытие, так как очевидно, что он есть продуцирующий, производящий некий информационный продукт, следовательно, мы имеем на выходе нечто, не являющееся бытием, относительно которого предполагалось истинностное высказывание, но имеем некое *новое, сформированное* бытие (этот тезис является центральным практически для всего корпуса исследований в области медиатеории и медиафилософии. Это мы встречаем, к примеру, у Лумана [9, с. 13]).

2. Второй момент заключается в том, что само высказывание истины осуществляется не тем, кому информация посредствующей инстанцией доставляется, т. е. не реципиентом, а самим посредником, что с позиции классического понимания истинности высказывания является нонсенсом, так как в таком случае субъект не может производить суждения истинности, ведь оно уже произведено самим медиа. Субъект может: а) либо остаться согласным (что = воспринять информацию); б) либо отвергнуть сообщение (что бессмысленно, о чём мы скажем ниже).

2.1 Почему мы говорим, что медиа уже совершает истинностное выска-

зывание? Потому что суть медиа заключается в том, что он (посредник) является корреспондентом. Т. е. сама идентификация и самоидентификация медиа говорят о том, что он сообщает о событиях, иными словами является проводником некоей *реальности*, следовательно, он имманентно выносит истинностное суждение о каждом своем информационном продукте, который являет себя как данность некоего бытия (любопытно, что латинское слово “*producere*” имеет значения «проводить» и «производить»). Следовательно, невозможно выносить об информации медиа первичное ассерторическое суждение, так как оно уже вынесено.

3. Далее. На каком основании мы можем подвергать критике или прямому отрицанию эти истинностные высказывания медиа? Проблема заключается в том, что мы не имеем: а) наличности референции истинностного суждения, т. е. мы не можем указать на несоответствие этого переданного уже-ассерторического его бытию-корреляту; б) не имеем самого высказывания в чистом виде (т. е. суждения, запредельного утверждаемому бытию), так как сообщение – информационный продукт – это сразу же и бытие, которое мы обозначили как «новое», и высказывание о нём, следовательно, ни то ни другое в отдельности.

3.1. Следовательно, информационное сообщение как уже-бытие непроницаемо для отрицания посредством полагания другого высказывания, а как уже-высказывание непроницаемо для поисков подтверждающего его основания, другого, аутентичного бытия.

4. Таким образом, медиа не есть некий прозрачный передатчик, смотря

через который на бытие, мы можем выносить суждение о нём. Но само медиа есть *producens*, т. е. производящий. Медиа по ту сторону снимает бытие своим новым произведением, являя своё бытие, а по эту сторону, сторону реципиента, снимает возможность истинностного суждения. Этот посредник, таким образом, сам есть и бытие, и суждение.

5. Так как большинство тех вопросов, которые мы в своем бытовании обсуждаем, воспринимаем – это новости медиа, то, по большинству вопросов и тем, а также вопросов и тем, вырастающих на почве первых, мы не имеем возможности судить; а если судим (что, однако, не имеет смысла, так как уже дано высказанное бытие), то говорим не о том, что являлось референтом, но о медиа-продукте, следовательно, заблуждаемся; а если мы были очевидцами или участниками события, ставшего в дальнейшем медиа-сообщением, то:

а) мы не считаем, что наш опыт тождественен тому, что сообщает медиа, и не согласны с сообщением (отрицание сообщения на основании опыта);

б) полагаем, что наш опыт, в качестве частного, мог быть неисчерпывающим в силу своей одномерности, и согласны с сообщением (отрицание опыта как недостаточного основания);

в) считаем наш опыт более обширным, чем медиа-сообщение, и не согласны с сообщением (отрицание медиа-сообщения как недостаточного основания);

г) невозможный пункт – так как наш опыт не может быть тождественен с медиа-сообщением, даже если мы сами его создаем.

5.1 Отсюда следует, что даже будучи очевидцем или участником события, мы имеем опыт, который не является тем же, что медиа-сообщение, следовательно, принимая или отклоняя медиа-сообщение, мыдвигаем личный опыт в сторону от него, так как и опыт, и медиа-сообщение не могут служить в единстве основанием для суждения, одно исключает другое (даже если кто-то считает, что они «дополняют друг друга», он, таким образом, лишь снимает собственный опыт или медиа-сообщение на момент суждения), следовательно, и здесь мы возвращаемся к уже названным вариантам: 1) отрицание сообщения или 2) принятие его без возможности ассерторического суждения. Но отрицание его проблематично (см. пункт 3 и 3.1).

6. Возникает вопрос, на каком основании мы говорим специально о медиа-сообщениях? Чем они отличаются от любых других сообщений через посредника, от любых «немедийных» сообщений, которые нельзя верифицировать через «индексный факт»?

В первую очередь, мы хотим заметить, что, так как в любой форме непосредственного сообщения отсутствует непосредственная возможность верификации, мы принимаем сообщение как истинное на следующих основаниях:

а) отсутствие самопротиворечия сообщения;

б) отсутствие противоречия сообщения другим (уже принятым) сообщениям о том же референте в том же отношении;

в) вера в источник сообщения.

Все три основания для принятия сообщения имеют взаимное влияние (влияние веры может снять принятие

прошлых сообщений, самопротиворечие сообщения может снять веру и т. д.). Однако существенным здесь остается отсутствие бытия (референта). Бессмысленно спрашивать, верим ли мы в медиа-сообщение, ведь оно есть и бытие. Спрашивать, является ли истинным то, что показывает фотография или видорепортаж, бессмысленно, даже если мы подозреваем некий подлог. Бессмысленно спрашивать даже, верим ли мы в референт печатной прессы, если мы полагаем её как медиа, как корреспондента, так как корреспондент – это нечто, являющееся бытие (см. пункт 2.1). Значит, если полагать медиа как корреспондента, логически *корректным* является признание за его сообщениями правоты вновь и вновь, даже если сообщения эти при должном размышлении предстают как абсурд. И мы полагаем, что это и есть причина столь фундаментального влияния медиасферы на сознание и мышление человека (здесь мы отсылаем к работам М. Маклюэна, Н. Больца, Н. Постмэна в связи с тем, что не имеем достаточно места для распространения их общих положений). Об этом мы ещё поговорим ниже. Однако вопрос о вере источнику передачи частного сообщения – слуху, свидетелю, участнику – имеет смысл. Мы принимаем сообщение как истинностное суждение о событии, не имея перед собой события, следовательно, полагаем веру в событие и его «таковость», принимая его, либо же событие и его «таковость» отрицаем.

6.1. В силу того, что при любом посреднике (кроме медиа), ассерторическое суждение также не имеет смысла (ведь бытие отсутствует), возможно лишь, как уже ясно, либо принятие,

либо отрицание уже-суждения (что не бессмысленно, в отличие от отрицания медиа-сообщения).

6.2. Но, следовательно, между Медиа-сообщением (1) и сообщением посредника (2) есть принципиальная разница:

1) Принятие / отрицание уже-суждения как отрицание реципиентом возможности показа бытия; 2) Принятие / отрицание уже-суждения как уже-бытия. 1) Невозможность ассерторического суждения ввиду отсутствия бытия; 2) абсурдность ассерторического суждения в силу присутствия уже-суждения как уже-бытия. 1) Вера; 2) достоверность. 1) Шаткость достаточного основания; 2) самопоказ (очевидность) достаточного основания; и т. д.

В результате этого мы имеем:

а) всякое медиа-сообщение есть очевидная истина, следовательно;

б) когерентная истина невозможна, так как к бытию-явленности сообщения не может быть ничего прибавлено, от него ничего не может быть убавлено; любая модификация явленности во вторичном суждении абсурдна, следовательно;

в) эклектика мысли, некая «срединная» истина как компромисс разности медиа-сообщений в качестве вторичного суждения над множеством медиа-сообщений столь же безосновательна (в буквальном смысле), сколь и суждение над единственным медиа-сообщением, следовательно;

г) умозаключение над медиа-суждениями невозможно, следовательно;

д) каждое медиа-сообщение есть явленность / истинность, даже если она противоречит другим сообщени-

ям о том же предмете в том же отношении, следовательно;

е) снимается сама форма корреспондентной истинности.

Логика истины медиа, таким образом, утверждает истину «самоказания», что близко, но не равно той модели истинности, которую мы обозначили как «алетейическую» (Хайдеггер).

Таким образом, мы попытались проследить логику истины суждения

в пространстве медиа. Мы считаем, что в результате проделанной работы нам удалось достигнуть поставленных целей, а именно: провести первоначальную демаркацию базовой формы истинности суждения от формы истинности в сфере медиа-сообщений и проследить логику движения последней. Здесь мы подводим черту нашей работе, надеясь в дальнейшем провести более глубокие и широкие исследования в заданном направлении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. 832 с.
2. Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978. 556 с.
3. Больц Н. Азбука медиа. М.: Европа, 2011. 136 с.
4. Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ: Астрель, 2011. 347 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. 767 с.
6. Джемс В. Прагматизм. СПб.: Шиповник, 1910. 244 с.
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2012. 736 с.
8. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 623 с.
9. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. 256 с.
10. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Территория будущего, 2005. 304 с.
11. Савчук В.В. Антология медиафилософии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. 339 с.
12. Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2013. 350 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. 4-е изд., испр. М.: Академический проект, 2013. 460 с.

REFERENCES:

1. Aristotel'. Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya [Metaphysics. Translations. Comments. Interpretation]. SPb.; Aletheia, Kiev, El'ga, 2002. 832 p.
2. Berkli Dzh. Sochineniya [Works]. M., Mysl', 1978. 556 p.
3. Bol'ts N. Azbuka media [ABC of the media]. M., Evropa, 2011. 136 p.
4. Vitgenshtein L. Filosofskie issledovaniya [Philosophical Studies]. M., AST, Astrel', 2011. 347 p.
5. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of Spirit]. M., Akademicheskii Proekt, 2008. 767 p.
6. Dzhems V. Pragmatizm [Pragmatism]. SPb: Shipovnik, 1910. 244 p.
7. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. M., Eksmo, 2012. 736 p.
8. Lokk Dzh. Sochineniya: v 3 t. T. 1 [Works: in 3 vol. Vol. 1]. M., Mysl', 1985. 623 p.
9. Luman N. Real'nost' massmedia [The Reality of the Mass Media]. M., Praxis, 2005. 256 p.
10. Makh E. Analiz oshchushchenii i otnoshenie fizicheskogo k psikhicheskomu [The Analysis of Sensations and the Relation of Physical to Mental]. M., Territoriya budushchego, 2005. 304 p.

11. Savchuk V.V. Antologiya mediafilosofii [Anthology of Media Philosophy]. SPb., Russkaia christianskaia humanitarnaia akademiia, 2013. 339 p.
 12. Savchuk V.V. Mediafilosofiya. Pristup real'nosti [Media Philosophy. An Attack of Reality]. SPb., Russkaia christianskaia humanitarnaia akademiia, 2013. 350 p.
 13. Khaidegger M. Bytie i vremya. 4-e izd., ispr. [Being and Time. 4th ed., rev.]. M., Akademicheskii proekt, 2013. 460 p.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Петросов Тигран Артемович – аспирант кафедры философии Кубанского государственного университета, ассистент кафедры издательского дела и медиатехнологий Кубанского государственного университета;
e-mail: tigranich@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Tigran Petrosov – Postgraduate Student at the Department of Philosophy at Kuban State University, Assistant at the Department of Publishing and Mediatechnologies of Kuban State University;
e-mail: tigranich@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Петросов Т.А. Логика истины в сфере медиа и медиатехнологий // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 54-60.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-54-60

CORRECT REFERENCE

T. Petrosov The Logic of Truth in the Sphere of Media and Media Technology // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 54-60.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-54-60

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.45 (091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-61-69

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В РОССИИ: ПУБЛИЦИСТЫ «РУССКОГО СЛОВА» О СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕРЕСЯХ

Архангельская Н.О.

*Московский государственный областной университет
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются концепции видных философов, публицистов журнала «Русское слово» Д.И. Писарева и В.А. Зайцева о социальной сущности религиозных еретических движений в Средневековье. В.А. Зайцева интересовали выступления социальных низов в религиозной форме. А Д.И. Писарев видел в этих движениях развитие общественной мысли, ещё не отказавшейся от религиозной формы, но переживавшей подъём в результате позитивных хозяйственных изменений. Сделан вывод, что Д.И. Писарев и В.А. Зайцев рассматривали религиозные движения Средневековья, как выражения социальных интересов различных слоев общества, считая религиозную форму характерной для этого времени и обращая основное внимание на социальную сущность движений.

Ключевые слова: история религиоведения, ереси, Средние века, социальная сущность религиозных движений.

FROM THE HISTORY OF THE STUDY OF RELIGION IN RUSSIA: “RUSSKOE SLOVO” PUBLICISTS ABOUT MEDIEVAL HERESIES

N. Arkhangelskaya

*Moscow Region State University
10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article considers the views of prominent Russian philosophers and publicists of the journal “The Russian Word” D.I. Pisarev and V.A. Zaitsev concerning social nature of medieval religious heretic movements. V.A. Zaitsev was interested in the low class unrest in a religious

form and D.I. Pisarev recognized in these riots the development of the public thought which had not yet discarded its religious outfit, but was on the rise stimulated by positive economic changes. It is concluded that D.I. Pisarev and V.A. Zaitsev considered religious movements of the Middle Ages as expressions of interests of different social strata in the form typical of the period, and paid special attention to the social nature of the movements.

Keywords: history of the study of religion, heresy, the Middle Ages, the social nature of religious movements.

Цель статьи – рассмотреть религиозные идеи сотрудников журнала «Русское слово» Д.И. Писарева и В.А. Зайцева и выявить оценку ими социальной сущности религиозных движений. Задачи: 1) рассмотреть взгляды Писарева и Зайцева на социальные основы религиозных движений средневековья; 2) подчеркнуть специфику позиций Писарева и Зайцева в оценке средневековых ересей.

Вопрос оценки сущности религиозных движений публицистами «Русского слова» практически не привлекал внимания исследователей. В то же время он заслуживает рассмотрения, поскольку не только историки занимались этой проблемой, столь же значителен вклад русских мыслителей-материалистов. Причиной интереса к этим вопросам были политическая ситуация в стране, стремление представить свою интерпретацию исторических событий, поскольку история традиционно является ареной борьбы различных социально-политических сил. При этом позиция материалистов отличалась от концепций большинства их русских современников более глубоким пониманием социальной сущности религиозных движений. Рассматривали эти проблемы и публицисты «Русского слова» Д.И. Писарев и В.А. Зайцев. Среди непосредственных их предшественников были русские историки Т.Н. Грановский и П.Н. Кудрявцев.

Общим для Т.Н. Грановского и публицистов «Русского слова» было стремление выявить конкретное социальное содержание религиозных движений, при этом подход каждого отличался рядом особенностей. Это тем более заметно, что опирались они зачастую на одни и те же сочинения. Грановский обращался к сочинению В. Циммермана об истории крестьянской войны в Германии, а Зайцев редактировал перевод этого сочинения.

В.А. Зайцев (1842 – 1882) постоянно подчёркивал воплотившуюся в религиозной форме мечту о социальном равенстве, проявившуюся в первоначальном христианстве и в ряде еретических движений. Своё видение проблемы он изложил в первой (исторической) части книги «Отщепенцы», вышедшей в 1866 г. (Автор книги – Н.В. Соколов, но, как выяснил историк Б.П. Козьмин, Соколов писал вторую часть книги, а первая часть была написана его другом В.А. Зайцевым) [2, с. 377–378]. Своеобразие подхода Зайцева к истории подчёркивают современные исследователи: «Достаточно беглого взгляда на заголовки его работ, чтобы убедиться в том, что тема революции была для Зайцева одной из самых важных и значимых в его творчестве» [1, с. 31].

Этим определялось и отношение к религиозным движениям. Публициста интересовали лишь те из них, в кото-

рых выразился протест против эксплуатации и угнетения. Раннее христианство понимается им как выражение народного стихийного коммунизма. Причина гонений на первых христиан – последовательное отрицание ими всех устоев римской жизни, главным образом, частной собственности и социального неравенства. При этом Зайцев подчеркивал, что «в политическом отношении проповедь евангелия была неопасна могуществу цезарей» и «христиане были люди мирные не замышлявшие никаких заговоров» [6, с. 188]. Т.е. обращается внимание на пассивный характер протеста, тем не менее этот протест приводил в негодование определенные круги римского общества. Язычники были похожи, по мнению Зайцева, на либералов XIX в. и не видели возможности жить без государства, права, полиции, но особенно они боялись тех, кто отвергает богатство и прибыль, приписывая своим противникам желание обречь людей на нищету и варварство, а также всевозможные пороки и преступления. В такой трактовке ясно видно стремление связать картину прошлого «со злобой дня», представить либералов и революционеров XIX в. как наследников традиций, уходящих в глубину веков, что является продолжением линии, восходящей к А.И. Герцену, неоднократно подчеркивавшему общность ряда идей первых христиан и социалистов XIX в.

Протест против эксплуатации Зайцев видел во многих еретических движениях средневековья, причём стремился объяснить, почему недовольство крестьян и горожан проявлялось в религиозной форме. «В церкви была в то время сосредоточена вся духовная жизнь общества <...> вот поче-

му протест против нового мира вышел из церкви и <...> обратился против неё. Отщепенцы от общества были, прежде всего, сектантами, еретиками» [6, с. 202]. Подчеркивается ещё одна особенность народных еретических движений – они возвращаются к уравнительным тенденциям первоначального христианства. «Нам обещали, что не будет ни рабства, ни лихоимства, – говорили люди и обвиняли церковь в подлоге и в ереси» [6, с. 202].

Главной особенностью многих ересей, подчеркивает Зайцев, был отказ от собственности. «Лионские бедняки не имели собственности, ни пристанища, они ходили всюду, проповедуя правила чистого христианства». Эта же черта характерна для ряда позднейших сект, к числу которых Зайцев относит английских лоллардов, Уиклифа, божьих ионитов и таборитов [6, с. 209–210]. Причина живучести еретических идей, неоднократно осужденных церковью, была в том, что народные массы на протяжении многих столетий боролись за свои права.

Специфика ересей заключалась в том, что за разногласиями по проблемам вероучения и культа скрывались разногласия по вопросам общественного устройства – именно это, по мнению Зайцева, было причиной живучести ересей. «Двенадцать веков один за другим безостановочно поднимались эти протесты <...> Что же касается внешней формы то, конечно, спор шёл большей частью о таких пустяках, что ожесточение, с которым одни преследовали, а другие упорствовали, будет совершенно непонятно, если за этой мелочной внешностью не видеть серьезного социального содержания» [6, с. 202–203].

В этом фрагменте видны все основные черты подхода Зайцева к проблеме сущности религиозных движений. Во-первых, его интересовали только те из них, которые связаны с представлениями народных масс о том, каким должно быть общество. Во-вторых, он постоянно подчёркивал, что идея социальной справедливости продолжала существовать, несмотря на то, что народные движения жестоко подавлялись. В-третьих, с точки зрения Зайцева, религиозная форма была лишь способом выражения социально-политических интересов масс, их протеста против эксплуатации. И несомненной заслугой Зайцева была постановка проблемы связи формы и содержания религиозных движений. Он обращает внимание на то, что форма выражения взглядов может оказывать влияние на характер движения, – например, первые христиане ограничивались пассивным неприятием ценностей римского общества.

В отличие от Зайцева, Д.И. Писарев (1840–1868) рассматривал не только те учения, в которых проявлялись уравнилельные тенденции и мечта об обществе без эксплуатации; круг его интересов был гораздо шире, и, в частности, его занимала одна из проблем – развитие европейской мысли в средневековье. Характерным для Писарева было утверждение, что основным фактором, приводящим к развитию мысли, является жизнь, поэтому основной причиной, вызвавшей упадок светской культуры в период раннего Средневековья, называется спад хозяйственной жизни, а её подъем привел к подъему культуры.

Вследствие этого причины господства религиозного мировоззрения Пи-

сарев видел, во-первых, в социальных бедствиях, которые обрушились на Европу в раннем Средневековье и привели к росту власти пап, во-вторых, в той политике, которую проводили папы и короли, насильственно крестившие подданных, в-третьих, в упадке научных знаний и падении уровня грамотности [4, с. 381–386; 390]. Позднее ситуация изменилась. «Начиная с XII века, а быть может и гораздо раньше, мы замечаем постоянно возрастающий разлад между клириками и мирянами, между католической церковью и гражданским обществом» [5, с. 74]. Один из симптомов процесса – распространение ересей, поэтому именно ересям XII–XIII вв. уделено гораздо больше внимания, чем остальным. Разумеется, здесь нет учения о социальных корнях религии, и на рост религиозности в периоды бедствий указывали ещё некоторые из просветителей, но характерно само стремление объяснить распространение идей из создавшейся социальной ситуации, а не наоборот. Подобное понимание – шаг вперед по сравнению с Грановским: Писарев не просто отмечал связь религиозных течений с интересами определенных слоёв, но стремился определить социальные факторы, влияющие на рост и уменьшение религиозности.

Писарев очень внимательно подходил к вопросу о том, какие конкретно социальные силы стояли за тем или иным религиозным учением, и каковы были условия его появления и существования. Религиозная власть находилась в руках того же класса, которому принадлежала власть экономическая и политическая. «Кто управлял делами государства, тот был верховным судьей и в области верований. Истол-

кование доктрины находилось в руках того самого класса, который пользовался плодами завоеваний и извлекал себе личную выгоду из обязательного труда» [3, с. 109]. И хотя это положение сформулировано применительно к политеистической религии, весь фактический материал, приводимый Писаревым, свидетельствует, что оно распространялось и на христианство. Оппозиционные социальные силы, не имея в своих руках церковного аппарата, тоже выдвигали свои требования в религиозной форме – таким образом, возникали ереси.

Писарев подчеркивал, что социальная и политическая борьба в средневековом обществе часто велась под религиозными лозунгами. При этом сходство формы не препятствовало проявлению в ней самого различного содержания, и в этом господстве религиозной формы выражения своих взглядов заключается особенность средневековой мысли. «Все враждующие элементы средневекового общества стояли на почве одной общей доктрины, которая для всех была обязательна и ненарушима. Интересы у всех враждующих элементов были, напротив того, различны или, вернее, взаимно противоположны. Задача каждой воюющей стороны состояла в том, чтобы ссылками на общеобязательную доктрину оправдать свои собственные притязания и опровергнуть притязания противников» [3, с. 171].

Ереси Писарев рассматривал не только как проявление политических разногласий с папством, предшествующих появлению протестантизма, но и как проявление вольнодумства, которое способствовало развитию европейской мысли. Он отмечал, что

теологические споры не представляют особого интереса, но могут рассматриваться как «барометрическое показание на положение умственной погоды» [4, с. 414]. Поэтому, в отличие от Зайцева, Писарев интересовался любыми проявлениями политического и идейного разногласия с Римом. Самостоятельные размышления над вопросами жизни и религии способствовали обращению от теологии к земным проблемам и были основой, на которую опирается всё последующее развитие европейской мысли.

Ереси составляли лишь часть движения общественной мысли, одну из сторон мировоззрения средневекового общества. Другой было распространение светской культуры. Жизнь заставляет человека вступать в конфликт с учением церкви, с принижением ценности земных радостей, труда, знаний. Не случайно изменение мировоззрения при переходе от Средневековья к Возрождению, по мнению Писарева, началось с того, что человек заявил: «Я хочу жить» – и поставил перед собой задачу устранить всё то, что ему мешает жить. Таким образом, в данном случае жизнь, бытие людей выступают на первый план при объяснении изменений, происходивших в сознании. Эта мысль проводится Писаревым во многих статьях и может рассматриваться как элемент материалистического понимания жизни общества. Положение, что идеи порождены интересами определенных социальных групп, было четко сформулировано им впоследствии в статье «Популяризаторы отрицательных доктрин» (Интересный анализ взглядов Писарева, в т. ч. и трактовки им понятия «знание» содержится в книге Цыбенко) [7].

При этом развитие светской культуры и распространение ересей, по мнению Писарева, были взаимосвязаны, что показывается на примере Южной Франции. Следует отметить, что главным фактором развития духовной культуры южной Франции называется расцвет городов, рост достатка горожан. В светской культуре, в частности, в поэзии трубадуров, «первый раз во время классической древности выразилась свежая могучая, неистребимая любовь человека к жизни» [4, с. 398]. И с этого начиналось пробуждение человеческой мысли, поскольку человек осознал своё право размышлять обо всех вопросах. А подобного рода размышления приводили к выводам, не совпадающим с точкой зрения церкви, и к свободомыслию по отношению к религии.

Другой стороной культурных изменений было распространение учения альбигойцев. Причиной его также было стремление людей мыслить самостоятельно. «Достаточные горожане умели читать и писать и обнаруживали склонность к умственным занятиям. Многие из них читали Библию и углублялись в серьезные размышления <...> о противоречии, существующем между образом жизни духовных лиц и точным смыслом евангельского учения» [4, с. 423–424]. Писарев перечисляет основные положения учения альбигойцев: отрицание церковных богатств, индульгенций, чистилища, требования перевести Библию на народный язык; а потом делает вывод: «реформа Лютера по своей идее была уже готова в XII столетии» [4, с. 424]. Эти слова могут быть истолкованы как признание того, что по своей социальной сущности эти явления родствен-

ны. И в том, и в другом случае речь идёт о выражении интересов горожан, поэтому близость выдвигаемых требований не была случайной.

Как учение альбигойцев, так и развитие светской культуры расходились с учением католической церкви, и это, по мнению Писарева, было не случайно: в основе их лежали не частности, а принципиально отличный от церковного взгляд на мир и место человека в нём, на сущность человеческой жизни; столкновение двух позиций становилось неизбежным. «Лучшие представители католического принципа <...> ненавидели мир, хотели увести за собой все человечество в монастырь <...> и превращали совершенно сознательно свою жизнь в медленное самоубийство. Миряне, напротив того, хотели жить в свое удовольствие <...>» [5, с. 89–90]. При этом взгляды мирян зачастую выражали представители духовенства, и Писарев особо отмечает богослова Вильгельма, утверждавшего, что «труд есть назначение человека; это закон, который дал ему Бог... без труда человечество погибнет» [5, с. 91]. Подчеркивается, что в религиозной форме обсуждалась важнейшая общественная проблема – отношение к труду и к самой жизни, причём точку зрения мирян выражает ученый-богослов, ссылаясь на божественную волю, а это вновь заставляло читателя статьи задуматься над соотношением религиозной формы учения и его содержания, провозглашавшего ценность труда. Сам пример выбран отнюдь не случайно, этот спор привлёк внимание Писарева, так как он постоянно подчеркивал решающую роль труда в обществе.

В понимании сущности движения альбигойцев видно различие в трактов-

ке проблемы между «Всемирной историей» немецкого историка Ф. Шлосера, использованной как источник, и Писаревской статьей. Шлосер называет следующую причину распространения ереси: «пробудилось общее отвращение к искаженному католицизмом христианству и почувствовалась настоятельная потребность реформы культа и перевода Библии на отечественный язык, а вследствие того возникла страшная борьба с церковью...» [8, с. 235]. Характерная черта сочинения Шлосера – стремление рассматривать расхождения между официальной церковью и оппозиционными учениями как причину последовавших социальных конфликтов. Например, о гуситском движении говорится, что после констанцского собора «чехи сделались непримиримыми врагами немецкой нации, её религии, цивилизации и всего императорского дома» [9, с. 167]. До этого говорилось лишь о расхождении взглядов ряда проповедников в Чехии с католицизмом, а не о национальных и социальных проблемах. Получается, что религиозные разногласия приводили к социальным. Писарев, Зайцев (а также Грановский) придерживались противоположной позиции: социальные и национальные конфликты приобретают форму религиозных. Следует отметить, что эта позиция давала возможность рассматривать средневековые конфликты по существу, не ограничиваясь только лишь их формой. Более того, стремление из реальной общественно-экономической ситуации объяснить мировоззренческие вопросы открывало дорогу материалистическому истолкованию истории.

Можно сделать вывод: особенностью подхода Писарева и Зайцева к

трактовке религиозного сектантства был отказ от оценки его только как заблуждения. Сектантство, по их мнению, это особенность такого общества, в котором, в силу господства религиозного мировоззрения, все социальные группы выражали свои взгляды в религиозной форме. Поэтому необходимо дать анализ не формы выражения идей, а их социальной сущности. Писарев и Зайцев приходят к выводу, что еретические учения являются своеобразной формой развития человеческой мысли, во многих из них воплощается мечта тружеников об обществе без эксплуатации, а также выдвигаются идеи, составившие позднее часть учения протестантизма. Эти выводы представляют собой шаг вперед в религиозоведческих исследованиях в России. При этом Д.И. Писарев, главным образом, подчеркивал в этих движениях развитие оппозиционной мысли, ещё не отказавшейся от религиозной формы. В.А. Зайцева интересовали выступления социальных низов, приобретавшие религиозную форму.

В заключение следует подчеркнуть, что изучение социальной сущности религиозных движений Средневековья в середине XIX в. шло в ряде стран, в том числе и в России. Русские исследователи рассмотрели ряд особенностей еретических объединений и пришли к важным религиозоведческим выводам. Грановский и публицисты «Русского слова» противопоставляли упрощенной трактовке ересей как простого недовольства злоупотреблениями папства намного более глубокое понимание социальной обусловленности религиозных воззрений, вскрывали социальные основы религиозных движений, производили пересмотр про-

светительской концепции религии, что давало возможность более глубокого анализа истории, понимания сущности современных социальных движений, имевших религиозную форму. Они подчеркивали, что религиозные учения соответствовали интересам определенных общественных групп и поэтому получали их поддержку. Тем самым, был сделан большой шаг вперед в научном анализе сущности религии. Следует отметить, что в западноевропейской мысли подобный переход происходил примерно в то же время или лишь немногим раньше (В. Циммерман в 1841–1843 гг., Ф. Энгельс в 1850 г.). Анализ сущности еретических движений Средневековья, данный Ф. Энгельсом в работе «Крестьянская война в Германии»

был более глубоким. Энгельс не ограничился указанием на связь различных течений протестантизма с интересами определенных социальных групп. Он показывал, как еретические движения, однородные в ранний период, делятся затем на бюргерские и плебейские, а также глубже осветил вопросы о причинах, приведших к господству религиозной формы выражения недовольства социальных низов, о связи формы и содержания в их взглядах и ряд других. Тем не менее, можно сказать, что прогрессивная русская религиозоведческая мысль одновременно с европейским религиозоведением приходила к новой интерпретации социальной сущности религиозных движений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андронов Ю.В., Богданов А.В., Ермашов Д.В. Русский нигилизм / «Труженик мысли и вечный пролетарий»: жизнь и идеи В.А. Зайцева // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.А. Зайцев / под ред. А.А. Ширинянца; сост. Ю.В. Андронов, А.В. Воробьев, Д.В. Ермашов. М.: Издатель Воробьев А.В., 2000. С. 22–37.
2. Козьмин Б.П. Литература и история. М.: Художественная литература, 1982. 510 с.
3. Писарев Д.И. Исторические идеи Огюста Конта // Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. М.: Наука, 2004. С. 71–204.
4. Писарев Д.И. Историческое развитие европейской мысли / Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. М.: Наука, 2003. С. 356–427.
5. Писарев Д.И. Перелом в умственной жизни средневековой Европы // Писарев Д.И. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 40–100.
6. Соколов Н.В. Отщепенцы // Шестидесятники: сб. ист. публ. писателей 60-х гг. XIX в. об истории рус. рев.-демокр. печати. / сост., вступ. ст. Ф.Ф. Кузнецов; примеч. В.С. Лысенко. М.: Советская Россия, 1984. С. 166–304.
7. Цыбенко В.А. Мировоззрение Д.И. Писарева. М.: Изд-во Московского университета, 1969. 352 с.
8. Шлоссер Ф. Всемирная история: в 8 т. Т. 7. СПб., 1863. 449 с.
9. Шлоссер Ф. Всемирная история: в 8 т. Т. 8. СПб., 1863. 582 с.

REFERENCES:

1. Andronov Yu.V., Bogdanov A.V., Ermashov D.V. Russkii nihilizm / «Truzhenik mysli i vechnyi proletarii»: zhizn' i idei V.A. Zaitseva [Russian nihilism / "The worker of thought and eternal proletarian": the life and ideas of Vladimir Zaitsev] // Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka V.A. Zaytsev / [Russian socio-political thought of the 19th – early 20th century V.A. Zaytsev] / ed. by A.A. Sirimanna; comp. V. Andronov, A.V. Vorob'ev]

- М., Izdatel' Vorob'ev A.V, 2000, pp. 22–37
2. Koz'min B.P. Literatura i istoriya [Literature and history] М., Khudozhestvennaya literatura, 1982. 510 p.
 3. Pisarev D.I. Istoricheskie idei Ogyusta Konta [Historical ideas of Auguste Comte] / Pisarev D.I. Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t. T. 8 [Collected works and letters in 12 v. Vol. 8]. М., Nauka, 2004. Pp. 71–204.
 4. Pisarev D.I. Istoricheskoe razvitie evropeiskoi mysli [The historical development of the European thought] / Pisarev D.I. Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t. T. 6. / Pisarev D.I. Complete works and letters in 12 v. Vol. 6] М., Nauka, 2003, pp. 356–427.
 5. Pisarev D.I. Perelom v umstvennoi zhizni srednevekovoi Evropy [The turning point in the intellectual life of Medieval Europe] / Pisarev D.I. Polnoe sobranie sochinenii i pisem. T. 7 [Collected works and letters. Vol. 7]. Pp. 40–100.
 6. Sokolov N.V. Otshchepentsy [Renegades] // Shestidesyatniki: sb. ist. publ. pisatelei 60-kh godov XIX veka ob istorii rus. rev.-demokr. pechati / sost., vstup. st. F.F. Kuznetsov; primech. V.S. Lysenko [The sixties: collected works of historical publicists of the 1860s on the history of the Russian rev.-democratic print. / comp., ed. introd. article by F.F. Kuznetsov; note. V.S. Lysenko]. М., Sovetskaya Rossiya, 1984. pp. 166–304.
 7. Tsybenko V.A. Mirovozzrenie D.I. Pisareva [D.I. Pisarev's Outlook]. М.: Izd-vo Moskovskogo University, 1969. 352 p.
 8. Shlosser F. Vsemirnaya istoriya: v 8 t. T. 7 [The World History: in 8 v. Vol. 7]. SPb., 1863. 449 p.
 9. Shlosser F. Vsemirnaya istoriya: v 8 t. T. 8 [The World History: in 8 v. Vol. 8]. SPb., 1863. 582 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Архангельская Наталья Олеговна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: Narhan@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Natalia Arkhangelskaya – Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: Narhan@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Архангельская Н.О. Из истории религиоведения в России: публицисты «Русского слова» о средневековых ересьях // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 61–69.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-61-69

CORRECT REFERENCE

N. Arkhangelskaya From the History of the Study of Religion in Russia: “Russkoe Slovo” Publicists about Medieval Heresies // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 61–69.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-61-69

УДК 1(091) +140.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-70-74

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Батурина И.В.*Московский технологический институт**117292, г. Москва, ул. Кедрова, д. 8, корп. 2, Российская Федерация*

Аннотация. В статье осуществлен анализ философских воззрений П.А. Флоренского на феномен творчества, под которым он понимал высшее – религиозное и символичное – состояние человека, момент его подлинного целомудрия и восхождения к Абсолюту. Показано, что без этого состояния творчество, по представлениям мыслителя, вырождается в некую игру, в мёртвую маску, в жалкую пародию на мир и не преодолевает смерть дерзновением к Богу, а, напротив, уродует и искажает созданное Творцом. От такого ложного понимания творчества и предостерегал Флоренский, подчёркивая, что даже культуру нельзя возводить в высшую и довлеющую самооценку, – необходим и обязателен выход к исходным и определяющим её суть религиозным догматам. Показано, что феномен творчества в понимании Флоренского напрямую связан с его учением об антиномизме, антроподицеей и теорией символизма и органично вписывается в целостное религиозное мировоззрение.

Ключевые слова: философия творчества, человек, Бог, религия, культура, антиномизм, рационализм, теория символизма.

P. FLORENSKY'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY

I. Baturina*Moscow Technological Institute**8/2 Kedrov St., Moscow, 117292, Russian Federation*

Abstract. The article is dedicated to Florensky's philosophical views on the phenomenon of creativity. Under this phenomenon Florensky understood the highest state of man, the moment of his authentic chastity and ascent to the Absolute. It is shown that without this state creativity degenerates into mere game, a dead mask, a pitiful parody on the world and does not overcome the power of sin and death. Florensky denies such false understanding of creativity, underlining that culture requires an ascent to religious dogmas. The article demonstrates that Florensky's understanding of creativity is directly related to his studies on antinomianism and the theory of symbolism and is inherent to the wholesome religious worldview.

Keywords: philosophy of creativity, man, God, religion, culture, antinomianism, rationalism, the theory of symbolism.

Павел Александрович Флоренский (о. Павел) отличался широтой своих интересов и воззрений, простиравшихся от высшей математики и естествознания до тонкостей богословия. Флоренский был выпускником и физико-математического

© Батурина И.В., 2017.

факультета Московского университета, и Московской духовной академии. Собственно, первые философские опыты Флоренского и были связаны с попыткой соединить математическую теорию прерывных функций с началами религиозной философии и новой системой мировоззрения, которую сам философ именовал аритмологией. Флоренский критиковал существующее аналитическое мирозерцание, берущее начало в формальной логике, евклидовой геометрии и вообще восходящее к истокам естествознания, прежде всего за то, что оно стремится к четкой определенности явлений, к попыткам выведения постоянных и неизменных законов и принципов, выражающихся в якобы непрерывном развитии от фрагментарного к целостному. Флоренский утверждает, что такое мировоззрение упускает главные – непредсказуемые – явления бытия: всякую индивидуальность, свободу как таковую, подвиг, творчество, вообще все те феномены, над которыми человек не властен – исторические катаклизмы, время, непредсказуемость собственной жизни и судьбы, саму смерть, истоки мироздания и эсхатологию. Философ утверждает, что рационально-аналитическое мирозерцание, воцарившееся в культуре с эпохи Возрождения, принципиально нетрагедийно и сознательно отворачивается от того, что не в силах постичь – «ужаса прерывности бытия» – и сосредотачивается на себе, т. е. довольствуется проекцией заслоняющих рациональных установок на непостижимость мироздания. Флоренский пишет: «Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, – в среду сверх-конечного, рассудку недоступ-

ного и для него нелепого» [3, с. 513]. По мысли Флоренского, преодолеть формально-логический рационализм – задача очень сложная, так как она требует выхода в иные области через разрушение рации как такового. Главный же импульс на этом пути – чувство трагедии, совершающейся как во всём мире, так и в бытии отдельного человека, неуклонно приближающегося к смерти. В сфере же мысли рациональную последовательность наиболее остро взрывает противоречие, т. е. **антиномизм**, к которому крайне внимательно и трепетно относился мыслитель, считая его основой живого и подлинного познания. «Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их <...> Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» [2, с. 157]. Одна из самых главных мыслей, которую выражает Флоренский в связи с рассуждениями об антиномизме, состоит в признании того, что корнем расчлененности мироздания, т. е. **причиной** возникновения антиномии в нём, являются *грех* и *зло*, разрушившие цельность мира и гармоническое существование человека во вселенной. По Флоренскому, линейный рассудок и есть прямое послушание последствиям греха, т. е. абсолютная слепота по отношению к сущности явлений и попытка найти её как бы «наощупь», через псевдозаконмерности. Антиномизм в познании означает как бы первое пробуждение человека, столкновение его лицом к лицу с непостижимым, как бы случайным, с явлениями якобы взаимоисключающими. Более того, по Флоренскому, анти-

номизм означает признак приближения к истине, которая по природе своей превышает как человеческий рассудок, так и всё человеческое бытие. Поэтому истина никогда не может быть выражена напрямую, она лишь просвечивается для человека, начинается как дорога в инобытие (на основе этой концепции Флоренский и создает свое учение о языке и символе, на котором мы остановимся позднее). Философ указывает на жесткость и одновременно антиномизм основных догматов православной веры: о единосущности и триипостасности Бога, о двух естествах во Христе, о воплощении Слова, о рождении от Девы и т. д. Приближение к антиномизму, по Флоренскому, требует от познающего отречения от самого себя, так как собственно сущность антиномии есть бессмыслица для рассудка; само усилие постижения антиномии есть уже начало подвига веры, выводящей человека из линейности этого мира. Флоренский очень любил изречение Тертуллиана «Верую, ибо абсурдно», но одновременно утверждал, что в Царстве Божиим, или в Горнем Иерусалиме, противоречий уже нет и быть не может, ибо там сияет свет Истины Христовой, недоступный земному бытию и греховно-плотскому человеку. На земле же противоречия необходимы, они суть уколы инобытия и отблески верующего сознания; устранение их никак невозможно, особенно на пути социального строительства или построения умозрительных систем. «Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас *решительно невозможно*, ибо мы – плоть. Но, повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины? – Не знаем, и знать не

можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо, но это – так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» приходит к нам, приходит к одру ночному, берёт нас за руку и ведёт так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это «невозможно, Богу же всё возможно» (Мф 19:26, Мк 10:27). И вот, **«Сама Истина побуждает человека искать истины...»**, – Сама Триединая Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Триипостасная Истина влечёт нас к Себе» [4, с. 386].

Наряду со своим учением об антиномизме Флоренский создает не менее значимую философию человека, которую он именует антроподицеей, т. е. попыткой оправдания человека и поиска пути его к Богу. В целом своё учение о человеке философ мыслит в контексте православия. Он говорит о величайшей глубине и тайне, заложенной в человеке, сущность которой есть образ Божий в творении. Этот образ есть самая сокровенная и последняя глубина души, тот свет в ней, который не искореняется и не убивается никакой силой; иными словами, образ Божий есть непосредственная связь твари с Творцом как Абсолютом и началом всякой жизни. Именно и только образ Божий делает человека человеком, т. е. выделяет его из всех существ и дает ему таинственное предзнание инобытия и мира горного. По мысли Флоренского, зло именно и покушается на образ Божий в человеке, но оно никогда не в силах его одолеть и уничтожить, так как сущность зла есть лишь искажение, пародия на то, что всегда первично и бытийственно. Собственно, взгляды Флоренского на

феномен зла находятся полностью в русле православного учения, для которого зло есть небытие, а сам ад – отторжение от Бога. «...Греховность хотя и есть, но есть не-сущая <...> грех не способен творить, но – только разрушать. Грех не способен рождать, ибо всякое чадородие – не иначе как от Сущего Отца, но – только умерщвлять. Грех бесплоден, потому что он – не жизнь, а смерть. А Смерть влачит своё призрачное бытие лишь Жизнью и на счёт Жизни, питается от Жизни и существует лишь постольку, поскольку Жизнь даёт от себя ей питание. То, что есть у Смерти, – это лишь испоганенная ею жизнь же» [4, с. 153].

Второе же начало в человеке после образа Божия есть подобие Божие; это как раз свободная воля человека, которая, если она не искажается, способна возводить человека к Абсолюту, т. е. делать его именно Богоподобным. Если же свободная воля не устремлена к вышнему, направлена лишь на чисто человеческие цели в мире сем, она искажает подобие Божие, превращая его в жалкую пародию, самость, оторванную от Бога, т. е. живущую во грехе и полностью подчиненную силе смерти. Именно в случае искажения подобие Божие начинает противостоять Образу Божию в человеке, и наступает состояние раздробленности, внутреннего конфликта и незнания человеком самого себя. Это тоже есть греховное ослепление, или послушание последствиям греха, как именует его Флоренский. Философ подчеркивает, что сам корень, сама суть греха и есть исключительное самоутверждение человека: вне отношений к другому, к тайне всего мира и к Богу. Греховность есть упорство в самости, которая делает индиви-

да идолом самого себя, вследствие чего он лишается главного для личности начала – целомудрия. Само целомудрие Флоренский понимает очень сложно – как вожденное для человека единство ума, воли, сердца, чувств и плоти; это то состояние, которое и было потеряно в раю и к которому страстно и недостижимо стремится человек здесь, на земле. По Флоренскому, именно целомудрие и есть корень и возможность всякого творчества, ибо творчество есть начало служения Богу через проникновение в подлинное бытие, бесконечно далёкое от всякой утилитарности, рационализма и эгоизма. Потому Флоренский и пишет, цитируя строки из молитвы, что Любовь Божия связывает человека, т. е. собирает его в целое, восстанавливает. Философ глубинно проникает во многие процессы социальной и духовной жизни: «Разве не видим мы, как на наших глазах, – то под громким предлогом «дифференциации» и «специализации», то по обнаженному вождению бесчиния и безначалия, – разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, само-определяться *против* Бога... Отрицание Бога всегда вело и ведёт к без-умию, ибо Бог и есть-то Корень ума» [4, с. 157].

Завершая обзор основных моментов философии П.А. Флоренского, следует отметить, что его учение об антиномизме, антроподицеи и теории символизма органично сочетаются в целостное религиозное мировоззрение, в котором проблема творчества играет далеко не последнюю роль. Творчество для мыслителя есть собирание человеком своих духовных сил на пути восхождения к Богу и служения ему, но одновременно

творчество есть и акт синергии, когда само инобытие, благодать Творца открываются художнику и запечатлеваются последним в различных символических формах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Флоренский П.А. Иконостас / Иконостас. Имена. М.: АСТ, 2009. С. 5-115.
2. Флоренский П.А. Сочинения. Том 1. Часть 1. Столп и утверждение истины. М.: Издательство «Правда», 1990. 494 с.
3. Флоренский П.А. Сочинения. Том 1. Часть 2. Столп и утверждение истины. М.: Издательство «Правда», 1990. 350 с.
4. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. 640 с.

REFERENCES:

1. Florenskii P.A. Ikonostas / Ikonostas. Imena [The Iconostasis / Iconostasis. Names]. M., AST, 2009. pp. 5-115.
2. Florenskii P.A. Sochineniya: v 2 t. Tom 1. CHast' 1. Stolp i utverzhdenie istiny [Works in 2 v. Vol. 1. Part 1. The Pillar and Ground of Truth]. M., Pravda, 1990. 494 p.
3. Florenskii P.A. Sochineniya: v 2 t. Tom 1. CHast' 2. Stolp i utverzhdenie istiny [Works in 2 v. Vol. 1. Part 2. The Pillar and Ground of Truth]. M., Pravda, 1990. 350 p.
4. Florenskii P.A. Stolp i utverzhdenie istiny [The Pillar and Ground of Truth]. M., AST, 2003. 640 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Батурина Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского технологического института; e-mail: BaturinVK@yandex.ru

INFORMATION ABOUT AUTHOR

Irina Baturina – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at Social and Humanitarian Disciplines Department at Moscow Technological Institute, e-mail: BaturinVK@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Батурина И.В. Философия творчества П.А. Флоренского // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 70-74.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-70-74

CORRECT REFERENCE

I. Baturina P. Florensky's Philosophy of Creativity // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 70-74.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-70-74

УДК 1(09)

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-75-82

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Бондарева Я.В.*Московский государственный областной университет**105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. Изыскания отечественных религиозных философов в области онтологии, гносеологии и этики стали определяющими в становлении антропологической проблематики русской философии, формировавшейся на основе христоцентрической трихотомии духа, души и тела, единства веры и разума, идеи свободы и синергии. Русские религиозные философы, анализируя антропологические проблемы и ставя вопросы о смысле и конечной цели жизни человека, искали идейную опору в тех разделах догматического богословия, в которых эти вопросы раскрываются наиболее полно с точки зрения «философии свободного духа». Несмотря на некоторую стилизацию богословских представлений, именно на основе идеи целостного человека отечественные мыслители решали вопросы преобразования человеческого бытия.

Ключевые слова: антропология, дух, душа, тело, вера, разум, свобода, синергия.

ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Ya. Bondareva*Moscow Region State University**10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. Russian religious philosophers' studies in the fields of ontology, epistemology, and ethics were decisive in the development of anthropological research within the Russian philosophy formed on the basis of Christocentric trichotomy of spirit, soul and body, the unity of faith and reason, the idea of freedom and synergy. Analysing anthropological problems and posing questions about the meaning and the ultimate goal of human life Russian religious philosophers looked for ideological support in those sections of dogmatic theology where these questions were revealed most fully in terms of the "free spirit philosophy". Despite some stylized form of theological beliefs, the idea of integral human was central for the Russian thinkers in their solving the problems of the transformation of human existence.

Keywords: anthropology, spirit, soul, body, faith, reason, freedom, synergy.

Онтологические, гносеологические и этические изыскания отечественных религиозных философов стали определяющими в становлении антропологической проблематики русской философии, формировавшейся на основе *христо-*

центрической трихотомии духа, души и тела, единства веры и разума, идеи свободы и синергии.

Онтологическая идея христоцентризма, понимаемая в православной культуре как взгляд на всё человеческое через призму личности Христа, становится основой антропологических концепций русской религиозной философии, невзирая на многочисленные различия в подходах к исследованию антропологической проблематики. В качестве одной из фундаментальных основ отечественной религиозной философии эта идея просматривается в восприятии и интерпретации русскими мыслителями святоотеческой антропологии, и это позволяет констатировать общность идейных оснований православно-христианского учения о христоцентрическом человеке и концепций целостного человека в отечественной религиозной антропологии. Этот раздел философского знания оказывается в большой степени ассоциирован с христианским мировоззрением, поскольку опирается на святоотеческую философско-богословскую мысль, чего нельзя сказать об онтологических и гносеологических построениях, в которых отечественные мыслители уходят далеко от христианской догматики.

Трихотомия духа, души и тела, как ядро христоцентрической антропологии, обосновывалась русскими мыслителями в следующих тезисах. Во-первых, человек есть единый организм, который в своей целостности, без каких-либо исключений, является участником религиозной жизни. Во-вторых, грех порождает «вершины духа», а не низины плоти. В-третьих, именно через телесность в человеке

проявляется во всей полноте образ Божий. В-четвертых, в человеческой телесности выражается его связь с плотью мира, являясь одновременно и условием «реализации познавательной и творческой активности» [4]. Именно эти тезисы стали центральными в исихастской литературе.

Впрочем, за два века до знакомства русской православной богословско-философской мысли с концепцией исихазма идея антропологической целостности была отражена в сочинениях средневековых книжников, искавших опору в святоотеческих текстах. Идейные столкновения первых веков формирования христианского догматического богословия, порожденные неоднозначной интерпретацией философского наследия античности авторами теоцентрической ориентации, никак не сказались на русской книжной культуре, выстроенной на основы устоявшейся, теоретически осмысленной первыми Вселенскими соборами христианской богословской традиции. Однако и в этой устоявшейся традиции с её фундаментальными догматическими положениями оказалось много того, что требовало осмысления, причём даже не столько в богословском контексте, сколько в контексте сложившихся национальных культурных реалий.

Гносеологическая сторона антропологических изысканий в отечественной религиозно-философской культуре отражена в идее *единства веры и разума*.

Противопоставляя себя европейским рационализму и эмпиризму, разделившим познание на сферу веры и сферу разума, богословских откровений и философских умозаключений и

умозрений, русская религиозно-философская традиция провозгласила необходимость объединения этих сфер как единственно возможного пути к истине. Этот путь прослеживался в святоотеческих восточно-христианских сочинениях и находил воплощение в понятии гносиса («ведения»), выражавшего единство откровения и умозрения в Богопознании.

У современных исследователей вызывают интерес такие средневековые характеристики веры, как а) мировоззренческие установки и интеллектуально-психологические нормы, подразумевающие необходимость безоговорочного признания всех догматов православной веры; б) доверительное отношение к Богу и возможность осуществления всех его функций; в) иррационально-волевой акт и метод, предполагающий внелогическое, интуитивное постижение и объяснение действительности [1, с. 64]. При этом отмечается факт, что отечественные мыслители чётко осознавали необходимость использования возможностей логического мышления, разумной деятельности ума, областью которой является реальный, окружающий человека мир. Деятельность разума в этом случае служит дополнением к установкам веры, снабжая человека сведениями из материального мира, поэтому познание, основанное на единстве веры и разума, получает статус «прозрения».

Вне сомнения, отечественная религиозно-философская антропология развивалась в сложных и противоречивых отношениях с философскими и богословскими учениями Запада. С одной стороны, стоит отметить их мощное влияние на становление русской

философско-богословской мысли, с другой – нельзя не заметить их отторжение на глубинном, ментальном уровне, которое происходило в результате осознания русской религиозной культурой своего статуса наследницы культуры византийской. Между тем, с годами всё наиболее нарастал процесс «выплескивания» богословского тезиса о необходимости единения веры и разума в светскую философскую среду: так, с 30-х гг. XIX в. необходимость целостного познания активно отстаивалась славянофильской мыслью, которая, как известно, претендовала на статус «светского богословия».

Таким образом, вера и разум, то сближаясь, то отдаляясь друг от друга в отечественной религиозной философии всё же искали варианты оптимального соотношения, традиционного для всей восточно-христианской культуры. Эта культура шла не по пути рационализации христианства, а, скорее, по пути христианизации ума, трансформации философского умозрения в созерцание, перемещении мышления в сферу апофатизма. Именно на этом пути решались основные методологические задачи, с которыми было тесно связано и решение вопросов о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о конечном призвании человека, о возможности его обожения.

Вместе с тем антропологическая проблематика не ограничивалась исключительно онтологическими и гносеологическими поисками. Вполне естественно, что эти поиски распространялись и на сферу этики, где основной категорией становится *свобода*.

Христоцентрические идеи, как было отмечено ранее, стали для рус-

ской философии той прочной основой, которая позволила формировать концепции о человеке как единстве духа, души и тела, что открывало перспективы преобразования не только природы отдельно взятого человека, но и всего природного мира. Возможность стать причастником духовной, божественной сферы трактуется в христианской традиции как проявление в человеке «образа» и «подобия» Творца, как проекция в человеческой личности – Личности божественной, и именно это выводит человека за пределы его природного существования.

Христианские персоналистические концепции, взращенные на христоцентрической почве, предполагают в человеческой личности не только целостное бытие духа, души и тела, но также свободу и ответственность как возможность выбора в устремленности человека к обожению. У В.Н. Лосского есть справедливые слова о том, что только «возможность бунта», «сопротивление свободы», «напряженность противоположностей» придает смысл тезису о единстве Бога и человека, поскольку именно свобода «есть печать нашей причастности Божеству» [2, с. 298]. Исходя из тезиса о том, что только личному существу присуща возможность любить кого-то больше своей собственной природы и собственной жизни, христианство признает в человеке как личности наличие свободы по отношению к своей (человеческой) природе. Именно поэтому христианскими авторами, например, Григорием Нисским, в существовании личности усматривались возможность избавления от законов необходимости, способность быть неподвластной господству природы, возможность

свободного самоопределения и выхода за грани всех обусловленностей для дальнейшего преображения (обожения).

Впрочем, христианская догматика в своём определении свободы как, прежде всего, свободы выбора вовсе не исключает её негативной направленности. Парадокс свободы заключён в самой её основе: личности как высочайшему творению Бога даруется как способность любви, так и возможность отказа, как способность стать причастной Богу, так и возможность нравственного падения. Вероятно, поэтому святые отцы определяли дар свободы как тяжелое испытание, сопряжённое с утомительными блужданиями, отклонениями от истины и даже бунтом человеческой воли. При этом все эти испытания лишены какого бы то ни было божественного вмешательства и принуждения, поскольку главная цель человеческого существования – обожение – предполагает единение божественной и человеческой воли на основе свободного выбора. Однако для осуществления акта обожения одной свободы, которая символизирует наличие «образа Божьего» в человеке, оказывается недостаточно. Для того чтобы этот образ стал «подобием», необходим правильный выбор направления этой свободы, т. е. синергия.

Становится очевидным, что богословская трактовка идеи свободы тесно связана с понятием *синергии*. Впрочем, как было отмечено ранее, результатом свободного выбора может быть не только добро, но и зло, и эта коллизия становится центральной в амартологии – разделе систематического богословия, в котором рассматривается проблема греха. Отечественная

религиозно-философская культура (в особенности, светская), отличавшаяся оригинальностью и зачастую вольностью трактовок фундаментальных богословских постулатов, в обосновании сущности свободы шла особым путём. В анализе этого понятия русские философы исходили именно из амартологических положений, пытаясь объяснить происхождение и структуру свободы через грехопадение, и попутно решая проблему теодицеи.

Русские религиозные философы, анализируя антропологические проблемы и ставя вопросы о смысле и конечной цели жизни человека, о возможности преобразования бытия как отдельного человека, так и всей природы, искали идейную опору в тех разделах догматического богословия, в которых эти вопросы раскрываются наиболее полно с точки зрения «философии свободного духа». В сфере антропологических изысканий догматы, связанные с проблемой человека, нередко воспринимались русскими мыслителями как «омертвелые формы», хотя и они содержали непреложные для верующего разума истины. Основным ориентиром для отечественных философов становится такой раздел догматического богословия, как христология, в которой они увидели методологическую опору в своём стремлении найти ответ на вопрос о конечной судьбе человека и космоса.

Как и богословы, русские философы рассматривали обожение (теозис) как конечную перспективу человеческого бытия, подразумевая под этим понятием преобразование, коренное онтологическое изменение человеческой природы. Именно в христологии раскрывается смысл обожения через лич-

ность Христа, в которой произошло вочеловечивание Бога, открывающее тем самым для человека возможность обожения. При этом две природы – божественная и человеческая – не сливаются друг с другом, а соединяются путём изменения, преображения не-божественной природы человека, реализуя тем самым его христианское назначение в жизни. Исторический опыт такой возможности трансформации человека в «бога по благодати» святоотеческая мысль усматривала в библейском факте боговоплощения, в факте восприятия Богом человеческого естества.

Говоря о синергии, нельзя не упомянуть о кенозисе – отречении от собственной воли, божественном уничтожении, отказе Бога от того, что ему свойственно по природе, «неизреченном снисхождении Сына», принятии смерти на кресте, но сохранении при этом полноты божества. Кенозис становится важнейшим понятием христианского мировоззрения, с помощью которого раскрываются реальные перспективы человека, а именно становление богочеловечества, трансформация природы всего материального бытия «посредством благодати и по благодати, неслиянно с Божественным существом» [4, с. 93].

Однако в богословских текстах констатируется: одностороннее кенотическое устремление божественной воли необходимо, но недостаточно для обожения человека, поскольку для этого требуется ответная устремленность со стороны человека, которая представляет собой результат личного свободного выбора, зрелый личностный поступок, осознанное волевое действие, за которое человек готов не-

сти ответственность. В подобных отношениях между Богом и миром, в сотрудничестве человеческой свободы и божественной благодати и заключается сущность идеи *синергии* как соединения объективных условий и средств преобразования, исходящих от Бога, и субъективных условий, исходящих от человека.

Основные «субъективные условия» трактуются отцами церкви как способность человека направлять свободу воли к добру, осуществлять творческие усилия, самоопределяться в любви, стремиться к соединению с божественной истиной в познавательной деятельности. Вся множественность, прерывность и разделенность, которые входят в природный мир как результат грехопадения человека, а именно: разделение на небесное и земное, духовное и материальное, мужское и женское – должны быть преодолены синергическим соединением воли в обратном порядке, образуя тем самым иерархию синтезов, изначально проистекающих из целостности пола. Символические образы будущих синтезов богословы усматривают в ключевых моментах жизни Христа – в акте рождения как разрешения коллизии противоположных полов, акте преображения как соединения чувственного и сверхчувственного уровней в процессе познания, акте воскресения как возможности преодолеть природную необходимость смерти, акте вознесения как соединения небесного и земного миров.

Русская религиозно-философская культура, изначально нацеленная на поиск основ целостного человека и

органичного мировоззрения, на создание синтетического способа философствования, свободного от каких бы то ни было противоречий, не могла не обратить внимания на синтезы внутри христианской традиции. Эти синтезы в перспективе восстанавливали расколотое творение в иерархической последовательности: начиная с физиологии и познания и заканчивая онтологическим соединением природной и божественной реальностей. В связи с этим вполне закономерной представляется увлеченность русских философов, начиная со славянофилов и Вл. Соловьева, учением о всеединстве, в котором они усматривали попытку всеобщего синтеза, при котором «всё в Боге» и «всё имманентно всему». Кроме того, независимо от формы выражения синергичной связи человека и Бога, которая представлена концепцией всеединства, понятиями соборности и богочеловечества, отечественные и философы предыдущих эпох, и наши современники во многом согласны в трактовке глубинных характеристик этой связи, указывая на такие из них, как творчество, динамизм, целестремительность, активность, совместное действие, что всё вместе предполагает наличие нравственной ответственности личности.

Таким образом, несмотря на некоторую стилизацию богословских представлений, именно на основе идей онтологической (дух-душа-тело), гносеологической (единство веры и разума), нравственной (свобода и синергия) целостности человека отечественные мыслители решали вопросы преобразования человеческого бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийские традиции. Екатеринбург, 1999. 190 с.
2. Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине. 1991. 392 с.
3. Песоцкий В.А. Философема в структуре философского знания: опыт классификации философем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 2. С. 22–35.
4. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: Логос, 1991. 244 с.
5. Синенко В.Я. Непреходящее значение воспитания [Электронный ресурс] // Сибирский учитель: научно-методический журнал. 2012. № 6: [сайт]. URL: <http://www.sibuch.ru/node/920> (дата обращения: 06.01.2017).
6. Синенко В.Я. Российское образование в проекции на международный опыт [Электронный ресурс] // Сибирский учитель: научно-методический журнал. 2013. № 3: [сайт]. URL: <http://www.sibuch.ru/node/994> (дата обращения: 06.01.2017).

REFERENCES

1. Ionaitis O.B. Russkaya srednevekovaya filosofiya i vizantiiskie traditsii [Russian Medieval Philosophy and Byzantine Tradition]. Ekaterinburg, 1999. 190 p.
2. Misticheskoe bogoslovie [Mystical Theology]. Kiev, Put' k Istine, 1991. 392 p.
3. Pesotskii V.A. Filosofema v strukture filosofskogo znaniya: opyt klassifikatsii filosofem [Philosopheme in the structure of philosophical knowledge: the experience of philosopheme classification] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2016, no. 2, pp. 22–35.
4. Semaeva I.I. Traditsii isikhazma v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka [Hesychast Traditions in Russian Religious Philosophy of the Early XX Century]. M., Logos, 1991. 244 p.
5. Sinenko V.Ya. Neprekhodyashchee znachenie vospitaniya [Elektronnyi resurs] [The Enduring Importance of Education [Electronic source]] // Siberian teacher: nauchno-metodicheskii zhurnal. 2012, no. 6: [site]. URL: <http://www.sibuch.ru/node/920> (request date 06.01.2017).
6. Sinenko V.Ya. Rossiiskoe obrazovanie v proektsii na mezhdunarodnyi opyt [Elektronnyi resurs] [Russian Education in the Projection on International Experience [Electronic source]] // Siberian teacher: nauchno-metodicheskii zhurnal, 2013, no. 3. URL: <http://www.sibuch.ru/node/994> (request date 06.01.2017).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бондарева Яна Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yana Bondareva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor at the Department of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: Suriman@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 75-82.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-75-82

CORRECT REFERENCE

Ya. Bondareva Anthropological Foundations of Russian Religious Philosophy // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 75-82.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-75-82

УДК 101

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-83-89

ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА (НА ПРИМЕРЕ ВЗГЛЯДОВ Н.С. ТРУБЕЦКОГО И Н.Н. АЛЕКСЕЕВА)

Гусарова М.А.

*Российский государственный университет правосудия
350002, г. Краснодар, ул. Леваневского, д. 187, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема сущности российского правосознания в социальной философии евразийского течения. На примере взглядов Н.С. Трубецкого и Н.Н. Алексеева выявляются особенности российского правосознания как симбиоза социально-правовых ценностей западноевропейской и азиатской цивилизаций. Делается вывод об исторической и социокультурной обусловленности правосознания как формы национального сознания.

Ключевые слова: правосознание, национальное сознание, евразийство, правовые ценности, правовая ментальность, правовая активность.

LEGAL CONSCIOUSNESS PROBLEM IN RUSSIAN SOCIAL PHILOSOPHY OF EURASIANISM (BY EXAMPLE OF N. TRUBETSKOY AND N. ALEKSEEV'S VIEWS)

M. Gusarova

*Russian State University of Justice
187, Levanevsky st., Krasnodar, 350002, Russian Federation*

Abstract. This paper reveals the nature of Russian legal consciousness in the social philosophy of Eurasianism. By example of the views of N. Trubetskoy and N. Alexeyev the author describes the features of Russian legal consciousness as a symbiosis of social and legal values of Western European and Asian civilizations. It is concluded that legal consciousness as a form of national consciousness is historically and socio-culturally conditioned.

Keywords: legal consciousness, national consciousness, Eurasianism, legal values, legal mentality, legal activity.

В настоящее время в условиях глобализации вопросы национального самосознания, осмысление и разработка наиболее эффективных направлений развития общества приобретают всё большую актуальность. Изменение геополитической ситуации в мире, возрастание роли России в международных, экономических, политических и правовых процессах актуализируют интерес к российскому интеллектуальному наследию прошлого, в котором уже были предложены варианты разрешения проблем, стоящих сегодня.

© Гусарова М.А., 2017.

В этой связи необходимо обратиться к исследованию взглядов виднейших представителей евразийского направления в русской социальной философии 20-х – начала 30-х гг. XX вв. – Н.С. Трубецкого и Н.Н. Алексеева, в трудах которых проблема определения сущности российского национального сознания и правосознания как его особого вида поставлена очень остро.

Н.С. Трубецкой по праву считается основателем евразийской теории, так как в его работах евразийские взгляды были представлены наиболее системно. Главным принципом в его философии выступает культурный дуализм российской цивилизации. Н.С. Трубецкой резко отрицал идею универсальности и абсолютизма романо-германской цивилизации и считал её одной из частей многополюсного и мультикультурного мира наряду с другими самобытными цивилизациями. Согласно мнению философа, в основах российской культуры и сознания, с одной стороны, лежит стремление к традиционализму, консерватизму, а с другой стороны – к технологическому прорыву, что выражается в смелости научной мысли. Творчество Н.С. Трубецкого было, по сути, продолжением того, что, начали славянофилы и консерваторы, но в отличие от своих идейных предшественников Н.С. Трубецкой и его последователь Н.Н. Алексеев резко критиковали всякую возможность культурного сближения с Западом как дегенеративное и регрессивное для России направление.

По мнению Н.С. Трубецкого, «месторазвитием» российской цивилизации является не Азия и не Европа, также и не географическое положение страны (часть земель в Европе и

Азии), а особое географическое пространство – Евразия, следствием которого стало формирование уникальных культурно-исторических традиций и политико-правового устройства.

Подчеркивая уникальность историко-культурного развития России, Н.С. Трубецкой писал, что «общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна <...> стремление каждого народа создать свою особую национальную культуру находит себе полное моральное оправдание. Всякий культурный космополитизм или интернационализм заслуживает решительного осуждения. Однако отнюдь не всякий национализм логически и морально оправдан. Есть разные виды национализма, из которых одни ложны, другие – истинны, и только истинный национализм является безусловным положительным принципом поведения народа <...> Истинным, морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры и направлен к такой культуре <...> Истинный национализм... был в России уделом лишь единичных личностей. Как общественное течение он ещё не существовал. В будущем его предстоит создать...» [5, с. 120].

Н.С. Трубецкой подчеркивал существование особого предназначения России в борьбе со стремлением романо-германской цивилизации к тотальному «обезличиванию» остального мира. Для этого российскому обществу, по мнению философа, необходимо осознать самое себя, свою культуру, и на этих самобытных духовных ценностях сформировать государственность и систему общественного устройства.

В период Киевской Руси, который Н.С. Трубецкой в отличие от славянофилов не считал временем становления российской государственности, происходили активные заимствования в области религиозной жизни из Византии, а в области политической и правовой жизни – из Европы. И лишь во время татаро-монгольского нашествия, по мнению философа, происходят подъем национального самосознания и поиск духовных причин бедствий, с которыми столкнулась Русь. Именно влияние «тюркско-монгольского импульса» способствовало активизации русского правового сознания, выраженного в переоценке отношений общества к власти, в осознании необходимости государственного единства, выработке и обосновании единых социально-правовых ценностей. Н.С. Трубецкой справедливо отмечал, что у славян были двойственные чувства по отношению к империи Чингисхана. С одной стороны, они испытывали страх и унижение собственного национального достоинства, с другой стороны, восхищались принципами государственности, претворенными в жизнь Чингисханом: «верность, преданность, стойкость», которые стали главными нравственными качествами личности в управлении, а также веротерпимость, общинно-родовые основы общественного устройства, коллективизм. Эти принципы, слившись воедино с византийскими теоцентристскими правовыми идеями, согласно Н.С. Трубецкому, стали духовной основой русского сознания и правового сознания как его разновидности.

Другим важным событием, в котором российское правосознание совер-

шило прорыв в своем развитии, была, по Н.С. Трубецкому, революция 1917 г. В самом факте революции, по мнению философа, выразилась попытка русского сознания сбросить с себя европейский «культурный гнет», противостать массовому нивелированию самобытности культур и цивилизаций в процессе европеизации.

Н.С. Трубецкой подчеркивал, что российскому сознанию была близка «душа кочевника», который всегда искал свободы и ценил силу договора и обычного права. Поэтому в послепетровский период вместе с ценностями империализма, милитаризма, воинствующего шовинизма, капитализма, выгодных императорской власти, российское правосознание впитывало ещё и те идеи, которые находили в нём одобрение – либерализм, демократию, социализм. Благодаря этому факту появилась возможность плюрализма политико-правовых идей в российском обществе. Однако в самой политико-правовой идеологии советской власти философ видел принципиальную ошибку, заключающуюся в том, что чужеродный российскому духу капиталистический строй с его индивидуалистическими идеями был заменен не менее чуждым для российского общества мировоззрением экономического материализма. Н.С. Трубецкой категорично отмечал, что советская власть не отвергла, а, наоборот, сознательно продолжила «антинациональную европеизаторскую политику послепетровской монархии» [3, с. 74].

Анализируя перспективы развития России, Н.С. Трубецкой говорил о двух возможных для неё вариантах этого процесса: европейском или евразийском. При этом евразийский ва-

риант развития виделся философу как истинный и прогрессивный путь, так как он основывается на самобытном национальном идеале и учитывает дуализм европейских и азиатских ценностей в основаниях российской культуры. Н.С. Трубецкой резко заявлял, что «будущая Россия – Евразия должна сознательно отвергнуть дух европейской цивилизации и построить свою государственность и свою культуру на совершенно иных, неевропейских основаниях» [4, с. 221].

Другой представитель евразийского социально-философского течения в эмиграции, Н.Н. Алексеев, также обращался к проблеме русской национальной идеи и российского правового сознания и искал их духовные основы в российской социокультурной реальности.

Н.Н. Алексеев утверждал, что для российского правосознания характерно стремление к «внутренней правде», справедливости. Для того чтобы государство выполняло своё предназначение, оно, по мнению ученого, должно быть построено на этих духовных началах. В одной из своих работ он заметил, что началами русского государства были мир и нравственное единство. Н.Н. Алексеев писал: «Свободное согласие пронизало отношения между властвующими и подвластными, которые соединялись единым нравственным убеждением, а не формальной юридической нормой, не правовыми гарантиями <...> Вся сила в идеале <...> Основой государства была не «внешняя правда», а «правда внутренняя», то есть внутреннее убеждение и связанное с ним «бытовое предание». На твердости быта, проникнутого началами православной религии, а не на

нормах римского права, как это было на Западе, покоилось всё русское государство» [2, с. 271]. Как справедливо отмечает Н.Г. Бузук, евразийское государство в концепции Н.Н. Алексеева представляло «самобытный, надклассовый социальный феномен, обусловленный эйдосами (универсальными историческими идеями) государства как «союза мира», реализуемого посредством идей «монархии» и «православия» [3, с. 74].

Так же, как и славянофилы, Н.Н. Алексеев подчёркивал наличие большого разрыва между духовной жизнью высших классов и широких народных масс, проявлением которого стало формирование различных воззрений на право, государство и политику. Высшие классы сформировали свою философию государства и права, которая малопонятна, чужда народу и не отличается особой оригинальностью, будучи во многих отношениях, по словам Н.Н. Алексеева, «отражением западноевропейских течений». Русский народ в отличие от интеллигенции «имеет свою собственную интуицию политического мира, отличную от воззрений западных народов и в то же время не вполне сходную с воззрениями народов чисто восточных» [2, с. 270]. Таким образом, российская правовая ментальность сформировалась в недрах народного духа и сознания и отличается самобытностью и неповторимостью.

Н.Н. Алексеев связывал стремление русской души к бесконечности, к экстенсивному способу организации жизни с историческим процессом колонизации, в связи с чем сформировались специфические модели взаимоотношений человека и государства. Фило-

соф писал: «На Западе, если государство давило, можно было придумать только один исход: усовершенствовать государство и ослабить давление. У нас государство давило по необходимости, но мы не стремились усовершенствовать государство, а уходили от него в степь и леса. Государство настигло ушедших – они опять уходили дальше. Так и протекал процесс колонизации» <...> уход от государства есть первостепенный факт русской истории, который физическое свое воплощение нашёл в казачестве и своё нравственное оправдание – в различных политических воззрениях, оправдывающих бегство от организованных политических форм общественной жизни» [2, с. 273–274].

Н.Н. Алексеев характеризует субъект права как существо активное и духовное, в жизнедеятельности (правоотношениях) которого реализуется его правосознание. Следовательно, любое усовершенствование права, по мнению философа, должно исходить от субъекта права. Н.Н. Алексеев справедливо отметил, что «до тех пор, пока носитель правового смысла и улучшающееся из него правосознание не достигнут нормальной истинно духовной жизни, порождающей нормальную и здоровую жизнедеятельность, до тех пор и право не сможет быть совершенным» [1, с. 223–224].

Таким образом, в учении Н.Н. Алексеева возвращение здорового правосознания прямо зависит от духовного развития личности, воспитания духовного субъекта, что должно являться основой, точкой отсчёта в процессе совершенствования правовой системы государства. Не менее важным также является феномен гражданской пра-

вовой активности, стремления проявлять инициативу, свою свободную волю в делах социально-правового устройства.

Второй главной задачей, по мнению Н.Н. Алексеева, является познание правовых ценностей, что также предполагает активность со стороны субъекта права. «До тех пор, – пишет Н.Н. Алексеев, – пока мы философским, духовным, нравственным и религиозным опытом не познали, что такое истинно святое и ценное и что в порядке ценного является высшим и низшим, – до тех пор мы не сможем решить вопрос о правильном и справедливом праве» [1, с. 224].

Н.Н. Алексеев пишет: «Нужно иметь духовный опыт, чтобы опыт познания сделать соборным опытом, считаясь с историческими условиями, построить на нём систему учреждений, которые отражали бы в себе истинно святое и ценное. Познание путей подобного воплощения ценностей или одухотворения правовой жизни и есть задача правовой тактики или правовой политики, то есть искусство реализации ценностей» [1, с. 205]. Таким образом, этот сложный двухступенчатый процесс, по мнению Н.Н. Алексеева, обуславливает, является гарантом достижения справедливого правопорядка, в котором будут положены прочные духовные основы.

Как считал Н.Н. Алексеев, социально-правовые преобразования общества необходимо начинать не с построения правовых идеалов, как это делали славянофилы, и не с революционных перемен, к чему призывали западники, а с усовершенствования правовых институтов и системы права на основе принципа справедливости. Потому фи-

лософ призывал своих современников заниматься «не отысканием конечной формулы общественного совершенства (хотя и она необходима в определенной степени, ибо без неё вообще не обойтись), но указанием тех действительных путей и средств, при помощи которых может быть улучшен всякий возможный правопорядок, – в полном сознании, что подобное улучшение может излечить многие болезни общества, но не в состоянии преобразовать общество в целом и довести его до состояния земного рая» [1, с. 48]. В связи с этим перед юридической наукой стоит задача построения новой системы правовых понятий с учётом всех достижений западноевропейской и отечественной философской и правовой науки.

Следует заметить, что учение о правосознании в социальной философии евразийцев не было главным лейтмотивом. Однако правосознание как общественный феномен основывается на тех же принципах и ценностях, что и национальное сознание, так как является одним из его проявлений, выражающихся в отношении к законам, различным правовым и государственно-политическим явлениям и в их оценке с позиции социокультурных ценностей. Поэтому исследование сущности правосознания в отрыве от духовных основ национального сознания невозможно.

Евразийцы Н.С. Трубецкой и Н.Н. Алексеев представили два раз-

личных по своей направленности и методологии социально-философских учения. Однако при ближайшем знакомстве с их содержанием становится очевидным, что их объединяет попытка преодоления противоречий западничества и славянофильства. Евразийцы высказывались за реализацию, претворение в жизнь только проверенных историческим опытом духовных ценностей и норм, модернизацию правовых институтов и системы права на основе принципа справедливости. Любые социально-правовые изменения, согласно мнению философов, должны найти положительную оценку в правовом сознании, которое, формируясь в реальных условиях социально-правовой действительности, «отсеивает» ценности и нормы, не вписывающиеся в систему национального сознания.

Современное российское общество динамично развивается. Государство медленно, но верно разрабатывает единую государственно-правовую идеологию, максимально учитывая правовое сознание российских граждан и стимулируя их правовую активность. Однако в условиях многонациональности и многоконфессиональности без учёта всех социокультурных факторов это сделать весьма трудно. Именно поэтому евразийские идеи о значении правового знания как социокультурно обусловленного феномена сегодня заслуживают особого внимания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб.: Лань, 1999. 256 с.
2. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 640 с.
3. Бузук Н.Г. Философско-правовое учение Н.Н. Алексеева о евразийском праве и государстве (опыт реконструкции) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2012. № 3. С. 70–75.
4. Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана / сост. А. Дугин. М.: Аграф, 1999. С. 219–292.

5. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык / сост. В.М. Живова. М.: Прогресс, 1995. С. 120–125.

REFERENCES:

1. Alekseev N.N. Osnovy filosofii prava [Fundamentals of the Philosophy of Law]. SPb., Lan', 1999. 256 p.
2. Alekseev N.N. Russkii narod i gosudarstvo [Russian People and the State]. M., Agraf, 1998. 640 p.
3. Buzuk N.G. Filosofsko-pravovoe uchenie N.N. Alekseeva o evraziiskom prave i gosudarstve (opyt rekonstruktsii) [N.N. Alekseev's philosophical and legal doctrine on Eurasian law and state (experience of reconstruction)] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2016, 2012, no. 3, pp. 70–75.
4. Trubetskoi N.S. Vzgl'yad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vostoka [A Perspective on Russian History not from the West but from the East] // Trubetskoi N.S. Nasledie CHingiskhana / sost. A. Dugin [Trubetskoy N.S. The Legacy of Genghis Khan / comp. A. Dugin]. M., Agraf, 1999, pp. 219–292.
5. Trubetskoi N.S. Ob istinnom i lozhnom natsionalizme [About True and False Nationalism] / Istoriya. Kul'tura. Yazyk / sost. V.M. Zhivova / [Trubetskoy N.S. History. Culture. Language / comp. V.M. Zhivov] M., Progress, 1995. Pp. 120–125.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Гусарова Марина Александровна – кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры общетеоретических правовых дисциплин Северо-Кавказского филиала Российского государственного университета правосудия;
e-mail: Suriman@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Marina Gusarova – Ph.D. in Sociology, Associate Professor, Assistant Professor at General Theoretical Legal Disciplines at North Caucasus Branch of the Russian State University of Justice;
e-mail: Suriman@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Гусарова М.А. Проблема российского правосознания в социальной философии евразийства (на примере взглядов Н.С. Трубецкого и Н.Н. Алексеева) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 83-89.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-83-89

CORRECT REFERENCE

M. Gusarova Legal Legal Consciousness Problem in Russian Social Philosophy of Eurasianism (by Example of N. Trubetskoy and N. Alekseev's Views) // Bulletin of Moscow Region State University, Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 83-89.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-83-89

УДК 1(091) + 101.1+111.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-90-95

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ 20–30-Х ГГ. XX СТОЛЕТИЯ

Колесниченко Ю.В.*Институт деловых коммуникаций**119285, г. Москва, ул. Пудовкина, д. 4, Российская Федерация*

Аннотация. В статье дано краткое описание философского почерка эпохи 20-30-х гг. XX столетия в России. Вниманию читателя представлены ключевые моменты развития русской философии в указанный исторический период, делается акцент на личностной характеристике бытия, свойственной отечественной метафизике тех лет. Подчеркивается, что именно понятие личности фундирует русскую философию бытия на протяжении всего периода Интербеллума.

Ключевые слова: русская философия, Интербеллум, личность, бытие, религиозная феноменология, субстанциональность.

FEATURES OF THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON IN RUSSIAN THOUGHT OF THE EARLY 20TH CENTURY

Yu. Kolesnichenko*Institute of Business Communication**4, Pudovkin st., Moscow, 119285, Russian Federation*

Abstract. This article is a short description of the philosophical handwriting of the historical period of the 1920s-30s of the 20th century in Russia. The key elements of the Russian philosophical thought through the mentioned historical period are described. The key importance of the personal concept of the Being is underlined. This element of the Russian humanitarian thought is the central point of the Russian metaphysics of the period under investigation. It is highlighted that the concept of Personality (lichnost') was the foundation of the Russian philosophy in the days of Interbellum.

Keywords: Russian philosophy, Interbellum, personality, the Being, religious phenomenology, substantiality.

Историческое «бытование» философии указанного периода характеризуется известными трагическими обстоятельствами, повлекшими за собой искусственную трансформацию её развития. «Зажатый» во времени между двумя крупнейшими историческими событиями – Мировыми войнами – этот период с 1919 по 1939 гг. (период Интербеллум) явился своего рода духовной Атлантидой отечественной культуры, не оставившей своим потомкам шифров к своим много-смысловым, многоуровневым текстам.

Философское сообщество периода 20–30-х гг. XX в. не являлось в современном понимании этого словосочетания строго философским. Философствовали поэты (Вяч.И. Иванов), психологи и педагоги (ранний С.Л. Франк и М.М. Рубинштейн), лингвисты, филологи (Н.С. Трубецкой, А.Ф. Лосев), географы (П.Н. Савицкий), музыковеды (П.П. Сувчинский), литературоведы (М.О. Гершензон), художники (К. Малевич, В.В. Кандинский). Философия являла собой не столько утвержденную в своем академическом статусе область научного знания, сколько некое «общее место» отечественной гуманитаристики. Философское знание того времени часто было представлено в виде разного рода философем, бытовавших в различных областях культуры [14].

Таким образом, историко-философское пространство того времени характеризовалось проникновением идей философии в психологию; этики, социальной философии – в методологию; эстетики – в онтологию и т. д.

Этот гуманитарный синкретизм – нерасчлененность философского дискурса, не привычные современному сознанию академические дисциплины – представляется нам отпавшим моментом в попытке «узрения» смысла любого произведения философской направленности тех лет. Таким образом, «чистой» методологии, равно как и «чистой» социальной философии, этики, эстетики в те годы не существовало и существовать не могло по причине исторического становления, оформления этих академических дисциплин в своих понятийных границах.

Следует подчеркнуть чрезвычайно плодотворное влияние западной,

а именно французской (А. Бергсон) и немецкой (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), философии на русскую мыслительную традицию указанного периода – впоследствии совершенно искорененного элемента отечественной философской культуры времен 20–30-х гг. XX в.

Обращает на себя внимание терминологический пафос личности, как она понималась гуманитарным знанием 20–30-х гг. XX в. Именно в те годы свобода и сопряженная с ней личность (как субъективное олицетворение свободы) понимались как слиянный момент освобождения, как *возможность* достижения свободы, как личностный потенциал. Т. е. свобода ещё не превратилась в данность, она была лишь волей к свободе, лишь вектором, лишь освобождением, только движением.

Свобода воспринималась как самоцель. Все остальные проявления личности рассматривались лишь как проекции свободы, как второстепенные составляющие по отношению к основной – социальной активности личности в бытии, направленной в первую очередь на обретение свободы, на обретение самой себя.

Наблюдается ярко выраженная политическая направленность философии тех лет. Философская истина фундируется социальными проектами, что является базовым условием существования любого значимого социального философского учения (например, евразийства, сменовеховства).

Обращают на себя пристальное внимание и особенности исторического времени. То было время экстремальных идеологических экспериментов, время пролетарского максимализма, имевшего катастрофические по своей разрушительности последствия.

Большинству авторов приходилось из идеологических (цензурных) соображений кардинальным образом перепрофилировать свои философские изыскания. Масштабы этого насильственного перепрофилирования и «идейного камуфляжа» [17] подчас вынуждали авторов уходить в своих истинных изысканиях на недосягаемую для идеологического противника (читай, пролетарской цензуры) глубину, что делает современную дешифровку текстов тех лет чрезвычайно сложной аналитической задачей [6].

Ситуация с пролетарской цензурой, так сказать, давление извне, осложнялась не менее (а может быть, и более) значимым давлением внутренних парадигмальных процессов, протекавших в сфере научного знания. Тектонические сдвиги в истории приводят мировую философию к фундаментальным выводам о том, что сама объективность как подоснова, как базис, как «подложка» субстанциональности исчерпывает своё историческое и философское значение. Бытие более не-объективно, вне-объективно («вне-находимо») [2; 8].

На наш взгляд, наличие субстанциональности в системе любого концептуального построения есть условие существования русского философского бытия. В интересующей нас исторической ситуации субстанциональность (как главное метафизическое условие русского философствования) находит себе иного метафизического носителя, находит иную (конкретную, в противовес абстрактной) основу объективной тотальности [8]. Теперь бытие уже не объектно, но субъектно определяемо. Бытие конкретно, бытие личностно. Поскольку, согласно новой мысли-

тельной парадигме (по Т. Куну, новому «герменевтическому базису») [9; 10], исключительно личностью (а именно, её ответственностью) конкретное бытие и определяется; определяется аксиологической деятельностью, действием направленного (волевого, а не хаотичного) свойства.

Подчеркнём феноменологичность русского философствования обозначенного периода [1]. Философское сообщество формирует и далее практикует особый тип религиозной (православной) феноменологии, некоей ветви феноменологического знания, имеющей в основании идеи, высказанные Вл. Соловьёвым в работе «Теоретическая философия» [8]. Эта ветвь феноменологического знания характеризуется активным поиском Абсолюта, конечной субстанциональности. Феноменология же «по гуссерлианскому типу», усвоенная российскими учениками немецкого философа (например, Г.Г. Шпетом), оформилась впоследствии в новый тип гуманитарного знания, получив своё дальнейшее развитие в таких научных областях, как герменевтика и семиотика [20].

Философия, творимая философским сообществом в 20–30-е гг. XX в., есть современная философия в своём изначальном становлении понятийных, парадигмальных границ. Главные результаты мировоззренческого переворота, осуществленного авторами философских событий тех лет, были положены в основу мировоззренческой картины современной отечественной философии [9].

Работа историка философии сводится, таким образом, к превращению исходных текстов в источник смысловой эманации, воспринимаемый по

принципам «обратной перспективы», в текст «являющийся», призывающий к диалогу, инициирующий диалог. Работа историка философии – постоянный диалог со смыслами, являющимися нам в формате «обратной перспективы». Использование техники «прямой перспективы» (П.А. Флоренский) при постижении фундаментальных основ философской культуры представляется неэффективным [18, 19].

В связи с вышесказанным к современному философскому сообществу: предъявляются особые требования необходимо бережное обращение с общеполитическими концептами, бережное к вскрытию глубинных смыслов философской продукции этого исторического периода. В частности,

необходима практика вдумчивой семантической реставрации, научного герменевтического погружения. Необходимо «портретировать» философское бытие «межвоенного времени», в обязательном порядке осуществляя эмпатию при погружении в трактовку того или иного текста или поворотного события [15]. Эта практика позволит наиболее адекватным способом редуцировать мысль, не разрушая её методологических, мировоззренческих укорененностей, не повреждая её мировоззренческой целостности и соотнесенности с иными (порой совершенно неожиданными) областями научного и гуманитарного знания (например, с квантовой физикой или психологией).

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике. М., 2009. 360 с.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 8–68.
3. Евлампиев И.И. **Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»)**. СПб., Российская христианская гуманитарная академия, 2012. 585 с.
4. Исупов К.Г. Археология философской культуры // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 97–104.
5. Колесниченко Ю.В. Личность в евразийстве. Гносеологические основания. М., 2008. 144 с.
6. Колесниченко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» // Философия и общество. 2013. № 3. С. 121–131.
7. Колесниченко Ю.В. Симфоническая личность // Русская философия: энциклопедия. М., 2014. С. 564–565.
8. Колесниченко Ю.В. Философия личности как преодоленная феноменология. Вл. Соловьев и М. Бахтин // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 105–117.
9. Колесниченко Ю.В. Философия личности М.М. Рубинштейна в общегуманитарном контексте 20-30-х гг. XX в. **На примере произведения «О смысле жизни»** // Социально-гуманитарные исследования и технологии. 2016. № 1. С. 39–44.
10. Кун Т. После «Структуры научных революций». М., 2014. 510 с.
11. Маслин М.А. Русская литература // Русская философия: энциклопедия. М., 2014. С. 533–538.
12. Молчанов В.И. Феноменология в России: историографический очерк // Феноменологическая концепция сознания-проблемы и альтернативы: сб. ст. М.: РГГУ, 1998. С. 7–13.
13. Пашенко В.Я. Социальная философия евразийства. М., 2003. 368 с.

14. Песоцкий В.А. Философия и художественная литература. Философема в структуре философского знания // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 66–77.
15. Ракитянский Н.М., Колесниченко Ю.В. Потенциал русской философско-психологической школы и методология портретирования личности политика // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2014. № 6, С. 7–31.
16. Счастливцева Е.А. Очерки развития феноменологической мысли в России. М., 2012. 476 с.
17. Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Жизнь и творчество // Лосев А.Ф. **Философия. Мифология.** Культура, М., Политиздат, 1991. С. 5–20.
18. Флоренский П.А. Диалог со временем. Свет Фаворский. Поэтика судьбы. М., 2015. С. 74–103.
19. Чубаров И.М. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М., 2014. 344 с.
20. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. 391 с.

REFERENCES:

1. Antonov K.M. *Filosofiya religii v russkoi metafizike* [Philosophy of Religion in the Russian Metaphysics]. M., 2009. 360 p.
2. Bakhtin M.M. *K filosofii postupka* [To the Philosophy of Act.] / *Raboty 20-kh godov* [Works of the 1920s]. Kiev, 1994. Pp. 8–68
3. Evlampiev I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedenii k «Brat'yam Karamazovym»)* [The Philosophy of Man in the Works of Dostoevsky (from Early Works to “The Karamazov Brothers”)]. Spb., Russian Christian Humanities Academy, 2012. 585 p.
4. Isupov K.G. *Arkheografiya filosofskoi kul'tury*. [Archeography of Philosophical Culture.] // *Voprosy filosofii*. 2012, no. 2, pp. 97–104.
5. Kolesnichenko Yu.V. *Lichnost' v evraziiztve. Gnoseologicheskie osnovaniya* [Personality in Eurasianism. Epistemological Grounds]. M., 2008. 144 p.
6. Kolesnichenko Yu.V. *Problema mifa i lichnosti v rabote A.F. Loseva «Dialektika mifa»*. [The Problem of Myth and Personality in A.F. Losev's “Dialectics of Myth”] // *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society]. 2013, no. 3, pp. 121–131.
7. Kolesnichenko Yu.V. *Simfonicheskaya lichnost'* [Symphonic Personality] *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian Philosophy: encyclopedia]. M., 2014, pp. 564–565.
8. Kolesnichenko Yu.V. *Filosofiya lichnosti kak preodolennaya fenomenologiya*. VI. Solov'ev i M. Bakhtin [The Philosophy of Personality as Overcome Phenomenology. VI. Solovyov and M. Bakhtin] // *Voprosy filosofii*, 2012, no. 2, pp. 105–117.
9. Kolesnichenko Yu.V. *Filosofiya lichnosti M.M. Rubinshteina v obshchegumanitarnom kontekste 20-30-kh gg. XX v. Na primere proizvedeniya «O smysle zhizni»* [M.M. Rubinstein's Philosophy of Personality in Overall Humanity Context of the 1920-30s. By example of “On the Meaning of Life”] // *Sotsial'no-gumanitarnye issledovaniya i tekhnologii*, 2016, no. 1, pp. 39–44.
10. Kun T. *Posle «Struktury nauchnykh revolyutsii»* [After “The Structure of Scientific Revolutions”]. M., 2014. 510 p.
11. Maslin M.A. *Russkaya literatura* [Russian Literature] // *Russkaya filosofiya: entsiklopedii* [Russian Philosophy: encyclopedia]. M., 2014, pp. 533–538.
12. Molchanov V.I. *Fenomenologiya v Rossii: istoriograficheskii ocherk* [Phenomenology in

- Russia: a historiographical essay] // *Fenomenologicheskaya kontseptsiya soznaniya-problemy i al'ternativy: sb. st.* [The phenomenological concept of consciousness-problem and alternatives: a collection of papers]. M., RGGU, 1998, pp. 7–13
13. Pashchenko V.Ya. *Sotsial'naya filosofiya evraziistva* [The Social Philosophy of Eurasianism]. M., 2003. 368 p.
14. Pesotskii V.A. *Filosofiya i khudozhestvennaya literatura. Filosofema v strukture filosofskogo znaniya.* [Philosophy and Fiction. Philosopheme in the Structure of Philosophical Knowledge.] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy]. 2016, no. 1, pp. 66–77.
15. Rakityanskii N.M., Kolesnichenko Yu.V. *Potentsial russkoi filosofsko-psikhologicheskoi shkoly i metodologiya portretirovaniya lichnosti politika* [The Potential of the Russian philosophical and psychological school and the methodology of portrait-making of a politician] // Bulletin of Moscow University. Series: 12. Political Sciences. 2014, no. 6, pp. 7–31.
16. Schastlivtseva E.A. *Ocherki razvitiya fenomenologicheskoi mysli v Rossii* [Essays on the Development of Phenomenological Thought in Russia]. M., 2012. 476 p.
17. Takho-Godi A.A. A.F. Losev. *Zhizn' i tvorchestvo* [A.F. Losev. Life and Creativity] / Losev A.F. Philosophy. Mythology. Culture. M., 1991, pp. 5–20.
18. Florenskii P.A. *Dialog so vremenem. Svet Favorskii. Poetika sud'by* [Dialogue with the Time. Tabor Light. The Poetics of Fate] M., 2015, pp. 74–103.
19. Chubarov I.M. *Kollektivnaya chuvstvennost': teorii i praktiki levogo avangarda* [Collective Sensibility: the Theory and Practice of Leftist Avant-Garde]. M., 2014. 344 p.
20. Shchedrina T.G. *Arkhir epokhi: tematicheskoe edinstvo russkoi filosofii* [The Archive of the Epoch: the Thematic Unity of Russian Philosophy]. M., 2008. 391 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Колесниченко Юлия Викторовна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии Института деловых коммуникаций;
e-mail: Julikol@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yulia Kolesnichenko – Ph.D. in Philosophy, Head of the Department of Philosophy at the Institute of Business Communication;
e-mail: Julikol@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Колесниченко Ю.В. Особенности философии личности в русской мысли 20–30-х гг. XX столетия // **Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки**, 2017. № 1. С. 90–95.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-90-95

CORRECT REFERENCE

Yu. Kolesnichenko Features of the Philosophy of the Person in Russian Thought 20–30-ies of the XX Century // **Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy**, 2017, no. 1, pp. 90–95.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-90-95

УДК 1:3

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-96-103

СУБЪЕКТ ПРАВА ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И И.А. ИЛЬИНА

Красова Е.М.*Мурманский арктический государственный университет**183038, г. Мурманск, ул. Капитана Егорова, д. 15, Российская Федерация*

Аннотация: В статье анализируются возможные критерии оценки человека в качестве субъекта права. Особое внимание уделяется тем характеристикам субъекта права, которые появляются благодаря развитию в техногенной цивилизации биотехнологий. На основе идей В.С. Соловьева и И.А. Ильина делается вывод о том, что в качестве таких критериев целесообразно применять осмысленность связи между целью и последствиями её достижения, а также характер и степень реализации нравственных принципов в действиях субъекта. Ставится акцент на единство основ нравственности и права.

Ключевые слова: субъект права, биотехнологии, справедливость, деятельность.

THE SUBJECT OF LAW IN TECHNOGENIC CIVILIZATION IN THE PHILOSOPHY OF V. SOLOVYOV AND I. ILYIN

Ye. Krasova*Murmansk Arctic State University**15, Captain Yegorov st., Murmansk, 183038, Russian Federation*

Abstract: The article analyzes possible criteria for assessing a person as a subject of law. Special attention is paid to the characteristics of the subject of law that emerge due to the development of biotechnologies in technogenic civilization. On the basis of the ideas of V. Solovyov and I. Ilyin the author concludes that it is reasonable to apply the following criteria to the subject of law assessment: awareness of the connection between the purpose and the consequences of its achievement, the nature and extent to which moral principles are realized in the subject's actions. The unity of moral and legal frameworks is highly emphasized.

Keywords: subject of law, biotechnologies, justice, activity.

Как известно, одна из важнейших задач социальной философии заключается в том, чтобы помочь человеку в осмыслении происходящих в обществе перемен. От современных философских концепций ждут, что они хотя бы в общих чертах наметят пути решения возникающих проблем, помогут противостоять вызовам общественного развития нашего времени. Недостаток внимания к назревающим проблемам со стороны современной социальной философии приводит к тому, что в практике социальной действительности могут нарастать непреодолимые противоречия, значительно осложняющие жизнь людей. То, что сейчас

проявляет себя лишь как незначительная тенденция, через некоторое время может стать серьёзным препятствием на пути общественного развития. Совершенно очевидно, что, чем раньше будет диагностирована проблема, тем более эффективным окажется её решение.

Одна из быстро растущих областей техногенной цивилизации – сфера биомедицинских технологий. Современный мир невозможно представить без этой быстро набирающей темпы сферы технологического развития. О достижениях в области биотехнологий вольно или невольно в той или иной степени осведомлен каждый человек. Генетически модифицированные организмы, клонирование, суррогатное материнство и другие феномены этой сферы давно стали неисчерпаемой темой для средств массовой информации. В них постоянно отражаются споры этического и правового характера по поводу экспериментов с генетическим материалом и эмбриональными стволовыми клетками. Но ведь ещё относительно недавно такие же споры велись и по поводу других подобных феноменов биомедицины; ныне вполне устоявшихся и уже не вызывающих отторжения ни в обществе, ни в государстве, ни даже в большинстве религиозных конфессий. Это ставшие вполне стандартными процедуры, к которым относится переливание крови, пересадка костного мозга, другие операции по трансплантологии, цитологические исследования (в частности, с целью выявления онкологических заболеваний), ультразвуковое внутриутробное исследование плода и другие подобные им манипуляции. Привычность для нас этих процедур даёт осно-

вания предполагать, что в недалеком будущем многие из тех биомедицинских технологий, которые сейчас вызывают опасения или непонимание, вполне могут перейти в разряд рутинных врачебных манипуляций. Но из-за медийной шумихи социально-философские, в том числе философско-правовые, аспекты того или иного достижения в сфере биомедицины часто оказываются вне научного дискурса. Их воспринимают преимущественно с точки зрения обыденного сознания, либо восхищаясь открывающимися впереди грандиозными перспективами, либо пугаясь его катастрофическими последствиями использования новых технологий. В результате социально-философский аспект развития современных биомедицинских технологий представляет собой малоизученную проблему, причём не только в России, но и за рубежом. В свете сказанного представляется чрезвычайно важным взглянуть на проблему сквозь призму опыта социальной философии и на этой основе попытаться наметить контуры её решения.

Затронутая нами тема характеризуется исключительной многоаспектностью, и её изучение может происходить в самых разных направлениях. В настоящей статье мы ограничимся только одной проблемой, порождаемой указанными выше переменами: попробуем дать социально-философский анализ того влияния, которое оказывается на субъект права со стороны техногенной цивилизации в виде развивающихся в ней биотехнологий.

Указанная проблема имеет первостепенное значение для дальнейшего нормального функционирования человеческого общества. Её удовлетво-

рительное решение необходимо для формирования законодательных основ в сфере биомедицины. Ведь до сих пор многие её аспекты находятся вне правового пространства на так называемой «ничейной земле» (в правовом смысле слова). При этом надо учесть, что биомедицинские технологии могут довольно радикально влиять на жизнь как каждого отдельного человека, так и общества в целом. Ведь они затрагивают наиболее фундаментальные основы функционирования человеческого организма, при изменении которых может необратимо преобразиться сама природа человека. Вполне очевидно, что применение столь мощного инструмента воздействия на человеческую природу наряду с лечебными целями может порождать и соблазн его преступного использования. В связи с этим общество должно создать в данной сфере такое правовое поле, которое исключило бы опасность негативных последствий возможного вторжения в человеческую природу.

Суть поставленной перед нами задачи заключается в том, чтобы оценить, в какой мере описанные выше перемены влияют на наше понимание одной из базовых категорий философии права – субъекта права. Ведь вполне вероятно, что содержание этой категории в скором будущем может претерпеть существенные изменения, так как принципиально изменится отражаемая ею реальность. Насущная потребность состоит в том, чтобы вовремя задать вопрос: в какой мере человек, преобразенный биомедицинскими технологиями, есть тот же самый человек И. Канта, над головой которого звездное небо и внутри которого моральный закон.

С точки зрения теории государства и права субъект права большинством авторов трактуется как возможный носитель прав и обязанностей, потенциальный участник правоотношения. Так, например, считают В.С. Нерсисянц [4, с. 515] и С.С. Алексеев [1, с. 380]. Подобное понимание субъекта права достаточно удобно и функционально, но всё-таки формально и оставляет много вопросов по поводу того, кто именно может быть носителем прав и обязанностей, какими свойствами он для этого должен обладать. Ведь человек – это не только юридический феномен. Право создается самими людьми, как реализация нравственного принципа справедливости, для целей обеспечения их нормального сосуществования. И это не просто абстрактное теоретическое высказывание, но актуальное в практическом плане и социально-философском дискурсе положение. Его отстаивали многие представители русской философии к. XIX и первой пол. XX вв.: В.С. Соловьев, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин и др. Они исходили из того, что человек для целей такого познания должен рассматриваться во всей его многогранной природе и целостности (физическое тело, душа, дух).

Биомедицинские же технологии как раз и покушаются на эту целостность человека, делая ставку исключительно на физическое тело и тем самым отрывая его от души и духа. Европейская практика свидетельствует о том, что в качестве ключевой проблемы правового регулирования биомедицинских технологий рассматривается та, которая касается телесной, физической стороны жизни человека. Для западноевропейского подхода к этой про-

блеме характерен нормативизм как разновидность юридического позитивизма. Для такой позиции характерно игнорирование не только нравственных оснований права, но и социальных предпосылок его формирования и функционирования. В результате основной упор в социальном регулировании биомедицинских технологий на Западе делается на правовом порядке репродуктивной деятельности человека: установлении статуса эмбрионов, правовых последствиях искусственного оплодотворения. Налицо серьезная тенденция – при анализе характера и последствий воздействия биомедицинских технологий на человека в качестве важнейшей рассматривается материальная сторона его жизни, а духовная сторона игнорируется.

Важнейшим признаком субъекта права при такой постановке вопроса является его телесная организация. Если действие подобной тенденции продолжится, то вполне вероятно, что через некоторое время для того, чтобы решить, может ли некое существо выступать в качестве субъекта права, надо будет просто определить, какой процент тела этого существа возник в результате естественных условий, а какой был сформирован искусственно. Тогда достаточно будет законодательно установить определенное пороговое значение «естественности» этого тела (например, 50%) для того, чтобы можно было признавать (или не признавать) за ним набор прав и обязанностей, как выражение возможности (или невозможности) для него быть субъектом права.

Эта жутковатая футурологическая картина, к счастью, пока ещё не стала реальностью. Но она может стать та-

ковой, если мы заранее не побеспокоимся о том, чтобы выработать достаточно четкие философско-правовые императивы в этой сфере человеческой деятельности. Они должны уберечь от скатывания в биологизм при оценке правосубъектности живого существа. Для этого нам, прежде всего, нужно привлечь к рассмотрению гораздо более широкий спектр критериев, чем характеристики физического тела. С этой целью попробуем обратиться к опыту изучения родового понятия социального субъекта, так как субъект права соотносится с ним как понятие видовое.

Для рассматриваемой нами темы особенно важно выделить ту характеристику социального субъекта, которая отличает его от природных явлений. Как отмечает в своей статье исследователь социального субъекта А.И. Виноградов, такой отличительной характеристикой является специфически субъектная активность, осуществляемая на основе вкладываемого в эту активность смысла [2, с. 25]. Эта точка зрения представляется вполне конструктивной, так как природные процессы, протекающие без участия субъекта, не обладают смыслом. Вода, например, не может ставить цель течь в определенном направлении – она включена в действие природной необходимости. Человек же может ставить и достигать цели даже вопреки этой необходимости. Благодаря этой возможности для него открыта сфера свободы для реализации собственных представлений. Но это же обстоятельство, с учётом социального характера субъекта деятельности, одновременно создает необходимость нормативной регуляции этой деятельности, по сути,

превращая деятеля в субъект права, так как очерчивает круг его прав и обязанностей.

Итак, человек благодаря осмысленности своих действий получает свободу, реализация которой в определенных моментах сталкивается с такой же реализацией свободы других людей, что порождает сначала моральный, а затем и правовой способы решения этой проблемы. Так возможность сама приводит к своему ограничению. Очевидно, что это не бесконфликтный процесс. И это особенно хорошо видно в современном обществе, создающем самые широкие возможности для реализации человеком своих желаний и представлений. Так, обсуждаемые нами биомедицинские технологии скоро смогут позволить жить гораздо дольше, чем было предусмотрено биологическими ресурсами тела, а в перспективе они так видоизменяют человеческое тело, что оно сможет существовать в течение сотен лет. Но это может стать помехой на пути возникновения новых поколений людей, явно нарушая их право на существование и на реализацию ими собственной свободы. Не выпадает ли такой субъект, по сути, отрицающий неотчуждаемые права других людей, из правового поля, остается ли он тогда субъектом права или его лучше характеризовать как «субъект бесправия», так как именно в этом заключена суть того, что он творит?

Эти размышления демонстрируют, что для решения рассматриваемой нами проблемы надо обратиться к двум её ключевым аспектам. Первый из них связан с отправным пунктом выстроенной логической цепочки – с осмысленным характером деятель-

ности субъекта права. На этот статус независимо от особенностей телесной организации может претендовать только то существо, которое осознает свои действия и в силу этого способно нести ответственность за них. При использовании подобного критерия совершенно неважно, какие части тела этого существа состоят из естественных элементов, а на какую – из искусственных. Признак понимания человеком возможных последствий своего поведения как результатов достижения тех или иных свободно поставленных им самим целей отличает его как от других биологических организмов, так и от систем технической природы. Как результат этого, он и наделяется правовым характером деятельности: человек может отвечать только за то, что он выбрал актом свободной воли.

Но этот критерий отнесения к субъекту права, конечно, носит достаточно формальный характер. И, как таковой, с течением времени он может потерять свою функцию. Например, это может случиться, если будет создано такое информационное устройство, которое, анализируя огромное количество вариантов возможных последствий своих действий, будет осуществлять выбор, по сути, понимая, что оно делает, и, значит, должно нести ответственность, как и любой телесно организованный субъект права. Следовательно, надо найти ещё один критерий субъекта права, на этот раз не формальный, а содержательный.

С этой целью мы обратимся ко второму аспекту проблемы, который касается уже не факта предвидения субъектом права своих действий, но мотивов этих действий, тех причин, по которым действия совершаются. Есте-

ственно, что в основе любой деятельности лежат материальные и духовные потребности и интересы. Но время от времени любое действующее лицо попадает в ситуацию, когда надо выстроить иерархию потребностей и интересов или пожертвовать какими-то из них в пользу другого лица. И здесь не обойтись чисто правовой мотивацией. Надо включить в рассмотрение сферу более широкую, чем право, которая служит в качестве основания для права – это сфера морали. Здесь мы можем опереться на богатое наследие русской философии, в которой была глубоко проработана эта тема, – и, прежде всего, на работы В.С. Соловьева и И.А. Ильина.

В.С. Соловьев использовал понятия «нравственное право» и «нравственная обязанность», тем самым показывая, что при всех различиях, имеющих-ся между этими сферами, в них есть и принципиальное единство. Согласно В.С. Соловьеву, «право есть низший предел или определенный минимум нравственности» [5, с. 448]. При этом он подчеркивал, что право, в отличие от морали, есть «требование реализации этого минимума», допускающее принуждение [5, с. 449–450]. Само право В.С. Соловьев понимал как принудительное равновесие «двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага» [5, с. 453]. Получается, что оценка деятельности субъекта права в своей сущности оказывается нравственной, право лишь придает принудительность границам равновесия нравственных интересов. Но тогда возникает проблема: как произвести эту оценку. В.С. Соловьев предлагает осуществлять её не по самой злой воле субъекта и не по результату его

деяния, который может быть и случайным, а только по связи намерения с результатом или степени реализации злой воли в деянии [5, с. 457].

Таким образом, формальный признак («осмысленность деяния») В.С. Соловьев дополнил содержательным признаком, показав, что оценка субъекта права должна производиться ещё и с нравственной точки зрения; в зависимости от того, какой именно умысел содержится в его действиях. Получается, что характер реализованной воли показывает, рассматривает ли действующий себя как часть человеческого общества, что невозможно без соотнесения своей свободы со свободой других людей, или ставит себя вне его, нарушая одновременно и нравственные, и правовые принципы жизни общества. Этот критерий позволяет оценить любое существо в качестве субъекта права, независимо от того, является ли оно человеком в современном нам смысле слова или представляет собой трудноопределимый продукт биотехнологий.

И.А. Ильин развил и конкретизировал эту идею В.С. Соловьева. Он также считал, что субъект права не может рассматриваться только с точки зрения формальной юриспруденции, так как при таком подходе утрачивается нравственная основа права. Субъект права для И.А. Ильина – это носитель правосознания, которое и есть концентрированное выражение намерений человека, так как оно «охватывает и чувство, и волю, и воображение, и мысль, и всю сферу бессознательного духовного опыта» [3, с. 274]. Таким образом, именно правосознание обеспечивает «связь намерения с результатом» в деянии. Нравственно здоро-

вое правосознание призвано помогать человеку «подавлять в себе беспредметное честолюбие, жадность, вражду, склонность к озлобленному напору и отпору» [3, с. 273], т. е. уменьшать злую волю в его деяниях и увеличивать добрую. Правосознание с деградировавшей нравственностью приводит к несправедливости, беспринципности и продажности в поведении человека [3, с. 275].

Описанная выше цепочка размышлений последовательно приводит нас к раскрытию содержательной стороны той самой «осмысленной активности», которая является отличительным признаком субъекта права. Такой характеристикой оказывается наличие у действующего существа возможности осознавать нравственные последствия своих действий. Недаром В.С. Соло-

вьев считал нравственные представления исключительно человеческой способностью. Согласно его взглядам, человек, в отличие от других существ, «может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону» [5, с. 114]. Правовые нормы легко формализуются – необходимость их выполнения можно заложить даже в машину. А вот способность оценки поступков в категориях добра и зла нельзя формализовать. Это означает, что наличие данной способности у существа даёт основания для того, чтобы, помимо всего прочего, рассматривать его в качестве субъекта права. И это не изменить никаким трансформациям техногенной цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев С.С. Общая теория права. М.: Проспект, 2009. 576 с.
2. Виноградов А.И. Границы как фактор деятельности субъекта истории // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 24–31.
3. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. С. 85–340.
4. Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства: учебник. М.: Норма: ИНФРА-М, 2012. 560 с.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–548.

REFERENCES:

1. Alekseev S.S. Obshchaya teoriya prava [General Theory of Law]. M., Prospekt, 2009. 576 p.
2. Vinogradov A.I. Granitsy kak faktor deyatel'nosti sub'ekta istorii [Borders as a factor of activity of the subject of history] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2015, no. 2, pp. 24–31.
3. Il'in I.A. Put' dukhovnogo obnoveniya [The Path of Spiritual Renewal] // Il'in I.A. Religioznyy smysl filosofii [The Religious Meaning of Philosophy]. M., AST, 2003. Pp. 85–340.
4. Nersesyants V.S. Obshchaya teoriya prava i gosudarstva: uchebnik [General Theory of Law and State: textbook]. M., Norma, INFRA-M, 2012. 560 p.
5. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra [The Justification of the Good] // Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2 t. T. 1 [Op.: in 2 vol. Vol. 1]. M., Mysl', 1990, pp. 47–548.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Красова Елена Михайловна – аспирант кафедры философии и социальных наук Социально-гуманитарного института Мурманского арктического государственного университета;
e-mail: krasova-e-murmansk@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yelena Krasova – Postgraduate Student at the Department of Philosophy and Social Sciences at Social-Humanity Institute of Murmansk Arctic State University;
e-mail: krasova-e-murmansk@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Красова Е.М. Субъект права техногенной цивилизации в свете философии В.С. Соловьева и И.А. Ильина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 96-103.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-96-103

CORRECT REFERENCE

E. Krasova The Subject of Law in Technogenic Civilization in the Philosophy of V. Solovyov and I. Ilyin // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 96-103.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-96-103

УДК 130.123.4

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-104-111

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА С.Н. БУЛГАКОВА

Мирошкин М.С.*Московский государственный областной университет**105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье исследуется сложный эстетический аспект в системе философии хозяйства, который является одним из базовых элементов человеческого мироощущения. Подробно рассматривается концепция хозяйственной философии с эстетических позиций – как воплощение художественных смыслов в современном общественном сознании. Рассматривается зависимость эстетических ценностей от формирования и развития духовно-творческой ориентации философии хозяйства. Показаны особенности религиозного содержания эстетического мировосприятия в философии хозяйства. Сделан акцент на исследовании философии хозяйства как автономной эстетической области в сравнении с массовой культурой.

Ключевые слова: эстетика, теургия, героизм, подвижничество, эстетический аскетизм, экономическая кичливость.

THE AESTHETIC ASPECT OF S. BULGAKOV PHILOSOPHY OF ECONOMY

M. Miroshkin*Moscow Region State University**10A, Radio st., Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article examines the complex aesthetic aspect in the system of the philosophy of economy which is one of the basic elements of human perception. The philosophy of economy is considered from an aesthetic standpoint as the embodiment of artistic meaning in modern public consciousness. The author argues the dependence of aesthetic values on the formation and development of spiritual and creative orientation of the philosophy of economy. The features of the religious content of the aesthetic attitude in philosophy of economy are revealed. A focus is made on the study of philosophy of economy as an autonomous aesthetic field in comparison with mass culture.

Keywords: aesthetics, Theurgy, heroism, asceticism, aesthetic asceticism, economic arrogance.

Увеличивающийся дисбаланс между социально-экономической культурой современного информационного общества и эстетической формой творческого мироощущения искажает представление об органической целостности человечества, превращая его во вторичный продукт экономики и, тем самым, подрывая духовную и материальную стороны связи с мирозданием. Такая кризисная ситуация обусловлена систематическим усвоением в контексте межличност-

ного взаимодействия человечеством низменных категорий китча основанного на увеличивающейся зависимости от социально-экономического статуса, вызывающего эффект «тошноты» от современной повседневности (в сартровском смысле) у рефлексивно настроенной категории мыслителей, каким был С.Н. Булгаков.

В его оригинальной философии хозяйства, центральным нервом которой является всё человечество, делается акцент на культурно-эстетической составляющей каждого человека, по своей природе тяготеющего к возвышенным и прекрасным формам, которые являются олицетворением благодатной и одновременно блаженной жизни человека. Историко-философское происхождение созерцательного опыта в форме категорий эстетики берёт свое начало в древней философии Пифагора, который отождествлял красоту мира с числовой гармонией. Из историко-философской мысли Диогена Лаэртского, который интерпретировал учение Пифагора о том, что «власть души распространяется от сердца и до мозга: та часть её, которая в сердце, – это страсть, а которая в мозге – рассудок и ум; струи же от них – наши чувства», ясно, что именно чувства являются основными критериями художественного мирозерцания духовно-материального бытия всего человеческого естества [10, с. 314]. В углубленном акценте на эстетических вопросах останавливался в своём творчестве Платон, для которого совершенная красота есть начало разумное и проявляющееся в реальности по принципу благодетельности, полезности и справедливости. Поэтому такой усвоенный человеком

триптих обуславливает возможности достижения блага в эстетической форме добродетельного.

Возвышенные формы эстетического мироощущения не укладываются в рамки рационалистического уклада современной экономической системы, акцентирующей человеческое сознание на стоимостных параметрах создаваемых предметов человеческого созерцания. Таким образом, область современного искусства характеризуется преобладанием кичливой тенденции, которая по мере развития экономической науки олицетворяет человека с производителем, в поле деятельности которого «всякая произведенная вещь сакрализована самим фактом её бытия» [1, с. 65]. В этой связи С.Н. Булгаков усматривает трагическую сторону современной жизни в однополярности используемых человеком возможностей вследствие отсутствия эстетического чувства, которое является важным критерием миропонимания. Нарастающая сублимация эстетического удовлетворяется многочисленными суррогатами с целью получить максимальную потребительную стоимость, лишенными глубины изобилия чувства прекрасного, олицетворяемого в силе искусства через человека. Поэтому С.Н. Булгаков утверждает, что «искусство иерархически стоит выше хозяйства, ибо область его находится на грани двух миров» [7, с. 570].

Чувство прекрасного не носит самодовлеющего характера, поэтому оно как важное условие жизненной необходимости обладает тонизирующей аффектацией, способствующей высвобождению творческих потенциалов человеческого духа. Чрезмерная

прозаичность современного человеческого бытия обуславливает на символическом уровне разлад в сознании человека в отношении надломленного единства материально-духовной природы мироздания. Тем большую эстетическую неудовлетворенность испытывает поистине творческая личность в своих возвышенных устремлениях познать первозданную глубину величественной тайны бытия. Потенциальную возможность усмотрения онтологического смысла познания глубинных духовных поисков человека С.Н. Булгаков видит во взаимосвязи с областью трансцендентного. Русский мыслитель актуализирует исследование значения теургии в отношении рассматриваемой проблематики. совершаемое богодействование в различных формах проявления человеческого творчества. Таким образом, «теургия есть действие Бога, излияние Его милующей и спасающей благодати на человека» [7, с. 575]. Скрытое от человеческого взора животворящее воздействие божественной силы сохраняет своё космическое значение для человека в силу благотворной наполняемости его творческой энергией.

Опираясь на христианскую теургию, С.Н. Булгаков считает, что посредством неё человек сможет постичь эстетическое чувство духовного отречения, тем самым, осознает необходимость хозяйственной собранности и сможет выполнять свои земные задачи с добродетельной самоотдачей. Такая установка хозяйственной философии С.Н. Булгакова ориентирует человека на преобразование ощущения экономического чувства нехватки посредством самозабвенной реабилитации собственной индиви-

дуальности во благо антиэнтропийного целостного сохранения художественной культуры мира и человека. Поэтому «эстетическое любование требует аскетического подвига, а служение красоте – крестной, ради этой красоты, смерти» [12, с. 109]. В этом аспекте рассматриваемой проблемы С.Н. Булгаков различает две противоположные тенденции развития современного сознания человека: героизм и подвижничество – которые являются духовными портретами современной социально-экономической дифференциации общества.

Героизмом для С.Н. Булгакова является провозглашение западным обществом буржуазного мировоззрения, обращенного в своей вере к протестантской мирской аскезе самообожествления. Испытывая отвращение к привязанности современного общества к кредитным отношениям, С.Н. Булгаков противопоставляет ей христианское подвижничество, в котором внутренне-духовное чувство целостности порождает эстетически-сакральное чувство причастности к обоюдному долгу, основанному на самоконтроле и смирении своих порожденных гордостью экономических страстей. Поэтому «христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых к самому себе» [6, с. 455]. Непрерывное акцентирование на достижении чистоты просветленной плоти аскетическими подвигами представляет выражение художественного отношения к причащению духовно-телесной составляющей человеческой сущности. В этой тернистой напряженности самодисциплины и духовной выносливости С.Н. Булгаков

усматривает становление терпимости как боговдохновенной силы человеческого духа, которая рождает эстетический аскетизм в противоположность современному экономическому стяжательству. Поэтому «в душе святого, очистившего сердце подвигом, мир Божий предстает как Космос, как София, как Красота» [8, с. 33].

Душевное и телесное состояние человека имеет первостепенную важность в исследовательской области эстетической составляющей философии хозяйства С.Н. Булгакова, которая требует нравственной закалки с неотъемлемым почитанием душевной и телесной организаций человека, что в совокупности составляет индивидуальное начало, которое формирует онтологическое основание всякого искусства, осуществляемого в образе красоты духовно-телесной пластичности жизни. С таких оригинальных философских позиций С.Н. Булгаков рассматривает проблему преодоления эстетического кризиса в условиях популяризации пресловутых и духовно обедненных кичливых ценностей современного социально-экономического уклада жизни посредством приобщения к возвышенным духовно-религиозным ценностям, которые позволяют приблизиться к позитивным эстетическим идеалам хозяйственной философии. Тем самым возникает потенциальная возможность обрести художественно-эстетическую открытость миру и включенность в антиэнтропийное творческое пространство мироздания.

Человек в неотъемлемости от социально-культурного контекста должен воспрепятствовать разорванности индивидуального и общественного сознания в отношении разрастающейся

атрофии общекультурного эстетического кризиса посредством искусства ведения хозяйственной деятельности. Поэтому рациональный сценарий технизированной спецификации идентичной жизни подтверждает, что современным человеком движет «бунтующая, самоопределяющаяся самость, существующая только в субъективном сознании, только для себя, а не о себе и не для другого» [8, с. 30]. Таким образом, усвоение эстетических ценностей философии хозяйства С.Н. Булгакова способствует духовному предохранению человека от вульгарного снобизма, сугубо субъективных ценностей рыночного сознания, экономическая эффективность которых преисполнена эфемерностью. В этом смысле торжество прекрасного становится потенциально возможно при хозяйственном самообладании, при котором историческая связь признания равноценности всех людей восстанавливается в русле непрерывной хозяйственной воли, которая раскрывается в жертвенном отречении от самого себя во благо того, с кем идентифицируется равноценность нашей собственной жизни. Поэтому «объект нашей любви – это мы сами, это не кто иной, как ты – тот, кто меня станет есть» [9, с. 399].

Рационалистическая посредственность современных рыночно-ориентированных секторов существующей экономической системы не оставляет возможности широкомасштабно рассматривать глубинные противоречия, отягчающие понимание эстетического становления любви человека к собственной духовно-исторической значимости отечественного мировоззрения. Поэтому восстановление эстетического чувства прекрасного в

объекте своей любви глубокомысленно осознается и осмысливается в значении смирения, которое идентифицируется с основанием благотворных человеческих взаимоотношений. Критическая точка зрения С.Н. Булгакова на развитие современных тенденций упрощения межличностных взаимосвязей человека до степени экономической ценности солидаризируется с мыслью современной западной исследовательницы эстетики и философа Ю. Кристевой, которая «считает европейскую цивилизацию типом культуры, где индивид драматически разлучен с другими и космосом» [11, с. 101].

Совокупность существующих противоречий, порожденных наложением экономических принципов «благополучия» является духовным признаком самотечной истории развития бремени страстей человеческого существования, в котором сложность многокрасочной жизни переплетается с вырождением культурно-эстетического оплота возвышенной духовности человека. В таком аспекте актуальность приобретает хозяйственная философия, которая благоприятствует возрождению каллокагии как эстетической формулы совершенствования и благородного воспитания личности. Такая формула, известная ещё древним грекам, оказалась востребована в условиях экономического состояния «слишком человеческого» сладострастия современной объективности затухающего маятника человеческой жизни. Эстетический интерес к духовной красоте человеческого существования, творимого хозяйственной деятельностью, основывается на изначальной первозданности религиозно-эстетической неизведанности сущности мироздания. Поэтому

эстетическое мироощущение человека отчеканено на скрижалях, в соответствии с которыми в мире человеческом должно осуществляться стяжание благодатных путей достижения высшего сакрального искусства жизни.

Преодолеть и возвыситься над современным апофеозом экономического максимализма, порождающего преобладание надрывного своеволия человеческой сущности, позволяет осознание того, что «человек, для которого красота является высшей ценностью – не просто эстетически чувствительный, что сказывается в каждой черточке его замечаний и наблюдений, а своего рода философ красоты; человек, для которого красота служит не просто источником наслаждения, но и основой нравственности» [12, с. 106]. Обескураживающая соблазнительность святотатственных принципов экономических грез о «лучшей» земной жизни показательно демонстрирует непросветленное материалистическое мироощущение, в котором кривизна зеркального отражения современной жизни увеличивается в анонимной скрытости темной природы экономической обольстительности. Поэтому степень интенсивности сверхиндивидуальных экономических потребностей выходит динамическими темпами за всевозможные пределы, дерзновением отходом от духовной культуры и искусства, порабощая исторические эпохи враждебным культивированием изуверских экономических ценностей современного образа жизни.

Эстетическая значимость хозяйственной философии для человека овеяна поливалентным характером творчества, в котором осеваются эстетические устремления человека к

преодолению опошлившейся расточительной культуры меркантильного образа жизни. Поэтому фактическое значение принципа хозяйственной философии «наглядно свидетельствует о той истине, что не о хлебе едином живёт человек, что он не есть *economic man*, меряющий мир меркантильным аршином, но способен к бескорыстию и вдохновению» [7, с. 585]. С.Н. Булгаков настаивает на возрождении традиционного почитания эстетической значимости искусства ведения хозяйственной жизни, глубокомысленное познание которой позволит осуществить общечеловеческий трансцендус, необходимый для объективного рассмотрения обветшалой утилитарной действительности.

Экономическая гетерономия в контексте поддержания утилитарно-рыночного самодержавия порождает бессознательный страх неверия в свои творческие силы, тем самым вызывая губительные для искусства душевные мучения, не могущие найти достойный способ реализации творческих замыслов. В этом смысле особенностью хозяйственной философии является демонстрация возвышенности над обиходными потребностями экономической жизни, характеризуемыми посредственным эстетизмом бесконечно неудовлетворенного сознания, вызванного разладом между хозяйственно-художественными устремлениями творческой личности и безмятежным героизмом падшего в своих устремлениях «по ту сторону добра и зла» своекорыстного духа. Поэтому для С.Н. Булгакова «хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Но хозяйство в то же время есть рабство необходимости» [7, с. 546]. Этим характеризуется глуби-

на трагически расколотого сознания современного человека, в котором постепенно исчезает качество бескорыстного жизнелюбия творческой личности. По мысли С.Н. Булгакова, хозяйственная философия наделяет человека уникальным способом рассмотрения существующего мира как поврежденной картины, над которой необходимо с эстетическим мироощущением работать хозяйственной кистью для воплощения космологического чувства красоты многообразной стихии мироздания.

В такой перспективе эстетического значения хозяйственной философии усматривается величественное почитание художественно-религиозного канона, который должен быть выведен из области символического в область преображающей действительной реальности. Поэтому художественная натура не удовлетворяется повседневным самодовольством, находясь в постоянном поиске возвышенных форм глубинной природы духовного самопознания, посредством которого осознается причастность к искусству всего человечества «благодаря своей связи с Космосом, реальность коего и есть Красота» [7, с. 593]. В этом смысле эстетическая значимость хозяйственной философии видится С.Н. Булгакову в жертвенной самоотдаче, которая кладется на алтарь общественного благосостояния и более не является объектом современной экономической культуры кичливого самоутверждения. Таким образом, в настоящее время экономическая «одержимость» снова становится распространенным явлением современности, борьба с ней требует трезвости, духовного здоровья, самособранности, но, прежде всего, камня веры» [8, с. 39].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. М.: Культурная революция: Республика, 2006. 269 с.
2. Бондарева Я.В. История русской религиозной философии: учеб. пособие. Новосибирск: Изд-во НИПКиПРО. 2016. 270 с.
3. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: Изд-во Московского государственного областного университета. 2011. 322 с.
4. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
5. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 5–10.
6. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 736 с.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 672 с.
8. Булгаков С.Н. Тихие думы / сост., подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; послесл. К.М. Долгова. М.: Республика, 1996. 509 с.
9. Лакан Ж. Семинары, Книга III. Психозы. 1955/1956 / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2014. 432 с.
10. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред., вступ. ст. А.Ф. Лосева; пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998. 572 с.
11. Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. 2-е изд., перераб. и доп., М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 496 с.
12. Черноглазов А. ЛАКАН: ПРИГЛАШЕНИЕ К РЕАЛЬНОМУ... М.: Проект lettera.org, 2015. 220 с.

REFERENCES:

1. Bodriyyar Zh. Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury / per. s fr., poslesl. i primech. E.A. Samarskoi [Consumer Society. Its Myths and Structures / trans. from Fr., afterword. and notes. E.A. Samarskaya]. M., Kul'turnaya revolyutsiya, Respublika, 2006. 269 p.
2. Bondareva Ya.V. Istoriya russkoi religioznoi filosofii: ucheb. posobie [The History of Russian Religious Philosophy: tutorial]. Novosibirsk, Izd-vo NIPKiPRO, 2016. 270 p.
3. Bondareva Ya.V. Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical and Philosophical Analysis]. M., Izd-vo Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta, 2011. 322 p.
4. Bondareva Ya.V. Otechestvennaya religiozno-filosofskaya antropologiya: antinomiya svobody i determinizma [Russian religious and philosophical anthropology: the antinomy of freedom and determinism] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy]. 2014, no. 1, pp. 47–53.
5. Bondareva Ya.V. Razvitie printsipa sinergii v ucheniyakh o preobrazovanii chelovecheskogo bytiya (k voprosu o metodologicheskikh osnovaniyakh russkoi religioznoi filosofii) [The development of the principle of synergy in the teachings on the transformation of human existence (the question of the methodological foundations of Russian religious philosophy)] // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy. 2013, no. 2, pp. 5–10.

6. Bulgakov S.N. Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov [Two Cities. A Study on the Nature of Public Ideals]. SPb., Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008. 736 p.
7. Bulgakov S.N. Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya [The Non-Evening Light: Contemplation and Speculation]. M.: AST; Kharkov, Folio, 2001. 672 p.
8. Bulgakov S.N. Tikhie dumy / sost., podgot. teksta i komment. V.V. Sapova; poslesl. K.M. Dolgova [Quiet Thoughts / comp., ed. text and comments by V.V. Sapova; afterword by K.M. Dolgov]. M., Respublika, 1996. 509 p.
9. Lakan Zh. Seminary. Kniga III. Psikhozy. 1955/1956 / per. s fr. A. Chernoglazova [Seminars. Book III. Psychosis. 1955/1956 / trans. from Fr. A. Chernoglazova]. M., Gnozis, Logos, 2014. 432 p.
10. Laertskii Diogen. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov / red., vstup. st. A.F. Loseva; per. s drevnegrech. M.L. Gasparova [Laertius Diogenes. About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers / ed., introd. by A.F. Losev; trans. from ancient Greek. M.L. Gasparov]. M., Mysl', 1998. 572 p.
11. Man'kovskaya N.B. Fenomen postmodernizma. Khudozhestvenno-esteticheskii rakurs. [The Phenomenon of Postmodernism. Artistic and Aesthetic Perspectives. 2-nd ed., rev. and enl.]. M.; SPb., Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2016. 496 p.
12. Chernoglazov A. LAKAN: PRIGLASHENIE K REALNOMU... [Lacan: An Invitation to the Real...] M.: Proekt lettera.org. 2015. 220 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Мирошкин Михаил Сергеевич – аспирант кафедры истории философии Московского государственного областного университета;
e-mail: mirmaker23@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Michael Miroshkin – Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy at Moscow Region State University;
e-mail: mirmaker23@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Мирошкин М.С. Эстетический аспект философии хозяйства С.Н. Булгакова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философия. 2016. № 1. С. 104-111.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-104-111

CORRECT REFERENCE

M. Miroshkin The Aesthetic Aspect of S. Bulgakov Philosophy of Economy // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy. 2017, no. 1, pp. 104-111.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-104-111

УДК 159.923.2

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-112-120

В ПОИСКАХ РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ЭКСКАРС В ИСТОРИЮ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Тимошин А.С.*Ульяновский государственный технический университет**432037, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, д. 32, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается постепенная историческая трансформация феномена русской идеи как основы понятия «русская идентичность» с XVI до середины XX вв. Развитие идентичности в процессе роста и развития нации сопровождается кризисами, при прошествии которых, идентичность как феномен может менять своё содержание в результате свободного выбора её носителей, затем воспринимает опыт этого развития, обогащается новыми ценностями и смыслами, – и выкристаллизовываются новое содержание и понимание русской идентичности. В статье последовательно систематизируется в историческом контексте содержание русской идеи, начиная с инока Филофея (Москва – Третий Рим) и заканчивая марксизмом (большевизмом), анализируются причины его принятия русским общественным сознанием на определенный исторический срок. Критический анализ в данном этапе основывается на материале работ известного русского философа Н.А. Бердяева. В Статье определяется внутреннее развитие, аккумуляция основных идей и достигнутое на сегодняшний день понимание содержания русской идеи как одного из основных аспектов понимания русской идентичности.

Ключевые слова: русская идея, русская самоидентичность, кризис религиозности русского народа, марксизм как религия, русское крестоношение, соборность, христианская истина.

IN SEARCH OF RUSSIAN IDENTITY: A EXCURSION INTO THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

A. Timoshin*Ulyanovsk State Technical University**32, Severniy Venec st., Ulyanovsk, 432037, Russian Federation*

Abstract. The article deals with the gradual, historical transformation of the phenomenon of the formation of the Russian idea as the basis of the concept of “Russian identity” from the 16th to the mid-20th century. The development of identity in the process of growth and development of the nation is accompanied by crises, overcoming which the phenomenon of identity can change its content as a result of the free choice of its carriers; then takes up the experience of this development, becomes enriched with new values and meanings, and thus a new content and understanding of the Russian identity crystallizes. The article contextualizes the development of the Russian idea from the original one by the Monk Philotheus (Moscow is the Third Rome) to

Marxism (Bolshevism) analyzing the reasons of its adoption by the Russian public consciousness during a certain historical period. Critical analysis of this stage is based on the works of the famous Russian philosopher N. Berdyaev. The article studies the internal development, accumulation of the main ideas and contemporary understanding of the content of the Russian idea as one of the main aspects of understanding the Russian identity.

Keywords: Russian idea, Russian self-identity, crisis of religiosity of the Russian people, Marxism as a religion, Russian krestonoshenie, sobornost', Christian truth.

В отечественной социально-философской мысли недостаточно разработаны понятия «русская идентичность», «русскость», «национальный характер», «национальная идея». Все эти понятия имеют внутреннюю семантическую связь как ухватывающие и выражающие некую сердцевину, ядро, суть русской истории. Исследуя, разрабатывая эти понятия, можно не только приблизиться к пониманию логики русской истории, но и определить её перспективы.

Понятие «идентичность» вошло в философскую терминологию в середине XX в., однако стало активно использоваться в отечественных исследованиях с начала 80-х гг. и с этого времени набрало большую популярность. Отсутствие до определенного времени термина «идентичность» не означало, однако, что его смысловое содержание не рассматривалось, оно выражалось русскими философами с помощью других понятий. Так, появление в русской философии понятия «русская идея» как раз и говорило о начале осмысленного философского поиска русской идентичности.

Самоидентичность русского народа, прежде всего, внутренне ассоциировалась с неким идеалом, конечной целью, к которой она должна непременно прийти в процессе своего исторического развития. Поэтому её необходимой составной частью являлась

и является русская идея. В своём развитии русская идея (понятие, введенное В.С. Соловьевым) за весь период русской истории принимала различные формы. Её авторами, носителями были различные слои русского общества, что не могло не отразиться в содержании идеи.

В наиболее отчетливой форме русскую национальную идею формулирует в XVI в. псковский монах Филофей: «Москва – Третий Рим». В неё вкладывается мессианское чувство великого религиозного призвания русского народа. И оно, как отмечает Бердяев, «осталось в русском народе на протяжении столетий, претерпевая различные метаморфозы» [1]. Религиозный раскол XVII в. формирует целый пласт религиозного народного сознания староверов, убежденных в наступившем конце истории и воцарении антихриста, и, следовательно, в необходимости сознательного мученичества и бегства из этого царства.

В течение XVIII и в начале XIX вв. формируется и зреет русская национальная идея освобождения крестьянства от крепостной зависимости, освобождения народа, который сам явился великим победителем в Отечественной войне 1812 г. Поскольку выдвигаемая представителями дворянства идея содержит аспекты свободы и равных прав человека-христианина, она приобретает социально-политическую

окраску: наряду с требованием отмены крепостного права необходима замена монархии республикой.

XIX в. в России, пережитый ею как культурный ренессанс, дал различные идеологические течения в среде мыслителей. Сохраняя мессионерскую установку, они вносят в содержание национальной идеи новые черты: определения способа социальной организации российского общества и в этом контексте – выбора исторического пути в мировой истории. Борьба славянофильства и западничества, т. е. борьба между оправданием существования русской общины (как примера внутренней христианской организации), особого, отличного от Запада исторического пути развития России и обоснованием универсальности западноевропейского варианта развития и устройства общества, по сути, есть поиск ответа на вопрос «кто мы?», т. е. на вопрос о русской идентичности. В своеобразной форме ответ на этот вопрос предложен в сформулированной официально государственной идее, известной как уваровская триада: «Православие, самодержавие, народность», которую современники в разрез со смысловой нагрузкой декларируемых терминов расценивали как попытку «осторожной авторитарной европеизации России» [11, с. 116–124]. Православие в триаде декларировалось как сердце и душа России, самодержавие – как краеугольный камень всей российской государственности, а народность – как постижение истории и изучение, сохранение и развитие русского языка [11, с. 116–124].

«Русская идея» В.С. Соловьева представляла собой «экуменическую» веру в возможность и необходимость

объединения всех христианских народов под единой главой первосвященника, которому подчинены главы христианских государств, а христианские народы стали бы просвещать пророки [14]. Эта идея оказывается выражением идеи равноправия и равновеликости русского народа в сравнении с другими народами. Без такого понимания места России невозможна предложенная В.С. Соловьевым философия всеединства и соборности. Именно поэтому у Соловьева мессианизм как характерная черта русского сознания практически отвергнут, тогда как у Ф.М. Достоевского он получает своё максимальное выражение в понимании русского народа как богочеловека, русского человека – всечеловека, спасения мира через Россию и русский народ. Здесь, как видим, русская идентичность содержит в себе понимание своей избранности среди других народов, где русский народ и Россия занимают особое место. И, наконец, последняя, по словам Н. Бердяева, совершенно обезбоженная форма русской национальной идеи явилась в виде марксизма, коммунизма, большевизма, став идеологическим ядром русской идентичности. Остановимся на этом вопросе подробнее, исследуя причины такого превращения, а вернее, извращения содержания русской идентичности.

На первый взгляд, марксизм является теорией экономического детерминизма, которая объясняет, каким образом диалектическое развитие экономического фундамента неизбежно приведёт (при активной гегемонии пролетариата) к рациональному изменению надстройки. Как и в любой научной теории, в нём нет ничего

вдохновляющего, что могло бы привести в движение народные массы. Но случилось как раз наоборот, и именно это учение, переложенное на русскую, как казалось, совсем непригодную для этого почву, привело в вихревое, колоссальное движение российский, такой «религиозный» и общинный, народ. Н.А. Бердяев был одним из философов, которые предприняли попытку анализа причин, приведших к «чести» первого воплощения коммунизма в жизнь на русской почве. Главной и основной Бердяев называет неосуществление правды христианства в полноте жизни: «И потому явился коммунизм, как кара и напоминание, как извращение какой-то подлинной правды <...> То, что коммунизм благоприятно усвоился рабочими массами, виновно лжехристианство в первую очередь <...> Добро, которое не осуществляет себя в жизни, и превратилось в условную риторику, <...> прикрывает собой действительное, реальное зло и несправедливость, не может не вызывать против себя бунта и бунта справедливого...» [1]. Однако этого недостаточно. Что-то в природе самого учения коммунизма должно было способствовать этому. Коммунизм как учение стал новой религией, заменив собой христианство. У коммунизма обнаруживаются все признаки религии: претензия на абсолютную истину (марксизм, как учение, претендует на раскрытие истины истории, познание которой сделает человеческое общество свободным), эксклюзивность, свой катехизис и догматы, стремление на обладание всей человеческой душой до самой глубины. Коммунизм как религия требует веры, надежды на светлое будущее, вдохновляет на жертвы и подвиг во

имя этого будущего. В марксизме, как и в религии, есть свой «первородный грех» – эксплуатация человека человеком, класса классом. Обоснование борьбы между добром и злом у Маркса соотносится с обоснованием классовой борьбы между «буржуазией» и «пролетариатом». Есть свой мессия – пролетариат, призванный освободить всё человечество от страдания, гнета и несправедливости. Есть предметы веры: грядущее социалистическое общество и великое призвание пролетариата во всем мире. На мессианское призвание пролетариата перенесены свойства избранного народа Божьего: «Пролетариат у Маркса величайшая ценность, добро, справедливость, положительная мощь <...> Научным путем невозможно было прийти к такой идее. Эта идея религиозного порядка» [1]. Всемирная роль пролетариата как освободителя всего человечества оказалась созвучной мессианскому сознанию русского человека как всечеловека, призванного к всеобщему спасению мира. В коммунизме так же, как и в христианстве, есть острое чувство наступления рокового часа истории, мировой катастрофы – мировой революции, после которой начнется новая эра человечества.

Кроме того, коммунизм, как учение, предложил много привлекательного: политический строй, который будет выражать реальные хозяйственные нужды и интересы людей (мир – народам, землю – крестьянам, заводы – рабочим); упразднение частной собственности и узаконивание коллективной и государственной; идею планового хозяйства и преодоление национального эгоизма в сверхнациональной организации человечества.

Сила привлекательности коммунизма сказала также, отмечает Н. Бердяев, и в том, «что он имеет целостный замысел переустройства жизни мира, в котором теория и практика, мышление и воля слиты» [1].

Так встретились и соединились в русском народе, русском сознании два варианта мессианства: мессианства пролетариата и мессианства религиозного. Идеи коммунизма легли на почву христианской способности к вере и жертве, воспользовавшись религиозной энергией души. Вера в Бога сменилась верой в мифологему социального разума, социального коллектива, вождя и гегемона, в мессию – пролетариат, который и установит рациональное, могущественное царство свободы.

Если русская идея как конечная цель и идеал заключала в себе идею стояния в христианской истине (Москва – Третий Рим), то в коммунизме, трансформировавшись в идею освобождения всего человечества от гнёта и несправедливости, радикально изменила средства к достижению этой цели. Если в русском мессианском сознании изменение, преображение должно произойти внутренним путем, путем стояния в истине, через изменение человеческой личности, то у марксистов – путем насилия над личностью, путем прогресса и устройства пролетарско-социалистического земного рая в некоем будущем. Для этого обезличенного будущего все живущие – лишь средства. Вместо духовного соборного единства коммунизм предложил насильственное соединение из страха гибели, вместо Бога – самообожествление, вместо уникальной внутренней сущности личности и индивидуального предназначения каж-

дого лица в мировой гармонии – уравнение в качестве полезных единиц для однородной общественной пользы.

Творцами русской идеи в разное время являлись представители разных слоев русского общества: инок Филофей, староверы, среди которых и духовенство, и бояре, и простые люди (крестьяне), декабристы (дворяне), представители русской государственности (министр просвещения С. Уваров), философы (В. Соловьев, Н. Бердяев, И. Ильин), русские писатели (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой), и русская революционная интеллигенция (Н. Чернышевский, Н. Добролюбов, Д. Писарев, А. Герцен, Г. Плеханов, В. Ленин). Вероятно, причина свержения русского национально-го самосознания с «небес на землю» (от инок Филофея до Ленина) кроется во внутренней массовой апостасии русского народа от истин христианства, в отсутствии воплощения этих истин в реальность теми людьми, от которых это зависело. Причиной такой метаморфозы мог стать простой логический посыл: раз невозможно установить справедливость с христианской верой, попробуем без неё и с новой коммунистической верой. Русские марксисты, усвоив ошибки предшественников, заговорили с народом на их языке, уловили его в сеть собственных земных интересов, сыграли на простом, материальном, утилитарном и даже преступном: грабь награбленное, экспроприируй экспроприаторов.

Идеи, формирующие любую идеологию, не являются неизменными. 70 лет существования «русского коммунизма» продемонстрировали воплощение теории марксистских мыслителей в жизнь в соответствии с коммунистическим символом веры [8]. Требование деидеологизации рос-

сийского общества в 90-е гг. XX в. стало выражением желания избавиться прежде всего от коммунистической идеологии, как потерявшей свое ноуменальное значение [5]. Отказавшись от коммунистической идеологии, мир российских идей оказался передовой линией «духовных сражений» [9]. Часть философов считает, что уникальность сложившейся ситуации в духовной жизни России состоит в том, что она не сможет сохраниться в качестве исторически значительной величины, если не сумеет создать в кратчайшие сроки идеологическую сферу, сопоставимую по интеллектуальному уровню и по организации с той, которая имела место в советские годы [6; 9]. Другие считают, что идеологический коллапс, пережитый Россией, освободил место для религиозного возрождения, православие приняло эстафету у идеологии [7]. Склоняясь ко второму мнению, можно предположить, что русская идентичность по своему идеологическому критерию могла перейти из периода апофатического существования к периоду катафатическому [5]. Возможно, причиной массовой апостасии в период революции и после неё были незнание Бога и уклонение от Него. Также, возможно, русская идентичность переходит к эпохе Святого Духа, о которой писал Н.А. Бердяев [4]. И как было обещано израильскому народу, что придет время, когда всякий будет знать Бога [10], так и российская

действительность ожидает наполнения божественной гармонией, свободой и разумом. Во всяком случае, один из важнейших признаков российской гармонии и синергии сегодня налицо – единодушие народа и первого лица.

Таким образом, русская идентичность за всё время русской истории вместила в себя комплекс идей, обуславливающих и предполагающих друг друга: идею стояния в христианской истине и мученичества за истину, идею свободы и равных прав человека, идею соборности, ответственности, единства, официальную идею примирения и единства национальной элиты и граждан через единую веру и государственность, идею русского крестоношения как примера пути спасения для всего мира, идею христианского всеединства и, наконец, идею построения коммунизма как воплощение возможности построения Царства Божьего на земле. Сердцем русской идентичности в ходе её развития и трансформации является христианство, учение о любви, о справедливости. Всё, что в разное историческое время выражала русская духовная и интеллектуальная мысль, было пронизано верой в возможность воплощения ценностей духа в конкретной истории на земле. Думаем, что и сегодня русская идентичность не откажется от своего сокровенного замысла. Многогранность русской идеи как нерва русской идентичности, её «пульсации», жизненная органика, продолжают жить и развиваться.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Правда и ложь коммунизма [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odinblago.ru/path/30/1/> (дата обращения: 15.10.2015).
2. Бердяев Н.А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 399–582.

3. Бердяев Н.А. Социализм как религия. [Электронный ресурс]. URL: http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_socializm_relig. (даты обращения: 09.11.2015).
4. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 346 с.
5. Бондарева Я.В. Принцип символического реализма как единство апофатического и катафатического богопознания (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. 2011. № 2 (электронный журнал). URL: <http://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/72> (дата обращения: 24.07.2016).
6. Зиновьев А.А. Русская трагедия (Гибель Утопии) [Электронный ресурс]. URL: <http://croquis.ru/3662.html> (дата обращения: 15.07.2016).
7. Перфильева А.А. Религиозная составляющая национальной идентичности как инструмент противодействия глобализационным и вестернизационным тенденциям в современном политическом процессе // Национальная идентичность России и демографический кризис материалы Всерос. науч. конф., М., 20–21 октября 2006 г. . М., 2006. С. 537–541.
8. Песоцкий В.А. Художественная литература и идеология (Статья первая: Природа и сущность идеологии, идей, идеалов и принципов) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 2. С. 36–52.
9. Песоцкий В.А. Художественная литература и идеология: основные характеристики их взаимодействия (Статья вторая) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 2. С. 52–72.
10. Послание к Евреям 8: 10–11 // Библия. Новый Завет [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/heb/8> (дата обращения: 26.07.2016).
11. Сендеров В.А. «Православие. Самодержавие. Народность». Европейский проект для России // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 116–124.
12. Семаева И.И. Поиск идентичности: Русская религиозная философия XX века и её духовные основания: монография. М.: Изд-во Московского государственного областного университета, 2012. 220 с.
13. Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Философские науки. 2012. № 4. С. 50–60.
14. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 789 с.

REFERENCES:

1. Berdyaev N.A. Pravda i lozh' kommunizma [Elektronnyi resurs] [Truth and Lies of Communism URL: <http://www.odinblago.ru/path/30/1> (request date 15.10.2015).
2. Berdyaev N.A. Russkaya ideya: osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka [The Russian Idea: Basic Problems of the Russian Thought of the 19th – early 20th centuries] / Berdyaev N.A. Izbrannye trudy. / [Berdyaev N. Selected works]. M., Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 2010, pp. 399–582.
3. Berdyaev N.A. Sotsializm kak religiya. [Elektronnyi resurs] [Socialism as a Religion [Electronic source]]. URL: http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_socializm_relig (request date 09.11.2015).
4. Berdyaev N.A. Sud'ba Rossii [The Fate of Russia]. M., Sovetskii pisatel', 1990. 346 p.
5. Bondareva Ya.V. Printsip simvolicheskogo realizma kak edinstvo apofaticheskogo i katafaticeskogo bogopoznaniya (k voprosu o metodologicheskikh osnovaniyakh russkoi religioznoi filosofii) [The principle of symbolic realism as a unity of apophatic and cataphatic knowledge of God (to the issue of methodological foundations of Russian religious philosophy) // Bulletin of Moscow Region State University (E-journal). 2011. No 2. URL: <http://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/72> (request date 24.07.2016).

6. Zinov'ev A.A. Russkaya tragediya (Gibel' Utopii). [Elektronnyi resurs] [Russian Tragedy (the Death of Utopia) [Electronic source]]. URL: <http://croquis.ru/3662.html> (request date 15.07.2016).
7. Perfil'eva A.A. Religioznaya sostavlyayushchaya natsional'noi identichnosti kak instrument protivodeistviya globalizatsionnym i vesternizatsionnym tendentsiyam v sovremennom politicheskom protsesse [The religious component of national identity as a tool against globalization and westernized trends in the modern political process] // materials of all-Russian scientific conference (Moscow, October 20–21, 2006), The National Identity of Russia and Demographic Crisis. M., 2006. pp. 537–541.
8. Pesotskii V.A. Khudozhestvennaya literatura i ideologiya (Stat'ya pervaya: Priroda i sushchnost' ideologii, idei, idealov i printsipov) [Literature and ideology (Article I: the Nature and essence of ideology, ideas, ideals and principles)] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy]. 2008, no. 2, pp. 36–52.
9. Pesotskii V.A. Khudozhestvennaya literatura i ideologiya: osnovnye kharakteristiki ikh vzaimodeistviya (Stat'ya vtoraya). [Literature and ideology: the main characteristics of their interaction (Article II)] // [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy]. 2008, no. 2, pp. 52–72.
10. Poslanie k Evreyam 8: 10–11 // Bibliya. Novyi Zavet [Elektronnyi resurs] [The Epistle to the Hebrews 8 : 10–11 // The Bible. In The New Testament [Electronic resource]]. URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/heb/8> (request date 26.07.2016).
11. Senderov V.A. «Pravoslavie. Samoderzhavie. Narodnost'». Evropeiskii proekt dlya Rossii [“Orthodoxy. Autocracy. Nationality”. The European Project for Russia] // Voprosy filosofii, 2013, no. 10, pp. 116–124.
12. Semaeva I.I. Poisk identichnosti: Russkaya religioznaya filosofiya XX veka i ee dukhovnye osnovaniya: monografiya [The Search for Identity: Russian Religious Philosophy of the 20th Century and its Spiritual Foundations: a monograph]. M., Izd-vo Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta, 2012. 220 p.
13. Semaeva I.I. Russkaya filosofiya: istoki svoeobraziya [Russian philosophy: the origins of originality] // Filosofskie nauki, 2012, no. 4, pp. 50–60.
14. Solov'ev V.S. Russkaya ideya [Russian Idea] / Solov'ev V.S. Izbrannoe / Solovyov V.S. Selected works]. M., ROSSPEN, 2010. 789 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Тимошин Александр Сергеевич – аспирант кафедры философии Ульяновского государственного технического университета;
e-mail: lagger-2@hotmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander Timoshin – Postgraduate Student at the Department of Philosophy at Ulyanovsk State Technical University;
e-mail: lagger-2@hotmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Тимошин А.С. В поисках русской идентичности: экскурс в историю русской философско-социальной мысли // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки, 2017. № 1. С. 112-120.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-112-120

CORRECT REFERENCE

A. Timoshin In Search of Russian Identity: an Excursion into the History of Russian Philosophical and Social Thought // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 112-120.

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-112-120

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 1:165; 30: 303.01

DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-121-132

«НУЛЕВОЕ», ИЛИ «ПУСТОЕ» ВРЕМЯ: К ПРОБЛЕМЕ ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИИ В ПРОСТРАНСТВЕ МАСС-МЕДИА

Мурейко Л.В.

Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I 190033, г. Санкт-Петербург, ул. Московский проспект, д. 9, Российская Федерация

Аннотация. В статье акцентируется вопрос о связи первого узнавания времени с бытийно-антропологическими условиями первых актов осознания человеком своей субъективности. Особенность «нулевого» («пустого») времени устанавливается через два его свойства, связанные с деперсонализацией. Первое – это свойство времени как *гипотетически* абсолютного начала, как «первотворения», обеспечивающего целостность мира. Второе – свойство «очищения» от «застывшего», стереотипного, иллюзорного знания. Понятие «нулевого» («пустого») времени способствует актуализации проблемы подлинного, полного знания реальности. Речь идет о знании, свободном от наслоения стереотипов, субъективных пристрастий, мнимой очевидности зримого и данных опыта, который может быть ограниченным. Новым является соотносительный анализ представлений о «нулевом», или «пустом» пространстве-времени в философии Платона, в постмодернизме, в изобразительном искусстве авангардизма и в теории масс-медиа. Основной метод исследования – междисциплинарный анализ. Результаты этого исследования могут быть применены в практической сфере для оптимизации средств сопротивления иллюзорным смыслам реальности, производимым масс-медиа.

Ключевые слова: «нулевое» или «пустое» время, пространство, деперсонализация, масс-медиа.

THE “ZERO”, OR “EMPTY” TIME: THE PROBLEM OF DEPERSONALISATION IN THE SPACE OF MASS MEDIA

L. Mureyko

*Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University
9, Moskovskiy pr., St. Petersburg, 190033, Russian Federation*

© Мурейко Л.В., 2017.

Abstract. The article focuses on the issue of the connection of the first recognition time with existential-anthropological terms of the first acts of man's awareness of his subjectivity. The feature of "zero" ("empty") time is set through two properties associated with depersonalization. The first one is a property of time as a hypothetical absolute beginning to ensure the integrity of the world. The second property is of "purification" from "frozen", stereotypical knowledge. The concept of "zero" ("empty") time contributes to the mainstreaming issues of genuine, full knowledge of reality. What is meant is the knowledge free from stereotypes, subjective preferences, and false obviousness of the visible data and experience which may be limited. The contribution of this article is in correlative analysis of the concepts of "zero" or "empty" space-time in the philosophy of Plato, postmodernism in the visual arts of the avant-garde and in the mass media theory. The main method of research is an interdisciplinary analysis. The results of this study can be applied in practical optimization of the means of resistance to the illusory sense of reality produced by the media.

Keywords: "zero" or "empty" time, space, depersonalization, mass-media.

Деперсонализация имеет две разновидности: элитарную и повседневно-массовую. В обоих случаях она понимается автором как стремление индивида победить свою ограниченность, выйти за свои пределы. Заметим, что преодоление своей ограниченности может быть и иллюзорным. «Нулевое», «нейтральное», или «пустое», время, рассматриваемое в социально-антропологическом ракурсе и связываемое с деперсонализацией, понимается здесь как время *гипотетически* абсолютного начала, обеспечивающего устремленность индивида к целостности и подлинности знания о мире. В этой связи «нулевое» или «пустое» время – важное условие полноты знания и «первотворения» смысла существующего, «проглядывающего» сквозь толщу многообразных во многом искусственных средств его интерпретации.

Время находится в тесной связи с пространством. Первые обнаружения *основ* пространства и времени связаны с нахождением фиксированных повторяющихся моментов, но больше – с некой трудностью, неопределенностью

такой фиксации. Иначе говоря, основы пространства и времени заявляют о себе не столько уже определившимся местом и ритмом изменений, их готовыми, результативными формами, сколько самой бытийно обусловленной способностью их *порождения*.

Конечно, идентификация объекта требует некоторой константности, определенности пространства и времени. Но изменяющийся объект для более полного и, значит, более точного своего пространственно-временного определения предполагает время времени (мета-время), находящегося в тесной связи с пространством пространства (мета-пространство). В данном случае речь идёт и о самой *возможности* места, подлежащего идентификации, и о самой *возможности* его вариативной множественности (ради изменения), и о *возможности* чувственного и логического выражения мета-времени и мета-пространства.

В философии Платона таким «пустым местом» является «матерь-восприимница» всего рожденного и существующего в качестве видимого и в более широком смысле – всех форм

чувственного. Она является связующим началом Ума-демиурга, Порождающего Вселенную, и всего им порожденного. В диалоге «Парменид» Платон характеризует это начало («всевосприимлющий вид», «эйдос») как совпадающее с вечным, физически незримым пространством. Даруя обитель всему рождающемуся, «всевосприимлющий вид» воспринимается особым образом: вне ощущения, посредством некоего «незаконного умозаключения» [18, с. 52]. Не находя его в чувственных образах, мы неправоммерно утверждаем, что оно не существует.

Подчеркнем: в «Пармениде», по Платону, основные свойства пространства как такового, возникшего ещё до рождения Вселенной и до времени: 1) быть принципом дробимости всего так, чтобы в каждой части было указание на целое; 2) быть своеобразным «ситом» для отсеивания сходного, обеспечивая возможность Космоса (порядка).

Заметим, С.С. Аверинцев, переводя на русский язык «Тимея», использует для обозначения пространства термин «хора», который в текстах Платона весьма неоднозначен [19, с. 421–500]. Ж. Деррида, читая «Тимея», больше делает акцент на том смысле слова «хора», который означает «первопространство», т. е. пространство ещё не ставшее, ещё неопределенное. При этом он выводит на первый план значение «воображаемое место», «промежуток», понимая под этим место особого рода, т. е. саму *возможность* места. Тем самым акцентируется тот смысл слова «хора», что означает: «„вещь“ которая не имеет ничего общего с тем, чему она вроде бы „дает место“, по сути, никогда ничего не давая: ни идеальных перво-

образов вещей, ни подражаний действительному творцу. Под вашим взором проявляется заключенная сама в себе идея. Бесчувственная и бесстрастная, недоступная риторике» [9, с. 12].

Но, может быть, всё-таки есть какой-то *особый* языковый способ выразить такого рода пространство? Для этого требуется его проявление в конкретных вещах. Как верно заметил В.Н. Топоров, само по себе «пустое» пространство в силу своей абстрактности «немо и слепо». Заявляет оно о себе только через вещи, благодаря которым «у него появляется «голос» и «вид (облик)» [23, с. 279]. Но в силу множественных связей вещей и их обозначений во времени, лишь «идя от имени к имени, можно уяснить», например, «имя розы» [11, с. 46].

Ж. Делез предлагает понимать языковое выражение «пустого времени», требующего «пустого пространства», как «*единоголосие*», которое «возвышает и выделяет Бытие с тем, чтобы яснее отличить его от того, в чём оно имеется, и от того, о чём говорится. [8, с. 238–239]. В «пустом» времени (Эоне), в отличие от Кроноса, каждое событие существует так, как будто ничего не происходит. Такое время обладает свойством постоянного масштабного охвата всего, что существует. В выражающем его «единоголосии» предельно близко сходятся язык и вещи в их неповторимости. «Единоголосие», согласно Делезу, «является чистой формой Эона, формой овнешнения [fonne d'exteriorite], связывающей вещи и предложения...» [8, с. 239]. «Единоголосое Бытие» имеет три важные грани. Это «одно событие для всех событий; один и тот же *allquid* для того, что происходит, и для того, что высказы-

вается; одно и то же Бытие для невозможного, возможного и реального» [8, с. 239]. При этом, согласно Делезу, есть риск смешивать «единогосие» подлинного Бытия с «псевдоединогосием» [8, с. 238], руководствующимся лишь аналогиями и стереотипами.

Но если Ж. Деррида и Ж. Делез в «пустом» пространстве-времени больше обращают внимание на возможность *безличной* (анонимной, нейтральной) формы личного, свободной от ограниченности субъекта, то Х.Л. Борхес, не упуская из виду безличный способ освоения мира человеком, всё же акцент делает на *неповторимо личном*. Размышляя над разделом в «Эннеадах», в котором утверждается, что «прообразом и архетипом» времени служит вечность, а также над «Тимеем» Платона, где время определяется как подвижный образ вечности, Борхес справедливо отмечает: без особого собственного опыта переживания вечности человек не знает, что значит время как таковое и что значит настоящее. В качестве примера подобного опыта освоения времени он приводит случай из своей жизни, когда, приехав в городок детства и юности, где не был тридцать лет, он гулял вечером в его окрестностях и заблудился. Наконец, выйдя к границам своего родного квартала, он испытал то самое чувство, которое и обозначается словом «вечность». В том, что он увидел после блужданий и потери ориентиров в пространстве (что сказалось на некоторой утере четких смысловых границ его «Я»), время обрело бытийное свойство. Предметно-вещный мир был тем же и вместе с тем имеющим другое измерение – это был мир «первотворения». Вот как Борхес описывает это

чувство: «Казалось, я умер и превращаюсь в чистое сознание мира... Между двумя событиями – тихой ясной ночью, деревенским запахом жимолости, первозданной глиной – и ночью, запахом и глиной столетней давности нет прямого сходства... то было одно и то же событие. Стоит лишь нам ощутить эту тождественность, как время покажется иллюзией, ибо для его уничтожения достаточно, чтобы настоящее невозможно было отличить (или отделить) от его подобия в прошлом» [3, с. 87–88]. «Вечность... – одновременность всех времен» [3, с. 64]. Но это состояние не передает сама по себе категория «вечность»: «за исповедальной робостью этих строк, – пишет Х.Л. Борхес, – скрыт озноб души, а в пережитом опыте – озарение духа...» [3, с. 88].

Выделим из вышеприведенных разных позиций в понимании оснований пространственно-временного восприятия следующую мысль: если мы хотим в достаточно полной мере идентифицировать что-то в пространстве-времени, нам не обойтись, в конечном счете, без выхода на границы самой бытийной возможности того, что мы называем пространством и временем. Здесь должен быть особый способ зрения (благодаря вхождению личного в бытийно-безличный контекст), особое проявление чувственных и языковых средств, внимания, памяти.

В художественной форме эта идея просматривается в романе Г.Г. Маркеса «Сто лет одиночества». Уловив принципы времени «испорченного» (бессмысленно длящегося, не приносящего ожидаемых результатов) и времени неожиданно продуктивных, не рутинных действий, *слепая* старуха

Урсула быстрее всех зрячих обитателей большого дома находит затерявшуюся вещь [15, с. 264–267].

Поэт Н. Гумилев предложил свое художественно-образное изображение взгляда, обращенного к мета-пространству и мета-времени в их бытийной характеристике, – это фигура Самофракийской богини: у неё нет головы и соответственно глаз, но только она и зрит огни невиданного рая. Весьма выразительной также является художественно-образная фиксация мета-времени в фильмах И. Бергмана – часы, у которых нет стрелок.

Заметим: образ часов в живописи, присутствующий в изображении предметного мира, имеет особый семиотический статус, обеспечивая средду семантического сгущения. Именно поэтому он особенно востребован в переходные времена, эпохи перемен, неопределенности с характерным разрушением системы прежних ценностей и пересмотром возможностей субъекта в объяснении мира, нормативных границ его действий. В такие эпохи образ часов в изобразительном искусстве особенно ярко высвечивает в себе парадокс перцепции: этот образ вроде бы отсылает человека к реальному предмету-референту, при том что этот референт в семиотическом ракурсе – лишь *видимость* предмета как такового, поскольку является лишь знаком, заместителем времени.

Учёт этого факта был положен в идейное основание «беспредметного» изобразительного искусства символизма, исторического авангарда: часы как предмет здесь изображаются редко. Однако поздний авангард, осмысливая теорию относительности, открытие деления атома, существенно

обновивших представления о материальном мире, о его неявной структуре, о проявлении высоких скоростей в меняющихся формах вещества, вновь обращается к образу часов, активно используя идею включенности времени в пространство, его материально-вещное проявление.

Для промежуточного этапа в обращении художников-авангардистов к образу часов характерна такая ситуация, когда вещным репрезентантом времени становится само изображение, включая его материальный носитель. В этом проявлялось стремление к сближению денотата и сигнификата. В более конкретном выражении практиковалась такая визуализация времени, при которой предмет представлен динамично как наблюдаемый одновременно с разных позиций, что было особенно характерно для русского кубофутуризма.

При этом часто сочетая линейное и циклическое время так, чтобы усилить семиотический статус образа круга, сделать его более динамичным, художники обращались к солярной мифопозитике. Яркий пример – картина «Без названия» И. Клыона, композиция «Супрематизм» К. Малевича. Мотив солнца можно найти и в «Черном квадрате» К. Малевича. В этой работе явно прослеживается впечатление от оперы А. Крученых «Победа над солнцем» (1914), декорации к которой создавал К. Малевич. В этой связи «Черный квадрат» можно понимать как антипод привычно воспринимаемому времени, изображаемому посредством метафоры солнца, или как отсутствие такого времени.

Позже циферблат и часы как вещь вновь появляются на полотнах худож-

ников-авангардистов, правда, с акцентом на их условность по отношению к самому времени. Так, на картине «Постоянство памяти» (1931) С. Дали динамичность, пластичность, неопределенность времени в его текучести изображается в виде узнаваемого циферблата, но похожего на стекающий кусок расплавленного сыра.

Подчеркнем, в абстрактом («нулевом», «пустом») выражении времени (как философском, так и художественном) фиксируется не только проблема социально, субъектно обусловленного конструктивизма разных форм репрезентации одного и того же объекта, не всегда осознаваемой переполненности воспринимаемого бытия концептами. В таком выражении времени проблематизируются так же возможность политического нонконформизма, визуализация одновременности прошлого, настоящего и будущего, как и свобода от стереотипов, от излишнего доверия зримому, данному в ограниченном опыте. Тем самым «нулевым» временем акцентируется «идея измерения времени, как и само понятие времени, «времени часов» (Бергсон), – продукты кодификации и вне определенного кода лишены смысла» [25, с. 280]. Так, дикарь, не будучи знакомым с назначением будильника сдвигающимися стрелками как средства для измерения времени, способен повесить его себе на шею для украшения себя или устрашения других.

Если понятия «вечность» и «конкретное время» рассматривать как бинер, то первое будет тезисом этого бинера, а второе – антитезисом (некоторой его манифестацией, проявлением). «Тезис обнаруживает себя посредством своего отношения к иному – к

своим антитезисам» [10, с. 3].

Исходно проявляться для человека пространство-время начинает вместе с обнаружением того, что наблюдаемый им предмет может отличаться от себя и быть по-разному истолкованным, и тем самым через узнавание его социокультурного, антропоморфного двойника-кода. Именно тогда у человека, наблюдающего этот предмет, появляется способность к саморазличию. К одному из признаков такой способности относится тот факт, что себя в зеркале он воспринимает не только как отражение «того же самого», но и иного, незнакомого. В философии этот феномен подробно исследован Ж. Лаканом [12], а поданный в прекрасной художественной форме этот феномен можно найти в рассказе Х. Борхеса «Чернильное зеркало» [4, с. 52–56]. Но более высокий уровень саморазличия, по тонкому наблюдению М. Мамардашвили, проявляется, когда человек обнаруживает в себе свои собственные часы с невидимым для других «указанием-стрелкой» «на то, что можешь только ты» [14, с. 234]. В этом случае событие «нельзя отложить во времени, нельзя сложиться с усилиями других, усилия здесь не суммируются и не вычитаются, а индивидуализируются» [14, с. 234]. В этом случае формальный социокультурный код встречается с экзистенциалом, что важно для выявления собственной субъективности и её особой пространственно-временной организации.

В условиях растущей роли масс-медиа феномен экзистенциальной меры времени должен не просто учитываться в организации социализации детей, обучения, а рассматриваться как важнейшая составляющая гуманной и

неформальной системы воспитания и образования [22], как эффективное средство выявления стереотипов в познании мира и сохранения человеком своей самобытности.

Итак, «нулевому», или «пустому». времени гипотетического начала мира в его социально-антропологическом измерении присуще свойство бытийно-смыслового «первотворения». С этим свойством тесно связано другое его свойство – «очищение» от неправомерной универсализации преходящего, от ограниченного, иллюзорного знания. Заметим, что с «опустошения», понимаемого как очищение от физической грязи, от греха (духовной нечистоты), от несамостоятельности начинаются важнейшие древние ритуалы у многих народов. В древнегреческой культуре *καθάρως* означает «чистый, свободный от порока, вины»; а *καθάρω* понимается как «чистое или свободное, ничем не занятое место». Именно значение этих слов послужило основой для термина «катарсис» в толковании Платона – как техники освобождения мышления от страстей и от доксы ради очищения места для подлинного знания, для истины.

Обращаясь к этимологии слова «пустой», отметим его неоднозначность. В русском языке оно обозначает и 1) «тщетный, бесполезный», и 2) «лицемерный» (так, «пусто-святство» – это лишь «видимость святости»), и 3) «праздный», т. е. свободный («очищенный») от дел рутинных, насильственно-обязательных, совершаемых по не обсуждаемым правилам, как и от дел ошибочных, «зловредных». В последнем случае «праздный» значит открытый чуду полноты бытия-знания, бескорыстной гармонии с миром,

другими людьми, а также нового смысла существующего. В греческом языке однокоренные слова *ερημος* и *ερημία* применительно к самоощущению человека обозначают разные смысловые оттенки слова «пустынный». В первом случае акцент делается на безлюдности как покинутости или лишенности чего-то важного, тогда как во втором – на безлюдности как уединенности, спокойствии.

Все указанные значения сохраняются (хотя и в переработанном виде) в современном философском понятии «пустота». Заметим, в современной философской литературе такие характеристики времени, как «нулевое» и «пустое», чаще всего используются как синонимы. В этой статье автор следовала сложившейся традиции. Однако в перспективе, особенно в исследовании масс-медиа, зачастую спекулирующих на якобы нейтральной подаче информации, всё же стоит разграничивать «пустое» время и время «нулевое»: первое следует употреблять при оценочном подходе к пониманию времени, тогда как второе – при ценностно-нейтральном.

В масс-медиа идея «нулевого» времени как идея «первотворения» и полноты знания реализуется через подачу искусственно сконструированных смыслов объектов и субъектов [17], прежде всего, как нейтральных по отношению к отдельной субъективности и тем самым как якобы подлинных, ведь подлинность их знания означает преодоление ограниченности человеческих возможностей [16]. При этом осуществляется спекуляция на проблематичном стремлении человека к свободе от стереотипов и полноте знания. Отсутствие последнего замещает-

ся его суррогатом – бесконечно многообразным, рост которого усиливается рыночным, натуралистическим и потребительским отношением к познавательным и духовным способностям, к культуре в целом.

Для исследования феномена иллюзии полноты и подлинности знания, связанного с иллюзией субъектности (феномена, присущего не только массам, но и современной интеллектуальной элите), постмодернизм использует понятия «нулевая степень» [1], «пустой знак» [20] и др.

Эти понятия сегодня фиксируют тот факт, что потенциальное знание всех возможных значений знака в эпоху особой роли медиа доводит определенность значения до растворения его в великом множестве интерпретаций, акцентируя проблему деперсонализации. Понятием «пустой знак» постмодернизм подчеркивает самодостаточность семиотических сред по отношению к внетекстовым феноменам, усиливаемую современными массмедиа. Речь идет о том, что понятие, с которым связаны слова, оторвано от денотата, призванного онтологически поддерживать семантическую определенность понятия.

Данная ситуация проецируется и на феномен современного нарциссизма, который, будучи доведённым до своего предела, начинает переходить свою границу, вступая в поле деперсонализации. Современный нарциссизм Ж. Липовецки справедливо определяет как «выражение на все случаи жизни <...> сообщение, не имеющее ни цели, ни слушателей; автор сообщения, ставший его же главным слушателем» [13, с. 30]. С позиции Липовецки, с которой можно согласиться, пустота

самовыражения, рассматриваемая в плане анонимности или «прозрачности» индивида, его растворенности в окружающей среде, имеет не только отрицательные, но и положительные свойства (обеспечение мышления способностью к эвристике, многоплановости, широкой коммуникации, пластике).

Тема «Нулевое», «пустое» время в её связи с темой «нулевого» или «пустого», пространства весьма актуальна для развития как теории массмедиа, так и теории информационного общества. В приложении к реалиям современного социума, для которого характерны глобализация и широкая информатизация, новые формы «нулевого» пространства просматриваются в приобретающих всё большее значение так называемых гетеротопий, или «топосов перехода» (интернет-пространства, аэропортов, вокзалов, номеров отелей и других транзитных мест). Подчеркивая их неопределенность, требование деперсонализации людей, которые их занимают, Марк Оже называет их «ничейными местами» или «не-местами» [27]. Соответствующее этому пространству современного общества «нулевое время» проявляется в обретении социумом безличной «гиперпамяти», обеспечиваемой информационными технологиями. «Гиперпамять», безразличная к традициям, ценностным пристрастиям, требует гипермедиальных кодов, которым свойственны пластичность, трансформация всех месседжей, включая их составляющие: не только вербальных текстов, но и образов, звукового фона. Главное свойство как «нулевого» пространства в виде «ничейных мест», так и «нулевого» време-

ни в виде «гиперпамяти» – подходить для любого человека и любой ситуации, чему способствуют их суггестивные формы и громадные тиражи.

Подведём итоги.

1) Общая характерная черта «нулевого» («пустого») времени и «нулевого» («пустого») пространства – актуализация подлинного, полного знания реальности. Речь идет о знании, свободном от наслоения стереотипов, субъективных пристрастий, мнимой очевидности зримого и данных опыта, который может быть ограниченным.

2) «Нулевое» пространство и «нулевое» время масс-медиа в силу их безличия создают эффект естественной среды и эффект объективного исходного начала для творческого поиска человеком смысла мира. Важно не только установление механизма использования пространственно-временного фактора для создания этого эффекта, для продуцирования заблуждений человека, но и выявление продуктивной стороны феномена «нулевого» пространства-времени в его функции очищения сознания от стереотипов. Эта сторона может стать опорой для сопротивления ложным иллюзиям реальности.

3) «Нулевое» время является важ-

ным общим фактором (хотя и по-разному проявляемым) для элитарной и повседневно-массовой разновидностей деперсонализации. Это следует учитывать в исследовании перспективы взаимопонимания интеллектуальной элиты и масс. В учёте и раскрытии этого фактора коренится дополнительный потенциал интеллектуальной элиты для её попытки продуктивного использования феномена деперсонализации, чтобы пробудить разумную индивидуальность в представителе массового общества.

4) В качестве одного из решений проблемы связи личного и безличного, элитарного и массового способов смыслового структурирования реальности с учётом фактора времени может быть конкретизация разновидностей чувственных форм восприятия времени и особенно видов его зримого, «опредмеченного» представления. В этом плане перспективным является *соотносительный анализ* «зрелищного» времени, характерного для масс [6; 21; 26], и «пространственного» времени в художественно-изобразительном творчестве интеллектуальной элиты [2; 5; 8; 24].

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Нулевая степень письма / Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 306–349.
2. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234–407.
3. Борхес Х.Л. История вечности // Борхес Х.Л. От некто к никто М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. С. 61–89.
4. Борхес Х.Л. От некто к никто. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. 344 с.
5. Грякалов А.А. Письмо и событие. СПб.: Наука, 2004. 488 с.
6. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. 184 с.
7. Делез Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время / пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2004. 624 с.
8. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. 340 с.
9. Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. М., СПб., 1998. С. 135–185.

10. Егоров А.Г. Логико-философский анализ бинера «тождество – различие» // Казанская наука. 2011. № 6. С. 7–12.
11. Костюкович Е. Умберто Эко. Имя розы // Современная художественная литература за рубежом. 1982. № 5. С. 40–47.
12. Лакан Ж. Семинары. Книга 5. Образования бессознательного. 1957–1958. М.: Гнозис: Логос, 2002. 608 с.
13. Липовецки Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. 331 с.
14. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. М.: Ad Marginem, 1995. 548 с.
15. Маркес Г. Сто лет одиночества. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 448 с.
16. Мурейко Л.В. О природе массового сознания в контексте исследований «искусственного интеллекта» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 110. С. 90–100.
17. Мурейко Л.В. Массовое сознание: о специфике субъекта mass-media // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 111. С. 83–93.
18. Платон Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.
19. Платон Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.
20. Пустой знак // Новейший философский словарь. 3-е изд. Минск.: Книжный дом, 2003. С. 810.
21. Пуя Ю.В. Скрытый смысл рекламы // Идеи и идеалы. 2016. № 1 (27). Т. 2. С. 47–53.
22. Романенко И.Б. Гуманизация образования и проблема дефицита молодежных ценностей // Вестник Оренбургского государственного университета: электронный научный журнал. 2013. № 4. URL: [адрес не найден].
23. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
24. Успенский Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избранные труды: в 3 т. Т. 1. М., 1996. С. 9–70.
25. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. 544 с.
26. Эриксен Т.Х. Тирания момента: Время в эпоху информации / пер. с норв. М.: Весь мир, 2003. 207 с.
27. Augé M. Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London, New York: Verso, 1995. 132 p.
28. Thompson J.B. Media a modernita. Praga: Karolinum, 2004. 219 p.

REFERENCES:

1. Bart R. Nulevaya stepen' pis'ma [Writing Degree Zero] / Semiotika [Semiotics]. М., 1983, pp. 306–349.
2. Bakhtin M.M. Formy vremeni i khronotopa v romane [Forms of Time and of the Chronotope in the Novel] // Bakhtin M.M. Voprosy literatury i estetiki [Questions of literature and aesthetics]. М., 1975. Pp. 234–407.
3. Borkhes Kh.L. Istoriya vechnosti [History of Eternity] // Borges J.L. Ot nekto k nikto [From Someone to None]. М., OLMA-PRESS, 2000. Pp. 61–89.
4. Borkhes Kh.L. Ot nekto k nikto [From Someone to None]. М., OLMA-PRESS, 2000. 344 p.
5. Gryakalov A.A. Pis'mo i sobytie [Letter and Event]. SPb., Nauka, 2004. 488 p.
6. Debor G. Obshchestvo spektaklya [The Society of the Spectacle]. М., Logos, 2000. 184 p.
7. Delez Zh. Kino: Kino 1. Obraz-dvizheniya; Kino 2. Obraz-vremya / per. s fr. B. Skuratova [Movie: Movie 1. Motion Image; Movie 2. Time Image / trans. from French by B. Skuratov].

- М., Ad Marginem, 2004. 624 p.
8. Delez Zh. Logika smysla [Logic of Sense]. М., Akademiya, 1995. 340 p.
 9. Derrida Zh. Khora [Choir] // Derrida Zh. Esse ob imeni [Essay on Name]. М., SPb, 1998, pp. 135–185.
 10. Egorov A.G. Logiko-filosofskii analiz binera «tozhdestvo – razlichie» [Logico-philosophical analysis of the binary “identity – difference”] // Kazanskaya nauka, 2011, no. 6, pp. 7–12.
 11. Kostyukovich E. Umberto Eko. Imya rozy [Umberto Eco. The Name of the Rose] // Sovremennaya khudozhestvennaya literatura za rubezhom. 1982, no. 5, pp. 40–47.
 12. Lakan Zh. Seminary. Kniga 5. Obrazovaniya bessoznatel'nogo. 1957–1958. М., Gnozis, Logos, 2002. 608 p.
 13. Lipovetski Zh. Era pustoty: Esse o sovremennom individualizme [The Era of Emptiness: Essays on Contemporary Individualism]. SPb., Vladimir Dal', 2001. 331 p.
 14. Mamardashvili M. Lektsii o Pruste [Lectures on Proust]. М., Ad Marginem, 1995. 548 p.
 15. Markes G. Sto let odinochestva [One Hundred Years of Solitude]. М., EKSMO-Press, 2001. 448 p.
 16. Mureiko L.V. O prirode massovogo soznaniya v kontekste issledovaniy «iskusstvennogo intellekta» [On the Nature of Mass Consciousness in the Context of Research of “Artificial Intelligence”] // Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena. 2009, no. 110, pp. 90–100.
 17. Mureiko L.V. Massovoe soznanie: o spetsifike sub'ekta mass-media [Mass consciousness: the specificity of the subject of mass-media] // Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena. 2009, no. 111, pp. 83–93.
 18. Plato Sobr. soch.: v 4 t. T. 2 [Collected Works: at 4 Vol. Vol. 2]. М., Mysl', 1993. 528 p.
 19. Plato Sobr. soch.: v 4 t. T. 3 [Collected Works: at 4 Vol. Vol. 3]. М., Mysl', 1994. 654 p.
 20. Pustoi znak [Blank Sign] // Noveishii filosofskii slovar'. 3-e Izd. [The Newest Philosophical Dictionary 3rd Ed.]. Minsk, Knizhnyi dom, 2003. P. 810.
 21. Puyu Yu.V. Skrytyi smysl reklamy [The Hidden Meaning of Advertising] / Idei i idealy. 2016, no. 1 (27), Vol. 2, pp. 47–53.
 22. Romanenko I.B. Gumanizatsiya obrazovaniya i problema defitsita molodezhnykh tsennostei [Humanization of Education and the Problem of the Lack of Youth Values] // Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta: elektronnyi nauchnyi zhurnal. 2013, no. 4, pp. 123–130. URL: адрес не найден.
 23. Toporov V.N. Prostranstvo i tekst [Space and Text] Tekst: semantika i struktura [Text: Semantics and Structure]. М., 1983, pp. 227–284.
 24. Uspenskii B.A. Istoriya i semiotika (Vospriyatie vremeni kak semioticheskaya problema) [History and Semiotics (Perception of Time as a Semiotic Problem)] // Izbrannye trudy: v 3 t. T. 1 [Selected works: in 3 v. Vol. 1]. М., 1996, pp. 9–70.
 25. Eko U. Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu [Absent Structure. Introduction to Semiology]. SPb., 2004. 544 p.
 26. Eriksen T.Kh. Tiraniya momenta: Vremya v epokhu informatsii / per. s norv. [Tyranny of the Moment: Time in the Age of Information / trans. from Norw.]. М., Ves' mir, 2003. 207 p.
 27. Augé M. Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London, New York: Verso, 1995. 132 p.
 28. Thompson J.B. Media a modernita. Praga: Karolinum, 2004. 219 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Мурейко Лариса Валериановна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедр истории, философии, политологии и социологии факультета экономики

и менеджмента Петербургского государственного университета путей сообщения Императора Александра I;
e-mail: lamureiko@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Larisa Mureyko – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of History, Philosophy, Political Science and Sociology at the Faculty of Economy and Management at Emperor Alexander I St. Petersburg State Transport University;
e-mail: lamureiko@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Мурейко Л.В. «Нулевое», или «пустое» время: к проблеме деперсонализации в пространстве масс-медиа // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017, № 1. С. 121-132.
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-121-132

CORRECT REFERENCE

L. Mureyko. The “Zero”, or “Empty” Time: the Problem of Depersonalisation in the Space of Mass Media // Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy, 2017, no. 1, pp. 121-132
DOI: 10.18384/2310-7227-2017-1-121-132



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

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 ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по наукам, соответствующим названию серии. Журнал включен 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), а также на сайте журнала www.vestnik-mgou.ru.

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2017. N 1

Над номером работали:

Литературный редактор Д.В. Дмитриев

Переводчик Е.А. Кытманова

Корректор И. К. Гладунов

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. 9, усл. п.л. 8,5.

Подписано в печать: 28.02.2017. Дата выхода в свет: 09.03.2017. Заказ № 2017/02-06.

Отпечатано в ИИУ МГОУ.

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А.