

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



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

**Философские
науки**

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИНГВОСОЦИОКУЛЬТУРНОЙ
БЕЗОПАСНОСТИ ОБЩЕСТВА

РОССИЯ И БЕЗОПАСНОСТЬ МИРОПОРЯДКА

О ПРИРОДЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА



2016/ № 3

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530 (print)

2016 / № 3

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 ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по философским наукам (09.00.00).

The academic journal is established in 1998

«Bulletin of Moscow State Regional University». Series: «Philosophy» is included into the "List of Reviewed Academic Periodicals and Editions where scientific results of a doctoral thesis or a Ph.D. thesis should be published" (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)

2016 / № 3

ISSN 2310-7227 (online)

series

PHILOSOPHY

BULLETIN OF THE MOSCOW STATE
REGIONAL 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, Комитет 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.пол.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

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

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

ISSN 2072-8530 (print)

ISSN 2310-7227 (online)

Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2016. — № 3. — 140 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, 2016.

© ИИУ МГОУ, 2016.

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

г. Москва, ул. Радио, д.10А, офис 98

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

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

**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., Московская финансово-юридическая академия им. О.Е. Кутафина; **Макеев С.В.** — д.ф.н., проф., Адыгейский государственный университет (г. Майкоп);

Беркут В.П. — д.ф.н., проф., Военная академия РВНС 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

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. Воспроизведение материалов в печатных, электронных или иных изданиях без разрешения редакции запрещено. 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 State Regional University»:

Moscow State Regional University

————— Issued 4 times a year —————

Series editorial board «Philosophy»

Editor-in-chief:

V.A. Pesotsky – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebina – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, MSRU

Executive secretary of the series:

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

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, MSRU; **L.A. Demina** – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Branch of Kutafin State Law Academy; **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.L. Kurabtsev** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, MSRU; **I.I. Semaeva** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **E.A. Evstifeeva** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State Technical University

Publishing council «Bulletin of the Moscow State Regional University»

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

L.N. Antonova – Doctor of Pedagogics, Member of the Russian Academy of Education, 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, MSRU

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, MSRU

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 State Regional University. Series: Philosophy. – 2016. – № 3. – 140 p.

The series «Philosophy» of the Bulletin of the Moscow State Regional University is registered in Federal service on supervision of legislation observance in sphere of mass communications and cultural heritage protection. The registration certificate ПИ № 077-26302

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

© MSRU, 2016.

© Information & Publishing department of MSRU, 2016.

The Editorial Board address:

Moscow State Regional University

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

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

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

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.ru), as well as at the site of the Moscow State Regional University (www.vestnik-mgou.ru)

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow State Regional University» is obligatory. The reproduction of materials in printed, electronic or other editions without the Editorial Board permission, is forbidden. 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.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Виноградов А.И.</i> ВООБРАЖЕНИЕ КАК НАРУШИТЕЛЬ ГРАНИЦ	6
<i>Володина О.В.</i> ФИЛОСОФИЯ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ ГАРМОНИИ КАК ПРОЕКТ РЕАЛИЗАЦИИ НООСФЕРНО-АНТРОПОКОСМИЧЕСКОГО МИРОУСТРОЙСТВА.....	14
<i>Янкова Н.А.</i> ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИНГВОСОЦИОКУЛЬТУРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ОБЩЕСТВА.....	23

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Глинский А.В.</i> ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ.....	32
<i>Емелеева Л.Ф.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ.....	40
<i>Завьялов А.С.</i> СОЦИАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА WEB 2.0 И ЦИФРОВЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ	47
<i>Иванова А.С.</i> СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА	54
<i>В.В. Ильин</i> О ПРИРОДЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ.....	64
<i>В.Л. Курабцев</i> РОССИЯ И БЕЗОПАСНОСТЬ МИРОПОРЯДКА	72
<i>Трубецкая А.Ю.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ.....	83

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Батурина И.В.</i> ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА.....	91
<i>Мирошкин М.С.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА С.Н. БУЛГАКОВА.....	100
<i>Ольшанская Е.В.</i> ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА	109
<i>Чернусь В.К.</i> НОУМЕНОЛОГИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА	115

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Пую Ю.В., Романенко И.Б., Султанов К.В.</i> КОМПЬЮТЕРНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ – БОЛЕЗНЬ, КОТОРУЮ ЛЕГЧЕ ПРЕДОТВРАТИТЬ, ЧЕМ ЛЕЧИТЬ.....	132
--	-----

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>A. Vinogradov.</i> IMAGINATION AS A VIOLATOR OF BOUNDARIES.....	6
<i>O. Volodina.</i> THE PHILOSOPHY OF DEVELOPING HARMONY AS A PROJECT OF BRINGING NOOSPHERE AND ANTHROPOCOSMIC WORLD SYSTEM TO LIFE	14
<i>N. Yankova.</i> THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF LINGUOSOCIOCULTURAL SAFETY RESEARCH.....	23

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

<i>A. Glinski.</i> THE ISSUE OF POLICY AND MORALITY RELATIONSHIP	32
<i>L. Yemeleeva.</i> SOCIAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE EARLY MODERN ECONOMIC CONCEPTS	40
<i>A. Zavyalov.</i> WEB 2.0 SOCIAL CHARACTERISTICS AND DIGITAL ARTWORKS	47
<i>A. Ivanova.</i> SOCIO-ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE IN POSTMODERN PHILOSOPHY	54
<i>V. Ilyin.</i> ON THE NATURE OF SOCIALIZATION	64
<i>V. Kurabtsev.</i> RUSSIA AND WORLD ORDER SAFETY	72
<i>A. Yu. Trubetskaya.</i> SOCIO-PHILOSOPHICAL MEANING OF STATE CULTURAL POLICY	83

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>I. Baturina.</i> S.L. FRANK'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY	91
<i>M. Miroshkin.</i> ANTHROPOLOGICAL MEANING OF S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF ECONOMY	100
<i>Ye. Olshanskaya.</i> THE PROBLEM OF IMMORTALITY IN S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY	109
<i>V. Chernus.</i> N.A. BERDYAEV'S NOUMENOLOGY	115

SECTION IV. PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>Yu. V. Puyu, I. B. Romanenko, K. V. Sultanov.</i> COMPUTER ADDICTION – A DISEASE THAT IS EASIER TO PREVENT THAN TO TREAT	132
--	-----

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 1 (091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-6-13

ВООБРАЖЕНИЕ КАК НАРУШИТЕЛЬ ГРАНИЦ

Виноградов А.И.

*Мурманский арктический государственный университет
183038, Мурманск, ул. Капитана Егорова, 15, Российская Федерация*

Аннотация. В статье воображение анализируется с точки зрения его трансцендентной природы, как выходящей за границы имманентного мира. Для этого используется методология, основанная на идее И. Канта о познании трансцендентной сущности посредством её проявления в имманентных явлениях. Рассматриваются конкретные виды реализации трансцендентного характера воображения через миф, религию, искусство и науку. Автор делает вывод о том, что трансцендентность воображения, с одной стороны, даёт человеку шанс на выход из-под тотального контроля имманентности, а с другой стороны, может порождать в нём конфликт между желанием действовать осторожно, но обоснованно, и стремлением совершить прорыв без гарантированного результата.

Ключевые слова: воображение, трансцендентное, имманентное, творчество.

IMAGINATION AS A VIOLATOR OF BOUNDARIES

A. Vinogradov

*Murmansk Arctic State University
15, Captain Yegorov street, Murmansk, 183038, Russian Federation*

Abstract. The article analyses imagination in terms of its transcendental nature stretching beyond the boundaries of the immanent world. It can be done by applying a methodology based on I. Kant's idea of understanding the transcendent essence through its manifestations in the immanent phenomena. The author considers specific implementations of the transcendent nature of imagination through myth, religion, art and science. It is concluded that, on the one hand, the transcendence of imagination gives humans a chance to escape from the total control of immanence and, on the other hand, it may provoke a conflict between a desire to proceed with caution and reason, and willingness to recklessly break through.

Key words: imagination, transcendent, immanent, creativity.

Заявленная в названии тема способна вызвать недоумение. Ведь в понятии «нарушитель границ» содержится очевидная негативная коннотация, и когда оно применяется в качестве характеристики воображения, то складывается впечатление, что последнее в чём-то обвиняется: тот, кто нарушает границу, нарушает закон. Он является преступником, и его за это нужно судить. Попробуем разобраться, виновно ли в чём-то воображение, чьи границы оно нарушает и нужно ли его за это наказывать.

Прежде всего, определимся с самим понятием воображения. В самом широком смысле под ним понимают способность человека воссоздавать в своём мышлении окружающую его действительность в виде образов. Такое воображение никогда не нарушает границы. Это репродуктивная деятельность, и обвинять её на первый взгляд просто не в чем. На роль обвиняемого может сгодиться только творческое воображение – именно потому, что оно способно создавать то, чего раньше не было, а значит, ломать привычные стереотипы, изменять действительность. Но и творческое воображение не всегда может быть обвинено в нарушении границ, а лишь при определённых условиях. Для понимания этого необходимо использовать две философские категории: «имманентное» и «трансцендентное». Под *имманентным* (от лат. *immanens* – «пребывающий внутри») мы понимаем то, что внутренне присуще природе тех явлений, с которыми мы имеем дело, как в материальной, так и в ментальной реальности, и что не имеет оснований в чём-то внешнем по отношению к ним. А под *трансцендентным* (от лат. *transcendens* –

«выходящий за пределы») – то, что имеет иную, внешнюю по отношению к этим явлениям природу, для объяснения которой необходимо выйти за границу имманентного.

Воображение (даже творческое) может не выходить за рамки имманентной действительности. В том случае, если воображение создаёт нечто новое, комбинируя элементы, присущие имманентной действительности, пользуясь при этом имманентной логикой, оно никуда не вторгается и ничего не нарушает. Возникающей при этом воображаемой картины, возможно, и нет в актуальной действительности, но она вполне вероятна. Она могла бы возникнуть в случае иного стечения обстоятельств, или она потенциально возможна в будущем. Но в случае, если эта новизна является следствием возникновения неприсущих имманентной действительности элементов или результатом применения такой логики, которая не может быть выведена из имманентных законов, – в таком случае, мы действительно имеем дело с «нарушителем границы», вину которого можно считать доказанной.

Ввиду краткости журнальной статьи остановимся только на трёх аспектах этой обширной темы. Во-первых, на методологии её рассмотрения, во-вторых, на конкретных проявлениях воображения в подобной роли, а в-третьих, на тех последствиях, которые в результате этого возникают.

Что касается первого вопроса, то необходимо отметить, что его решение диктуется особенностью самого предмета рассмотрения. Если бы речь шла об изучении воображения в первом, самом общем смысле слова, то мы могли бы смело использовать

инструментарий рациональной методологии. Такой инструментарий адекватен имманентной действительности, следовательно, он вполне подходит и для анализа такого вида воображения, которое не нарушает её границы. Но когда в рациональной методологии видят универсальную «отмычку» от всех «замков», то возникают серьёзные проблемы не только в восприятии действительности, но и в протекании социальных процессов. Многие социальные потрясения были вызваны именно тем, что представления об обществе и перспективах его развития ограничивались рационалистическими рамками. Мыслителям прошлого (особенно в течение предыдущих трёх веков) неоднократно казалось, что они ухватили рациональные законы общественного развития, и благодаря этому появилась возможность произвести соответствующие социальные преобразования.

Один из самых первых ярких примеров такого рода – деятельность французских просветителей. Их учения характеризовались отвержением трансцендентных представлений. Суд разума был для них высшей инстанцией в борьбе с мракобесием, порождённым религиозным воображением. Просветители на протяжении целого века пытались заставить людей поверить в безграничные возможности человеческого разума. Но воображение, основанное исключительно на разуме, порождает у человека опасные иллюзии в отношении своих возможностей. Пропадает масштаб для сравнения, и человек начинает переоценивать свои силы. Во Франции восемнадцатого века эта переоценка закончилась якобинской диктатурой. Таким образом,

ошибки в методологии познания на практике могут привести к многочисленным человеческим жертвам. Имманентизм воображения породил иллюзию, уж, по крайней мере, не менее опасную, чем его трансцендентность.

В свете сказанного то, о чём написано в начале статьи, приобретает прямо противоположный смысл. Оказывается, что невинное, на первый взгляд, воображение, функционирующее внутри пределов имманентной действительности, оказывается виновным именно в том, что оно не выходит за эти пределы и, тем самым, зажимает человека в тисках имманентной необходимости. Чтобы избежать этого, следует рассматривать наш предмет гораздо шире, включая в понятие воображения также и его трансцендентные проявления. А это, в свою очередь, потребует и адекватной предмету методологии, не замыкающейся исключительно на рациональной сфере.

Любопытно, что в том же восемнадцатом веке жил мыслитель, который осознавал всю сложность описанной методологической проблемы и нашёл свой вариант выхода из неё. Это Иммануил Кант. С одной стороны, он, во многом разделяя дух своей эпохи, стремился оставаться в рамках рационалистической методологии, а с другой стороны, видел опасность забвения трансцендентного и много размышлял над методологией его постижения и, мы сказали бы, реабилитации. Он говорит о том, что высшая сущность, которая в своей трансцендентности для нас недоступна, постулируется существующими в нас нравственными законами [2, с. 381]. В этой идее, на наш взгляд, и заключён главный методологический принцип

изучения трансцендентного. Подобная методология предполагает, во-первых, опосредованность изучения трансцендентного через его проявление в некоторых имманентных феноменах. Это вполне очевидно, потому что как таковое трансцендентное выходит за пределы всякого возможного опыта, значит, мы можем изучать лишь его косвенное проявление. Самое главное, во-вторых, для анализа следует брать те имманентные феномены, сущность которых не может быть выведена из самой имманентной реальности и для объяснения которых приходится предполагать существование чего-то, выходящего за её границы. Ситуация такова, что если мы не признаем трансцендентный исток этих феноменов, то мы вообще не сможем объяснить их природу. Именно так нравственность, оторванная от своей трансцендентной основы, по Канту, теряет всякий смысл.

Таким образом, мы подошли ко второму вопросу о конкретных проявлениях воображения в качестве нарушителя границ имманентного мира и попробуем, применяя кантовскую методологию, выявить эти проявления. Что это за феномены, помимо нравственности? Во-первых, все они связаны с человеком, с его деятельностью. Человек есть то существо, которое нарушает границу имманентного мира. Только он может прорубить в нём «окна в трансцендентное». Во-вторых, сущность этих феноменов заключается в том, что человек порождает их, совершая поступки не в соответствии с законами имманентной действительности, а в соответствии с принципиально иной логикой, принципиально иными мотивами,

ценностями или целями. Трансцендентное вторгается через человека во внерефлексивных и внетеоретических формах его духовного опыта, в тех областях, где оказывается бессильной рациональная деятельность.

Где искать этих нарушителей границ имманентного? Самая древняя сфера – это мифология. Не целиком. В ней есть элементы, явно порождённые рассудочной деятельностью, элементы, достаточно чётко согласующиеся со здравым смыслом, а, значит, они имеют вполне имманентное происхождение. Но есть моменты, которые невозможно объяснить с рациональной точки зрения, моменты глубоких прозрений, по поводу происхождения которых существуют самые невероятные гипотезы, наподобие передачи их от инопланетян. Так, по-иному очень трудно объяснить наличие у древних людей столь поразительных знаний, которые они ещё не могли получить с помощью методов науки, ввиду отсутствия последней.

Следующий нарушитель границы – это религия. Также не целиком. В ней, как это ни удивительно, довольно много имманентного. Например, теология представляет собой вполне рациональный вид деятельности, опирающийся на формальную логику и использующий целый ряд методов, характерных для науки. Трансцендентное же в религии прорывается в те моменты, когда человек отрешается от привычек и представлений, сформированных имманентной реальностью и погружается в восприятие мира иного. Его видят те, кто достиг просветления, отказавшись от благ этого мира, в медитативной практике или молитвенном экстазе. Их видят большие загадоч-

ные очи ликов с фаумских портретов и древних икон. Когда официальная религия пытается это формализовать, узаконить в определённых фразах и ритуалах, то трансцендентное исчезает, имманентизируется, в нём пропадает его дух, его жизнь.

Рука об руку с религией в нарушении границ имманентного всегда шло искусство. Можно, например, вспомнить скульптуру Д. Бернини «Экстаз святой Терезы». В ней одновременно слились религиозное озарение и озарение художественного гения. Творческое вдохновение есть тайна, необъяснимая с позиций имманентизма. В целом анализ проявлений трансцендентного в творчестве очень подробно показал Н.А. Бердяев. Согласно ему, «акт творческой свободы трансцендентен по отношению к мировой данности» [1, с. 369].

Однако это были сферы, в которых мы принципиально готовы к встрече с чем-то нездешним. Самое удивительное, что мы можем обнаружить проявление трансцендентного в некоторых неожиданных сферах. Например, в научной деятельности. С одной стороны, наука по самому своему существу направлена на изучение имманентного мира. Она должна раскрыть присущие ему исключительно «посюсторонние» закономерности. Но некоторые моменты в том способе, которым она это делает, могут характеризоваться трансцендентными чертами. Всем, кто занимается научной деятельностью, хорошо известны состояния, при которых возникали вспышки интуитивных озарений. Такие вспышки, как правило, появляются на фоне утомления от длительной рациональной деятельности, и они необъяснимы с точки

зрения логики самой изучаемой реальности.

Исследователи данной проблемы отмечают, что рациональность, на которую целиком уповает имманентизм, загоняет науку в слишком узкие рамки, не позволяющие ей нормально развиваться. Современное решение этого вопроса предполагает обращение к гораздо более широкому спектру средств и приёмов познавательной деятельности, в том числе к художественному воображению, не отличающемуся щепетильностью в соблюдении границ имманентного: «неполнота рационального знания о мире сможет в определённой степени компенсироваться многообразием дополнительных языков описания, включённых в процесс познания, одним из которых является художественный» [3, с. 67].

Даже в самых фундаментальных научных понятиях, призванных описывать имманентную реальность, на проверку выявляются «следы трансцендентности». Достаточно задаться вопросом о том, что есть научный факт. На этот вопрос, как известно, особенно настойчиво пытались ответить представители всех вариантов позитивизма. Их стремление заключалось в том, чтобы представить факт в чистом виде, избавленным от всякой метафизичности. Но этого в полном объёме так и не удалось сделать. Будучи всегда лишь интерпретацией действительности, любой факт содержит в себе элементы непознанного, а возможно, и непознаваемого. В свете сказанного вполне резонным выглядит широко распространённое сейчас мнение о том, что наука опирается на метафизику, как на своё предельное основание. Значит, и здесь трансцендентное втор-

гается в область имманентного, проявляя себя как нарушитель границы.

В связи с этим возникает естественный вопрос: к чему приводят названные и подобные им нарушения? Что они дают человеку? Прежде всего, следует отметить, что проявления трансцендентного выглядят нарушителями лишь с точки зрения имманентной реальности. Мы бы сказали, что в самом обобщённом виде проникновение трансцендентного в имманентное даёт человеку шанс. Оно вторгается в тоталитарное царство имманентизма и, если и не изменяет его, то хотя бы озаряет его мечтой о принципиально другой реальности. Оно зовёт человека выйти из рабства материальным обстоятельством, к свободе духа.

Между тем закончить рассмотрение последствий интервенции трансцендентного в область имманентного на этом пафосном (но от этого не теряющем истинности) заявлении было бы явным упрощением проблемы. Рассматриваемый процесс таит в себе целый ряд проблем.

Во-первых, надо сказать, что он порождает в человеке внутренний конфликт. Суть этого конфликта отражена в известной поговорке о том, что предпочесть: синицу в руках или журавля в небе. Мечты, порождаемые трансцендентным воображением, очаровывают. Но поскольку человек находится в условиях материальной действительности, он нуждается в обеспечении имманентных условий своей жизни. Только мечтой жить нельзя. Рано или поздно человек сталкивается с суровой реальностью, что становится источником конфликта, приобретающего, в зависимости от конкретной ситуации, либо героический, либо трагический характер.

Выбор делается где-то между двумя крайними альтернативами. С одной стороны – полное избавление от материальной действительности, презрение к ней и уход в нирвану. С другой стороны – подчинение своей жизни чисто телесным потребностям, забвение мечты, замыкание на животном существовании. Выбор идти за мечтой, разрушающей привычный мир, или забыть о ней сделать крайне трудно. Неудивительно, что часть людей всю жизнь колеблется в своём выборе, не в силах предпочесть ничего определённого.

Во-вторых, в этом процессе заложено и великое искушение для человека. Ведь никто не может поручиться, что стремление к идеалу, манящему к себе картинами прекрасного будущего, не обернётся для увлечённых им людей полным крахом. Конструктивна в своей основе пленяющая их мечта или деструктивна, заранее никто не знает. Следование за трансцендентным идеалом – это задача со всеми неизвестными. Заманит ли такой идеал глубже в лесную чащу, или выведет на широкий простор, в начале пути не определить.

Что же тогда? Может быть, действительно, наилучший вариант – отказать от подобной мечты. Ведь она ведёт в какую-то подозрительную, «потустороннюю» реальность, где перестают действовать знакомые имманентные законы и правила? Без неё живётся как-то проще и понятнее. В современном нам мире эта проблема часто именно так решается: если нет возможности составить рационально обоснованное представление о чём-то, то чаще всего делают вид, что этого чего-то просто не существует. Результаты применения подобного подхода

всем как раз очевидны: повсеместное забвение высших ценностей и идеалов на основании того, что они не выдерживают проверки на эмпирическую достоверность. На первый план в мотивации людей сплошь и рядом выходят материальная выгода и прибыль. Изгнав трансцендентное воображение за нарушение им границ имманентного, мы рискуем получить довольно примитивный мир, в котором будет, по крайней мере, неинтересно жить.

Но человек, независимо от того, хочет он или нет, всегда находится на границе, пролегающей между трансцендентным и имманентным воображением, он всегда пребывает в состоянии очень сложного выбора. Иначе речь идёт не о человеке, а либо о высшем существе, которому скучны человеческие метания, либо о животном, которое равнодушно к возвышенным порывам души.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 252-580.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
3. 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.

REFERENCES:

1. Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva [The Meaning of Creativity] / Filosofiya svobody / [The Philosophy of Freedom]. M., Pravda, 1989. Pp. 252-580.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma [The Critique of Pure Reason]. M., Mysl', 1994. 591 p.
3. 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 State Regional University. Series: Philosophy. 2016. No 1. Pp. 66–77.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

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

e-mail: andvinogradov00@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey Ivanovich Vinogradov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, the Director of Social Sciences and Humanities Institute of Murmansk Arctic State University;

e-mail: andvinogradov00@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Виноградов А.И. Воображение как нарушитель границ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. №3. С. 6–13.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-6-13

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

A.I. Vinogradov Imagination as a Violator of Boundaries // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 6–13.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-6-13

УДК 101/1

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-14-22

ФИЛОСОФИЯ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ ГАРМОНИИ КАК ПРОЕКТ РЕАЛИЗАЦИИ НООСФЕРНО-АНТРОПОКОСМИЧЕСКОГО МИРОУСТРОЙСТВА

Володина О.В.*Петрозаводский государственный университет**185910, Россия, Республика Карелия, г. Петрозаводск, просп. Ленина, 33*

Аннотация. В статье представлен анализ связи философии развивающейся гармонии с положениями ноосферного мировоззрения на основе принципа антропокосмизма. Ноосфера понимается как взаимодополняющее единство и сотворчество природы, личности и общества, признание целостности и полноты бытия. Антропокосмизм провозглашает соборность и софийность человека и мира в негэнтропийных стремлениях к развивающейся гармонии всего сущего, предполагающей сосуществование добра и зла в мире, а также возможность борьбы со злом силой во имя становления ноосферы как Общего дела.

Ключевые слова: развивающаяся гармония, коррелятивная онтология, единство человека и мира, душа, дух, материя.

THE PHILOSOPHY OF DEVELOPING HARMONY AS A PROJECT OF BRINGING NOOSPHERE AND ANTHROPOCOSMIC WORLD SYSTEM TO LIFE

O. Volodina*Petrozavodsk State University**33, Lenina Av., Petrozavodsk, 185910, Russia, The Republic of Karelia*

Abstract. The article analyses the relationship of the philosophy of developing harmony and the noospheric worldview based on the principle of anthropocosmism. Noosphere is understood as a complementary unity and co-creation of nature, an individual and society, the recognition of the integrity and completeness of being. Anthropocosmism proclaims collegiality and sophianic of the man and the world in negentropic aspirations for developing the harmony of all being, involving the coexistence of the good and the evil in the world, as well as the ability to use force to fight against the evil in the name of the formation of the noosphere as a common cause.

Key words: developing harmony, correlative ontology, unity of the man and the world, soul, spirit, matter.

Философия, охватывая всё единосущее, выступает квинтэссенцией духовной жизни мыслящего человечества. Предлагая систему знаний о мире как целом, философия не ограничивается сложением знаний, а представляет всё сущее во всей полноте своего содержания и смысла на основе интеграции знаний о его различных сторонах, определяя внутренние связи, единства и взаимодействия

между частями мира. Сущее понимается как всё, что существует (материально, идеально, актуально, потенциально, как вещь, свойство, отношение и т.д.) и, следовательно, находится в соотношении с чем-либо. Основные усилия философской мысли направлены на удовлетворение духовной потребности человека в поиске высшего начала и смысла бытия, формирование целостного представления о мире.

Философия выступает теоретической выработкой и обоснованием мировоззрения – совокупности представлений о должном состоянии мира, человека и отношении человека к миру, связана с радикальным понятийным мышлением, уникальностью субъективного, экзистенциальными понятиями *свободы, души, духа, идеала* и т.д. Едино-цельное мировоззрение не ограничивается логическими суждениями, а представляет духовную целостность в виде системы верований и принципов, идеалов и ценностных установок, проявляющихся в образе жизни и формах деятельности человека в обществе. Мировоззрение представляет совокупность ценностей и идеалов относительно мира, человека и человекомирных отношений. Мировоззрение отражает не только систему взглядов на объективную реальность, но и представление о мире, сформированное с точки зрения а) субъективного отношения человека к миру, б) субъективного видения мира и места человека в нём с позиции должного, т.е. идеалов. Следовательно, в основе мировоззрения помимо необходимых знаний лежат непреложные ценности субъекта, определяющие выбор целей, средств и способов их достижения, смысл и стратегию

деятельности, концентрированно выражающие ключевые потребности и интересы отдельного человека и социальных групп, предопределяющие отношения и выбор к миру, обществу и индивиду [1].

Основополагающим началом мировоззрения является главный вопрос философии, организующий его элементы в систему. Этот вопрос заключается в определении отношения человека к миру, смысла жизни, позиции и роли человека в мире. Соответственно, философия включает в себя философские учения о человеке, мире и человекомирных отношениях. Философия связана с жизнью, призвана служить обоснованию мировоззренческой стратегии человеческой деятельности в целом, направленной на совершенствование мира и самого человека, и, следовательно, основная задача философии – критический анализ существующего, стимулирование и инициирование изменений и преобразований – требует обоснования социального идеала и стратегии его реализации.

Мировоззренческие системы, устремлённые к власти человека над миром или мира над человеком, привели к росту бездуховности, а также увеличению и усилению нарастающих глобальных проблем. Глобальные проблемы, вызванные антропоцентризмом – противопоставлением и безмерным господством субъекта над объектом, агрессивно потребительским отношением к природе, являются современным Вызовом бытия и угрожают гибелью планетарной цивилизации. Техногенное развитие цивилизации и реальность постмодернистского смешения ставит человека в ситуацию,

когда, противопоставляя себя бытию мира, он оказывается подневольной жертвой собственной хаотичной и самовластной деятельности. Программы и проекты выхода цивилизации из кризиса будут результативными и перестанут казаться утопичными, только если состоится общемировой переход от антиценностей к новым ценностям. Мировоззрение, способное обосновать стратегию решения глобальных проблем современности, стратегию выживания и развития человечества, должно опираться на синтез и взаимодополнительность положительных моментов предшествующего развития философских направлений. Таким ориентиром может считаться ноосферное мировоззрение, определяющее направленность развития общества не объективными возможностями (техническими, экономическими и т.д.), а, прежде всего, выбором относительно этих возможностей и их творческим доопределением, которые совершаются на духовной основе. Ноосфера понимается как взаимодополняющее единство, развивающаяся гармония и сотворчество природы, личности и общества на основе целостности и полноты бытия как единства трансцендентной, экзистенциональной и объективной реальности (духа, души и материи) при признании их самоценности.

Фундаментальным основанием ноосферного мировоззрения является антропокосмизм, предполагающий диалог и сотворчество человека и мира, в отличие от подчинения человека миру (космоцентризм и теоцентризм) или мира человеку (антропоцентризм). Объединение сил человеческого и мирового бытия происходит во имя

единства и добра в борьбе со злом и распрями. Антропокосмистская убежденность провозглашает непоколебимую направленность на развитие и благоденствие жизни на основе негэнтропийных (софийных, объединяющих) стремлений к развивающейся гармонии всего многообразия, существующего на любых уровнях мира, а также отрицание зла, понимаемого как полное господство одного-единственного начала над другими, будь то Бог или эгоцентричная индивидуальность. Создание ноосферы является Общим делом всех добровольно объединённых участников. Высшее благо (*summum bonum*) понимается как развивающаяся гармония, радость и счастье личностной вовлечённости, сопричастности и направленности к Общему делу. Духовная основа выполнения Общего дела – любовь к миру, бережное и заботливое отношение к миру исключительно как к Дому и Саду, а не пространству, где совершаются разрушительные и губительные деяния, потому что несчастье и зло объявляются атрибутами «демонических» проявлений и дисгармонии. Ключевыми антропокосмическими установками преодоления глобальных проблем являются следующие положения: а) отказ от гонки на максимум в материальном аспекте жизнедеятельности; б) революция духа, изменение базовых ценностей и человеческих качеств, ориентация на духовные ценности и идеалы; в) нацеленность образования и воспитания на реализацию ценностей свободы и творчества, укоренённых в человеческом образе и бытии; г) создание отрефлексированной, структурно и стратегически выстроенной модели минимизации

вероятности влияния и воздействия деструктивных сил во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Реализация данного проекта опирается на целостное мировоззрение постновой эры, базирующееся на глубинном духовном потенциале человечества [2; 3].

Основным импульсом системной мировоззренческой доктрины, базовой интуитивной идеей философии В.Н. Сагатовского является авторская праидея о развивающейся гармонии, предполагающая сосуществование и противостояние добра и зла в мире, т.е. обязательное наличие противоположных тенденций – единство и взаимопомощь, с одной стороны, и раздор и господство, с другой. Добро предполагает сплочённость индивидуальности и самоценности участников вселенского процесса становления развивающейся гармонии, их взаимодополняющее соединение при условии взаимных уступок друг другу на добровольных началах. Развивающаяся гармония бытия предполагает оптимальное равновесие а) противостояния, борьбы и отрицания, необходимых для открытости бытия и творчества; б) общности и стремления к сохранению, важных для самодостаточности и единения [4; 5; 6].

Философия развивающейся гармонии основывается на принципе онтоантропологизма – атрибутивном единстве человека и мира, исходящем из органического единства и взаимной дополненности онтологии и антропологии, которое заключается в том, что: 1) множеству атрибутов бытия соответствует множество сущностных человеческих качеств; 2) специфическое основание человеческого бытия проявляется в укоренении человека

в мире, а не мира в нём; 3) человек способен доопределить мир, выполняя в нём роль творческого начала, по причине того, что мир укоренён в человеке и зависит от направленности (созидательной или разрушительной) его новаций; 4) триединство уровней бытия – объективная реальность (материя), субъективная реальность (идеальное) и трансцендентная реальность (духовная самооснова бытия) – присуще для любого сущего от мельчайших частиц до Метагалактики.

Ноосферное мировоззрение опирается на соответствующую онтологию; это не онтология ризомы – самоценного движения без стержня и направленности, без ответственности перед целостностью, а онтология, которая полагает в основе мира разумное, творческое и личностное начало. Онтологическая картина мира охватывает два противоположных подхода: 1) натурфилософский, предлагающий физикалистское, совершенно не гуманитарное обоснование онтологии без учёта человека, не учитывает такие человеческие свойства, как свобода, творчество, экзистенциальность; 2) антропоцентрический, приписывающий человеку уникальные, исключительные онтологические преимущества, вплоть до статуса «венца творения». Однако, согласно концепции развивающейся гармонии В.Н. Сагатовского, онтология непременно должна учитывать человеческое бытие, но не выводить его в привилегированную позицию, а констатировать атрибуты человека как определённую ступень развития атрибутов бытия в целом. Первостепенной смысловой функцией онтологической деятельности является рефлексия, обоснование

и возможная модификация философского мировоззрения, отвечающего на ключевой вопрос философии об отношении человека к миру [5].

Существуют три основных варианта философской онтологии, соответствующие мировоззренческим предпочтениям и базовым ценностям культуры:

1) *классическая метафизическая онтология* (единство как таковое) утверждает удвоение мира: обязательное наличие устойчивого неизменного начала, порождающего видимые явления, выступающего предметом изучения метафизики. Согласно данной модели мир есть проявление вечной сущности;

2) *неклассическая метафизическая онтология* (многообразие как таковое), или *онтология человеческого отношения к миру*, выдвигает непрерывное становление в приоритет устойчивости, провозглашает значимость человеческой экзистенции над общими законами внечеловеческого бытия в событийности мира, выделяет глубокую экзистенциальную событийность как основу ставшего сущего;

3) *неметафизическая коррелятивная онтология* (развивающаяся гармония единства и разнообразия), которая, в отличие от первых двух моделей, является не порождающей, а системной. Отвергается удвоение мира, т.е. понимание мира происходит не на основе противоположных начал (причина – следствие, знание – мнение, вещь-в-себе и вещь-для-нас), а на основе соотношения (корреляции) составляющих. В этом случае мир и атрибуты бытия представляют собой не только постоянную неизменную сущность или, напротив, экзистенциальную со-

бытийность, а вариантное бесконечно разнообразное соотношение сущего и потенциально возможного. Коррелятивная онтология является основанием соответствующей концепции бытия, выделяющей три вида существования любого сущего: субъективное, объективное и трансцендентное бытие, которые изучаются и осваиваются соответствующими способами познания (сопереживание субъективной реальности, научное исследование объективной действительности и религиозное глубинное чувство). Базовые уровни бытия существуют не иерархично и рядоположенно (Бог – человек – материальные вещи), а во взаимодополняющих отношениях, обеспечивающих целостное существование. Каждое сущее обладает всеми тремя элементами триады, что обуславливает полноту его бытия.

Онтоантропологический принцип ставит под сомнение и заставляет переосмыслить понимание первично очевидного. Человек и мир выступают как взаимодополнительное единство, следовательно, ключевым принципом конституирования действительности следует считать взаимодействие. Конституирование, в отличие от порождения, предполагает, что целостное бытие изначально присутствует как в субъекте, так и в универсуме целостного бытия, не выступая их основополагающей первопричиной. Существование связано с взаимодействием, активизирующим связи и отношения, структурно предопределяющим реальность. Принцип взаимодействия устанавливает объективную и субъективную составляющие действительности, объединяя их вместе в единое коррелятивное бытие. Взаи-

модействие предполагает отношения и, соответственно, как различие в первичном опыте *Я – Другое*, так и образование их единства – *Целое*, которое, в отличие от системы, является неструктурируемым континуальным началом, что в совокупности предстаёт как фундаментальный настрой на переживание всеединства.

Чтобы избежать крайних беспредельных проявлений как системности, так и непредсказуемости, превратить их во взаимодополняющие начала доопределения бытия человеком, необходимо соблюдать и сохранять меру и избегать нарушения её пределов. В этом заключается фундаментальный антропокосмический настрой на развивающуюся гармонию. Балансирование между предельными крайностями проходит «по лезвию бритвы» как с огромной вероятностью провала, так и шансом на победу в стремлении раздвинуть границы гармонии в процессе рискованного и имманентно трагического преобразования реальности и в ситуациях дисгармоничных обстоятельств. Избежать распада и сохранить целостность человеческого и мирового бытия, их развивающейся гармонии, можно при соблюдении меры отрицания наличного бытия.

Развивающаяся гармония как инвариантная доминанта представлена во всех ипостасях жизнедеятельности человека: внутренне – как смысл его жизни, внешне – цель и результат доопределения бытия человеком в контексте базовой тенденции становления гармонии в мировом пространстве. Желаемая гармония не может быть непреложной и безусловной как по причине непредсказуемости результата творчества, так и наличия злой силы,

обладающей исключительной «волей к власти» и стремящейся эту власть получить. В этом случае сопротивление злу силой допустимо и даже в крайних случаях необходимо во имя «становящегося всеединства». Таким образом, гармония не может быть идеальной, блаженно безукоризненной, так как существует вероятность её нарушения в связи с имманентно свойственной бытию трагичностью. Борьба признаётся не как доминирующее, а лишь как необходимое начало развития, неотъемлемый атрибут бытия человека, смысл жизни которого – гармония.

Становлению целостного мира может содействовать только целостный человек, осознающий свою созидательно-доопределяющую космическую функцию не как утопию, а как личностную установку на реальное содействие в формировании целостности мироздания, преобразование мира в пределах своей сферы влияния в ноосферу как развивающуюся гармонию, взаимосвязанное единство самоценных сторон – личности, природы и общества, образующих единое целое. Чтобы созидать, содействовать становлению и служить развивающейся гармонии мира, люди сами должны стать гармоничными и, главное, ответственными за саморазвитие и развитие бытия.

Таким образом, основополагающим началом антропокосмического мировоззрения является направленность к развивающейся гармонии, которая конкретизируется в соответствующих требованиях (заповедях) относящихся к проявлениям человека во всех сферах бытия и жизнедеятельности: 1) *соборность* – принятие значимости и мощности как индивидуальностей,

так и единого целого на основе любви и согласия в стремлении к ноосфере – Общему делу становления развивающейся гармонии; 2) *единство вечности и мгновенья* – умение видеть, ценить и поступать в соответствии с пониманием того, что в каждом мгновении – вечность, а жизнь как священнодействие должна быть несуетна; 3) *мера* – быть оптимальным во всём; 4) *почитание жизни, благоговение и пиетет перед даром существования* – жизнь, устремлённая к развивающейся гармонии, прекрасна; 5) *мужество* – готовность к рискам, неудачам, трагедиям; 6) *оптимистическая справедливость* – следует в первую очередь видеть хорошее, а не плохое; 7) *борьба со злом* – способность противостоять злу, бороться с ним силой. Данные требования принципа развивающейся гармонии соотносятся с конкретными установками в различных сферах деятельности человека: 1) уважайте права другого, не действуйте только в своих интересах; 2) не самовыражайтесь в злых проявлениях (в мести, унижении, злословии, оскорблении и т.п.); 3) не будьте амбициозны; 4) не обманывайте никого – ни себя, ни других; 5) помыслы должны быть чисты, не подозревайте заранее плохого; 6) умейте добровольно уступить во имя мира и согласия; 7) прощайте незлонамеренные ошибки, которые были осознаны и исправлены; 8) выражайте благодарность и признательность, но не требуйте и не ждите благодарности от других; 9) не завидуйте; 10) будьте обязательными и точными, сохраняйте существующий порядок ради творчества нового порядка; 11) не следуйте слепо своим потребностям; 12) помните о важности как свободы, так и ответственности –

ответственный поступок созидателен, добр, умножает красоту; 13) будьте разумны и рациональны в общении с людьми, не стремящимися к любви и соборности, не загрязняйте ими свою душу; 14) не оскорбляйте других и сами на обижайтесь, уязвление и обида разрушительны для развивающейся гармонии в себе и Общем деле; 15) не унижайтесь до мести, наказание должно быть обоснованным, справедливым и действенным. Данный призыв кажется простым и наивным, суть его в том, что люди не должны суетиться, интриговать, уничтожать друг друга и мир, а следует направить чувства, ум и волю на осуществление радикальной и действенной переоценки ценностей, революции духа и на переход к мирной и спокойной жизни в любви и радости.

Для того чтобы идеал имел реальное воплощение, а не оставался лишь благим пожеланием, необходимо выполнение следующих условий: 1) связь реализации идеала с интересами и потребностями людей по обеспечению достойного уровня жизни, образования, здравоохранения, защиты от преступников и т.д.; 2) минимизация возможностей иждивенческого и исключительно потребительского существования, т.е. максимизация активности, инициативности и деяния; 3) наличие управленческих кадров, способных видеть перспективы, планировать, выстраивать стратегию и руководить созидательно-творческой направленностью жизни общества. Устойчивость результатов первых двух пунктов обусловлена выполнением третьего, но данное условие на сегодняшний день пока не реализовано. Следовательно, вопрос о возможности и надёжных гарантиях воплощения

идеала в жизнь остаётся проблемным и сомнительным.

Итак, философская концепция развивающейся гармонии В.Н. Сагатовского, опираясь на положения нософерно-антропокосмического мировоззрения, актуализирует проблемы грозящей глобальной катастрофы и предлагает конструктивные подходы их предупреждения и преодоления; способна эффективно и действенно воздействовать на развитие духовного потенциала человека и становление личности в процессе предметной реализации; предлагает решение острых социальных проблем, обременяющих жизнь отдельного человека и существование всего современного общества. Синтез онтологии и антропологии в философской науке

обуславливает становление развивающейся гармонии – нового типа человеческих отношений, нацеленного на духовную гармоничную целостность, характеризующуюся а) полифоничностью (паритетом и равноправием), а не строгой иерархией участников взаимодействия; б) отсутствием доминирующего компонента, присущего другим мировоззренческим установкам, таким как космоцентризм, теоцентризм и антропоцентризм; в) тесной взаимосвязью, взаимодействием и общением её компонентов, обуславливающих их свободное развитие и сотворчество. Образ мира понимается как Храм, в котором происходит не безучастное пребывание и существование вне и над миром, а становление гармонии мира.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Сагатовский В.Н. Вселенная философа. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 2007. 170 с.
2. Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 2004. 113 с.
3. Сагатовский В.Н. Философия Антропокосмизма: авторский словарь. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2013. 86 с.
4. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: Философия и жизнь. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 1997. 222 с.
5. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: Онтология. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 1999. 361 с.
6. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: Антропология. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 1999. 422 с.

REFERENCES:

1. Sagatovskii V.N. Vselennaya filosofa [Philosopher's Universe]. SPb., Izd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2007. 170 p.
2. Sagatovskii V.N. Filosofiya antropokosmizma v kratkom izlozhenii [The Philosophy of Anthropocosmism Summaries]. SPb., Izd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2004. 113 p.
3. Sagatovskii V.N. Filosofiya Antropokosmizma: avtorskii slovar' [The Philosophy of Anthropocosmism: the Author's Glossary]. SPb., Izdatel'skii dom «Petropolis», 2013. 86 p.
4. Sagatovskii V.N. Filosofiya razvivayushcheisya garmonii: Filosofiya i zhizn' [Philosophy of Developing Harmony: Philosophy and Life]. SPb., Izd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 1997. 222 p.

5. Sagatovskii V.N. *Filosofiya razvivayushcheisya garmonii: Ontologiya* [Philosophy of Developing Harmony: Ontology]. SPb., Izd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 1999. 361 p.
6. Sagatovskii V.N. *Filosofiya razvivayushcheisya garmonii: Antropologiya* [Philosophy of Developing Harmony: Anthropology]. SPb., Izd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 1999. 422 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Володина Ольга Васильевна – кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры английского языка Института иностранных языков Петрозаводского государственного университета;
e-mail: volodina@petrsu.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Olga Vasil'evna Volodina – PhD. in Pedagogics, Associate Professor at the Department of the English Language of the Institute of Foreign Languages, Petrozavodsk State University;
e-mail: volodina@petrsu.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Володина О.В. Философия развивающейся гармонии как проект реализации ноосферно-антропокосмического мироустройства // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. №3. С.14–22.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-14-22

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Volodina O.V. The Philosophy of Developing Harmony as a Project of Bringing Noosphere and Anthropocosmic World System to Life // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 14–22.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-14-22

УДК 101.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-23-31

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИНГВОСОЦИОКУЛЬТУРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ОБЩЕСТВА

Янкова Н.А.*Международный юридический институт**127427, г. Москва, ул. Кашенкин Луг, д. 4, Российская Федерация*

Аннотация. В статье концептуализировано понятие лингвосоциокультурной безопасности общества, а также смежного с ним понятия лингвосоциокультурной ценности как объекта обеспечения данного вида безопасности. Раскрыты теоретико-методологические возможности системно-деятельностного подхода при разработке проблем обеспечения лингвосоциокультурной безопасности, что, в конечном итоге, придаёт этому понятию социально-философский статус и позволяет его включать в контекст социально-философского знания. Актуальность работы обусловлена необходимостью выявлять механизмы обеспечения лингвосоциокультурной безопасности общества и направления их совершенствования в целях укрепления социокультурных отношений в обществе и установления тенденций их развития.

Ключевые слова: системно-деятельностный подход, национальная безопасность, лингвосоциокультурная безопасность, лингвосоциокультурная ценность, национальный язык, этнический язык.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF LINGUOSOCIOCULTURAL SAFETY RESEARCH

N. Yankova*International Law Institute**4, Kashenkin Lug Street, Moscow, 127427, Russian Federation*

Abstract. This article conceptualizes the notion of linguosociocultural public safety, as well as an adjacent notion of linguosociocultural value as an object providing this type of safety. The theoretical and methodological possibilities of the system-activity approach in providing linguosociocultural safety allow to include it in the context of socio-philosophical knowledge. The relevance of the problem under study is in the necessity to reveal the mechanisms for providing linguosociocultural safety and their trends to maintain and develop sociocultural relations.

Key words: system-activity approach, national security, linguosociocultural safety, linguosociocultural value, the national language, ethnic language.

Современная Россия стоит перед жизненно важной проблемой укрепления и совершенствования социально-экономических, социально-политических и социокультурных механизмов интеграции, а одним из ведущих факторов в этом

процессе по праву признаётся язык, значимость которого в условиях глобализации резко возрастает. В связи с этим в научном и общественно-политическом дискурсе вопросы функционирования языковой сферы российского общества всё более последовательно рассматриваются в контексте проблем национальной безопасности. Так, в «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» особое значение для укрепления национальной безопасности в области культуры в условиях формирования полицентричной модели мироустройства придаётся проведению государственной политики по реализации функции русского языка как государственного языка Российской Федерации, средства обеспечения государственной целостности страны и межнационального общения народов Российской Федерации, основы развития интеграционных процессов на постсоветском пространстве и средства удовлетворения языковых и культурных потребностей соотечественников за рубежом [7].

На сегодняшний день сохранение и укрепление целостности полиэтнического государства, каким является Россия, органично сопряжено с укреплением позиций национального языка и гармонизацией межэтнических и межъязыковых отношений, а современные процессы, связанные с функциональными возможностями языка, приобретают глобальные масштабы, геополитическую направленность и требуют нового осмысления и новых подходов исследования. Всё это определяет актуальность концептуализации понятия лингвосоциокультурной безопасности общества и встраива-

ния этого вида безопасности в систему национальной безопасности, что предполагает использование теоретико-методологических подходов, выработанных в теории национальной безопасности для обоснования этого вида безопасности.

Проблема национальной безопасности сквозь призму языкового фактора впервые актуализируется в работах И.И. Халеевой, И.В. Баженовой, В.А. Пищальниковой, Б.А. Жигалева, С.В. Устинкина, А.А. Бартоша и др. [1; 2; 3; 8]. Во всех этих исследованиях языковой аспект национальной безопасности обобщается единым понятием *лингвистической безопасности*, под которой понимается «такое состояние политических, социальных и личностных отношений в государстве, при котором максимально обеспечивается безопасное существование, равноправное развитие и взаимодействие государственного и национальных языков» [2].

В данном определении лингвистическая безопасность как состояние общественных отношений рассматривается через сохранение и функциональное развитие государственного и национальных языков, что, на наш взгляд, не совсем точно, поскольку не сами по себе языки важны при изучении данного вида безопасности, а важны те социокультурные процессы, которые детерминированы языковым фактором: формирование национальной идентичности, гармонизация межэтнических отношений, этнические конфликты, этнические чистки, лингвокультурная экспансия и др. Само терминологическое словосочетание «лингвистическая безопасность» не является безупречным, поскольку

оно делает акцент на языке, а не на его социокультурных возможностях. В связи с этим введение в научный оборот терминологического словосочетания «лингвосоциокультурная безопасность» является вполне оправданным, а весь комплекс социокультурных проблем, детерминированных языковым фактором, следует соотносить с этим понятием. Лингвосоциокультурная безопасность определяется нами как состояние защищённости от актуальных и потенциальных угроз социокультурных отношений, сложившихся в обществе, посредством сохранения и развития национального (т.е. языка нации как государственно-гражданской общности) и этнических языков как источников, исторически структурирующих духовные основания таких отношений.

Построение социально-философской концепции лингвосоциокультурной безопасности общества базируется, прежде всего, на фундаментальных философских принципах всеобщности связи и развития, разработанных в современной философской науке применительно к социальным объектам системно-деятельностным подходом, вскрывающим субстанциальную основу общественной жизни [4; 5; 6].

Одним из ключевых положений социально-философской концепции лингвосоциокультурной безопасности с точки зрения системно-деятельностного подхода является положение о том, что обеспечение этого вида безопасности, как и любого вида деятельности, имеет системный характер и содержит инвариантный набор таких элементов, как *субъект*, осуществляющий данный вид деятельности, и *объект*, на который она направлена [5, с. 368].

Если понимать под *субъектом* «активную сторону социального действия, которая инициирует его и контролирует его ход» [5, с. 369], то субъектом обеспечения лингвосоциокультурной безопасности общества являются как индивидуальные субъекты (это отдельные люди, осуществляющие свою деятельность, например, в научной и образовательной сферах общественной жизни, и тем самым поддерживающие или разрушающие социокультурные отношения), так и интегративные субъекты, под которыми понимаются объединения людей различной степени общности (этнические общности, институты гражданского общества и государства). Обеспечение лингвосоциокультурной безопасности общества детерминировано индивидуальным сознанием конкретного человека как субъекта данного вида деятельности, а также общественным сознанием, формы и уровни которого определяют деятельность интегративного субъекта. При этом субъект обеспечения безопасности должен обладать такими морально-нравственными качествами, как свобода, ответственность и патриотизм; в противном случае предотвращение угроз безопасности может обернуться ещё большими угрозами, например, языковым сепаратизмом, этнолингвистическими конфликтами, утратой территориальной целостности страны и др.

Представляется, что среди субъектов обеспечения лингвосоциокультурной безопасности первостепенное место принадлежит интегративному субъекту как социально-организованной системе. Активность интегративных субъектов есть активность конкретных их пред-

ставителей, чьё поведение детерминировано, с одной стороны, факторами активности, присущими каждому отдельному человеку, а с другой стороны, факторами, обусловленными обстоятельствами существования и взаимодействия интегративного субъекта. Системность же их деятельности обеспечивается общностью интересов и ценностей, коллективной целью, управлением и т.п.

Часто субъектом обеспечения лингвосоциокультурной безопасности выступает государство в лице законодательной, исполнительной и судебной власти, которому члены общества делегируют функцию обеспечения данного вида безопасности; государство в свою очередь стремится к внутренней монополии на использование языка, т.е. к монолингвизму. Тогда механизмом обеспечения лингвосоциокультурной безопасности становится выработанная государством языковая политика, которая не всегда учитывает интересы всех социальных общностей, этнических в том числе. В современных условиях само общество через институты гражданского общества должно стать главным субъектом лингвосоциокультурной безопасности, при котором государство является лишь исполнителем его воли. Государство должно быть, прежде всего, организатором и проводником усилий и чаяний граждан, направленных на гармонизацию социальных отношений, поэтому одна из задач концепции лингвосоциокультурной безопасности общества – выработка новых механизмов обеспечения данного вида безопасности с учётом национальных интересов личности, общества и государства в языковой сфере.

Исходя из предложенного понимания лингвосоциокультурной безопасности, следует, что данный вид безопасности соотносится с состоянием и особенностями функционирования языков, участвующих в конструировании социальной реальности и являющихся основой социокультурных отношений: национального языка (иначе – язык нации как государственно-гражданской общности) как интегрирующего фактора полиэтнического общества; государственного языка, обсуживающего ключевые социальные институты; этнических языков, являющихся культурным достоянием полиэтнического общества. Аксиологический подход, выработанный в теории национальной безопасности [6], позволяет все эти составляющие лингвосоциокультурной безопасности объединить понятием *лингвосоциокультурной ценности*. Следовательно, объектом обеспечения лингвосоциокультурной безопасности общества являются лингвосоциокультурные ценности общества, которые выступают в качестве базиса формирования и развития его социокультурных отношений.

Признание языка в качестве ценности общества связано с его онтологическими характеристиками. Трансцендентально-герменевтический подход к языку, выработанный лингвофилософскими концепциями XX в. (герменевтикой, неопозитивизмом, феноменологией и др.), показал, что язык – это не просто средство общения, но важный социокультурный феномен, являющийся смысловой и ценностной основой социокультурных отношений, их мощным аккумулятором и транслятором, а поэтому

участвующий в конструировании реальности. Физическое пространство, в котором складываются социокультурные отношения, наполняясь смыслами и закрепляясь в сознании субъектов посредством языка, становится пространством социальным. Язык создаёт систему надындивидуальных смыслов, задающих программу поведения субъектов.

Содержание лингвосоциокультурной ценности заключается ещё и в том, что на национальном и наднациональном уровнях язык используется как одна из институциональных форм управления, приобретая статус мирового языка, национального языка, государственного языка, языка межкультурного общения, регионального языка и т.д. Вместе с тем, язык – средство идеологического воздействия и выражения социальной психологии; для обеспечения целостности государства он участвует в формировании национальной идентичности и в закреплении форм общественного сознания, что позволяет населению страны представлять себя единым народом и идентифицировать своё речевое поведение с единым национальным коммуникативным пространством. Национальный язык выполняет культуруобеспечивающую функцию, является особым социокультурным механизмом, обеспечивающим поддержание присущего данной цивилизационной общности единства во времени и пространстве, основным инструментом определения, сохранения и передачи социально-исторического опыта народа. Вот почему национальный язык признаётся в качестве ведущей лингвосоциокультурной ценности общества, а среди объектов

обеспечения лингвосоциокультурной безопасности особое внимание уделяется состоянию национального языка.

Действия субъекта по обеспечению лингвосоциокультурной безопасности общества определяются наличием материальных, духовных, правовых, организационных и технических средств, которые могут быть представлены как материальными вещами, так и символами, сознательно используемыми субъектом в его взаимодействии с объектом и с окружающей средой. Функциональная заданность средств – быть «проводниками» воздействия субъекта на объект или объекта на субъект, а также «изоляторами» субъекта и объекта от воздействий друг на друга и источника опасности [4, с. 327].

При обеспечении лингвосоциокультурной безопасности в основном используются средства, выраженные в символической форме, воплощающей в себе особым образом закодированную информацию, служащей средством её хранения, накопления и передачи, позволяющей людям согласовывать цели своей коллективной деятельности. К числу таких средств, с одной стороны, относятся концептуальные документы, определяющие угрозы национальной безопасности, языковое законодательство государства, целевые программы по развитию и укреплению позиций определённого языка и т.д., а с другой – учебники, словари, справочная литература, раскрывающая весь корпус национального языка или этнических языков, и их нормативность прежде всего. К средствам обеспечения лингвосоциокультурной безопасности также следует относить данные соци-

олингвистических и социологических исследований, которые вскрывают социокультурную реальность и направляют деятельность субъектов по обеспечению лингвосоциокультурной безопасности общества.

Действия субъекта по обеспечению лингвосоциокультурной безопасности как системно-целостного процесса осуществляется в определённых социально-экономических, социально-политических, социокультурных условиях. Изучение таких условий позволяет определять и совершенствовать механизмы осуществления такого вида деятельности, что с точки зрения системно-деятельностного подхода предполагает осуществление следующих этапов: осознание субъектом потребностей, интересов и ценностей; целеполагание и планирование действий; достижение цели; оценка полученных результатов. Если руководствоваться социально-философской концепцией К.Х. Момджяна по интерпретации деятельности, эти этапы следует назвать *функциональными подсистемами* и определять следующим образом: *причиняющая подсистема*, которую образуют присущие каждому субъекту деятельности потребности и интересы; *идеально-регулятивная подсистема*, которую образуют информационные механизмы сознания (цели, программы, мотивы, стимулы поведения); *операционная подсистема* – физические операции субъектов, направленные на претворение в жизнь своих замыслов и желаний); *результативная подсистема* – сознательно полученные или стихийно сложившиеся результаты человеческой деятельности, соответствующие или не соответствующие её целям, удовлетворяющие или не

удовлетворяющие её потребности [4, с. 274].

Итак, отправной точкой деятельности субъектов по обеспечению лингвосоциокультурной безопасности российского общества является осознание ими потребности в данном виде деятельности, которое возникает в связи с активизацией угроз функционированию и развитию русскому языку как национальному и государственному языку России, а также этническим языкам народов России. Данная потребность соотносится с интересами и ценностными ориентирами субъектов. Как только потребности осознаются субъектом, они приобретают ценностно-ориентационный характер и соотносятся с интересами как осознаваемым желанием сохранения ценностно значимого объекта и с мотивами как внутренним побуждением субъекта к действию.

Осознание субъектом потребности в обеспечении лингвосоциокультурной безопасности и понимание этой деятельности с точки зрения ценностной маркированности, выражаемой в интересах, обуславливает целеполагание как способность субъекта прогнозировать желаемые для него результаты деятельности – защиту лингвосоциокультурных ценностей от ущерба. При обеспечении лингвосоциокультурной безопасности субъект может действовать, например, с целью сохранения системных и структурных качеств определённого языка, сохранения и расширения функциональных возможностей языка. Заметим при этом, что целеполагание основывается не только на осознании субъектом, обеспечивающим безопасность, угроз и опасностей,

но и на понимании их источников, а также условий объективной реальности, предопределяющих эти угрозы и опасности. Поэтому этап целеполагания направлен не только на предотвращение угроз, но и на устранение источников таких угроз [9].

На наш взгляд, основными целями обеспечения лингвосоциокультурной безопасности российского общества являются следующие: сохранение целостности России и недопущение языкового сепаратизма, лингвистического этнонационализма; защита русского языка как национального языка (интегративного фактора российской нации) от деструктивных интралингвистических и экстралингвистических явлений; расширение возможностей русского языка как мирового языка и формирование ресурсами русского языка привлекательного образа России; сохранение и развитие этнических языков народов России как российского культурного достояния.

На сегодняшний день документ, определяющий направления обеспечения лингвосоциокультурной безопасности России, например, документ по языковой политике государства, отсутствует, но есть другие документы, регламентирующие развитие языковой ситуации в российском обществе: языковое законодательство, целевые программы, «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», «Основы государственной культурной политики» и др. В целом действия государства и институтов гражданского общества по обеспечению лингвосоциокультурной безопасности общества должны быть ориентированы на а) проведение научных

исследований в области обеспечения данного вида безопасности; б) прогнозирование угроз, опасностей, чреватых ущербом лингвосоциокультурным ценностям общества; в) мониторинг языковой ситуации в обществе, характера социокультурных отношений на фоне сложившейся языковой ситуации; г) подготовку и проведение профилактических мер обеспечения лингвосоциокультурной безопасности; д) отражение угроз лингвосоциокультурного характера и устранение последствий нанесённого ущерба лингвосоциокультурным ценностям. В этом отношении в российском обществе многое делается, однако есть ряд проблем, которые требуют своего решения в целях недопущения этнолингвистических конфликтов, лингвокультурной экспансии в языковой сфере российского общества и др. [9].

Таким образом, изучая состояние лингвосоциокультурной безопасности российского общества, необходимо выявлять и оценивать потребности, интересы, мотивы и стимулы действий субъектов, участвующих в обеспечении этого вида безопасности, а также понимание ими лингвосоциокультурных ценностей, их цели по продвижению и реализации интересов в языковой сфере, взаимодействие субъектов в этом отношении; необходимо изучать разрабатываемые и принятые к реализации документы (законы, концепции, программы и пр.) относительно функционирования того или иного языка, реально осуществляемые мероприятия, степень соответствия поставленных целей реально получаемым результатам. Всё это позволяет выявлять механизмы обеспечения лингвосоциокультурной безопасности общества

и направления их совершенствования отношений в обществе и установления в целях укрепления социокультурных тенденций их развития.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баженкова И.В., Пищальникова В.А. Актуальные проблемы лингвистической безопасности: монография. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2015. 151 с.
2. Бартош А.А. Геополитические аспекты обеспечения лингвистической безопасности России и стран [Электронный ресурс] // Вестник Академии военных наук. 2010. № 4: [сайт]. [2010]. URL: http://isc.mslu.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=310&Itemid=36 (дата обращения: 31.03.2016).
3. Жигалев Б.А., Устинкин С.В. Лингвистическая безопасность как фактор устойчивого развития Российской Федерации // Власть. 2015. № 10. С. 32–41.
4. Момджян К.Х. Введение в социальную философию: учебное пособие. М.: Высшая школа, КД «Университет», 1997. 448 с.
5. Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1. М.: МГУ, 2013. 400 с.
6. Поздняков А.И. Системно-деятельностный подход как методология исследования социальных процессов в пограничной сфере: монография. Голицыно: ГПИ ФСБ России, 2014. 198 с.
7. Стратегии национальной безопасности Российской Федерации: утв. Президентом Российской Федерации 31 декабря 2015 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rg.ru> (дата обращения: 12.01.2016).
8. Халеева И.И. Лингвистическая безопасность России // Вестник Российской Академии наук. 2006. Т. 76. № 2. С. 104–111.
9. Янкова Н.А. Угрозы лингвосоциокультурной безопасности российскому обществу и пути их преодоления // Вестник университета управления. 2015. № 5. С. 217–220.

REFERENCES:

1. Bazhenkova I.V., Pishchal'nikova V.A. Aktual'nye problemy lingvisticheskoi bezopasnosti: monografiya [Urgent Problems of Linguistic Security: a monograph]. M.: YUNITI-DANA, Zakon i pravo, 2015. 151 p.
2. Bartosh A.A. Geopoliticheskie aspekty obespecheniya lingvisticheskoi bezopasnosti Rossii i stran [Elektronnyi resurs] [Geopolitical aspects of the linguistic security of Russia and countries [Electronic resource]] // Vestnik Akademii voennykh nauk. 2010. № 4: [sait]. [2010]. [Bulletin of the Academy of Military Sciences. 2010. No 4: [a website]. [2010]]. URL: http://isc.mslu.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=310&Itemid=36 (request date 31.03.2016).
3. Zhigalev B.A., Ustinkin S.V. Lingvisticheskaya bezopasnost' kak faktor ustoichivogo razvitiya Rossiiskoi Federatsii [Linguistic Security as a Factor of Sustainable Development of the Russian Federation] // Vlast'. 2015. No 10. Pp. 32-41.
4. Momdzhyan K.KH. Vvedenie v sotsial'nuyu filosofiyu: uchebnoe posobie [Introduction to Social Philosophy: a textbook]. M., Vysshaya shkola, KD «Universitet», 1997. 448 p.
5. Momdzhyan K.KH. Sotsial'naya filosofiya. Deyatel'nostnyi podkhod k analizu cheloveka, obshchestva, istorii. CHast' 1 [Social Philosophy. Activity Approach to the Analysis of Man, Society, and History. Part 1]. M., MGU, 2013. 400 p.
6. Pozdnyakov A.I. Sistemno-deyatelnostnyi podkhod kak metodologiya issledovaniya sotsial'nykh protsessov v pogrannichnoi sfere: monografiya [The System-Activity Approach as a Methodology of Boundary Social Processes Research: a monograph]. Golitsyno, GPI FSB Rossii, 2014. 198 p.

7. Strategii natsional'noi bezopasnosti Rossiiskoi Federatsii: utv. Prezidentom Rossiiskoi Federatsii 31 dekabrya 2015 g. [Elektronnyi resurs]. [The national Security Strategy of the Russian Federation: Approved by the President of the Russian Federation dated December 31, 2015. [Electronic resource]]. URL: <http://www.rg.ru> (request date 12.01.2016).
8. Khaleeva I.I. Lingvisticheskaya bezopasnost' Rossii [Linguistic Security of Russia] // Vestnik Rossiiskoi Akademii nauk. 2006. T. 76. No 2. Pp. 104-111.
9. Yankova N.A. Ugrozy lingvosotsiokul'turnoi bezopasnosti rossiiskomu obshchestvu i puti ikh preodoleniya [Linguosociocultural Threats to the security of the Russian society and ways to overcome them] // Vestnik universiteta upravleniya. 2015. No 5. Pp. 217-220.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Янкова Наталия Алексеевна – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры общегуманитарных и естественнонаучных дисциплин Международного юридического института;
e-mail: natachayankova@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Natalia Alekseevna Yankova – PhD. in Philology, Associate Professor, Assistant Professor of the Humanities and Sciences Department at International Law Institute;
e-mail: natachayankova@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Янкова Н.А. Теоретико-методологические основания исследования лингвосociокультурной безопасности общества // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 23–31.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-23-31

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

N.A. Yankova Theoretical and Methodological Bases of Linguosociocultural Safety Research // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 23–31.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-23-31

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 17.023.43

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-32-39

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ

Глинский А.В.

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

Аннотация. В представленной статье рассматривается вопрос о соотношении политики и морали. Посредством исторического экскурса проведён краткий анализ основных точек зрения на данную проблему. Автор считает возможным, обращаясь к истории вопроса, дать современное истолкование данной проблемы с тем, чтобы пересмотреть ставшие привычными взгляды на данный вопрос. Осуществляется попытка «осовременить» данный вопрос и определить необходимость отказа от макиавеллиевского принципа и утверждения моральных принципов в современной политике. Подобное сочетание политики и морали, по мнению автора, поспособствует оздоровлению современных политических отношений как внутри государства, так и за его пределами.

Ключевые слова: политика, мораль, государство, политическое учение, этический рационализм, политический аморализм.

THE ISSUE OF POLICY AND MORALITY RELATIONSHIP

A. Glinski

*Moscow State Regional University
10 A, Radio street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article examines the relationship between politics and morality. The problem is analyzed in historical perspective, with the main views being presented. The author considers this reference to the past relevant in order to give a fresh interpretation of the problem and reexamine “familiar” views. An attempt is made to «modernize» the issue and reject the Machiavellian principle and establishment of moral principles in contemporary politics. The author strongly argues that the combination of policy and morality will contribute to the improvement of both internal and external political relations.

© Глинский А.В., 2016.

Key words: politics, morality, government, political doctrine, ethical rationalism, political amorality.

Политика, политическое действие, ответственность политика, ответственность и политика, политика и мораль, аморальность политики и политика, власть и политика... Возможно ли раскрыть эти понятия и их соотношения в одной статье? Возможно ли прийти к общему знаменателю и продемонстрировать сухой остаток витиеватых рассуждений, пытающихся наделить крыльями мысли, отягощённые бременем и косным сознанием своей телесности? Как правильно рассудить? Обратиться к истории? Возьмём стандартный набор известных формул, с тем чтобы ответить на поставленные вопросы.

В разных словарях и энциклопедиях мы находим то или иное определение политики. *Политика* – это «сфера деятельности, связанная с отношениями между классами, нациями и др. социальными группами, ядром которой является проблема завоевания, удержания и использования государственной власти», *политика* – это и «искусство управления государством», это и «деятельность государственной власти в области управления и международных отношений», а также «политика» употребляется как общее понятие, которое «подразумевает применение на практике искусства или науки руководства и управления государствами или другими политическими образованиями» [10]. И почти в каждом определении мы сталкиваемся с такими понятиями, как *государство, власть, влияние, управление*, т.е., по сути, человек как центральное звено лишь подразумевается, он теряется в

этих отношениях и надчеловеческих формах, хотя и выступает элементом всего сказанного и, что и требуется доказать, гарантом той или иной существующей системы отношений, будь то политические, духовные, социальные или экономические (согласно традиционной классификации подсистем общества) отношения [5].

Политика устремлена, если мы будем исходить из античных истоков, к общей благой цели – государству, как писал Аристотель в начале своего бессмертного произведения «Политика»:

«Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же Общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причём больше других, и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» [2, с. 4].

Но нельзя не согласиться с С.А. Ша-тохиным, поднявшим проблему взаимодействия морали и политики и вслед за Ч.Р. Миллсом указывавшим на признаки морального декаданса, например, в США [12, с. 34]. Исследователь приводит следующие слова основоположника леворадикального направления в социологии относительно социальной жизни Штатов 50-х гг. XX в.:

«Аморальность в верхах, общее ослабление авторитета старых мораль-

ных ценностей и создание системы организованной безответственности – все эти явления не были вызваны какими-либо политическими кризисами; они, наоборот, были связаны с такими вещами, как угодливое равнодушие и безмолвное моральное опустошение» [8, с. 799].

Итак, насколько совместимы *политика* и *мораль*? Как соотносятся данные понятия? Что такое *мораль*? По К. Марксу и Ф. Энгельсу, это одна из форм общественного сознания. Ф. Энгельс в своей работе «Анти-Дюринг»¹ писал, что «мораль всегда была классово-моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетённый класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущего угнетённых» [7, с. 95–96]. Кёнигсбергский затворник и яркий представитель немецкой классической философии Иммануил Кант отмечал, что «... мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, *a priori* указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нём принципы» [4, с. 38]; чистая мораль содержит только «необходимые нравственные законы свободной воли вообще» [4, с. 149], тем самым традиционно отсылает нас к учению о добродетелях (нравственности) Аристотеля [1], который считал, что этика как учение о нравственности есть начало политики, своеобразное введение к ней [12, с. 18].

¹ Полное название этой работы, как известно, звучит следующим образом: «Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом» (или нем. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*).

Со времён античности, колыбели европейской культуры и цивилизации, где зарождается рациональный способ познания всего мироздания, человека и места его в космосе², когда вопрос о соотношении политики и морали с предельным изяществом и глубиной были проработаны эллинским гением в лице Стагирита³, и вплоть до настоящего времени, когда «политическая практика XX века демонстрирует как факты предельного аморализма в политике, так факты единства политики и морали» [12, с. 20], остро встаёт вопрос, возможно ли совместить мораль и политику.

На наш взгляд, данный вопрос особенно философичен ввиду его предельной напряжённости и актуальности, выходящей далеко за пределы науки о политике (политологии), ибо невозможно ограничиться лишь «законами структуры, функционирования и развития политической жизни государства и общества» [10], с тем чтобы свести или развести мосты между такими насущными сферами жизни, как мораль и политика, без которых невозможно построить сколько-нибудь справедливое общество.

По мысли Аристотеля, мораль и политика органично связаны между собой. Так, с одной стороны, если всякое общение стремится к благу, а государство представляет собой своего рода общение, которое «является наиболее важным из всех» [2, с. 4], а, с другой, этика Аристотеля как учение о нрав-

² Здесь понятие употребляется в его греческом значении – ‘порядок’, ‘миропорядок’, определяя тем самым гипотетический вакуум вокруг Земли.

³ Аристотель родом из г. Стагира, что находился в Древней Македонии, на полуострове Халкидика.

ственности, где речь идёт о таких моральных категориях, как *любовь, дружба, справедливость* и т.п., выступает в качестве пролегомен к политике, и безнравственное общество не может устоять, подобно царству, само в себе разделившемуся¹, то, опираясь на слова античного мыслителя: «... только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. А совокупность всего этого и создаёт основу семьи и государства» [2, с. 7], – можно сделать вывод о том, что справедливость, дружба являются объектом исследования и морали, и политики: «Дружелюбные отношения – величайшее благо для государств, ибо при наличии этих отношений менее всего возможны случаи возмущений» [2, с. 61].

Дальнейшую трансформацию данного тезиса о синтезе морали и политики и, соответственно, созданной Аристотелем системы этического рационализма мы усматриваем в средневековой мысли, а в частности – у выдающегося теолога католической Церкви, доминиканского монаха Фомы Аквинского. Вслед за С.А. Шатохиным, мы можем отметить процесс теологизации политики, осуществлённый средневековым схоластом. Нам известно из истории философии, что Аквинат строит свою онтологию опираясь на учение Аристотеля о форме и материи. Не избегла подобной участи и этическая доктрина ученика Платона, и его представление о политике и роли человека в системе социальных и политических отношений. Средневековая этика как система нравственных норм находит свою реализацию лишь в

области веры в Бога, и высшее блаженство человека состоит в созерцании совершенства Бога, а не в интеллектуальном созерцании истины [12, с. 36]. Монарх трактуется у Фомы Аквинского как проводник божественной воли. Подобно Богу, организующему миропорядок, монарх вносит стройность в управление государством². И зло в политике проистекает из-за нарушения монархом заветов, данных Богом, отсюда и нарушения моральных принципов. Отсюда возможность апелляции моральной и политической проблематики к Богу, а значит, доктрина Аристотеля рациональна, а доктрина Аквинского иррациональна.

Действительно, трудно не согласиться в данном пункте с С.А. Шатохиным, однако Аквинат, в отличие от Аристотеля, так и не привёл, подобно другим разбираемым средневековым схоластом вопросы, к завершённому и систематизированному виду. Так, если следовать за мыслью святого Фомы, обозначенной им в бессмертном и имеющем для всего католического мира немаловажное значение трактате «Сумма теологии» [11, с. 514–516], Бог больше не требует от людей следовать судебным законам, изложенным в Ветхом Завете, так как «судебные заповеди утратили обязывающую силу, ибо закон был *детоводителем*, приводящим к Христу» [11, с. 515]. Следовательно, вопрос о создании всехристианского политического учения, которое бы в точности соответствовало библейским законам, лишается своей актуальности, если не возможности. Необходимо отметить, что под судебными

¹ Евангелие от Марка, глава 3, стих 24.

² Известно, что монархия, или, что то же самое, царство, признавалось Аквинатом наилучшей формой правления.

заповедями доминиканский монах подразумевает нравственные законы:

«...Правило жизни относится к нравственным заповедям. Следовательно, судебные заповеди не нужно отличать от нравственных. <...> Целью божественного закона является упорядочивание людей по отношению друг к другу и к Богу. Но и то и другое <...> относится к предписанию естественного закона, с которым соотносятся нравственные заповеди» [11, с. 386].

Следуя дальнейшей логике наших размышлений о совместимости морали и политики и опираясь на историю, мы, следуя за иррациональной трактовкой политического, приводим основателя рациональной доктрины эпохи Возрождения Никколо Макиавелли. В политической теории итальянского мыслителя формулируется принципиальный антагонизм политики и морали. Как верно отмечает С.А. Шатохин, теоретическим основанием для такого подхода в политике Макиавелли является разграничение политических фактов и их оценок. Так, если в политике моральная оценка фактов осуществляется с позиций их полезности или вреда, то в морали подобная оценка происходит в рамках антагонизма добра и зла [12, с. 37]. Отсюда и лишённые всякой морали политические методы борьбы, которые проповедовал итальянский борец за единую Италию. Тем самым, мораль подчиняется политической целесообразности:

«...Государю нет необходимости обладать всеми <...> добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Дерзну прибавить, что обладать этими добро-

детелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть обладающим ими – полезно» [6, с. 53].

Макиавелли преподаёт уроки идеального политика – практические рекомендации, следуя которым Государь мог рассчитывать на успех. Ум, жестокость, хитрость, обман, смелость, коварство – вот основные атрибуты политического героя эпохи позднего Ренессанса. Толчком для подобных рассуждений явились и политические и социальные реалии тогдашнего конгломерата государств Апеннинского полуострова, а, следовательно, «из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса – волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков» [6, с. 53].

Тем самым, можно заключить, что, в отличие от средневековой политической доктрины, Н. Макиавелли создаёт политику как эмпирическую науку.

Следующий этап в развитии политической теории в плане взаимодействия политики и морали – это воинствующий политический аморализм Ф. Ницше. Немецкий мыслитель, как отмечал С.А. Шатохин, исходил из двух основных философских позиций, в корне отрицающих всякую мораль. Первое – это инстинкт воли к власти, «тщательно маскируемый человеческим лицемерием» [12, с. 38], второе – это онтологическая хаотичность мира, лишённого всякой закономерности, космологический индетерминизм.

Ницше, как известно, слыл за агрессивного критика христианства. Соответственно, христианская мораль – «духовная месть угнетённых сильным мира сего» [12, с. 39]. Участь

христианской цивилизации предрешена, и наступает, по мысли «создателя самобытного философского учения», новый, сверхморальный этап истории человечества. И, собственно, аристократический аморализм Ницше находит своё зловещее подтверждение в абсолютном аморализме практической политики фашистской Германии, где «сверхчеловек» Ницше творит «великую политику» будущего [9].

Другой мыслитель, уделивший внимание проблеме соотношения политики и морали, российско-американский социолог П.А. Сорокин, в своей работе «Власть и политика» [14], выпущенной совместно с Уолтером Ларденом, отмечает, что политика аморальна, так как состоит из двух структурных элементов: насилия и обмана. В конце этой его работы мы сталкиваемся с крайним скептицизмом относительно возможности привнесения морали в политику, так как, замечает Сорокин, старые моральные ценности рухнули, новые ещё не появились.

Вслед за Сорокиным жесточайшей критике политику ФРГ подвергает ученик М. Хайдеггера и соратник Х. Арендт К. Ясперс в своей работе «Куда движется ФРГ?» [13]. Так, по мысли «создателя» «осевого времени», аморальная политика превращает любой политический режим в преступное государство. И действительно, ясперовский «проект разума, выходящего за пределы своих собственных границ» [3, с. 13] (по меткому выражению Г.-Г. Гадамера), позволил немецкому мыслителю увидеть за деяниями нацистской Германии «точку невозврата» всякой политики вообще.

Итак, как соотносятся политика и мораль? Двадцатый век продемонстрировал нам ужасающие последствия «макиавеллизма» и ницшеанского аморализма и разрушение античной и средневековой традиции политического мышления. В новом всё глобализирующемся мире мы вновь и вновь сталкиваемся с конкретными проявлениями макиавеллизма и ницшеанского аморализма на уровне сетевых и телекоммуникационных технологий, что ставит перед нами задачу построения совершенно новой системы взаимоотношений политики и морали в лице их представителей.

В рассмотрении поставленной проблемы важно учесть не только историческое наследие, но и реалии XXI в. Искусственное разделение и неправомерное возвышение одной сферы (например, политики) над другой приводит к различным утопиям или антиутопиям, пытающимся закреплиться на уровне миропонимания индивида, что вполне логично искажает картину мира. И представление о том, что политика и мораль несовместимы (хотя на определённом историческом этапе мы наблюдаем продуктивность данной позиции), в настоящее время уже действительно, следуя мысли К. Ясперса, стало преступным, ибо человечество оказалось на грани уничтожения. Термин «локальный» (к примеру, если речь идёт о войнах) стал столь относителен, что его возможно употребить лишь с определёнными оговорками. Следовательно, необходимо выработать такие принципы современной политики, которые исключали бы ложь и насилие.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Никомахова этика. М.: Директ-Медиа, 2012. 202 с.
2. Аристотель. Политика. М.: Директ-Медиа, 2005. 258 с.
3. Гадамер Г.-Г. Экзистенциализм и философия экзистенции (1981) // Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера пер. А.В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 8–22.
4. Кант И. Критика чистого разума. М.: Директ-Медиа, 2002. 1095 с.
5. Королева Ю.М. Роль государственной власти и принципов государственного устройства в совершенствовании системы национальной безопасности России // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 2. С. 44–52.
6. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. М.: Современный гуманитарный институт, 2000. 153 с.
7. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. 676 с.
8. Миллс Р. Властвующая элита. М.: Директ-Медиа, 2007. 844 с.
9. Ницше Ф. К генеалогии морали. М.: Директ-Медиа, 2002. 269 с.
10. Философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3026/ПОЛИТИКА (дата обращения: 05.06.2016).
11. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. IV. Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 682 с.
12. Шатохин С.А. Думы о России: сборник статей / Под общ. ред. Г.Н. Мезенцева, А.В. Сошенко; Межрегиональная общественная орг. “Русский мир” им. С.А. Шатохина. М.: СиДиПрессАрт, 2016. 399 с.
13. Ясперс К. Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы. М.: Международные отношения, 1969. 227 с.
14. Power and Morality, Who shall guard the guardians? / Sorokin P.A., Lurden W.A. Boston: P. Sargent, 1959. 202 p.

REFERENCES:

1. Aristotel'. Nikomakhova etika [Aristotle. Nicomachean Ethics]. M., Direkt-Media, 2012. 202 p.
2. Aristotel'. Politika [Aristotle. Politics]. M., Direkt-Media, 2005. 258 p.
3. Gadamer G.-G. Ekzistentsializm i filosofiya ekzistentsii (1981) [Existentialism and Philosophy of Existence (1981)] / Gadamer G.-G. Puti Khaideggera [Gadamer H.-G. Heidegger] (per. A.V. Lavrukhina). Minsk, Propilei, 2007. Pp. 8–22.
4. Kant I. Kritika chistogo razuma [The Critique of Pure Reason]. M., Direkt-Media, 2002. 1095 p.
5. Koroleva Yu.M. Rol' gosudarstvennoi vlasti i printsipov gosudarstvennogo ustroistva v sovershenstvovanii sistemy natsional'noi bezopasnosti Rossii [The Role of public authorities and principles of the state in improving the system of national security of Russia] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2010. No 2. Pp. 44–52.
6. Makiavelli N. Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoi deкаде Tita Liviya [The Prince. Discourses on Livy]. M., Sovremennyyi gumanitarnyyi institut, 2000. 153 p.
7. Marx K. and Engels F. Sochineniya. Izd. 2-e. T. 20 [Works. Ed. 2. V. 20]. M., Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1961. 676 p.
8. Mills R. Vlastvuyushchaya elita [The Ruling Elite]. M., Direkt-Media, 2007. 844 p.
9. Nietzsche F. K genealogii morali [On the Genealogy of Morality]. M., Direkt-Media, 2002. 269 p.

10. Filosofskaya entsiklopediya [Elektronnyi resurs]. [Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3026/ПОЛИТИКА (request date 05.06.2016).
11. Thomas Aquinas. Summa Theologica. T. IV. Pervaya chast' Vtoroi chasti. Voprosy 68-114 / Pod red. N. Lobkovitsa, A.V. Appolonova [Thomas Aquinas. Summa Theologica. T. IV. The First part of the Second part. Questions 68-114 / ed. N. Lobkowitz, V.A. Appolonova]. M., LIBROKOM, 2012. 682 p.
12. Shatokhin S.A. Dumy o Rossii: sbornik statei / Pod obshch. red. G.N. Mezentseva, A.V. Soshenko; Mezhhregional'naya obshchestvennaya org. «Russkii mir» im. S.A. Shatokhina [The Thought of Russia: Collection of Articles / Under the General editorship of G.N. Mezentseva, V.A. Soshenko; Interregional public org. «Russian world» named after S.A. Shatokhina]. M., SiDiPressArt, 2016. 399 p.
13. Jaspers K. Kuda dvizhetsya FRG? Fakty. Opasnosti. Shansy [Where is Germany going? Facts. Threats. Chances]. M., Mezhdunarodnye otnosheniya, 1969. 227 p.
14. Power and Morality, Who shall Guard the Guardians? / Sorokin P.A., Lurden W.A. Boston: P. Sargent, 1959. 202 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

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

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrei Vladimirovich Glinski – PhD. in Philosophy, Associate Professor at the Philosophy Department of Moscow State Regional University;
e-mail: a.v.glinsky@gmail.com

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Глинский А.В. Проблема соотношения политики и морали // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. №3. С. 32–39.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-23-31

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Glinski A. V. The Issue of Policy and Morality Relationship // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 32–39.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-23-31

УДК 316.74:1+330.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-40-46

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Емелева Л.Ф.*Ульяновский государственный технический университет**432027, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32, Российская Федерация*

Аннотация. На примере модели общества-государства Т. Гоббса раскрывается связь социально-философских представлений XV-XVII вв. с экономическими, а именно меркантилизмом и трудовой теорией А. Смита, в основе которых лежит идея общества как результата ограничения естественной природы человека с целью сохранения жизни. Личный интерес, стремление к выгоде, а также трудолюбие в сочетании со скромностью, раскрывают суть человека и позволяют рассматривать труд как благо. При этом всякая человеческая активность трактуется экономически, то есть утверждается, что она направлена на распределение, обмен, потребление даров природы. При этом главенствующую роль играет внешняя торговля как условие благополучия человека и общества.

Ключевые слова: природа человека, государство, общество, экономические представления, труд, благополучие.

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE EARLY MODERN ECONOMIC CONCEPTS

L. Yemeleeva*Ulyanovsk State Technical University**432027, 32, Severny Venetz str., Ulyanovsk, Russian Federation*

Abstract. By example of Thomas Hobbes's model of a society – state the author of the article reveals a connection between social and philosophical ideas of the 15th -17th centuries with some economic concepts, notably mercantilism and Smith's labor theory which are based on the idea of society as a result of people's limitation of their natural condition in order to survive. Self-interest, striving for profit as well as diligence combined with modesty reveal the nature of man and allow of treating labor as welfare. Every human activity is viewed in terms of economics, i.e. being one that aims at distribution, exchange and consumption of the gifts of nature. Among the activities the leading role is assigned to foreign trade as a condition of both individual and communal well-being.

Key words: the nature of man, state, society, economic concepts, labor, well-being.

Острая социально-политическая ситуация в Западной Европе Нового времени получила теоретическую интерпретацию в модели государства Томаса Гоб-

бса (Thomas Hobbes, 1588–1679). А сама эта модель базируется на понимании природы человека, которое сложилось в философии к семнадцатому веку.

Природа человека такова, что его целью, согласно Гоббсу, является естественное стремление к власти, продиктованное эгоистическими интересами. Это приводит людей к соперничеству между собой в процессе достижения цели [4, с. 152]. Способом преодоления разрушительного взаимодействия людей в естественном состоянии становится создание государства. В обществе высшими ценностями признаются повиновение, соблюдение закона и упорядоченности как в общественной жизни, так и в частной. Важно подчеркнуть, что понятия государства и общества в модели Т. Гоббса тождественны. Создание общества выступает не естественным следствием реализации человеческой природы, а необходимым условием сохранения жизни человека. Общество понимается как совокупность людей, живущих в одном государстве, и возможно только при условии ограничения естественного права каждого человека и признания этого факта каждым человеком. У Томаса Гоббса одним из качеств, обеспечивающих успешность человеку, является повиновение. Права человека не ограничиваются государством до того предела, пока они не нарушают права другого человека. Данное положение создаёт условия совместной жизнедеятельности людей на основе гарантии права собственности со стороны государства. Человек получает возможность проявлять активность (труд признаётся благом в модели Гоббса) и, распоряжаясь результатами своего труда, обеспечивать собствен-

ное и общественное благосостояние. Необходимая выгода, полезность в достижении главной цели – могущества – инициирует деятельность людей в обществе. При этом достижение благосостояния не требует необходимого соблюдения нравственных норм. Это объясняется тем, что, во-первых, в основе лежит природная враждебность, эгоистичность, алчность человека, но они вполне допускают развитие экономических отношений на основе эксплуатации, погони за прибылью, приоритета материальных отношений. Во-вторых, главной целью государства является обеспечение вовсе не моральности в отношениях людей, а своей жизнеспособности за счёт экономических механизмов распределения и потребления благ и при соблюдении прав собственности [4, с. 265].

Преобладание натурального хозяйства и распространённость земледелия, с одной стороны, ограниченная мощность мануфактурного производства вследствие применения ручного труда и цеховой системы разделения труда, с другой стороны, препятствовали росту изобилия товаров. Процесс производства продуктов потребления играет второстепенную роль, поскольку находится вне компетенции человека; на тот момент ещё не сложились социально-экономические условия для активного развития промышленного производства. Сохраняя органистический подход к пониманию государства-общества, Гоббс включает в экономический кругооборот процессы распределения, обмена и потребления. Распределение благ составляет основную экономическую функцию государства, поскольку оно понимается как могущественнейшее животное,

которое для поддержания своей жизнедеятельности нуждается в питании. Распределение предметов потребления предполагает установление факта принадлежности того или иного продукта и фиксируется в праве собственности.

Принципы справедливости и общего блага, составляющие основу функционирования государства, действуют и в организации хозяйственной жизни общества. Справедливость здесь понимается как «воздаяние каждому его собственного» [4, с. 266]. Соответственно, государство выполняет ряд экономических функций: наделение человека «уделом земли»; организация внешней торговли; организация хозяйственных отношений по поводу распределения предметов потребления путём определения различных форм договоров между подданными государства по поводу покупки, продажи, обмена, ссуды, аренды. При этом предметы потребления выступают в качестве товара. Универсальным средством определения ценности товара выступает золото и серебро, а деньги – достаточное средство взаимоотношений подданных внутри государства. Труд человека признаётся благом и также является товаром, то есть активность человека в данной модели государства приветствуется.

Источником формирования средств, необходимых для функционирования государства, является налогообложение, и, согласно Гоббсу, равномерное налогообложение для всех подданных независимо от достатка признаётся справедливым. Подобный подход фиксирует наличие противоречия социальной и экономической функций налогообложения в гоббсовской модели общества-государства и,

по сути, презентует базовую идею естественной природы человека, ограниченную социальной формой.

Специфика рассмотрения вопросов собственности, торговли и налогообложения характеризует данную модель как ориентированную на выгоды состоятельных членов общества. Однако это обстоятельство Гоббс объясняет равенством долга каждого человека перед государством за свою защиту.

Представленные экономические идеи Томаса Гоббса отражают долгосрочные тенденции европейской экономической мысли, воплотившиеся в системе меркантилистических представлений о способах достижения могущества государства путём накопления запасов драгоценных металлов и, в дальнейшем, расширения внешней торговли: поощрение ввоза драгоценных металлов, экспорта готовых изделий и импорта дешёвого сырья. Предложенные представителями меркантилизма экономические меры стали доступными обществу благодаря публичному их представлению в форме петиций, памфлетов и имели прикладную направленность: были нацелены на обогащение страны путём развития внешней торговли и связанного с ней распределения товаров на основе активного торгового баланса как наиболее выгодных сфер государственных интересов по сравнению с действовавшей тогда системой денежного баланса, в соответствии с которой страна становилась тем богаче, чем большими запасами золота она обладала. Сфера производства вследствие его неразвитости на том этапе не представляла экономического интереса. Очевидные выгоды развития внеш-

ней торговли в условиях колонизации новых регионов, служивших дешёвым источником человеческих и природных ресурсов и, одновременно, рынком сбыта произведённых товаров, могли быть реализованы только при активном участии государства.

Томас Ман как один из видных представителей английского меркантилизма, не отрицал наличия коммерческого интереса собственников торговых компаний, однако обращал внимание на положительные социальные, экономические, политические последствия: для государства – укрепление могущества, для населения – рабочие места, материальное благополучие. При этом Т. Ман проводил различие между естественным и искусственным богатством. Естественное богатство является благородным, надёжным и включает территорию страны, плодородные земли, военные силы и вооружение, лошадей и суда в качестве транспорта, порты и гавани в качестве элементов инфраструктуры, запасы полезных ископаемых, сырья, продовольствия, которые могут быть переработаны и проданы. Увеличение естественного богатства, а вместе с тем и мощи государства, достигается трудом и посредством развития ремёсел. Трудолюбие и храбрость, умеренность и скромность – вот те природные качества человека, позволяющие достичь благополучия; невоздержанность, расточительность, гордость, напротив, относятся к порокам человеческой природы. Именно поэтому задача государства-общества заключается в сдерживании негативных и поощрении позитивных качеств человеческой природы. При этом, признание эгоистичной природы человека (приори-

тет личного интереса и материальной выгоды) обуславливает воплощение экономических идей меркантилистов в экономические меры государства.

Собственно, экономические и технологические условия развития экономики и промышленности в Европе во времена Гоббса не были осмыслены ни философами, ни экономистами, поскольку социально-онтологические воззрения были сведены к антропологической идее природы человека. Т. Ман отмечал, что рост благосостояния обеспечивается за счёт положительного торгового баланса (превышения экспорта по отношению к импорту товаров); накопленные в стране запасы драгоценных металлов могут принести ещё большую выгоду, если будут направлены на развитие внешнеторговой деятельности. Деньги при этом выступают не только средством накопления, но также удобным платёжным средством. Увеличение богатства вело к росту экономической мощи и военной силы страны. Согласно данной теории, активно развиваться могли только города и страны, выгодно расположенные на пересечении торговых, морских путей. Они же становились крупными промышленными центрами. Благосостояние провинциальных местностей, где основное занятие населения составляло земледелие, не представляло коммерческого интереса [6]. Согласно Т. Гоббсу, концепт распределения является решающим в выполнении государством своей экономической функции. В программах экономических мер меркантилистов торговля также составляет экономическую основу благополучия человека, в развитие внешней торговли способствует росту могущества государства.

Органистический подход присутствует в представлении меркантилистами значения сферы производства. Развитие производства рассматривается как условие дальнейшего расширения отношений распределения, выполняя обеспечивающую функцию в экономическом кругообороте.

В ходе последующего исторического развития стали проявляться негативные тенденции в обществе и экономике. Происходящие процессы формирования капиталистической экономики не могли быть объяснены особенностями человеческой природы и, следовательно, пошатнули позиции меркантилизма [5, с. 51]. Разрешение этих проблем, проанализировав экономическую жизнь и подвергнув критике меркантилистическую систему, осуществил Адам Смит, один из создателей классической политэкономии. Неразумные запреты, в частности, на вывоз капиталов из страны, затрудняли международную торговлю и препятствовали развитию экономики. Создавались условия развития монополии и обогащения узкого круга собственников торгового и промышленного капитала, что послужило, согласно Ф. Броделю, М. Веберу, началом развития капитализма в Европе, основанного на достижениях рыночной экономики, базирующейся на рационалистических принципах использования капитала в интересах группы частных лиц [1; 3]. Тем не менее, и у А. Смита сохраняется ряд положений концепции Т. Гоббса: утверждение права собственности и присвоение результатов наёмного труда; равное налогообложение независимо от размера дохода; свобода от нравственных ограничений в процессе движения цели. Однако такие качества

человеческой природы, как алчность, жадность, погоня за личной выгодой теперь трактуются как препятствия развитию и увеличению благосостояния общества.

Будучи сторонником идей, изложенных в теории общественного договора, А. Смит создал собственную теоретическую модель общественного устройства – «систему естественной свободы», согласно которой человек, не нарушая законов справедливости, свободно соблюдает личные интересы, конкурирует своим трудом и капиталом с трудом и капиталом другого лица или класса [7, с. 648]. Государство выполняет функцию защиты общества от внешнего вторжения, отправляет правосудие внутри страны, формирует социальную структуру в интересах всего общества. Теперь не антропологические качества, а прежде всего сочетание производительного и непроизводительного труда становится условием экономического развития общества. При этом исключительное поощрение качеств трудолюбия, бережливости, благоразумия, целеустремлённости, честности, ответственности, создающих основу экономической активности человека, ведёт к нарушению гармонии естественной сущности человека. Меняется понимание роли непроизводительного труда. Он выполняет функцию уравнивания, гармонизации личности человека и гармоничного развития общества, в котором человек, обладающий, независимо от социального статуса, массой противоречивых качеств, стремится к гармонии. Принятие во внимание особого результата непроизводительного легкомысленного труда, вероятно, позволило А. Смицу построить не про-

сто модель экономического человека – «винтика» технократической системы, а гуманистическую рациональную социально-экономическую модель роста общественного благосостояния и обогащения человека как материального, так и культурного [2, с. 16].

Накопленный исторический опыт и развитие общественных отношений создают возможности переосмысления теорий и концепций с учётом сложившихся социокультурных условий действительности. Так, признание человеческой активности в качестве

природного свойства человека привело к созданию в философии натуралистических моделей человека и государства, на основе которых экономическая мысль развила собственные теории роста экономического благосостояния.

Осмысление ценности жизни человека как наивысшей цели государства и фундаментальной основы общества, осуществлённое философами в Новое время, станет основополагающим для западноевропейских культурных норм и законов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск: ТОО «Полиграмма», 1993. 128 с.
2. Брысина Т.Н., Емелева Л.Ф. Место социально-философской онтологии в экономической теории (на материале произведения Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов») // Вестник Ульяновского государственного технического университета. 2014. № 3. С. 13–16.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/ (дата обращения: 16.06.2015).
4. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. М.: Мысль, 1965. Том 2. 748 с.
5. Кокорин А.А. Экономика: философский анализ. М.: Изд-во МГОУ, 2010. 264 с.
6. Ман Т. Богатство Англии во внешней торговле или баланс нашей внешней торговли как регулятор нашего богатства [Электронный ресурс] // Галерея экономистов Economicus.Ru. URL: http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn_newlife.pl?img=works_small.jpg&links=/school/mercantilism/works/mun_w1.txt&name=mun&type=in (дата обращения: 16.06.2015).
7. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: ЭКСМО, 2007. 960 с. (Серия: Антология экономической мысли).

REFERENCES:

1. Brodel' F. Dinamika kapitalizma [The Dynamics of Capitalism]. Smolensk, TOO «Poligramma», 1993. 128 p.
2. Brysina T.N., Emeleeva L.F. Mesto sotsial'no-filosofskoi ontologii v ekonomicheskoi teorii (na materiale proizvedeniya Adama Smita «Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov») [The social-philosophical ontology in economic theory (based on Adam Smith «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations»)] // Vestnik Ul'yanovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. 2014. No 3. Pp. 13–16.
3. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [Elektronnyi resurs] [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism [Electronic resource]] // Elektronnaya biblioteka Gumer [Electronic library Gumer]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/ (request date 16.06.2015).
4. Hobbes T. Izbrannye proizvedeniya v 2-kh tomakh [Selected Works in 2 volumes]. M.: Mysl' [Thought], 1965. Volume 2. 748 p.

5. Kokorin A.A. *Ekonomika: filosofskii analiz* [Economy: a Philosophical Analysis]. M., Izd-vo MGOU, 2010. 264 p.
6. Man T. *Bogatstvo Anglii vo vneshnei torgovle ili balans nashei vneshnei torgovli kak reguliator nashego bogatstva* [Elektronnyi resurs] [The wealth of England in foreign trade or the balance of our foreign trade as a regulator of our wealth [Electronic resource]] // Galereya ekonomistov Economicus.Ru [Gallery of economists Economicus.Ru]. URL: http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn_newlife.pl?img=works_small.jpg&links=./school/mercantilism/works/mun_w1.txt&name=mun&type=in (request date 16.06.2015).
7. Smith A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations]. M.: EKSMO, 2007. 960 p. (Series: The anthology of economic thought).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Емелева Лилия Фаридовна – аспирант кафедры “Философия”, экономист Центра трансфера инженерно-управленческих направлений, Ульяновский государственный технический университет;
e-mail: emlf@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Liliya Faridovna Yemeleva – Postgraduate Student of the Philosophy Department, Economist of Engineering and Management Transfer Center, Ulyanovsk State Technical University;
e-mail: emlf@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Емелева Л.Ф. Социально-философские основания экономических представлений Нового времени // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 40–46.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-40-46

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

L.F. Yemeleva Social and Philosophical Foundations of the Early Modern Economic Concepts // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 40–46.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-40-46

УДК 7: 004

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-47-53

СОЦИАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА WEB 2.0 И ЦИФРОВЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ

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

Аннотация. В представленной статье рассматриваются ключевые социальные характеристики Интернета «второго поколения», а также наполняющие его цифровые объекты, способные приобрести статус художественной работы. Исследуя особенности Web 2.0, автор упоминает такие его качества, как активная роль пользователя в создании собственного контента и расцвет любительства, свободное от классических институтов дистрибуции распространение творческих работ, превалирование коммуникативной составляющей над информационной; рассматриваются примеры самоорганизации в сети. Говоря о цифровых объектах, автор определяет и описывает три класса: программы как результат программирования, файлы как результат работы программ и файлы оцифровки-цифровизации.

Ключевые слова: Web 2.0, социальные характеристики, цифровое искусство, цифровые объекты.

WEB 2.0 SOCIAL CHARACTERISTICS AND DIGITAL ARTWORKS

A. Zavyalov*Moscow State Regional University
10 A, Radio Street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article deals with the «the second generation» Internet social characteristics and digital objects which are capable of becoming artworks. The author mentions such Web 2.0 characteristics as the user's active role in making their own content and the blossom of amateurship, independent distribution of creative works, and predominance of a communicative component over informative one. The author also studies examples of self-organization on the Internet. Three classes of digital objects are described: programs as a result of programming, files as a result of the programs at work and digitalization files.

Key words: Web 2.0, social characteristics, digital art, digital objects.

В разные периоды времени сформировались несколько концепций работы Интернета, условно обозначаемых как Web 1.0, Web 2.0 и Web 3.0 [1, с. 87–89].

Парадигма Web 1.0 была актуальна в 1990-х гг. и заключалась в отведении основной роли создателя контента профессионалам. Функция рядового пользователя ограничивалась потреблением предоставляемой ему информации. В

результате, главная характеристика первой версии сети – направленность на распространение информации при отсутствии полноценной обратной связи.

Пришедшая на смену Web 1.0 в 2000-х гг. концепция Web 2.0 предоставляет пользователю на порядки бóльшую свободу. Теперь Интернет – это место, где пользователь способен создавать собственные Интернет-ресурсы и генерировать свой оригинальный контент. Задача технических специалистов на данном этапе заключается в предоставлении наиболее удобных инструментов реализации творческих и коммуникативных задач пользователя. Одним из наиболее значимых примеров таких инструментов в Web 2.0 являются специализированные социальные сети, подобно *You-Tube*, *Last.fm*, *DeviantArt*, *SoundCloud*, и множество других.

Одна из версий пока только перспективной концепции Web 3.0 опирается на скорое внедрение в Интернет технологий облачных вычислений, искусственного интеллекта, семантической паутины (*semantic web*) и Интернета вещей (*Internet of things*).

Исходя из того, что Web 2.0 с некоторыми элементами Web 3.0 является текущим состоянием Интернета, остановимся более подробно на нескольких его социально значимых характеристиках. В первую очередь Web 2.0 характеризуется активной ролью рядовых пользователей в генерации собственного контента. Любителями создаётся множество фото- и видеоматериалов, литературных работ, анимации, продукции фан-арта и любительской журналистики, аналогов теле- и радиовещания, непрофессионального

перевода книг, кинопродукции и т.д. Доступные цифровые фото- и видеокамеры, в связке с персональным компьютером и современным ПО, позволили создавать работы, иногда сильно сближающиеся по качеству с профессиональными. Аналогично любительское сочинение музыкальных композиций обладает почти схожими возможностями работы со звуком, что и в профессиональных аналогах, тем более что год от года разработчики совершенствуют свои программные продукты, делая их всё более «дружелюбными» по отношению к новым потребителям. Прогресс компьютерных технологий в некоторых областях культурного производства позволил сжать производственные мощности до размеров одного персонального компьютера: если ранее, к примеру, для создания анимированного ролика требовались студии и даже крупные исследовательские институты, то теперь можно обойтись одной из множества доступных обычному пользователю компьютерных программ.

Любительская созидательная деятельность неразрывно связана с представившимися возможностями Web 2.0 для дистрибуции такого контента. Необходимо упомянуть о возможностях распространения по новым каналам дистрибуций, которые не зависят от существующих специализированных институтов. Подобными каналами, в массе своей, являются различные предназначенные для определённого контента социальные сети. Таким образом, Интернет-площадка предоставляет технические возможности для размещения и продвижения пользовательской медиа-продукции, но непосредственная деятельность

по распространению реализуется самим автором. В этом случае уместно утверждение Дэна Гиллмора (Dan Gillmor), сформулированное в контексте обсуждения гражданской (или народной) журналистики, о том, что в реалиях Web 2.0 обычные пользователи могут «самими быть медиа» (цит. по: [3, с. 90]). В результате цифровая версия объекта может быть вынесена на суд самой широкой публики, распространена с молниеносной скоростью без необходимости обращения за помощью к посредникам между автором и его аудиторией.

Важной чертой, отличающей Интернет «второго поколения», является его превращение из среды информационной в большей степени в пространство коммуникации. Это означает преобладающую направленность на коммуникативный аспект пребывания пользователя в сети, его активную роль и смену парадигмы распространения информации «от одного ко многим» схемами «от многих к одному» и «от многих ко многим» [3, с. 92]. Подобная разница в теории массовой коммуникации обозначена англоязычными терминами как «пулл» (*to pull* – *тянуть*), т.е. для получения информации реципиенту необходимо самому приложить усилия к поиску и интерпретации подвижной, изменяющейся информации, взамен ситуации, описываемой термином «пуш» (*to push* – *толкать*), когда коммуникация инициируется источником информации, как это происходит в печатной прессе, радио, телевидении и т.д., при этом коммуникация является пассивной, передаваемый контент зафиксированным, а сам канал передачи осуществляет трансляцию вне

зависимости от нужд конкретного реципиента.

Коммуникативная направленность обуславливает возможность Интернета выступать в роли объединяющей силы, основой для множества онлайн-сообществ и социальных сетей, организованных самими пользователями. Активное взаимодействие и организация «снизу» – наиболее явные коммуникативные черты, характеризующие Web 2.0. Мобильные приложения и Интернет-сервисы, подобно *YouTube*, *Flickr*, *500px.com*, *Instagram*, *eBay*, *Twitter*, *Facebook*, *Vk.com*, и множество других, использующих функционал технологий Web 2.0, просто не могли бы существовать в своём текущем виде без взаимодействий самих пользователей и пользовательского контента.

Помимо налаженных каналов обмена опытом, информацией, творческими работами и возможностей взаимодействия с собственной аудиторией, онлайн-сообщества приобретают всё более организованную форму и занимают в большей мере активную социальную позицию, чем во времена доцифровых каналов коммуникации. В качестве примера можно привести фан-сообщества. Так, согласно американскому философу и культурологу Генри Дженкинсу (Henry Jenkins), если фанаты прошлого были менее активны и коммуникабельны, более разрознены и изолированы друг от друга и в целом не в такой степени заметны для окружающих, то их современные единомышленники, в противоположность своим предшественникам, функционируют в тесной связи друг с другом и активно заявляют о своей деятельности (цит. по: [3, с. 117]). Примечателен момент в наблюдении Г. Дженкин-

са, что если фанаты прошлого были предрасположены скрывать и оправдываться из-за своих пристрастий, то нынешние открыто заявляют об увлечениях, активно защищая свои вкусы и отстаивая свои права на свободное выражение интересов.

Обсуждая феномен кооперации в Web 2.0, можно отметить широко используемый принцип “wiki”, т.е. создание различных статей энциклопедического характера силами рядовых пользователей. Отличительными особенностями подобных материалов становятся отсутствие редакции со стороны какого-либо центрального редакционного совета, создание и управление на добровольных началах самыми разными людьми вне зависимости от своего географического положения, открытость доступа, безвозмездность пользования и т.д.

Частным случаем wiki-сотрудничества является практика фолксономии (“folksonomy”), или народной классификации, суть которой заключена в систематизировании информации путём присвоения цифровым объектам особых меток, называемых «тегами». Примерами подобных сервисов могут служить *Last.fm*, *Dis-cogs* и *SoundCloud*, где пользователи классифицируют музыкальные композиции и артистов, или *DeviantArt* – классификация уже для изобразительных практик и т.д.

Интернет конфигурации Web 2.0 предоставляет эффективные механизмы коллективного сотрудничества добровольцев не только в производстве, распространении и потреблении цифровой продукции. Возрастающую популярность начинают приобретать явления краудфандинга (англ. “crowd

funding” – *народное финансирование*) и краудсорсинга (англ. “crowdsourcing” – *использование ресурсов толпы*), заключающихся в финансовой, творческой и иной поддержке людей или организаций другими людьми, например, для содействия политическим инициативам, предоставления ресурсов для запуска новых производств и реализации предпринимательских идей, помощи в разработке свободного программного обеспечения, проведения научных экспериментов, преодоления последствий стихийных бедствий и т.д.

Помня о качестве изменчивости цифровых данных, считаем целесообразным определить три наиболее часто встречающихся рядовому пользователю в сети Интернет класса цифровых объектов, способных обрести художественную ценность, и распространённых средств их создания: 1) программа (код), написанная с использованием языков программирования, 2) файл (данные), созданный с использованием специализированного ПО, и 3) файл (данные), полученные в результате использования программно-аппаратных комплексов оцифровки и цифровизации.

Программы могут применяться в виде управляющих инструкций, как это происходит в роботизированных скульптурах кибернетического искусства, либо в качестве законченных цифровых объектов, готовых породить другие цифровые объекты-файлы или управлять ими. Программа как результат обладает наибольшей функциональностью и возможностями из всех представленных классов цифровых объектов за счёт раскрывающегося в полной мере качества программируемости цифрового инфопро-

странства. К результатам-программам может быть отнесено всё множество прикладного, системного и инструментального ПО, в том числе и «художественное программное обеспечение» (“artistic software”). По мнению О. Горюновой и А. Шульгина, разница между прикладным и художественным ПО заключена в том, что «если стандартные программы являются инструментами, обслуживающими чисто прагматические цели», то «результат работы художественных программ часто находит себя вне прагматического и рационального» (цит. по: [2, с. 43]).

Касаясь вопроса о роли пользователя во взаимодействии с программным продуктом, Д.П. Ханолайнен определяет две группы программ: *замкнутые* и *открытые* [4, с. 106–107]. К *замкнутым* исследователь относит программы хоть и подразумевающие некоторую нелинейность, но, тем не менее, сильно ограничивающие пользователя, который реализует один из заложенных в программу программистом сценарий. Но даже в этом случае замкнутая программа необязательно является примитивной, она способна, например, реализовывать особые схемы взаимодействия для каждого пользователя персонально. Таким образом, однозначная функциональная определённости программы её автором и вытекающая из этого ограниченность пользователя при выборе своих действий приводят к сдерживанию его творческой инициативы, а значит, невозможности для реципиента создать свой, в полной мере независимый от программиста художественный продукт.

Открытые программы, напротив, характеризуются функциональной

насыщенностью, отсутствием единого сценария, а также открытостью и неограниченной множественностью конечных результатов. Открытые программы не сковывают пользователя, предоставляя ему самому выбирать, как и с какой целью использовать программу. В таком случае, роль пользователя может быть сопоставима с ролью художника, а сам результат взаимодействия человека и программы может быть понят как новое произведение. В качестве примеров открытых программ Д.П. Ханолайнен приводит графические редакторы, схожие по своим потребительским качествам с *Adobe Photoshop* или *CorelDRAW* [4, с. 107].

Вслед за программами пространство сети содержит множество результатов-файлов выполнения этих программ, в большей мере рассчитанных на собственное воспроизведение, нежели на генерацию другого контента. К ним относятся файлы музыкальных произведений, изображений, текстовые и видеофайлы, файлы 3D-моделирования и т.д. – в общем, всё то, что пользователь может создать, используя инструментарий программного обеспечения. Особую исследовательскую значимость подобные файлы приобретают за счёт возможности хранения в массивных цифровых базах данных, а также благодаря таким дистрибутивным качествам, как простой доступ и высокая скорость передачи вне зависимости от географического положения.

Наконец, последний случай касается цифровых файлов, полученных в результате оцифровывания материальных аналогов, т.е., в отличие от предыдущего случая, источником информации является не цифровой объект

(программа), но предметы реального мира. Целесообразность выделения оцифровки в отдельный случай заключена в масштабности и значимости данного феномена, позволяющего включать в цифровое инфопространство Интернета культурный материал прошлого и аккумулировать новые культурные объекты.

В данном случае процесс получения цифровой копии не сводится только лишь, к примеру, к сканированию уже готовых текстовых и фотодокументов или переводу видеофильмов из аналогового в цифровой формат, но подразумевает получение новой информации и её

обработки с любых цифровых сенсоров, в том числе матриц фото- и видеотехники, аудиооборудования и т. д, способных регистрировать параметры реального мира. Таким образом, под *оцифровкой*, или, скорее, *цифровизацией*, будем понимать вообще все процессы получения цифровых «слепков» объектов и феноменов материального мира, включая практики фото- и киноискусства, когда цифровой культурный объект не есть абсолютно достоверная копия аналогового, но новая и оригинальная версия реального мира, изначально зафиксированная цифровыми данными.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Галкин Д.В. От кибернетических автоматов к искусственной жизни: теоретические и историко-культурные аспекты формирования цифровой культуры: дис. ... докт. филос. наук. Томск, 2013. 270 с.
2. Ерохин С.В. Эстетика цифрового компьютерного изобразительного искусства: дис. ... докт. филос. наук. М., 2010. 360 с.
3. Соколова Н.Л. Популярная культура в эпоху «новых» медиа: социальный анализ культурных практик: дис. ... докт. филос. наук. Самара, 2010. 354 с.
4. Ханолainen Д.П. Компьютерное искусство как проблема морфологии искусства: дис. ... канд. филос. наук. Петрозаводск, 2014. 168 с.

REFERENCES:

1. Galkin D.V. Ot kiberneticheskikh avtomatov k iskusstvennoi zhizni: teoreticheskie i istoriko-kul'turnye aspekty formirovaniya tsifrovoy kul'tury: dis. ... dokt. filos. nauk [From the cybernetic machines to artificial life: a theoretical, historical and cultural aspects of digital culture: a PhD thesis in Philosophy]. Tomsk, 2013. 270 p.
2. Erokhin S.V. Estetika tsifrovogo komp'yuternogo izobrazitel'nogo iskusstva: dis. ... dokt. filos. nauk [The aesthetics of digital fine arts: a PhD thesis in Philosophy]. M., 2010. 360 p.
3. Sokolova N.L. Populyarnaya kul'tura v epokhu «novykh» media: sotsial'nyi analiz kul'turnykh praktik: dis. ... dokt. filos. nauk [Popular culture in the age of new media: social analysis of cultural practices: a PhD thesis in Philosophy]. Samara, 2010. 354 p.
4. Khanolainen D.P. Komp'yuternoe iskusstvo kak problema morfologii iskusstva: dis. ... kand. filos. nauk [Computer art as a problem of the morphology of art: a PhD thesis in Philosophy]. Petrozavodsk, 2014. 168 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Завьялов Алексей Сергеевич – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: alyzav@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Aleksey Sergeevich Zavyalov – Post-graduate Student of the Philosophy Department,
Moscow State Regional University;
e-mail: alyzav@gmail.com

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Завьялов А.С. Социальная характеристика Web 2.0 и цифровые художественные объекты // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 47–53.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-47-53

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Zavyalov A.S. Web 2.0 Social Characteristics and Digital Artworks // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 47–53.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-47-53

УДК 122/129

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-54-63

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Иванова А.С.

*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана
105005, г. Москва, ул. 2-ая Бауманская, д. 5, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена анализу постмодернистской философии применительно к вопросу о специфике социально-философского знания. Значимость постмодернистской мысли для социальной философии не может быть оправдана ссылками на построение в рамках данного направления некой универсальной теории общества или нового антропологического проекта, поскольку таковые не были созданы. При этом нами обосновывается тезис, согласно которому этот факт отнюдь не лишает постмодернистскую философию эвристической ценности. Отказавшись от претензий на обоснование нового социально-антропологического проекта, постмодернистская философия вместе с тем совершила нечто более радикальное: подвергнув критике традиционную метафизику, сделала возможным иное обоснование специфики социально-философской предметности.

Ключевые слова: постмодернизм, критика метафизики, деконструкция, онтология, социальная антропология.

SOCIO-ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE IN POSTMODERN PHILOSOPHY

A. Ivanova

*Bauman Moscow State Technical University
5, 2-nd Baumanskaya street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article is devoted to the analysis of postmodern philosophy views on the specificity of socio-philosophical knowledge. The significance of postmodern thought for social philosophy cannot be determined by the construction of a theory of society or of a new anthropological project, since they have not been created yet. But this fact does not deprive postmodern philosophy of its heuristic value. Renouncing claims to substantiate a new socio-anthropological project postmodern philosophy nevertheless performed a more radical act: it criticized traditional metaphysics thus giving way to a new rationale for socio-philosophical objectivity.

Keywords: postmodernism, critique of metaphysics, deconstruction, ontology, social anthropology.

У Пьера Бурдьё, несомненно, были основания говорить о постмодернизме как о неразборчивой этикетке, скрывающей разные, в зависимости от страны, реалии [4]. Споры о постмодернизме ведутся на протяжении многих десятилетий, и спектр предлагаемых исследователями решений предельно широк: от

истолкования постмодернизма в качестве специфического художественного стиля вплоть до свидетельств в пользу глобального цивилизационного сдвига, знаменующего собой переход в «эпоху постмодерна»; от упований на постмодернити как на возможность преодоления чуть ли не всех пороков западной цивилизации [15, с. 10–11] до разоблачительных оценок постмодернизма как теории, подрывающей основы научности всякого знания, а заодно и неизбежность общечеловеческих ценностей [5, с. 63].

Первое употребление термина «постмодернизм» большинство исследователей связывают с именем итальянского литературоведа Федерико де Ониса, в 1934 г. использовавшего данный термин для характеристики испанской и латиноамериканской поэзии начала XX в. В 1946 г. «постмодерн» был взят на вооружение А. Тойнби: таким образом он обозначил определённый этап в развитии западноевропейской цивилизации, начавшийся в конце XIX в. и ознаменовавший переход от политики, опирающейся на мышление в категориях национальных государств, к политике, учитывающей глобальный характер международных отношений. Предметом широких дискуссий *постмодернизм* стал в 50–60-е гг. в США. Появилось понятие *постмодернистской литературы*, к которой было причислено творчество Э. Берджесса, У. Берроуза, У. Голдинга и др. Затем И. Хассан экстраполировал свойства этой литературе тенденции на современное искусство в целом. Среди работ, посвящённых главным образом эстетическому измерению «постмодернизма», следует также выделить следующие: «Язык архи-

тектуры постмодернизма» Ч. Дженкса, «Художественная культура: Эссе о постмодернизме» Д. Дэвиса, «После Поминок»: Эссе о современном авангарде» К. Батлера.

Большинство современных авторов склонно идти по пути синтеза намеченных уже у Ониса и Тойнби трактовок «постмодернизма» – как эстетического феномена и как конфигурации современных западных обществ соответственно. Среди этих исследователей можно выделить имена В. Вельша, П. Козловски, К. Харта, Ж. Липовецки, И. Ильина, Н. Маньковской, В. Диановой. Почти все они, связывая возникновение постмодернизма с художественной практикой XX в., впоследствии проецируют данные тенденции на культуру в целом, обосновывая существование некоего постмодернистского кода, который одинаково успешно реализует себя как в искусстве, так и в сфере науки. Так, например, П. Козловски связывает методологическую и мировоззренческую ориентацию эпохи модерна с первым законом термодинамики, а постмодерн определяет через соотношение с законом энтропии, находящим своё воплощение как в смене парадигмальных основ самой науки, так и в изменении философских представлений о мире [10]. Весьма показательны также утверждения следующего характера: «Постмодерн можно определить как то, что явилось миру, когда мы перестали верить в модерн, когда порядок и здравый смысл, моральное совершенство и просвещение перестали быть общими для всех нас высшими ценностями» [17, с. 34]. Или: «Постмодернистское уmonoстроение несёт на себе печать разочарования в идеалах и

ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей» [13, с. 10–11]. Данные суждения едва ли можно оспорить. Проблема в другом – подобные умонастроения существовали и ранее: с тем же успехом мы можем тогда определить как «постмодернистское» и мироощущение, скажем, немецких романтиков.

В рамках данной работы мы не будем рассматривать постмодернизм ни в качестве некоего выразителя духа эпохи, ни в качестве теории, призванной отразить глобальные социокультурные трансформации, а попытаемся обосновать специфику постмодернистской философии, продемонстрировать намеченные её новые области проблематизации. Под «постмодернистской философией» мы будем понимать не столько философское направление, сколько определённую стратегию философствования. Этим во многом объясняется отказ от «постструктуралистской философии» (безусловно, являющейся одним из главных теоретических источников постмодернизма) в пользу «постмодернистской». Постструктурализм, несомненно, также не представлял из себя некой школы. Сам термин, как известно, не французского, а американского происхождения [17], и призван он был разграничить «первое поколение» структуралистов (К. Леви-Стросс, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон) и теоретиков, пришедших им на смену (Р. Барт, Ю. Кристева). Основным предметом их интереса, вместе с тем, оставался именно структурализм. В этой связи представляется оправданным определять мысль М. Бланшо как «пост-

модернистскую»: фигуры Ф. Ницше и Ж. Батай представляли для него значительно больший интерес, чем структурная лингвистика Ф. де Соссюра.

Итак, исходя из трактовки постмодернизма как совокупности неклассических философских стратегий, выработанных главным образом во Франции во 2-ой половине XX в., «постмодерн» может быть предва- рительно определён как *конец философской современности* в смысле исчерпания ресурсов классической метафизики, её основных операторов – Субъекта, Истины, Смысла и т.д.

Так, в знаменитом «Состоянии постмодерна» Ж.-Ф. Лиотар проводит различие между «модерном» и «постмодерном» исходя из способа легитимизации знания: универсальному метаязыку модерна будет противостоять постмодерн с его запретом на трансцендентальное обоснование (будь то в форме «Абсолютной истины», или же «Практического субъекта») [12]. Данная стратегия обозначается П. Бурдьё не иначе как «радикальный пересмотр оснований науки», а заодно и «релятивистский нигилизм». С не меньшей непримиримостью говорит об «интервенции постмодернистской мысли» Ю. Хабермас в своём «Философском дискурсе о модерне». Выход из кризиса рациональности он видит не в отказе от нормативного содержания модерна, а в новой актуализации присущего самому проекту модерна критического дискурса. Постмодернизму как «тотальной критике разума» – контрпродуктивной и саморазрушительной, по мнению Хабермаса, стратегии – противопоставляется проект коммуникативной рациональности, призванной в условиях кризиса философии созна-

ния отстоять универсальность философских построений, отныне измеряемую достигаемым путём аргументации согласием [16]. «Неоструктурализм» же, согласно Хабермасу, выдвигая «перформативность» в качестве нового типа легитимации, покусается на канонизированное ещё Аристотелем первенство логики перед риторикой, подводя метафизическую критику под масштаб критики литературной.

«Устранение жанрового различия между философией и литературой» (Ю. Хабермас), «философия, подшитая к поэме» (А. Бадью) – подобного рода характеристики постмодернистской мысли обнаруживают действительно весьма существенную для данной философии проблему, но, будучи нередко некорректно поняты, ведут к искажениям в истолковании постмодернистской философии.

Показательна в этой связи точка зрения И. Ильина, изложенная им в работе «Постмодернизм от истоков до наших дней». Рассуждая о «странном смещении литературы, критики и философии», об «изящной словесности», ставшей, по мнению автора, «испытательным полигоном для разного рода философских, культурологических и социологических построений» философов-постмодернистов, Ильин резюмирует свои соображения следующим образом: «Подобное олитературивание мира и знания имело своим следствием несомненную иррационализацию результатов исследовательского анализа. Если мир поддается только литературно-художественному, поэтическому осмыслению, – осмыслению, поневоле способному существовать лишь в языковых формах художественной образности, то иной картины мира, кроме

как метафорически запечатлённой, оно и не способно было дать» [9, с. 175–176]. Отказ от «строго формализованного понятийного аппарата» означает здесь для философии неизбежность «интуитивно-метафорического языка»; а мысль, вопрошающая о границах принципа «разумного основания», автоматически причисляется к разряду иррационалистической. В этом случае постмодернистская философия оказывается далеко не оригинальна в своих притязаниях: она с лёгкостью вписывается в богатую традицию от С. Киркегора до А. Бергсона, от О. Шпенглера до А. Камю, – традицию, сознательно отказывающуюся от научного статуса философского знания.

Подобного соблазна – соблазна видеть в постмодернизме очередных иррационалистов от философии – не избегает и А. Бадью, в своём «Манифесте философии» размышляющий о начатом М. Хайдеггером, а впоследствии возобновленном М. Бланшо, Ж. Деррида и Ж. Батаем «антипозитивистском и антимарксистском усилии препоручить философию поэме». «Мысль сегодня пребывает на условиях поэтов» [1, с. 26], – не без сожаления резюмирует Бадью.

Для Ильина постмодернизм есть иррационализм и ничего более. Бадью не столь прямолинеен: прекрасно осознавая отличие фундаментальной онтологии Хайдеггера от, скажем, философии жизни или экзистенциализма Сартра, он склонен именно в фигуре немецкого мыслителя видеть предтечу постмодернистской философии, называя эту традицию «подшитием философии к поэме».

Тезис Бадью методологически выигрывает на фоне рассуждений Ильина

о последствиях «утраты рациональности и строгости логической аргументации», на которые, по его мнению, обрекает себя постмодернистская мысль. Вместе с тем, нельзя не отметить тот факт, что французский философ, говоря о «поэтизирующем шве философии», фактически приравнивает «поэтическое мышление» Хайдеггера к «литературе» в понимании М. Бланшо и Ж. Деррида, что, как представляется, не оправдано.

На наш взгляд, именно разграничение данных стратегий – М. Хайдеггера, с одной стороны, и постмодернистской, с другой, – должно дать наиболее адекватное представление о специфике собственно постмодернистской мысли.

Два проекта преодоления метафизики – «деструкция» Хайдеггера и «деконструкция» Деррида – напрямую сопряжены с выведением Слова из режима репрезентации: «Что происходит с бытием, если говорят, что существует что-то такое, как Словесность?» [3, с. 35] – вопрошает М. Бланшо. На смену искусству как средоточию выразительности приходит искусство, больше не зависящее от ценностей, которые ему надлежит прославлять или выражать, а служащее «лишь собственным интересам». Искусство, как говорит Бланшо, отныне становится «своей собственной явленностью». Поэзия и для хайдеггеровской, и для постмодернистской мысли – это и способ расправиться с субъективностью: *гуманистическое искусство*, поэтическое отождествляющее с субъективным, уступает место искусству, которое уже не подчиняется тому, кто им занимается, и не исчерпывается в нём. Однако в даль-

нейшем мысль Хайдеггера и мысль Бланшо расходятся.

Хайдеггер избирает путь онтологизации языка. Именно поэты, а не философы (со времени Платона нацеленные, по Хайдеггеру, исключительно на сущее и истину измеряющие правильностью), смогли «выговорить Бытие». Доступ к бытию даёт язык, но язык поэтический, который не называет мир, а впервые его «учреждает». Именно поэты «стерегут» Бытие, именно им Хайдеггер передоверяет от него ключи.

«Благородному восстанию против прозы века техники» [11, с. 136] противостоит мысль М. Бланшо и Ж. Деррида, Ж. Батая и Ж. Бодрийяра. Критика референциальной функции языка, предпринятая ещё в рамках структурной лингвистики, получает у названных философов дальнейшее развитие: от высвобождения многообразия смысловых возможностей (например, у Р. Якобсона) до отбрасывания означивания как такового. «Поэтический язык подаёт знак без того, чтобы знак нёс некое значение, отбрасывая означивание» [11, с. 141]. Это уже не умножение означаемых, не метафоричность языка, а уничтожение денотации, «истребление ценности», как скажет Бодрийяр.

«Поэтический язык», служащий у Хайдеггера средством отыскания первоосновы – «Бытия», у Бланшо и Деррида делается свидетелем невозможности любого первоначала. Предоставим слово М. Бланшо: «Возобновление, повтор, фатальность возврата, всё, что связано с опытом или с чувством дежавю, в котором неотменное принимает форму бесконечного возвращения, где одно и то же предстаёт в головокружительном раздвоении, где нельзя

знать, а можно лишь распознать уже познанное, – всё это отсылает к тому изначальному заблуждению, которое можно выразить следующим образом: прежде всего стоит не начало, а возобновление, и бытие есть не что иное, как невозможность быть в первый раз» [3, с. 248]. Данная мысль – повтор как сила, предшествующая началу, – будет одной из центральных в теоретических построениях Ж. Деррида. Оспаривая в труде «О грамматологии» приоритет *речи* над *письмом*, *означае-мого* над *означающим*, Деррида пишет: «... Исходная точка становится неуловимой. Есть вещи, есть поверхность воды, есть отражения на воде, бесконечные отсылки одного к другому, а самого источника больше нет. Нет простого (перво)начала. Ибо всё отражённое оказывается раздвоено уже в самом себе» [7, с. 156].

Хайдеггеровское «Бытие» превращается здесь в неприятную бесконечность, в «назойливое возобновление опыта», оборачиваясь «фатальностью бытия». Бытие как цепочка «следов» – эта стратегия будет, на наш взгляд, во многом определяющей для всей постмодернистской мысли: производство растворяется в воспроизводстве (Ж. Бодрийяр), глубина превращается в «складку поверхности» (Ж. Делёз), смерть – в «невозможность умереть» (М. Бланшо).

Феноменологической «деструкции» как редукции к смыслу будет противостоять «деконструкция», призванная редуцировать сам Смысл. «Смысл ускользает уже не в сторону другого смысла, но в сторону другого по отношению ко всякому смыслу» [3, с. 268], – резюмирует Бланшо. О необходимости «радикального переосмыс-

ления» говорит и Ж.-Л. Нанси. Задача философии сегодня, по его мнению, не обнаружение иных смыслообразований, а «жест в направлении смысла самого смысла» [14]. Критика «трансцендентальных означаемых», «утвердительная редукция смысла» (отнюдь не означающая полагание бессмыслицы) – только в этом исчерпании и может, по мнению постмодернистов, отныне существовать философия.

Таким образом, «поэтичность» постмодернистской мысли – это отнюдь не метафоричность её философского языка, это и не средство отыскания всеобщего смыслового горизонта. «Но куда привело нас искусство? Оно выдворило нас за пределы возможности начинать и заканчивать, оно повернуло нас к внешнему, лишённому глубины и покоя...» [3, с. 249]. В этой связи более оправданным представляется соотнесение постмодернистской мысли не с «поэтическим мышлением» М. Хайдеггера, а скорее со стратегией античных софистов. Их роднит, на наш взгляд, именно борьба с онтологией (классической метафизики). Постараемся аргументировать нашу мысль.

Как известно, поэты у античных философов были «под подозрением». Причина тому – их уклонение от аристотелевского требования значения: «означать» для них не значит «означать сущность» (требование, предъявляемое к философам). Их стихия – вымысел, т.е. значение без денотата. Претензии софистов радикальнее: их интересует не вымысел, а омонимия – означающее без значения. Поэты, оставляя за собой право именовать не сказанное, тем самым не оспаривают парменидовское «бытие есть», свою задачу усматривая в расширении «цар-

ства смысла» за счёт метафоричности языка. Софисты идут дальше: бытие у них превращается в факт высказывания, «эффект речи», как скажет впоследствии Ж. Лакан. Онтология, бывшая у Парменида условием всякого философствования, у Горгия сама становится дискурсом. «Расправившись» с онтологией, софистика проблематизирует истину классической метафизики: платоновской диалектике будет противостоять софистическая риторика – дискурс, имеющий дело не с бытием, а с другими дискурсами.

Стратегия будет подхвачена Ницше: «началу» он противопоставит «происхождение», истине как «глубине» – интерпретацию как «игру поверхности». Впоследствии вся постмодернистская мысль с воодушевлением примет формулу Поля Валери «глубочайшее – это кожа». Обоснованию философии в качестве «искусства поверхностей» посвящена «Логика смысла» Ж. Делёза. Именно так, по мнению М. Бланшо, следует понимать «археологию» М. Фуко: «... чистые дискурсивные практики, отсылающие только к самим себе, к правилам своего собственного образования, к точке привязки, пусть и без автора, к расшифровкам, которые не вскрывают ничего сокрытого...» [2, с. 16].

Философии отныне надлежит составлять «план имманенции». «Разве не требуется от нас отказаться от всякой вертикали как трансценденции, лечь на землю, прижаться к ней, ни к чему не прикасаясь?» [6, с. 193] – так ова, на взгляд Ж. Делёза, задача современной мысли.

«Никаких верных идей, только идеи» [6, с. 56]. Или: «Понятия значимости, необходимости, интереса яв-

ляются в тысячу раз более определёнными, чем понятие истины» [6, с. 169]. Означает ли подобная проблематизация Истины полный отказ от неё, а заодно и от самой философии, как многие поспешно склонны думать? Отнюдь не означает. Эта философия не менее, чем любая иная серьёзная мысль, претендующая на статус философской, озабочена тем, чтобы не быть простым мнением, обсуждением, сообщением. Однако как быть, если язык универсалий, некогда бывший средоточием мысли, теперь всё чаще присваивается теми, для кого философствовать означает «немного дискутировать».

«Никаких верных идей, только идеи», – говоря это в одном из своих интервью, Делёз прекрасно понимал, что «верные идеи» – это по большей части не слишком глубокомысленные суждения, оправдывающие свой статус ссылками на разного рода «общечеловеческие ценности» и т.п. Эти идеи не ложны, проблема в другом: для философии они не представляют сколь-нибудь значимого интереса. *Интерес* – как требование, предъявляемое Делёзом к мысли, – не отменяет, таким образом, истину, но измеряет истинность того, что мы говорим. Именно этим объясняется отказ от *универсального* в пользу *сингулярного*, именно здесь теперь возможна философия. «... Нет никакого основания делать в философии то же самое, что делал Платон, не потому, что мы превосходим Платона, но, наоборот, потому, что Платон непревзойдён, и потому, что совершенно неинтересно повторять то, что сделал Платон раз и навсегда» [6, с. 194].

Постмодернистская мысль, таким образом, не пытается превзойти мета-

физику (как того хотел М. Хайдеггер), но она и не отбрасывается её, как многие полагают. «Логоцентризм, – говорит Деррида, – это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы» [8, с. 171]. С этой «центрацией» и борются постмодернисты – с претензией метафизики «другое» считать «неполноценным своим».

Это во многом и позволяет, на наш взгляд, философам-постмодернистам не просто по-новому решать традиционные метафизические проблемы, но менять сам характер вопрошания, находя новые области проблематизации.

Так, поставив под сомнение автономию онтологии, постмодернистская мысль осуществила попытку «социологизации» философии, не превращая её при этом в социальную теорию, а отстаивая антропологию в качестве предмета именно философского знания.

В этой связи считаем оправданным говорить о *социально-антропологической проблематике* как о найденной в рамках постмодернизма специфической предметности. Так, в рамках классической метафизики антропология не была социальной в том смысле, что оперировала категориями универсальной субъективности, универсальными свойствами *Рацио*, которые не детерминированы социальными связями. Отказ от универсального в рамках постмодернизма (многими исследователями поспешно расцениваемый как отказ от серьёзного философского анализа вообще) может быть рассмотрен в качестве попытки вписать человеческую субъективность в историю – не

будучи метафизическим вопрошанием о сущности человека, данная антропология возможна как «всегда уже социальная» (выражение Ж.-Л. Нанси). Сказанное не означает, что подобная «социологизация» – открытие исключительно постмодернистской мысли. Вместе с тем, нельзя не отметить и тот факт, что социальная теория долгое время будет наследовать метафизическую постановку вопроса. «Наивысшим» будет признаваться целерациональное действие: эта стратегия будет определяющей и для М. Вебера, и для Э. Дюркгейма, – речь будет идти о «расколдовании мира». Социальная теория, по мнению Ж. Бодрийяра, в данном случае будет не чем иным, как «метафизикой социального». Постмодернистская мысль, напротив, будет скорее «социологизацией» самой метафизики.

В этом, как представляется, серьёзная эвристическая ценность постмодернизма для социально-философского знания. Такова, в частности, стратегия перехода от «бытия сообщества» к «сообществу бытия» Ж.-Л. Нанси («со-бытие» не является здесь собирательным итогом «сущих», но оно и не распределяется между ними наподобие общей субстанции) [14].

Теоретическая тематизация в рамках постмодернистской мысли этого «сообщества бытия» делает возможным нетривиальное понимание специфики социально-философской предметности. Словосочетание «социальная философия» в данном случае будет означать уже не столько философию «о социальном», сколько философию «из социального». Когда сама онтология обосновывается в качестве

социального, меняется и статус социально-философского знания – социальная философия из региональной субдисциплины в рамках общей систе-

мы философского знания превращается в актуальную мотивацию современного философствования в целом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
2. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб.: Machina, 2002. 96 с.
3. Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. 288 с.
4. Бурдье П. За рационалистический историзм // Социо-Логос постмодернизма' 97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 9–29.
5. Губанов Н.И. Нищета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007. № 1. С. 54–69.
6. Делёз Ж. Переговоры 1972-1990. СПб.: Наука, 2004. 234 с.
7. Деррида Ж. О грамματοлогии. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
8. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. 208 с.
9. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до наших дней. М.: Интрада, 1998. 250 с.
10. Козловски П. Культура постмодерна. М.: Республика, 1997. 240 с.
11. Левинас Э. Служанка и её господин // Бланшо М. Ожидание забвения. СПб.: Амфора, 2000. С. 134–144.
12. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 168 с.
13. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.
14. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия М. Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 91–102.
15. Скоропанова И.С. Русская постмодернистская литература. СПб.: Флинта: Наука, 2001. 608 с.
16. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. 416 с.
17. Харт К. Постмодернизм. М.: Фаир-Пресс, 2006. 272 с.

REFERENCES:

1. Bad'yu A. Manifest filosofii [The Manifesto for Philosophy]. SPb., Machina, 2003. 184 p.
2. Blansho M. Mishel' Fuko, kakim ya ego sebe predstavlyayu [Michel Foucault, How I Imagine him]. SPb., Machina, 2002. 96 p.
3. Blansho M. Prostranstvo literatury [The Space of Literature]. M., Logos, 2002. 288 p.
4. Burd'e P. Za ratsionalisticheskii istorizm [For Rational Historicism] // Sotsio-Logos postmodernizma' 97. Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii RAN [Socio-Logos of Postmodernism' 97. Almanac of Russian-French Center for Sociological Research of the Institute of Sociology]. M., Institut eksperimental'noi sotsiologii, 1996. P. 9–29.
5. Gubanov N.I. Nishcheta filosofii postmodernizma [The Poverty of Postmodern // Filosofiya i obshchestvo. 2007. No 1. Pp. 54–69.
6. Delez ZH. Peregovory 1972-1990 [Negotiations 1972-1990]. SPb., Nauka, 2004. 234 p.
7. Derrida ZH. O grammatologii [On Grammatologie]. M., Ad Marginem, 2000. 512 p.
8. Zhak Derrida v Moskve: dekonstruktsiya puteshestviya [Jacques Derrida in Moscow: Deconstruction of Travel]. M., RIK «Kul'tura», 1993. 208 p.
9. Il'in I.P. Postmodernizm ot istokov do nashikh dnei [Postmodernism from its Origins to the Present Day]. M., Intrada, 1998. 250 p.

10. Kozlovski P. Kul'tura postmoderna [The culture of postmodernism]. M., Respublika, 1997. 240 p.
11. Levinas E. Sluzhanka i ee gospodin [Maid and her Master] // Blansho M. Ozhidanie zabvenie [Blanchot M. Awaiting Oblivion]. SPb., Amfora, 2000. Pp. 134–144.
12. Liotar J.-F. Sostoyanie postmoderna [The Postmodern Condition]. SPb., Aleteiya, 1998. 168 p.
13. Man'kovskaya N.B. Estetika postmodernizma [The Aesthetics of Postmodernism]. SPb., Aleteiya, 2000. 347 p.
14. Nansi J.-L. O so-bytii [Nancy, J.-L. On Co-existence] // Filosofiya M. Khaideggera i sovremennost' [The Philosophy of M. Heidegger and Modernity]. M., Nauka, 1991. Pp. 91–102.
15. Skoropanova I.S. Russkaya postmodernistskaya literatura [Russian Postmodern Literature]. SPb.: Flinta, Nauka, 2001. 608 p.
16. Habermas J. Filosofskii diskurs o moderne [The Philosophical Discourse of Modernity]. M., Ves' mir, 2003. 416 p.
17. Hart K. Postmodernizm [Postmodernism]. M., Fair-Press, 2006. 272 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Иванова Анна Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана;

e-mail: anna-msu@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Anna Sergeevna Ivanova – PhD. in Philosophy, Associate Professor of the Philosophy Department at Bauman Moscow State Technical University;

e-mail: anna-msu@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Иванова А.С. Социально-антропологическая проблематика в философии постмодернизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 54–63.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-54-63

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

A.S. Ivanova Socio-Anthropological Perspective in Postmodern Philosophy // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 54–63.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-54-63

УДК 316.6

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-64-71

О ПРИРОДЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ

В.В. Ильин

*Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана
(национальный исследовательский университет)
125993, Москва, ул. Тверская, д. 11, ГСП-3, Российская Федерация*

Аннотация. В статье раскрывается природа социализации как общественного процесса рекрутирования неофитов в развитый общечеловеческий обмен деятельностью. Последний истолковывается в терминах привития индивидам гуманитарного этоса, способствующего регуляризации вовлечения и участия, – выстраивания координации и субординации (иерархии), межиндивидуальной коммуникации по кристаллизованным в опыте общения эффективным, оптимальным, достижительным технологиям. Особое внимание уделяется существу таких инструментов налаживания интеракций, как аккультурация и индивидуация.

Ключевые слова: социализация, человек, индивид, личность, неофит.

ON THE NATURE OF SOCIALIZATION

V. Ilyin

*Bauman Moscow State Technical University (national research university)
11, GSP-3, Tverskaya street, Moscow, 125993, Russian Federation*

Abstract. The paper is concerned with the nature of socialization as a social process of recruitment of neophytes in the developed universal exchange of activity. The latter is interpreted in terms of instilling humanitarian ethos to individuals, which promotes regularization of involvement and participation, building coordination and subordination (hierarchy), inter-individual communication through efficient, optimal, achievement oriented technologies crystallized in practice. A particular focus of attention is on the substance of such instruments of establishing interactions as acculturation and individuation.

Key words: socialization, human, individual, personality, neophyte.

«Человек» – понятие многоуровневое, многогранное. Природа его тройственна. Человек – существо биосоциокультурное. Биологическая компонента поставляет натуралистические (анатомия, физиология); социальная компонента – деятельностные (интеракция, коммуникация); культурная компонента – ценностно-информационные (внебиологическое символическое кодирование, трансляция продуцируемой в обмене деятельностью идеально-смысловой формации) предпосылки возникновения, упрочения *Homo sapiens*.

Для характеристики человека как индивидуального общественного феномена дифференцируем понятия «человек», «индивид», «личность».

«Человек» сопоставительно с выделенными однопорядковыми понятиями – концепт наиболее объёмный, передающий универсальную причастность представителя *Homo sapiens* к родовой биосоциокультурной организации.

«Индивид» – единичный, конкретный, уникальный субъект, наряду с родовыми чертами «человека» обладающий специфическими качествами (особость природных свойств, психических способностей, деятельностного, мыслительного, жизненного потенциала).

«Личность» – «индивид», принадлежащий более обширному целому, осознающий и реализующий свою индивидуальность общественно. Человеческий индивид становится личностью в совместной, деятельности с себе подобными в ходе встраивания в систему социальных взаимодействий. Такого рода встраивание, влекущее социальное опосредование натуралистических проявлений, именуется *социализацией*.

Суть социализации – вхождение индивида в социальную среду, усвоение социальных связей, их воспроизведение [1]. В результате формируется системное сверхчувственное качество, означающее приобщённость индивида к совокупности социальных процессов, принятым ценностям, нормам, позволяющим ощущать себя членом общества [3].

Не случайно в Древнем Риме человек толковался как «бесправный», «раб» и противопоставлялся персоне –

субъекту права, гражданину – лицу, имеющему правовой статус, принадлежащему страте, играющему социальные роли.

Не существует личности вне и помимо её роли в кругу конкретных социальных общностей, начиная от общины и кончая национальным государством. Личность всегда и везде есть общественный статус, обусловленный местом, функцией, ролью индивида в групповом целом. «Человек» не составляет государства, его составляет «гражданин», «персона», «лицо», имеющее общественные обязанности и их исполняющее.

Сказанное распространяется не только на государственные, но и на любые социальные связи. Рассмотрим отношения отцовства. В обществе это не биологическая, а в первую очередь социальная позиция. Во-первых, отцовства можно лишиться. Во-вторых, его можно присвоить. Физиологически женщина не может быть отцом. Между тем в некоторых африканских племенах имеются традиции полиандрии, когда женщина, выплачивающая за ребёнка выкуп, получает статус отца. Последнее лишнее раз подтверждает: личность – не внеисторический абстракт, а субъект социальности, с которым сопрягаются обозначаемые статусы, роли.

Итак, социализация – подключение индивида к социальному опыту; средство социализации – кооперация; результат социализации – воспроизводство человеческой жизни, в каком-то отношении оказывающейся жизнью одного вечно существующего человека. Поскольку исходное и завершающее несомненно, присмотримся к опосредующему. Интересующий нас

предмет таков: как в межиндивидной кооперации посредством целенаправленных и стихийных взаимовлияний появляется специфический субъект реальных отношений с социальной средой – личность.

Становление личности в социализации подчиняется некоему порядку законов. Возьмём онтогенетику: в сообществе людей плод с 16 недель реагирует на звуки родной речи. Контакт с миром начинается со слова, которое первично (при соблюдении биологической нормы) в формировании субъекта-носителя общественных отношений. Последним всецело подчинено и видовое развитие, противопоставляющее филогению человека филогении животных. Суть в том, что на стадии человека биологическое сращивается с социальным, эволюционное становится общественно обусловленным. Выяснить, как дочеловеческое (органически человеческое) превращается в человеческое (социально-разумно-целесообразно-человеческое), как перекрывается расстояние, для животного царства оказывающееся непреодолимой пропастью, как складывается специфический капитал мысли и трудолюбия, – возможно на особом фоне восприятия явлений: за счёт выхода из пределов семантического пространства модели «непосредственного» появления человека. Человек – не Афина, возникающая из головы Зевса в совершенно готовом своём виде. Коррелятивное аксиоме суждение, которое отстаиваем, от которого отправляемся, заключается в констатации: органическое развитие человека изначально опосредовано, причём не только генетически закреплённым набором признаков, но и социальными связя-

ми. На ранних ступенях онтогенетики это – речь. На последующих стадиях это – межиндивидное взаимодействие, обмен деятельностью, формирующий чувственность, весь комплекс психических процессов, реакций. Достаточно подчеркнуть, что в момент рождения анализаторы ребёнка запрограммированы на протопатическую чувствительность (скажем, зрение различает лишь контраст света и тьмы). И лишь спустя некоторое время по развитию тех же тактильных, данных в коммуникации и через коммуникацию ощущений активизируется эпикритическая чувствительность.

Биологическое обеспечение в наложении (катализация, ингибция) на него социального в конечном итоге выступает ферментом образования энергичной среды, порождающей незыблемое завоевание развития – высокоорганизованную, обладающую психикой материю.

В фокусе наших мыслей, минуя детали, – положение, что кристаллизация психического субстрата соответствует надорганической эволюционной форме, детерминируется социальным контекстом общения – подключением индивида к общечеловеческому богатству деятельности и знания. Существо данного положения весьма условно и схематично, однако достаточно адекватно описывается языком фракталов. Напомним, фрактал – не мгновенная, а динамическая, растянутая во времени бифуркация, выражающая идею переходных состояний. Взятая из большой дали биологическая организация, внедрённая в межсубъективный обмен деятельностью, претерпевает многократные качественные изменения (бифуркации), через ряд опосредований

(овладение наработанными в коллективном опыте коммуникативными фигурами, программами речи, мысли, действия) культивирует в организме личность. Биологическое «человек разумный» оказывается коррелятивным социальное «человек общественный, политический». Избегая многословия, апеллируем к мысли Дюркгейма, которая в соответственной редакции даёт необходимое резюме: истинно человеческое не есть нечто первоначально данное. Оно – продукт коллективной истории, представляющей «идеальный предел, к которому мы всё более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем» [8, с. 233].

Объективным и концентрированным проявлением этого «идеального предела» в складывании опосредованного феномена социально человеческого выступает речевое общение. Появляющийся на свет обладатель телесности человек поддерживает существование некоторым ресурсом моторики – совокупностью элементарных приспособительных реакций: а) связанных с биологическими мотивами; б) подчинённых наглядным впечатлениям от среды. На завершающей стадии перинатального периода, следовательно, ещё реализуются фигуры так называемой перцептивной психики, дистанцированной от собственно человеческой (сознательной) психики по показателю приобщённости к совокупному общечеловеческому опыту (знания, умения, навыки).

Не верь учению, сводящему противоположности к единству, пронизательно замечал Платон. Противоположности «животного» и «человеческого» остаются не сводимыми к единству;

слиянию их препятствует социализация. Главное заключается в том, что адаптирующие телесные действия становятся социализируемыми – получают неперенную и естественную языковую обработку, производящую:

- сигнификацию – знаковое кодирование реальности;

- номинацию – приведение в соответствие объектов мира словесным комплексам;

- экспликацию – введение «чистых» смыслов, значений предметов, состояний безотносительно к вещной практике;

- генерализацию – абстрагировавшие и экстрагирование существенных необходимых признаков, связей, имеющих самоценный, отчуждённый от предметности статус;

- категоризацию – понятийное членение, таксонирование действительности на базе информационных структур, идеальных универсалий.

Словесное выделение предметов как упорядочивающая мера, рычаг социализации, активизируя все познавательные способности (ощущение, восприятие, память, мышление, воображение), обуславливает каскад бифуркаций от чувственного к рациональному; от предметно-вещного к информационно-идеальному, модельно-аналоговому; от осязательного к смысловому; от частного к общему; от индивидуального к групповому; от непосредственного к опосредованному; от инстинктивного к целеобразовательному.

Указанная совокупность переходов, однако, интонирует более объёмный переход от действия к деятельности. Первое от второго, подчёркивает А.Н. Леонтьев, отличается

тем, что «предмет, на который оно направлено, не совпадает с его мотивом. То и другое<...> разделено. Мотив, побуждающий действие, лежит в предмете (совпадает с ним) той деятельности, в которую включено данное действие» [4, с. 49].

Механизм очеловечения через социализацию, понимаемый как накопление в историческом развитии коллективного знаково-символического, понятийно-информационного опыта выглядит следующим образом:

- *соматическая плоскость*: нервные узлы (ганглии) – ствол головного мозга, подкорковые узлы (таламостриальная система), лимбическая кора – новая кора больших полушарий;

- *поведенческая плоскость*: инстинкты – рефлексы – лабильные рефлексы –экстраполяционные рефлексы (инструментальные, оперантные условные рефлексы) – антиципирующее интеллектуальное поведение – ориентировочная деятельность – ручное мышление – символическая репрезентация – идеальное распредмечивание – целеполагание – саморегулирующая деятельность – гарантированное индивидуально-изменчивое поведение;

- *глоттогенетическая плоскость*: дословность (имитация, суггестия) – артикуляция, номинация, категоризация (вызывание существующего в языке) – монологическая речь – диалогическая речь;

- *психическая плоскость*: сенсорная психика – перцептивная психика – сознательная психика;

- *коммуникативная плоскость*: дописьменность (устно-слуховая коммуникация) – раннеписьменность – письменность (визуально-гра-

фическая коммуникация) – послеписьменность.

В пределах оконтуренной таким способом социализации как овладения символично-семиотическим, коммуникативным опытом, являющимся предпосылкой освоения общечеловеческого опыта, получает уточнение проведённое различие понятий «человек», «индивид», «личность».

«Человек» – носитель генотипически и фенотипически детерминированных характеристик – соматическая конституция, тип нервной системы, темперамент, динамические силы биологических потребностей, аспекты, задатки, наклонности, знания, умения, навыки.

«Индивид» передаёт идею неповторимости, неделимости, целостности данной человеческой особи, отличающей её от иных представителей вида [5].

«Личность» – системное «сверхчувственное» качество, возникающее вследствие вовлечения индивида в контекст общественных связей. Личность – индивид общественный, общающийся. Быть личностью – значит вступать в диалог, общаться диалогически. Когда диалог кончается, кончается общественное, кончается личность [2, с. 434]. Стихия личностного – бытие коллективно значимое, выразительное, побудительное, сообщающееся. Благодаря приобщённости к данной стихии и следует судить о природе человеческого индивида как личности.

Не существует личности вне и помимо её роли в системе конкретных социальных общностей, начиная от стада и кончая национальным государством. Личность, поэтому, есть

общественный статус, обусловленный местом, функцией, ролью индивида в групповом целом. Место человека вообще – «всегда открыто». Место же конкретного человеческого лица – «всегда занято». Реализуя себя в пространстве пересечений социальных последовательностей, оно оказывается опосредованным [10, с. 357] – опосредованным столь мощными коллективными началами, как мышление, экзистенция, труд, язык.

Социальная опосредованность – центральное ядро социализации, за границами которого обсуждение проблем личностного не получает продолжения, обесмысливается. Доктринация тока социализации предполагает осмысление её двойственности: социализация есть формирование предпосылок включения лица в круг межсубъективных отношений и одновременно условий выключения лицом себя из этого круга (собственная стратегия участия, вменяемость, неподопечность). В первом случае имеет место аккультурация, во втором – индивидуация.

Объёмный процесс овладения достижениями человечества – культивирование в индивиде исторически сформированных гуманитарных качеств. Рычаги аккультурации – воспитание, обучение, стихийное жизненное влияние, погружающие индивида в иерархию диспозиций, осуществляющих регуляцию его самопроявлений в зависимости от приобщённости к социокультурному опыту.

Феноменология характеризуемого явления включает множество процедур и приёмов, нормирующих мотивацию, сообщающих сапиенту фундаментальную ориентированность:

– подражание – следование каноническим примерам, образцам действия;

– стереотипизация – связывание людей референтными отношениями (отношения значимости), иницирующими, корректирующими поведение, самооценку;

– атрибуция – помещение воспринимаемых явлений в социально значимую смысловую систему «как можно», «как должно»;

– идеальность – развёрнутая сетка понятий «совершенного», иницирующего схему идеального «Я».

За исключением наиболее элементарного подражания, материализующегося на ранних фазах личностного развития (младенчество, дошкольный возраст), иные формы аккультурации, соответствуя рефлексивному уровню, поставляют истины, которые не видятся, не демонстрируются, не показываются. Они вытекают из способа жизни, принятого людьми мироотношения. Как отмечал Шестов, это истины такого же порядка, что истины о бессмертии души, божестве. Нельзя утверждать, будто о них нельзя говорить, – можно, но именно тогда, когда о них не спрашивают, не пытаются сделать очевидными. По своей природе они не могут и не хотят быть очевидными [9, с. 81]. Подобные истины идут от практического разума, экзистенциальной убеждённости; законность их в жизненной глубине, откровении (проповеди, исповеди), а не доказательстве [6, с. 53–63].

Индивидуальная личность – не внеисторический абстракт, а субъект социальности. Между тем она и не аморфный репрезентант отчуждённой общественной организации, живущий на публику, для публики,

за счёт публики. Будучи общественно универсальным, человеческий индивид личностен. Будучи персонально уникальной, человеческая личность индивидуальна. Индивидуальность выражает качество социально удостоверяемых отличий (анатомо-физиологических, перцептивных, ментальных и т.д.) человека от других людей. Индивидуальность сказывается в своеобразии соматических, психических, интеллектуальных потребностей и способностей социализированных лиц, в их неравнодостоинности как единиц самоценных, автономных. Отстаивание индивидуальности, на поверхности осознаваемой как свойство иметь собственное лицо, является мощным стимулом противостояния порочным технологиям унификации людей в общество, превращению «Я» в «Мы», тиражированию безлико-безвольных раблепных «штифтиков».

Инстинкт не даёт человеку «что нужно»; традиция не даёт человеку «что должно». И то, и другое поставляет ему личностная трактовка «Я», содержащая мобильное знание того, ка-

ково «Я» есть, каким оно может, хочет, должно стать, как его воспринимают люди, а оно их, в чём состоит смысл, назначение, призвание его существования, каковы принципы работы над собой, пути совершенствования. Данные познавательные, эмоциональные, поведенческие комплексы, увязанные в систему персональных ценностей, оценок, целей, и образуют концепцию «Я», выступающую его самосознанием. Самосознание есть персональная представленность «Я» («Я» – образ) в себе самом как *волящей* субстанции, имеющая статус регулятивного принципа частной жизни, самоконтролирующей силы духа [7]. Как ответственная участность, самосознание – стержень поддержания единства личности, внутренней устойчивости, самосогласованности проявлений «Я». Регулирование комфортности, достоинства, равновесия, чистоты, просветлённости пребывания лица в сообществе лиц через призму «Я»-концепции производится в результате самооценки, выполняющей функции защитного механизма личности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект-Пресс, 1999. 375 с.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972. 470 с.
3. Бронфенбреннер У. Два мира детства. Дети США и СССР. М.: Прогресс, 1976. 168 с.
4. Леонтьев А.Н. Философия психологии. М.: Изд-во Московского университета, 1994. 288 с.
5. Леонтьев А.Н.. Избранные психологические произведения. В 2 т. М.: Педагогика, 1983. Т. 1. С. 76-96; Т. 2. С. 186–229.
6. Проблемы методологии: Сб. научных статей, посвященных памяти профессора В.Н. Борисова. Самара, 1998. С. 53–63.
7. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972. 303 с.
8. Хрестоматия по истории психологии / Гальперин П.Я., Ждан А.Н. М.: Изд-во Московского университета, 1980. 296 с.
9. Шестов Л. Власть ключей. Берлин: Скифы, 1923.
10. Шкуратов В.А. Историческая психология: Уч. пос. М., 1997. 505 с.

REFERENCES:

1. Andreeva G.M. *Sotsial'naya psikhologiya* [Social Psychology]. M., Aspekt-Press, 1999. 375 p.
2. Bakhtin M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. M., Khudozhestvennaya literatura, 1972. 470 p.
3. Bronfenbrenner U. *Dva mira detstva. Deti SSHA i SSSR* [Two Worlds of Childhood. US and the USSR Children]. M., Progress, 1976. 168 p.
4. Leont'ev A.N. *Filosofiya psikhologii* [Philosophy of Psychology]. M., Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1994. 288 p.
5. Leont'ev A.N. *Izbrannye psikhologicheskie proizvedeniya* [Selected Works on Psychology. In 2 vols]. M.: Pedagogika, 1983. Vol. 1. P. 76-96; Vol. 2. P. 186-229.
6. *Problemy metodologii: Sb. nauchnykh statei, posvyashchennykh pamyati professora V.N. Borisova* [Problems of Methodology: a collection of research papers dedicated to the memory of Professor V.N. Borisov]. Samara, 1998. P. 53-63.
7. Spirkin A.G. *Soznanie i samosoznanie* [The Mind and Consciousness]. M., Politizdat, 1972. 303 p.
8. *Khrestomatiya po istorii psikhologii / Gal'perin P.Ya., Zhdan A.N.* [Readings in the History of Psychology]. M., Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1980. 296 p.
9. Shestov L. *Vlast' klyuchei* [The Power of Keys]. Berlin, Skify, 1923.
10. Shkuratov V.A. *Istoricheskaya psikhologiya: Uch. pos.* [Historical Psychology: tutorial]. M., 1997. 505 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ильин Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана;
e-mail: bauman@bmstu.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Viktor Vasilievich Ilyin – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Philosophy Department at the Bauman Moscow State Technical University;
e-mail: bauman@bmstu.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Ильин В.В. О природе социализации // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 64–71.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-64-71

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V.V. Ilyin On the Nature of Socialization// Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 64–71.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-64-71

УДК 1 (092)

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-72-82

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

РОССИЯ И БЕЗОПАСНОСТЬ МИРОПОРЯДКА

Аннотация. В статье анализируются черты онтологических аспектов безопасности России и мира. Обращение к благу христианских ценностей противостоит обращению к идеологическим исканиям «поклонников идолов». Гуманистический характер морали в России проявляется в признании ценностей, стоящих выше атеистических и аморальных ценностей. В статье рассматривается деградация морали Запада, а также в ней содержится описание природы «поклонников идолов» и рассматривается самореализация «сбоку». Автор анализирует идеологическое противостояние духа русской идеи и духа западных ценностей. В статье подчеркнута необходимость радикального (христианского) переосмысления ценностных установок Запада.

Ключевые слова: русская идея, духовная цивилизация, «поклонники идолов», атеистические и аморальные ценности, самореализация «сбоку», онтологический аспект ценностей России, ценностная рациональность, безопасность России и мира, мораль Запада и России.

RUSSIA AND WORLD ORDER SAFETY

V. Kurabtsev*Moscow State Regional University**10 A, Radio Street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. The article analyses the ontological features of Russia and world safety. An appeal to the good of Christian values is opposed to ideological searches of idol-admirers. The humanistic character of morality in Russia is revealed in the recognition of absolute values standing above atheist and immoral valuables. The author considers the degradation of morality in the West describing idol-admirers and their self-disposal "from the side". The ideological opposition of the Russian idea and western values is analyzed and the necessity of Christian rethinking of the accepted values of the West is proposed.

Key words: Russian idea, spiritual civilization, idol-admirers, atheist and immoral values, self-disposal "from the side", ontological aspect Russian values, value rationality, Russian and world safety, western and Russian moral values.

Россия, для которой, согласно Клиффорду Гирцу, нация (русский народ) оказалась «окончательной общностью судьбы», остаётся, при всех социальных трансформациях и катаклизмах, на редкость инвариантна. Причины этой великой устойчивости св. Иоанн Кронштадтский связывал, прежде всего, с право-

© В.Л. Курабцев, 2016.

славием. «О христолюбивом воинстве Церковь молит как о защитниках государства, веры, Церкви, престола. Но и все христиане православные суть духовные воины Христовы, непрестанно воюющие против греха, соблазнов мира, против дьявола. Церковь Христова на земле есть Церковь воинствующая. *Переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа!*» [19, с. 88–89]. По-своему об этом высказывался и американский советолог, специалист по проблематике России Збигнев Бжезинский, связывая главный источник опасности для США именно с православием.

Россия как центр Русской цивилизации и её граждане, к счастью, при всех тяжких отходах от родной религии, оставались облагодетельствованы Богом и наделены духовным и культурно-историческим талантом *выживания, жизни и развития*. Нашему патриотизму была тоже присуща так или иначе вера в Бога и внутреннее наполнение души русскими ценностями и Россией. Марина Цветаева эту национальную идею выразила так: «Родина не есть условность территории, а непреложность памяти и крови. Не быть в России, забыть Россию – может бояться лишь тот, кто Россию мыслит вне себя. В ком она внутри, – тот потеряет её лишь вместе с жизнью» [15, с. 5]. Это реальность высшего патриотизма, патриотизма как живой Целности и живого служения Родине.

И если эта живая идея в нас есть, то любые жёсткие вызовы и войны, при всех их негативных последствиях, не способны существенно повлиять на нашу национальную основу. А события в очередном небезопасном веке, *в веке террора (XXI в.)*, развиваются

так, что под вопросом оказывается сама жизнь той или иной нации, государства и даже человечества.

Ведущие западные антропологи А. Кребер и К. Клакхон, говоря о человеческих культурах, заметили: «Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся и акцентированные) идеи» [14, с. 32]. И эти традиционные идеи в наше время размываются в силу разных причин – от чрезмерной либерализации жизни на Западе до развития процессов глобализации или насильственного упразднения иных культурных основ жизни и их носителей (практика ИГИЛ и подобных структур). То иное, что предлагает и навязывает радикальный ислам, не только далеко от воли Божией, но и откровенно губительно, причём даже не для миллионов, а для миллиардов людей на Земле. Не говоря уже об отдельных религиях, культурах и способах жизни.

В то же время **Россия – это особая, можно сказать, духовная цивилизация с особым мессианистским (византийским) архетипом, способная спасти (морально, культурно, духовно) не только себя, но и едва ли не весь мир**. Парадоксально атеистический советский строй не оказался радикально враждебным по отношению к этой русской идее. А.С. Панарин угадал: можно утверждать, что «в советский строй» была «втайне вмонтирована<...> русская идея» [16, с. 675]. Вопреки первоначальным разрушительным замыслам большевиков и вопреки их основной идеологии. Потому что за этой русской идеей стояла и стоит суровейшая необходимость выживания огромной страны вопреки вполне реальным «проискам» миро-

вого империализма, главным образом США, а также стоит Промысел Божий. А саму «русскую идею» можно кратко выразить так: это «единая мысль о спасении своей души, о спасении народа, о спасении мира» [1, с. 83] – как полагал Н.А. Бердяев, ради «коммунотарности и братства людей и народов», необходимых для Нового Иерусалима.

Н.А. Бердяев сказал о человеке так, что это можно отнести и к России: «Потенция же гениальности, как и потенция святости, есть у всякого образа и подобия Божьего. <...> Бездарность есть грех, неверное определение своего места и призвания в мире» [2, с. 396]. Россия, к счастью, совсем далека от бездарности и чувствует свою одарённость и своё великое призвание в мире, особенно с философы «Москва – Третий Рим» (XVI век). В СССР это тоже по-своему почувствовали И.В. Сталин и другие советские вожди.

Эту парадигму национально-религиозного бытия сформулировал в послании к великому московскому князю примерно в 1510–1540 годах старец Елизарова монастыря Филофей: «Да веси, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конецъ и снидошеся во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам, то есть Ромейское (*Римское*. – В.К.) царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [18, с. 73]. В 1541–1542 гг. послание включили в Великие Четьи Минеи митрополита Макария, которые изучал и Ф.М. Достоевский.

В грамоте 1589 г. константинопольский патриарх Иеремия уточнил смысл философы: «Древний Рим пал аполлинариевой ересью, а второй Рим – Константинополь – находится в

обладании внуков агарянских, безбожных турок». А «великое российское царство» и ты, царь Федор Иоаннович, именуешься один «христианским царем во всей вселенной» [13, с. 40]. То есть Россия стала (с 1453 г. – года падения Константинополя) всемирным центром православия (истинного христианства) и «третьей», окончательной Римской Империей – словом, **и духовным Римом, и светским Римом.**

«Третий Рим» подарил православие множеству финно-угорских, тюркских и других народов и почти 600 лет соиздал Русскую цивилизацию от Балтики до Тихого океана.

Как же ещё аргументировать эту мысль о нашей особой цивилизации? Её чудесно выразил В.Ф. Эрн: Россия «изнутри существенно православна. Всё тело народное проквашено религией Слова. <...> Народ, который дал св. Сергия Радонежского, св. Серафима Саровского и множество великих святых, существенно пронизан религией Слова, точно так же, как отдельный человек, раз уверовав в Христа и имея в жизни своей несколько ярких и абсолютных проявлений веры, – уже существенно пронизан христианством...» [21, с. 82–83]. Святая Русь, согласно Эрну, не иллюзорный концепт народной идеологии, не утопическая мечта и не «симулякр», а мистическая реальность духовного бытия народа. «Если хотите жить долго, живите духом: в духе заключается жизнь» [19, с. 79].

Кроме того, Эрн мудро заявляет: «Россия существенно культурна. <...> Говоря это, я имел в виду очень простую истину: народ, который дал Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского, Соловьёва и т.д., *вышел* из стадии стихийного варварского существования

и вернуться к нему уже не может. В этом смысле Россия *существенно* вкусила культуру и имеет её уже *внутри* себя, т.е. неотъемлемо и необходимо» [21, с. 82–83]. А русская культура имеет всемирное, и прежде всего, духовно-нравственное значение. Ей присущ совершенно уникальный «этос» (А. Кребер), то есть пронизывающее её русское духовно-нравственное начало, которое в современной Западной цивилизации по преимуществу попирается, поскольку её «этос» буржуазен.

Даже специалисты, которые часто недолюбливают всё метафизическое, вынуждены признать: «Национальное живо и жизненно, представляет собой синтез идеи и жизни, причём синтез с элементом «отрешённости», что придаёт национальному существованию высокую напряжённость и огромный энергетический потенциал» (социолог Л.Г. Ионин) [10, с. 159]. Этот потенциал жив, и до поры до времени дремлет в народе. Но когда приходит «священная война», бифуркация, случаются пассионарные толчки, он пробуждается.

Можно ли эти идеи приложить и к судьбе современной Украины? Сомнительно: народ расколот культурно-исторически (Западная Украина, Юго-Восточная Украина (Новороссия) и Центральная Украина). Расколот религиозно. Расколот по отношению к советской и досоветской общности и дружбе. Расколот по отношению к общим войнам – с Турцией, к Крымской войне, к первой и второй мировым войнам. Расколот по отношению к чудовищным неудачам в политике и экономике Украины. У нашего соседа и друга, без преувеличений, тяжкое «Смутное время».

Поэтому будем иметь в виду, прежде всего, Россию и близкую ей Белоруссию, а также многие страны СНГ. Если Западная цивилизация выросла из корней «иудеохристианской духовности, греческого логоса и римского правового порядка» [17, с. 10], или символически – из **Иерусалима**, **Афин** и **Рима**, то Русская цивилизация выступала из своих особых корней. Это **Иерусалим** (но православно-византийский), **Москва** (древнерусская и великорусская история и культура) и **Европа** (особенно, с периода европеизации Петра Великого и императоров XVIII–начала XX вв.). Во многом «от соприкосновения с Западом и после реформы Петра» (Н.А. Бердяев) расцвела великая русская литература, блестящее искусство, выдающаяся философия, серьёзная наука, совершенная техника, банковское дело и многое другое.

При этом для нас чрезвычайно значима кириллица, русский язык, русское православие, великая русская история и великая русская культура. Кириллица – это такой код, который доносит до нас специфически русский стиль жизни, отношение к миру, причастность ко всему родному и Родине, причастность к русскому бытию, невидимую духовную энергетику наших многовековых ценностей. И в русском языке, согласно В.Ф. Эрну, разлита «благодать *существенного* усвоения Слова» [21, с. 79]. Это, например, слово «род». Древнейший бог восточных славян – *Род*; древнейшие богини – *рожаницы*; высшие наши ценности – *на-род*, *род-ители*, *при-рода*, *Родина*, *Рождество* (*Христово*), *день рождения* (который необходимо чтить как акт творения нас Господом Богом) и т.д.

Благодаря этим ценностям мы оказались скорее «сынами света» (то есть сынами Высшей силы), а не «сынами века», то есть сынами земных инноваций, комфорта, потребительства. «Сыны века» выбирают в лучшем случае постхристианский *морализм*, а «сыны света», явно или латентно, – христианскую *духовность*. Мы способны смотреть не только *вниз*, где вторичные причины, но и смотреть *вверх*. Даже страшный атеистический перекося Советской цивилизации не смог справиться с Божьей истиной. Истина осталась и воспряла, а ложная утопическая идеология закономерно приказала долго жить.

Гегель об этом по-своему высказался так: «Мыслить<...> наполненное бытие – значит освободить его от формы единичностей и случайностей и постигнуть его как всеобщее, как в-себе-и-для-себя-необходимое, как бытие, определяющее себя и действующее согласно всеобщим целям бытие<...> то есть постигнуть это бытие как Бога» [7, с. 170]. Помимо светского случайно-бытового и экзистенциального, помимо личной и социальной хаологии, есть, вероятно, «бытие как Бог». Для русского это часто не симулякр, а живая и даже основная реальность, при всей его (русского) видимой приниженности, немощности и греховности. Нам, например, часто не хватает того, что существенно утвердилось в Западном мире: «Вбивать гвоздь надо так прочно, чтобы и проснувшись среди ночи, можно было думать о своей работе с удовольствием, чтобы не стыдно было за работой взывать к Музе. Тогда и только тогда Бог тебе поможет. *Каждый вбитый гвоздь должен быть заклепкой в машине Вселенной, и в этом*

должна быть и твоя доля (выделено нами. – В.К.)» [20, с. 120].

А.С. Панарин связал эти явления с такими антропологическими символами, как «вертикальный» человек (русского православия) и «горизонтальный» человек (западной цивилизации) [16, с. 481]. «Гвоздь» в «машину Вселенной» он («горизонтальный» человек) часто вбивает отменно, однако Бога почему-то не видит. Его свобода и «неограниченная пластичность», о которой писал К.К.М. Клакхон, в наше время проявляются всё больше и всё опаснее для судеб мира. Это и новые виды экстремального спорта, и новые бизнес-решения и производства, и новые (иногда очень странные) формы отношений, и новые блестящие технологии. Запад действительно утвердился как «процветающая» *постхристианская цивилизация*, расставшаяся с Богом и полюбившая деньги, свободу, удовольствия.

Но едва ли можно, будучи бесстрастным учёным, Россию причислять к ней же. Напротив – у нас нарастает процесс в обратном, христианском направлении. **Дело в том, что наша самореализация – где-то принципиально сбоку**, не в комфортабельном, обманчивом и слишком земном центре Западной цивилизации. И мы очень значимы для вектора Запада (в том числе и глобально). А вектор Запада очень значим для нас [8].

То иное (полифоническое «сбоку»), что предлагают различные социокультурные движения, *враждует с Богом*, потому что враждует, по меньшей мере, с одной из Его заповедей: не сотвори себе кумира. Кумиров (Гитлера, Бандеру; «укров», живших 140 тысяч лет назад и вырвавших Чёрное море)

творяют себе националисты. Кумира «великого» всемирного халифата сочинили себе исламские радикалы. Кумира свободы и независимости от государства и общества придумали себе анархисты. Кумира небывалого и явно утопического коммунизма измыслили себе коммунисты. О кумире необычности и избранности фантазируют молодёжные субкультуры, и т.д.

Всё это не выдерживает элементарной проверки на жизнепригодность и, как правило, *опасно* в случае воплощения на практике. Потому что всё это далеко от реальности милосердного Бога и Его указаний, не продумано и недодумано (и поэтому неэффективно), а часто и антигуманно.

Одну из главных причин этого полифонического выбора «сбоку» хорошо объяснил А.С. Панарин: «Социальный протест и отчаяние обретают превращённые формы отчаянной веры (религиозной, политической, идеологической, субкультурной и др. – В.К.)» [16, с. 646].

Для таких **идолопоклонников** человек мало что значит, или вообще ничего не значит. Ф.М. Достоевский после прослушивания речей М.В. Бакунина в 1867 г. в Женеве записал: «Бакунин – старый, гнилой мешок бредней. Ему легко детей хоть в нужнике топить» (цит. по: [11, с. 25]). Для Бакунина «революционера», как он об этом вещал, было вообще ничего не «жалко в этом мире», а для Ленина-революционера вполне логичен аморальный выбор: всё, что полезно для революции, – морально. Для Бандеры вполне допустимо в борьбе за «незалежну» Украину и против «полонизации» устраивать зверский геноцид евреям во Львове, белорусским крестьянам и мирному

польскому населению Львова и Волыни. Для ИГИЛ вполне удобно взрывать мирных людей и отрезать головы не-мусульманам или «неправильным» мусульманам. Неужели напрасно даны были всем народам общечеловеческие моральные ценности?

Неужели сегодня не осталось сил, помнящих милосердного к человеку Бога? Кто помнит о вечных ценностях и не признаёт понимание человека как «раба желудка и потомка животного» [11, с. 26]? Кто спорит с «натуралистически-зоологическим» прочтением тайн человека, с преобладанием сексуальной и экономико-гедонистической мотивации? Кто не соглашается с «социальными науками», когда слышит: *человек – это «социальный актор»; человек – это «биосоциальное (или, ещё лучше, биосоциокультурное) существо»*? Кто в мире способен сохранять бесценную инвариантную апологию Святых Отцов, их «духовно-персоналистическое понимание человека» [3, с. 346]? Кто в мире ещё помнит, что «человек по уму соприкасается с неизреченною Божественною силою (то есть *духовен.* – В.К.), а по телу имеет сродство с животными» [9, с. 71] (св. Антоний Великий)?

Кто защитит свободу человека, народов и государств? Кто понимает, что «свобода входит в содержание христианской веры, <...> религия Христа исключительна в своём утверждении свободы и нетерпима в своём отрицании рабства, насилия и принуждения. Враги и похитители свободы – враги и похитители Духа Христова и самого существа христианства» [5, с. 194–195].

Есть ещё в России и мире *силы*, которые лучше других понимают и **защищают эти непреходящие ценности**,

предназначенные даже для простого выживания человека, народа, общества.

И, во-первых, это **сила духовной энергетики русского православия**, в союзе с мирным исламом, иудаизмом, буддизмом и другими светлыми силами России и мира. Св. Иоанн Кронштадтский, в обилии обладавший прозорливостью, чудотворением и другими чудесными способностями, мысль о значении православия в России выразил так: «Доколе Россия будет православна и будет усердно чтить Бога и Богоматерь, дотолѣ она будет могущественна и непоколебима, ибо от начала и доселе она выходила из всех бед, укреплялась и расширялась заступлением и помощью Богоматери во всех войнах и ратных, бедственных обстоятельствах, и российские князья, цари, императоры и христоролюбивое воинство всегда усердно чтили Приснодеву и Матерь» [19, с. 101].

А разве нельзя подумать *иначе, ненаучно* о катастрофе 1917 г., о гражданской войне и о нашествии гитлеровских полчищ, осмысляя библейские (то есть **Божьи!**) истины св. Иоанна Кронштадтского: «За благоверие и благочестие царей и народа царства возвышаются и укрепляются, а за неверие и нечестие слабеют и падают» [19, с. 278]? Можно ли понимать современную русскую национальную идею *с принижением православия*? Неужели ошибался св. Иоанн, говоривший, что Россия и её народы должны, с верой в Бога, «каждый в своём звании и состоянии», развиваться, благоденствовать и достигать «цели, указанной им Богом» [19, с. 279]?

Во-вторых, это наша многовековая **энергетика долготерпения, не-**

прихотливости и стойкости. Таков и простой наш человек, и тем более солдат. Можно долго и убедительно объяснять эти аспекты нашего бытия, но достаточно вспомнить слова немецкого короля Фридриха II (середина XVIII в.): «Русские – стены из мяса... их мало убить, но, убив, надо ещё повалить» [11, с. 566].

В-третьих, это наша традиционная **энергетика сострадания к слабым и незащищённым.** Из нашей славянской и христианской души, «из любви к Богу» мы страдаем другим людям и народам. Св. Иоанн Кронштадтский призывал в начале войны России с Турцией и в отношении геноцида болгар и других славян: «Господи Сил! Ты видишь правоту нашу! Ты зриши, что русское воинство выступило на защиту всячески поруганных прав людей<...> Сам, Сам, Господи Иисусе Христе, восстани в помощь нашу и сокруши оружие и меч и брань врагов наших» [19, с. 204]. И поэтому мы не можем забыть тяжкую обиду, нанесённую нашим друзьям-сербам коалицией НАТО. Не можем забыть беспощадность вражеских сил по отношению к мирным жителям Одессы, ЛНР и ДНР.

В-четвёртых, это **«пассионарность»** [16, с. 537] **и талантливость русского духа**, устремлённого не только к лучшей жизни, но и к высшим ценностям и высшим мирам, к иному измерению жизни и мира. Это парадоксально и абсурдно (особенно, когда видишь неприглядность русского быта и средней культуры), но в этом скрывается и та **потенциальность**, которая выходит за грани отличных сковородок и великолепных автомобилей.

Об этих достижениях Запада можно сказать иначе, словами О. Шпенглера

ра: «Цивилизация есть совокупность крайне внешних и крайне искусственных состояний» [11, с. 30] (добавим: на последних стадиях развития живой культуры). Её (цивилизации) этос – этос капитализма, то есть дух накопления богатств как религиозный долг, как самооправдание перед Богом и спасение.

Конечно, нам это непонятно и не нужно. **Судьба России с очевидностью не буржуазна и не безбожна.** Между тем наше технологическое, научно-техническое развитие – это жёсткая необходимость. Пусть у нас будет, как у гениальных творцов, вдохновенная надежда, что великое творение «вот-вот появится на свет». Пусть у нас будет осознание того, что без преодоления и самопреодоления запустится процесс деградации нашей цивилизации. Пусть у нас будет всё та же простая и проверенная формула бытия – выжить, жить и *развиваться!*

Этот парадокс (соотношения ценностей Запада и России) А.С. Панарин объясняет так: «Русский интеллектуализм – это не целерациональность, доминирующая на Западе, а ценностная рациональность» [16, с. 537]. Иными словами – «просвещённый благодатью разум» [6, с. 22], учитывающий и общую справедливость, и доброе отношение к человеку, народам, природе, и Божью мысль. Без «**кафедры на Небе**» и без «**Мстителя неправды**» (св. Иоанн Кронштадтский) Русская цивилизация не может существовать.

И в этом смысле поклонившиеся идолам большевики, националисты и фашисты, религиозные и идеологические радикалы и другие – никак не могут соответствовать русскому духу и русской идее, хотя могут заявлять о

себе как об истинных радателях о народе, как об истинных украинцах или русских, как об истинных мусульманах и т.д.

Но есть ли у них три великие воли достойного человека и общества? Эти воли видятся следующим образом: *воля к святости, воля к жизни и воля к творчеству.* То есть воля духовная, воля служения Богу. Как сказано, «прославляющих Меня прославляю» [19, с. 280]. Далее – воля жизненная, развёртывания жизни и её улучшения. И, наконец, воля к творчеству, то есть воля инновационная, направленная на подъём и хорошее будущее человека (самореализацию), семьи и страны. У идолопоклонников первой воли нет, ибо идолопоклонничество – ложная и злая духовность. Вторая воля явно заземляет и уродует жизнь, вплоть до геноцидов каких-либо народов или слоёв. А третья – извращает сам акт и результат творчества, фокусируя только демоническое творчество (например, борьбу за чудовищный и человеконенавистнический всемирный халифат).

Только Россия должна «выйти <...> на арену всемирной истории, как **определяющая духовная сила** (*выделено нами. – В.К.*)» [4, с. 123]. Укрепляя наш дух, духовную и материальную культуру, мы вправе надеяться, что желанная России и всем народам безопасность состоится *по-человечески*, то есть нравственно и культурно, а в идеале – даже духовно, «при объективном условии согласия человека с законом *нравственности*, делающего его достойным быть счастливым» [12, с. 325].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Об отношении русских к идеям // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 346 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
3. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
4. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 346 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
6. Бл. Диадок // Добротолюбие. В 12-ти т. Т. 5. М.: Русский Духовный Центр, 1993. 328 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. 704 с.
9. Добротолюбие. В 12-ти т. Т. 1. М.: Русский Духовный Центр, 1993. 336 с.
10. Ионин Л.Г. Социология культуры. М.: Логос, 1998. 351 с.
11. Истоки зла (Тайна коммунизма). М.: Солнечногорская городская типография, 2010. 95 с.
12. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.
13. Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. 4. М., 1993. [Электронный ресурс] / Золотой корабль. Православная библиотека. URL: http://www.golden-ship.ru/load/cerkov_zemnaja_i_nebesnaja/irts_4/45-1-0-1509 (дата обращения: 15.08.2016).
14. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М.: Академический Проект, 2004. 480 с.
15. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. 528 с.
16. Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1248 с.
17. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. 288 с.
18. Православный собеседник / Казанская духовная академия. Казань: Университетская типография, 1863. 538 с. [Электронный ресурс] // DirectMedia (интернет-магазин умных книг). URL: http://www.directmedia.ru/bookview_129950_Pravoslavnyi_sobesednik_1863_god_Yanvar/ (дата обращения: 15.08.2016).
19. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт Русской цивилизации, 2012. 640 с.
20. Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. М.: Наука, 1979. 456 с.
21. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 575 с.

REFERENCES:

1. Berdyaev N.A. Ob otnoshenii russkikh k ideyam // Berdyaev N.A. Sud'ba Rossii [On Russians' attitude to ideas // Berdyaev N.A. The Fate of Russia]. M., Sovetskii pisatel', 1990. 346 p.
2. Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva // Berdyaev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [The Sense of Creativity // Berdyaev N.A. The Philosophy of Freedom. The Sense of Creativity]. M., Pravda, 1989. 608 p.
3. Berdyaev N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire // Berdyaev N.A. Filosofiya svobodnogo dukha [Man's Fate in the Modern World // Berdyaev N.A. The Philosophy of Free Spirit]. M., Respublika, 1994. 480 p.

4. Berdyaev N.A. Sud'ba Rossii [The Fate of Russia]. M., Sovetskii pisatel', 1990. 346 p.
5. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody // Berdyaev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [The Philosophy of Freedom // Berdyaev N.A. The Philosophy of Freedom. The Sense of Creativity]. M., Pravda, 1989. 608 p.
6. Bl. Diadokh // Dobrotolyubie. V 12-ti t. T. 5 [The Philokalia. 12 v. V. 5]. M., Russkii Dukhovnyi Tsentr, 1993. 328 p.
7. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki [Hegel G.W.F. Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. The Science of Logic]. M., Mysl', 1974. 452 p.
8. Danilevskii N.YA. Rossiya i Evropa [Russia and Europe]. M., TERRA-Knizhnyi klub, 2008. 704 p.
9. Dobrotolyubie. V 12-ti t. T. 1 [Philokalia. 12 v. Vol. 1]. M., Russkii Dukhovnyi Tsentr, 1993. 336 p.
10. Ionin L.G. Sotsiologiya kul'tury [Sociology of Culture]. M., Logos, 1998. 351 p.
11. Istoki zla (Taina kommunizma) [The Origins of Evil (the Mystery of Communism)]. M., Solnechnogorskaya gorodskaya tipografiya, 2010. 95 p.
12. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [The Critique of Judgment]. M., Iskusstvo, 1994. 367 p.
13. Makarii (Bulgakov), mitropolit. Istoriya russkoi tserkvi. T. 4. M., 1993. [Elektronnyi resurs] / Zolotoi korabl'. Pravoslavnaia biblioteka. [Macarius (Bulgakov), Metropolitan. The History of the Russian Church. Vol. 4. M., 1993. [Electronic resource] / Golden Ship. The Orthodox library]. URL: http://www.golden-ship.ru/load/cerkov_zemnaja_i_nebesnaja/irts_4/45-1-0-1509 (request date 15.08.2016).
14. Orlova E.A. Kul'turnaya (sotsial'naya) antropologiya [Cultural (Social) Anthropology]. M., Akademicheskii Proekt, 2004. 480 p.
15. O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya [On Russia and Russian Philosophical Culture. The Russian Post-Revolutionary Philosophers Abroad]. M., Nauka, 1990. 528 p.
16. Panarin A.S. Pravoslavnaia tsivilizatsiya [Orthodox Civilization]. M., Institut russkoi tsivilizatsii, 2014. 1248 p.
17. Panarin A.S. Rossiya v tsiklakh mirovoi istorii [Russia in the Cycles of World History]. M., Izd-vo MGU, 1999. 288 p.
18. Pravoslavnyi sobesednik / Kazanskaya dukhovnaya akademiya. Kazan': Universitetskaya tipografiya, 1863. 538 s. [Elektronnyi resurs] [The Orthodox Interlocutor / Kazan Theological Academy. Kazan: University printing house, 1863. 538 p. [Electronic resource]] // DirectMedia (internet-magazin umnykh knig) [DirectMedia (smart books)]. URL: http://www.directmedia.ru/bookview_129950_Pravoslavnyi_sobesednik_1863_god_Yanvar/ (request date 15.08.2016).
19. Svyatoi pravednyi otets Ioann Kronshtadtskii. YA predvizhu vosstanovlenie moshchnoi Rossii [Holy Father John of Kronstadt. I foresee the Restoration of a Strong Russia]. M., Institut Russkoi tsivilizatsii, 2012. 640 p.
20. Thoreau H. Uolden, ili ZHizn' v lesu [Walden, or Life in the Woods]. M., Nauka, 1979. 456 p.
21. Ern V.F. Bor'ba za Logos // Ern V.F. Sochineniya [The struggle for the Logos // Ern V.F. Works]. M., Pravda, 1991. 575 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Курабцев Василий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: kurabtsev@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vasily Leonidovich Kurabtsev – Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department at Moscow State Regional University;
e-mail: kurabtsev@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Курабцев В.Л. Россия и безопасность миропорядка // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 72–82.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-72-82

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V.L. Kurabtsev Russia and World Order Safety // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 72–82.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-72-82

УДК 101.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-83-90

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

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

Аннотация. В представленной статье выявляются основные черты культурной политики как социально-философской категории. Прослеживается трансформация явления культуры и её взаимосвязи с обществом и человеком в истории философской мысли (в трудах И.Г. Гердера, И. Канта, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, П.А. Флоренского, П.А. Сорокина и др.). Определяются основные характеристики культуры, напрямую связанные со степенью влияния государственной культурной политики на общественное развитие. Приведённое типологизирование понятия культуры наглядно демонстрирует тенденцию к упрощению его содержания.

Ключевые слова: культура, культурная политика, социально-философский анализ, государственное управление.

SOCIO-PHILOSOPHICAL MEANING OF STATE CULTURAL POLICY

A. Yu. Trubetskaya*Moscow State Regional University**10 A, Radio street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. This article discusses the main features of cultural policy as a socio - philosophical category. The transformation of culture and its relationship with society and the individual in the history of philosophical thought is traced (in the works by I. Herder, I. Kant, V. Soloviev, N. Berdyaev, L. Karsavin, P. Florensky, P. Sorokin and others). The main characteristics of the culture which are directly linked with the degree of influence of the state cultural policy on social development are defined. The demonstrated typology of culture obviously shows a tendency to the simplification of its content.

Key words: culture, cultural policy, social and philosophical analysis, public administration.

Исследователи в последнее время всё чаще оперируют понятием **кризиса**, который затронул все сферы общественной жизни. Отмечают различные причины столь глубоких кризисных явлений (экономические, политические, в том числе геополитические, социальные и др.), но активнее звучат призывы к преодолению кризиса духовного (в другой терминологии – ценностного), признаётся ключевая роль личности в процессах общественного развития [5; 9; 10; 11]. Подобного рода подходы начинают выходить и на уровень государственного управления,

что свидетельствует о глобальном характере выявленных проблем, их препятствии модернизации и интенсивному развитию страны (см. п. II.1 Основ государственной культурной политики). Одновременно ставится вопрос о должной организации общественной жизни, необходимой степени влияния государства на культурные процессы. Всё это вынуждает нас обратиться к неисчерпаемому зарубежному и отечественному философскому наследию, осмысление которого поможет найти соответствующие нашему мироощущению, мировосприятию и исторической традиции ответы на поставленные вопросы.

Философские основания культуры становились предметом осмысления ещё в периоды зарождения государственности и находили отражение в учениях софистов об антиномиях природного и нравственного начал, киников – определение *культурного* как отчуждённого от *природного*, стоиков – актуализация культуры как внутреннего ресурса человеческого духа. В теологической традиции культурное развитие воспринимается как способ устранения греховности.

Первое употребление слова *культура* в контексте гуманитарного знания встречается в Книге II «О преодолении боли» Тускуланских бесед Марка Туллия Цицерона. «Как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А возделывание [culture] души – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, prepares души к приятию посева и вверяет ей – сеет, так сказать, – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай» [12]. Античные мыслители (Аристотель, Сократ, Платон и др.) и

конфуцианцы, определяя культуру духовными качествами человека, считали её основополагающим началом в существовании мира. В эпоху Ренессанса духовность человека понимается как отражение природы, внутренний мир человека – как борьба духа и материи. Во всех вышеперечисленных ранних философских концепциях культура является неотъемлемой и предопределённой (суверенность и свобода человеческого разума не рассматриваются) частью природного мира.

Впервые идея нераздельной связи и влияния человека на культуру возникла в системе философских взглядов эпохи Просвещения, идеологи которой исходили из идеи разумности мира, считая, что познание «природы разума» через просвещение, образование и воспитание разумного человека позволит преодолеть невежество прошлого и построить новый разумный мир. Ядром идеологии просвещения была ключевая роль свободы и независимости человеческого разума. В отличие от своих предшественников, просветители считали культуру, по сравнению с природой, искусственно созданной средой существования, но разница заключалась в том, что культура могла совершенствоваться и улучшаться под непосредственным воздействием творческой деятельности человека.

В концепции немецкого просветителя И.Г. Гердера культура носит всеобъемлющий характер: с одной стороны, она является вторым рождением человека, являющегося её основой, с другой – она, неразрывно связанная с потребностями общества, оказывает непосредственное влияние на его развитие. Важнейшей типологиче-

ской чертой концепции И.Г. Гердера является натурализм, выраженный в стремлении доказать роль культуры в становлении человечества как высшей стадии развития природы. В «Идеях к философии истории человечества» (1784–1791) он отмечал: «Мы можем как угодно назвать этот генезис человека во втором смысле [воспитание человеческого рода как процесс и генетический, и органический], мы можем назвать его культурой, то есть возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать просвещением, тогда цепь культуры и света протянется до самых краёв земли» [3, с. 230]. Ключевая роль человеческой природы в культуре получила дальнейшее развитие в философии И. Канта.

Однако И. Кант, в отличие от И.Г. Гердера, считал культуру точкой разрыва с природой. Способность человека ставить цели и осуществлять их, используя для этого природу, составляет сущность культуры и позволяет рассматривать человека как

субъект культуры в качестве последней цели природы. Но, заставляя природу сообразовываться со своими целями, подчиняя её своим потребностям и задачам, достигая несомненного прогресса в смысле создания предпосылок для своего физического и социального существования, человек (и человечество) ещё не достигает конечной цели своего бытия в мире. Развитие науки, техники, совершенствование социальных отношений и самого человека – иначе говоря, прогресс в области цивилизации – является, по И. Канту, результатом свободной целеполагающей, творческо-продуктивной деятельности человека [6]. Основой культуры, по И. Канту, должна стать

мораль, формула которой выражена в категорическом императиве: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Другой содержательной характеристикой морали является долг, который противостоит природным влечениям человека. Таким образом, культура, в понимании И. Канта, разграничивает в человеке природное и неприродное, ведёт его к моральному возвышению над самим собой и сплочению с другими людьми. «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам ещё много недостаёт, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию» [8].

Дальнейшее развитие философской мысли о взаимосвязи культуры и разума, культуры и человека нашло отражение в трудах представителей немецкой классической философии (по Г. Гегелю, культура является воплощением мирового разума или мирового духа), немецкого романтизма (Абсолют творческой свободы человека и культура как средство его самосовершенствования, по Г. Фихте). В XIX в. на фоне роста научно-технического творчества, связанного с развитием капиталистического производства, появляются концепции, критикующие роль культуры в развитии человека и общества в целом. В них находит вы-

ражение безысходность и абсурдность человеческого существования, связанная с деградацией, к которому привела чувственная культура. Критика буржуазно-демократических ценностей отразилась в трудах философов иррациональной школы – А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а также в материалистической концепции К. Маркса.

Получается, что в истории философской мысли значение культуры и позиционирование в ней человека претерпело ряд существенных изменений: культура от неприродной деятельности через выражение творческой свободы стала ценностным основанием формирования идеального человека. Человек же в свою очередь прошёл путь от активного участника культурного производства, творческого и духовного отражателя ценностей, преобладающих в обществе, до стороннего наблюдателя и объекта культурных изменений.

Однако на всём протяжении человеческой истории в системе взаимоотношений *человек – культура* опосредованно или непосредственно присутствовало государство, в связи с чем представляется целесообразным обратиться к трудам В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, П.А. Флоренского и П.А. Сорокина о социокультурной реальности.

В идеях В.С. Соловьёва культура рассматривается в целостности и функциональной гармоничности трёх структур общественной жизни: экономики, политики и духовности, причём в этой иерархии приоритет отдаётся духовной сфере. Н.А. Бердяев в ряде работ раскрывает собственное видение культуры и цивилизации [1]. Достижение обществом своих це-

лей, по его мнению, связано не с политикой и экономикой, а с культурой, которая обладает следующими характеристиками: благородным духовным происхождением, которое является результатом работы духа над природными стихиями; символической формой выражения; индивидуальным и неповторимым проявлением своей сущности. Философ признаёт абсолютную ценность личности, которая, по его мнению, является духовной реальностью. Именно одухотворённая личность и является подлинным творцом культуры.

Л.П. Карсавин вводит понятие «идея культуры», которое определяет как основную стихию, которая находит отражение во всех сферах человеческой жизни – от экономической до философской. Общество, социальные группы и относящиеся к ним индивиды, в свою очередь, обладают той картиной мира и системой ценностей, которые моделируют их социальную практику и повседневную жизнь, создавая неповторимость исторической культуры. При этом культуры взаимопроницаемы, всевременны и всепространственны (так называемый «диалог культур»).

По мнению П.А. Флоренского, культура – плод земных усилий человека, включая создание материальных и нравственных ценностей. Придавая исключительное значение роли церкви в становлении и преобразовании культуры, П.А. Флоренский считал, что истоки духовности – во взаимосвязи нравственности, государственности, искусства, образования и науки.

Идеи П.А. Сорокина о социокультурной реальности отражают системный характер общества. В основу его

культурологической концепции легло единство феномена общества, культуры и личности. Социокультурное взаимодействие, по его мнению, представляет собой своеобразную матрицу, любая ячейка которой является одновременно и определяющей, и определяемой. Поэтому значение каждого индивида может быть понято лишь в контексте этой матрицы, содержащей всю полноту информации о социокультурных явлениях и их отношениях. В контексте воззрений П.А. Сорокина можно говорить о *триединстве культуры – личности – общества* и невозможности автономного существования ни одного из элементов этой триады, называемой антропосоциокультурной системой. Составные элементы данной системы (*личность* как субъект взаимодействия; *общество* с его социокультурными отношениями и процессами как совокупность взаимодействующих индивидов; *культура* как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица) при анализе и тем более управлении социально-культурной сферой нельзя рассматривать в отдельности друг от друга.

Таким образом, культура изначально «служила» человеку, т.е. была человекоцентрична (Сократ, Платон, И.Г. Гердер, Г. Гегель, Г. Фихте И. Кант и др.). Однако в середине XX века, по мере того, как культура начинает использоваться как инструмент управления (корпоративная культура, организационная культура и т.д.), возникает понятие «культурной политики», и культура теряет свою самоценность и, соответственно, человекоцентричность (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, К. Маркс и др.).

Начиная с 50-х гг. XX в., в процессе становления и институализации культурной политики на уровне государственной власти, она трактуется как инструмент регуляции пространства свободы человека в интересах власти. Иными словами, культурная политика видится ресурсом государственной власти, способным регулировать ранее недоступную для неё сферу человеческой жизни – духовную, наряду с экономической, социальной и политической, а культура начинает утрачивать свои смыслообразующие инструменты и начинает пониматься как сфера человеческой жизни, связанная преимущественно с художественным творчеством и искусством (инструментальная модель культурной политики). Предпосылки подобной трансформации смыслов можно найти, в том числе, в кризисе философии модерна [2].

В настоящее же время научное и общественное признание получила трактовка культуры как пространства свободы человека [4; 7]. Отсюда в поле исследовательской деятельности возникают попытки конструирования моделей культурной политики, основывающихся на изначальной роли культуры, взамен реализующимся сегодня инструментальным. «Культура не может рассматриваться ни как отражение иных, более «глубоких социальных сил», ни как набор специфических средств, которые могут быть использованы в зависимости от «интересов» тех или иных групп и слоёв» [13, с. 8].

Противоречие заключается в том, что на уровне государственной власти культурная политика продолжает пониматься в сугубо инструментальном аспекте, то есть как инструмент

формирования у населения сходных ценностных ориентаций, которые обеспечивают устойчивость властвующих структур или решение определённых экономических и политических задач, что противоречит глубокому философскому содержанию культуры и потенциалу её влияния на общественные процессы. Это, в том числе, наглядно демонстрирует подход в рамках исторической семантики в культурологии, определяющей термин *культура* в соответствии с различными уровнями его употребления:

– **повседневное:** субстантивное (отражающее виды человеческой деятельности – *культура труда; культура этносов, народов* и пр. – *русская культура, субкультура*), нормативно-оценочное (служащее для характеристики уровня образованности и цивилизованности), управленческое (характеризующее культуру как сферу управления и государственной политики – *культурный менеджмент, учреждение культуры, культурное мероприятие*);

– **научно-философское:** противопоставление и взаимосвязь культуры и природы (Аристотель, С. Пуфендорф, Г. Гердер и др.), культуры и цивилизации (И. Кант, О. Шпенглер и др.), культуры и ценностей (Г. Риккерт, Р. Инглхарт и др.).

Приведённое типологизирование понятия культуры наглядно демонстрирует тенденцию к упрощению его содержания на уровне государственного управления, т.е. снятию научно-философского аспекта, что приводит к превращению культуры в отрасль общественного устройства и государственного управления без понимания и активизации заложенного в ней потенциала общественного развития.

Сегодня задача научного и профессионального сообщества видится не столько в осмыслении богатого философского наследия, сколько в выработке таких оснований государственной культурной политики, которые были бы способны преодолеть нивелирование ценностно-смысловых оснований культуры, парадигму её дотационного содержания из-за непонимания заложенного в ней потенциала общественного развития, закрытость культурных организаций, превалирование ведомственного подхода и отсутствие масштабного межведомственного диалога. Отчасти такие попытки были сделаны при разработке Основ государственной культурной политики, но заложенные в них положения в равной степени могут как оказать положительное влияние на процессы качественного развития российского общества и государства, так и превратить культурную политику в эффективный инструмент воспроизведения экономоцентричной системы. Однако текущая ситуация усугубляется существующей системой бюджетного финансирования и распределения ресурсов, при которой различные государственные структуры конкурируют за определённые полномочия, отталкиваясь не от их содержания, а от сопутствующего им финансового обеспечения, и преодоление которой невозможно только в рамках декларирования целей и задач культурной политики.

Преодоление указанных негативных тенденций видится в реализации способной преодолеть социальные напряжения и предотвратить социальные катастрофы государственной культурной политики, основанной на человекоцентристских основаниях культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. 541 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. 174 с.
3. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Иоганн Готфрид Гердер; Пер. и примеч. А.В. Михайлова; АН СССР. М.: Наука, 1977. 703 с.
4. Гуревич П.С. Философия культуры. М.: АО «Аспект-пресс», 1994. 314 с.
5. Джерелиевская И.К. Человек в социокультурной реальности. М.: Московский психолого-социальный институт, 2005. 320 с.
6. Жучков В.А. Коперниканский переворот и понятие культуры у Канта [Электронный ресурс]. URL: <http://www.filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000517/> (дата обращения: 23.05.2016).
7. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 414 с.
8. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000510/> (дата обращения: 16.05.2016).
9. Келле В.Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 218 с.
10. Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под. ред. Л. Харисона и С. Хатингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. 320 с.
11. Лихачев Д.С. Культура и её роль в жизни человека // Избранное: мысли о жизни, истории, культуре / сост. Д.С. Бакун. М.: Рос. фонд культуры, 2006. С. 88–112.
12. О философии и философах. Мысли и изречения [Электронный ресурс] // Libma.ru (библиотека). URL: http://www.libma.ru/filosofija/mysli_i_izrechenija/p13.php (дата обращения: 20.08.2016).
13. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В. Гордона, под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.

REFERENCES:

1. Berdyaev N.A. Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 t. [Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 volumes]. M.: Art, 1994. Vol. 1. 541 p.
2. Bodriiyar J. Sistema veshchei [The System of Things]. M., Rudomino, 1995. 174 p.
3. Gerder I.G. Idei k filosofii istorii chelovechestva [Ideas to the Philosophy of Human History] / Johann Gottfried Herder; Trans. and notes of A.V. Mikhailov; USSR Academy of Sciences. M., Nauka, 1977. 703 p.
4. Gurevich P.S. Filosofiya kul'tury [Philosophy of Culture]. M., AO «Aspekt-press», 1994. 314 p.
5. Dzherelievskaya I.K. Chelovek v sotsiokul'turnoi real'nosti [Man in Socio-Cultural Reality]. M., Moskovskii psikhologo-sotsial'nyi institut, 2005. 320 p.
6. Zhuchkov V.A. Kopernikanskii perevorot i ponyatie kul'tury u Kanta [Elektronnyi resurs] [The Copernican Revolution and the Concept of Culture in Kant [Electronic resource]]. URL: <http://www.filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000517/> (request date 23.05.2016).
7. Kagan M.S. Filosofiya kul'tury [Philosophy of Culture]. SPb., TOO TK «Petropolis», 1996. 414 p.
8. Kant I. Ideya vseobshchei istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane. 1784. [Elektronnyi resurs] [The Idea of Universal History with Cosmopolitan Intent. 1784. [Electronic resource]]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000510/> (request date 16.05.2016).

9. Kelle V.ZH. Intellektual'noe i dukhovnoe nachala v kul'ture [Intellectual and Spiritual Roots in Culture]. M., IF RAN, 2011. 218 p.
10. Kul'tura imeet znachenie: Kakim obrazom tsennosti sposobstvuyut obshchestvennomu progressu / pod. red. L. Kharisona i S. Khatingtona [Culture Matters: How Values Promote Social Progress / edited by L. Harrison and S. Hutington]. M., Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2002. 320 p.
11. Likhachev D.S. Kul'tura i ee rol' v zhizni cheloveka [Culture and its Role in Human Life] // Izbrannoe: mysli o zhizni, istorii, kul'ture / sost. D.S. Bakun [Favorites: Thoughts about Life, History, Culture / comp. D.C. Bakun]. Moscow, Russian cultural Foundation, 2006. Pp. 88-112.
12. O filosofii i filosofakh. Mysli i izrecheniya [Elektronnyi resurs] [About Philosophy and Philosophers. Thoughts and Sayings [Electronic resource]] // Libma.ru (biblioteka) [Libma.ru (library)]. URL: http://www.libma.ru/filosofija/mysli_i_izrecheniya/p13.php (request date 20.08.2016).
13. Eizenshtadt SH. Revolyutsiya i preobrazovanie obshchestv. Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii / Per. s angl. A.V. Gordona, pod red. B.S. Erasova [Revolution and Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations / Trans. from English of A.V. Gordon, ed. B.S. Erasov]. M., Aspekt Press, 1999. 416 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Трубецкая Анастасия Юрьевна – соискатель по научной специальности 09.00.11 – социальная философия, кафедра философии Московского государственного областного университета;
e-mail: trubetskay@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Anastasia Yur'evna Trubetskaya – Postgraduate Student the Philosophy Department at Moscow State Regional University;
e-mail: trubetskay@gmail.com

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Трубецкая А.Ю. Социально-философский смысл государственной культурной политики // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 83–90.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-83-90

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

A. Yu. Trubetskaya Socio-Philosophical Meaning of State Cultural Policy // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 83–90.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-83-90

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) +140.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-91-99

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА

Батурина И.В.

Московский технологический институт

119334, Москва, Ленинский проспект, д. 38 А, Российская Федерация

Аннотация. Предметом исследования данной статьи является философия творчества выдающегося русского философа С.Л. Франка – единственного из русских мыслителей, по утверждению многих историков русской философии, кто сумел действительно создать своё развёрнутое, систематизированное и относительно завершённое философское учение – концепцию всеединства во всей её неподдельной сложности. Это учение отводит исключительное место творчеству. В понимании Франка творчество – это целостное познание мира, преодолевающее его раздробленность, надтреснутость, по смыслу своему приближающееся к опыту духовного делания, существующему в религиозной жизни и восстанавливающему в самом человеке единство сердца, ума и плоти. Творчество, по Франку, – это переход в сверхвременное бытие, преодоление трагической пропасти между внутренней и внешней жизнью, новое рождение человека – духовное и сверхвременное, трансфинитное.

Ключевые слова: философия творчества, эмпирическое, рациональный тип познания, интуитивный тип познания, предмет знания, реальность, непознанное, метафизика бытия, акт творчества, красота, религиозное преображение мира.

S.L. FRANK'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY

I. Baturina

Moscow Technological Institute

38 A, Leninskiy Prospekt, Moscow, 119334, Russian Federation

Abstract. The article considers the philosophy of creativity of the outstanding Russian philosopher S.L. Frank. According to many historians of Russian philosophy Frank is the only Russian thinker who really managed to create a detailed, systematic and relatively complete philosophical doctrine – the concept of unity in all its genuine complexity. An exceptional place in this

© Батурина И.В., 2016.

doctrine is devoted to creativity. According to Frank, creativity is holistic cognition of the world overcoming its fragmentation and approaching the experience of spiritual workings that exist in religious life and restore the unity of heart, mind and body in man. Creativity, according to Frank, is a transition to timeless being, bridging the tragic gap between the inner and outer life, a spiritual, overtime, and transfinite re-birth.

Key words: philosophy of creativity, empirical, rational type of cognition, intuitive type of cognition, object of knowledge, reality, the unknown, the metaphysics of existence, the act of creation, beauty, religious transformation of the world.

Франк Семён Людвигович – мыслитель особо выдающийся в истории русской философии среди достойнейших имён. Франку принадлежит множество философских работ – как на русском, так и на немецком языках (следует отметить происхождение Франка, как и И.А. Ильина, из двуязычной семьи и его свободное владение немецким языком). Практически все историки русской философии отмечали, что только Франку удалось создать своё развёрнутое, систематизированное и относительно завершённое философское учение; он был одним из немногих, кому удалось преодолеть прямое влияние В.С. Соловьёва и развернуть концепцию всеединства во всей её неподдельной сложности. Наряду с научной системностью следует отметить и литературный талант Франка, выражающийся в языковой стройности и логической отточенности мысли. Среди самых значительных философских работ Франка следует отметить его магистерскую диссертацию «Предмет знания» и книгу «Душа человека», представленную им на соискание докторской степени, а также «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Russische Weltanschauung», «Непостижимое», «Свет во тьме» и «Реальность и человек».

Обращаясь к рассмотрению философских воззрений Франка, следует

отметить его глубинный интерес к проблеме познания в различных её ракурсах: от чистой гносеологии до онтологии и аксиологии. Однако, следуя за глубинными наблюдениями В.В. Зеньковского, необходимо повторить, что Франк строит свою систему познания в стремлении отойти от классических и искусственных его рамок, осмыслить первичную интуицию метафизического начала, его дологическую цельность. Идя этим путём, Франк очерчивает три вида познания: чисто эмпирическое, рациональное и интуитивное. В первом типе познания, по мысли Франка, нам предстоит действительность во всём её многообразии, «пластическая и гибкая», готовая к бесчисленным и непредсказуемым изменениям. Рациональный тип познания реализуется в понятиях; он также обращён к некой стороне реальности, но к такой, которую мы находим не в чувственном опыте, а в сфере идей. В этом отношении познание рациональное потому и предметно. Третий тип познания – интуитивный: он как раз и обращён к поиску метафизической первоосновы, которая предшествует всякой реальности и всякому выражению её в понятиях. Знание интуитивное Франк характеризует как переживание самого бытия, где нет трагического противостояния объекта и субъекта познания, где знание есть акт переживания

и познаваемое и познающий взаимно раскрывают друг друга и где познание не предметное, не фрагментарное, а целостное и одушевлённое. В качестве примера такого типа познания Франк приводит эстетическую сферу, в которой мы не только ощущаем теснейшее чувственное взаимодействие с её областью, но и удивительные горизонты инобытия, открывающиеся нам. На наш взгляд, следует более глубоко и подробно раскрыть смысл двух последних типов познания – именно там содержится концептуальный выход Франка в своё собственное авторское понимание цельности процесса познания. Особенность отвлечённого, или идейного, знания как продукта рациональной активности Франк видит в том, что предмет мыслится в нём в жёстко фиксированных категориях, каждая из которых определяется через противопоставление другой. Таким образом, предмет никогда не мыслится единым и цельным, а только лишь некими частями-абстракциями; предмет в таком случае не выступает как живой, во всей его сложности и противоречивости, а представляется концептуальным конструктом познающего субъекта. Но даже в этом типе знания Франк видит некое стремление к единству, которое и выражается в формальных законах логики и направлено на поиск первоначал, однако логики для этого оказывается крайне недостаточно. Тогда Франк и совершает переход к третьему, *живому*, или *интуитивному*, типу знания, который проникает во всё, что находится за пределами эмпирической действительности, иными словами, обращён к первореальности – такой, как она есть, а не как она является познающему

субъекту. Совершая переход к этому типу познания, Франк подчёркивает, что знание как таковое всегда имеет своим предметом нечто, находящееся за пределами нашего познания, некое «непознанное X»: «знание всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет» [1, с. 45]. Как же можно познавать то, что нам принципиально неизвестно? Франк утверждает, что в сознании познающего неизбежно присутствуют два элемента: актуально «схваченное» разумом и потенциальное, фундамирующее сам разум. Таким образом, ограниченная область познавательного-данного окружена неисчерпаемой бездной неизвестного и до конца непознаваемого. Франк говорит об основной ошибке и причине глубочайшего кризиса западноевропейской философии, которая гносеологию выделила в автономную и господствующую область: «Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о замкнутости сознания» [2, с. 35]. Философ делает вывод, что на самом деле до рационального знания мы уже имеем некое внутреннее представление о содержании познания; эта мысль ярко подтверждает интуитивный характер подлинного знания. Интуитивное знание самым лучшим образом открывает глубинную природу первореальности, где всё слито со всем, не существует отдельно-категориально. «На свете нет ничего и не мыслимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором всё частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим» [3, с. 51, 58].

Франк подчёркивает, что реальность как подлинное бытие носит трансдефинитный характер, т.е. она превышает всякую определённую, а, следовательно, раздробленность. Другим же неотъемлемым свойством первобытия является его транфинитность, т.е. бесконечность, и Франк останавливается на мысли, что бытие заключает в себе неисчерпаемую полноту и глубину как непрерывную потенциальность и переход от того, что есть, к тому, что может быть. В этом контексте философ раскрывает и религиозный тезис о том, что невозможное человеку возможно Богу, и в недрах бытия всё свершило. Попытку приблизиться к тайнам метафизического плана бытия и его постижение с помощью интуитивного типа познания Франк наиболее последовательно и тонко осуществляет в сложнейшей работе «Непостижимое». Для данного исследования этот труд Франка центральный, поскольку именно в нём философ пытается создать свою метафизическую концепцию, без которой невозможна никакая подлинная философия творчества. Поэтому остановимся на материале «Непостижимо-го» более подробно.

Изначально Франк особо отмечает, что какой-либо «прямой» дороги к этому наивысшему – метафизическому – уровню постижения мира и к такому же типу познавательных возможностей человека – интуитивному – не существует; для этого нужны особые, пороговые, по своей сути, условия и обстоятельства, смысл которых Франк поясняет следующим образом. Он утверждает, что для перехода человека к глубинному познанию метафизического интуитивными познавательными средствами с ним должны произой-

ти самые настоящие потрясения, когда своё бытие в мире человек переживает как трагедию между миром его души и той действительностью, полной разочарований, в которую каждый рано или поздно оказывается погружён. На преодоление этого трагизма всегда направлены все усилия человека в жизни, но Франк подчёркивает, что единственным подлинным средством этого может быть только религиозная вера. Причём мыслитель отмечает – внешне достаточно парадоксально, – что религиозная вера не имеет своей противоположности в атеизме. С его точки зрения, и атеизм религиозен, так как неизбежно признаёт трагедию человеческого бытия, но, в отличие от веры, не видит её смысла, конца и искупления. Атеизм имеет именно демоническую природу, так как апеллирует только к псевдореальности, а на самом деле проникнут глубочайшей тоской и безысходностью. Через эти и подобные размышления Франк раз за разом подводит к мысли, что за внешней действительностью и рациональным её осмыслением на самом деле скрывается иная, более глубокая и сложная реальность – её-то Франк и именует «непостижимым» для людей, обладающих только «обусловленным» сознанием.

Сразу же подчеркнём, что Франк, углубляя свою метафизику, всегда разводит непостижимое для нас и непостижимое по своей собственной сути: их принципиальная разница в том, что непостижимое для нас – это, по мысли Франка, есть некая область таинственного бытия первоосновы, которая открывается нам за границами игры логических категорий и за границами природно-естественного бытия. Фило-

соф отмечал: «Первооснова есть<...>, прежде всего, в известном смысле *непостижимое для нас*, и притом – будучи как бы конечной точкой некоего бесконечного пути вглубь – *безусловно и абсолютно непостижимая для нас*» [4, с. 448]. Непостижимое же само по себе принципиально невыразимо, не мыслимо, безусловно и принадлежит инобытию Абсолюта. Франк писал: «Так как Божество, в качестве истинного единства ценности и реальности, в качестве живого первоисточника жизни, безусловно трансрационально, то и его очевидность трансрациональна. Будучи первоосновой всеединства, Божество открывается лишь всеединству нашего внутреннего бытия, нерасколотою *целостности* нашей жизни – «*целомудрию*», тому «детскому» в нас, по сравнению с чем всё «мудрое» и «сведущее» в нас означает уже раздробленность, надтреснутость нашего существа, от которой уже как-то ускользает реальность Божества» [4, с. 459]. От сложной разработки проблематики непостижимого Франк вновь возвращается к тайне человеческой души и приходит к мысли, что абсолютно трансрациональное и иноприродное – сам Бог – открывается человеку, конечно, только по воле Своей, через чистоту его сердца и «детскость» созерцания. Философ часто упоминает об «интимно-внутреннем всеединстве души», которому подвластна совершенно непостижимая никакими иными путями реальность первоисточника жизни, или самого Духа.

Крайне важна в контексте всей философии Франка, и, в особенности, для понимания его философии творчества, тема красоты, которую он тоже развивает в «Непостижимом».

Говоря о феномене красоты, философ сразу же отмечает, что эстетическое отличается от всего иного воспринимаемого цельностью, или абсолютно внутренним единством, которое не заставляет человека анализировать и понимать, а является ему как особая реальность – «металогическое единство» и сразу «выключает» разделение между познаваемым и познающим. Красота открывает нам возможность «...сосредоточиться на простом созерцании реальности в её *непосредственной конкретности*, – везде и всегда, когда нам удаётся, наподобие детей, без размышления, жадно воспринимающих образы бытия, иметь *чистый опыт реальности* вне всякого умственного её анализа» [4, с. 425]. Следующей неотъемлемой чертой красоты, которую философски выделяет Франк, является гармония, т.е. нераздельное сосуществование всех элементов прекрасного, когда каждый по отдельности просто теряет свой смысл и свою выразительность. Философ подчёркивает, что истинно прекрасное всегда выразительно, так как не имеет никакого опосредованного плана существования, а всё своё содержание раскрывает непосредственно и цельно. В связи с этим мыслитель отмечает, что прекрасное не может быть выражено ни в каком понятии и никак не может быть «пересказано». Все эти главные признаки красоты философски подводят нас к мысли о том, что именно красота открывает нам некий иной, непосредственный и не раздробленный пласт бытия, который скорее созвучен нашей душе, нежели опытно-изошрённому рассудку. «*Красота есть непосредственное и наглядно наиболее убедительное свидетельство не-*

коего таинственного сродства между «внутренним» и «внешним» миром – между нашим внутренним непосредственным самобытием и первоосновой внешнего, предметного мира» [4, с. 428]. Таким образом, Франк говорит о таинственной силе красоты, которая служит нам намёком на инобытие, где нет пресловутого разделения формы и содержания, мысли и чувства, желаемого и должного, наконец. Однако философ подчёркивает, что эстетически прекрасное далеко не всегда является онтологически обоснованным. Иными словами, эстетическая гармония – в нашей трагической и двойственной реальности – далеко не всегда является примиряющей и спасающей нас сущностью, экзистенцией. «Красота есть только отблеск «рая», онтологической укоренённости всей реальности в божественном всеединстве; этот отблеск чарует нас в нашем грешном, падшем, раздираемом внутренним противоборством «земном» бытии, даёт утешающий намёк на возможность совсем иного бытия<...> но красота как таковая не есть то исконное, онтологически прочное и глубинное единство, которого мы ищем» [4, с. 433]. Итак, Франк считает красоту неким пограничным феноменом, который даёт человеку один из самых сильных импульсов в сферу непостижимого, открывающуюся лишь интуитивно, причём в актах душевно-духовной жизни. Красота, по Франку, может быть наполнена онтологическим содержанием, но основная её трагедия и подчинённость «миру сему» заключена в том, что она изменчива и, по сути, бессильна, т.е., с одной стороны, призывает к созерцанию инобытия, а с другой – сама не является хоть какой-то незыблемой и тем

более прочной основой. Незавершённость и нецелостность эстетической концепции Франка придаёт его первоначальная мощнейшая интуиция, направленная на поиск самого духовного основания бытия, а не его символов, и эта интуиция выстраивает не только эстетику, но и всю философскую систему Франка. «То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели основу отношения к предмету, дано нам не в форме «сознания», а в форме бытия. Наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующих жизнь нашего сознания, мы *есмы* как сверхвременное единство, *мы пребываем в нём* и оно в нас. Первое, что «есть» – *есть не сознание, а сверхвременное бытие*» [1, с. 154]. Эти глубочайшие выводы сделаны Франком в его достаточно ранней работе, магистерской диссертации, и стоит отметить, что в последней своей книге «Свет во тьме» философ уже завершает свою интуицию знания в антропологической и аксиологической сферах, возводя их исключительно к религиозному началу: «Человек не есть своевольный хозяин своей жизни, он есть лишь свободный исполнитель высших велений» [5, с. 55]. В этих словах заключена, по сути, максима всей философии Франка, в свёрнутом виде содержащая в себе и онтологию, и эстетику, и антропологию, и аксиологию, и, наконец, гносеологию, которая является центральной темой у философа, принципиально никогда не отделимой им от живого, а значит, восходящего к абсолютным ценностям, мировоззрения.

Итак, подводя итоги рассмотренных философских воззрений Франка,

можно сказать, что проблема познания, центральная для его исследований, по сути, является и проблемой творчества в силу фундаментальности и сложности её рассмотрения, а самое главное – познание у Франка в конечном итоге выходит в область метафизики. Мы утверждаем единство проблем познания и творчества ещё и потому, что философ никогда не рассматривает познание узко, как чисто рассудочную активность, а включает в него и эмпирический, и чувственный и аналитический, и, самое главное, аксиологический и интуитивный аспекты. Можно отметить, что Франк – один из немногих мыслителей, поднявших анализ творчества на такую небывалую – метафизическую – высоту. На этом уровне в качестве средства творческой активности Франк видит только интуицию целостности, во взаимосвязи с религиозным отношением к бытию, устремлённую к первооснове и Абсолютному. Франк много сделал для того, чтобы хоть как-то приблизиться к метафизическому и описать его. Его категория «непостижимое» в этом плане является центральным и главным понятием, с помощью которого Франк стремится антиномически преодолеть те ограниченные рамки сознания и жизни, в которых пребывает обыденный и удовлетворённый повседневным миром человек. *Непостижимое* – категория антиномическая именно потому, что она приоткрывает ищущим совершенно новую реальность, к которой человек стремится всей душой, но которой ему не суждено достичь. Но реальность эта, на самом деле, и является подлинной внутренней родиной человека, и Франк об этом неоднократно высказывается, лишний раз подчёр-

кивая неизбежный, но целительный трагизм любой человеческой жизни. Одновременно в категории «непостижимое» Франк сохраняет и абсолютно апофатический момент – то самое «интуирование» человеком Бога, обращение к Нему как к живой Личности, которая таинственным образом не отнята у грешной души.

Достаточно сложно у Франка отношение к проблеме эстетического творчества и красоты. Всё это напрямую имеет отношение к философии творчества как процесса восхождения человека в область метафизического. Подчеркнём ещё один важный момент: красота, для Франка, в отличие от многих других русских религиозных мыслителей, не субстанциальна, т.е. философ видит в ней лишь отблеск инобытия, духовной сферы, проявленной человеку, но не считает красоту самоценностью, а только символом, возводящим человека к непостижимому самому по себе, или к Абсолюту, являющемуся исключительно духовной субстанцией. На наш взгляд, если понятие «непостижимое» – онтология философии творчества, то «красота» – её антропологическая характеристика. Франку вообще очень близка антропологическая концепция красоты с её чувственной, эмоциональной, символической и – самое главное – трагической составляющей. По большому счёту, красота всегда включает в себя внутренний трагизм уже потому, что несёт весть об абсолютно трансцендентном и непостижимом мире, но не заключает его в себе. Поэтому для Франка как бы вершиной творчества является целостное познание мира, преодолевающее его раздробленность, надтреснутость, по смыслу своему

приближающееся к опыту духовного делания, существующему в религиозной жизни и восстанавливающему в самом человеке единство сердца, ума и плоти. Истинное творчество, по Франку, это переход в сверхвременное бытие, в глубинах которого всё возможно, и поэтому неразрушенность сознания и огромный потенциал твор-

чества даёт человеку метафизическое утешение и надежду на преодоление трагической пропасти между внутренней и внешней жизнью, которую он так стремится преодолеть и само познание которой заново рождает человека – уже духовно и сверхвременно, трансфинитно, по Франку.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Франк С.Л. Предмет знания. Петроград: Типография Р.Г. Шредера, 1915. 504 с.
2. Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. Петроград: Академия, 1922. 96 с.
3. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ, 2007. 510 с.
4. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.
5. Франк С.Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998. 422 с.

REFERENCES:

1. Frank S.L. Predmet znaniya [The Subject of Knowledge]. Petrograd: Tipografiya of R.G. Schroeder [Printing House of R.G. Schroeder], 1915. 504 p.
2. Frank S.L. Vvedenie v filosofiyu v szhatom izlozhenii [Introduction to Philosophy in a Concise Form]. Petrograd, Akademiya, 1922. 96 p.
3. Frank S.L. Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The Unknowable: an Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. M., AST, 2007. 510 p.
4. Frank S.L. Sochineniya [Works]. M., Pravda, 1990. 607 p.
5. Frank S.L. Svet vo t'me [Light in the Darkness]. M., Faktorial, 1998. 422 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

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

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Irina Vladimirovna Baturina – PhD. In Philosophy, the Associate Professor of Social Sciences and Humanities Department at Moscow Technological Institute Moscow;
e-mail: BaturinVK@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Батурина И.В. Философия творчества С.Л. Франка // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 91–99.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-91-99

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

I. V. Baturina S.L. Frank's Philosophy of Creativity // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 91–99.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-91-99

УДК 130.123.4

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-100-108

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА С.Н. БУЛГАКОВА

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

Аннотация. В данной статье предпринята попытка рассмотрения проблемы антропологического назначения философии хозяйства в условиях существующей современной экономической системы. Показаны особенности философии хозяйства, а также её отличие от экономики. Рассматривается необходимость постижения сущности философии хозяйства как базового источника познания и духовно-творческого преобразования человека в мире. Показаны ключевые особенности философии хозяйства в системе постнеклассической парадигмы, затронута проблема недооцененности духовно-нравственных целей личности в современных экономических отношениях.

Ключевые слова: экономизм, хозяйство, хозяйствующий человек, экономический человек, экономический материализм, трансцендентальный субъект хозяйствования. Anthropological assignment Philosophy economy S.N. Bulgakov

ANTHROPOLOGICAL MEANING OF S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF ECONOMY

M. Miroshkin*Moscow State Regional University
10 A, Radio Street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. This article attempts at addressing the issue of anthropological meaning of the philosophy of economy in terms of modern economic system. The features of the philosophy of economy, as well as its difference from economics are shown. The necessity of understanding the essence of the philosophy of economy as the basic source of knowledge, spiritual and creative transformation of a person in the world is considered. The author reveals the key features of the philosophy of economy in post-modern thinking, as well as an important role of underestimation of moral and spiritual goals of personality in modern economic conditions.

Key words: economism, economy, economic man, economic materialism, economic opportunities, transcendental subject of economy.

Современный мир и формируемая им социальная реальность породили множество противоречий в области решения проблемы хозяйственного положения отдельно взятого человека и человечества в целом. Этим объясняется определённая ограниченность и своего рода «омертвелость» человеческой

мыслительной культуры, постоянно деградирующей под механическим давлением «экономизированных» отношений, находящихся, в свою очередь, под жёстким давлением необходимости выживания человека в технико-экономическом укладе наших дней.

В связи с этим в современной научной литературе заметно активизировался процесс поиска адекватного подхода для решения антропологических проблем, связанных с пребыванием человека в сложных, а нередко и пагубных для него, условиях «экономизированной» необходимости. Тем ценнее представляется интеллектуальный опыт наших выдающихся соотечественников, одним из которых был С.Н. Булгаков, посвятивший долгие годы жизни исследованиям в этой области, свидетельством чего стала его докторская диссертация «Философия хозяйства» (1912 г.).

С точки зрения философа, будущее человечества не предрешено однозначно, так же, как и не предрешена сознательная деятельность отдельного человека, потому что именно индивидуальное сознание является той направляющей и преобразующей силой, которая, будучи направлена в обширную область хозяйственной деятельности, упорядочивает и по-своему, в силу своих потребностей и, главное, своего желания, преобразует её в соответствии со своими интересами и представлениями о желаемых результатах.

Человек хозяйствующий – это тот человек, по мнению С.Н. Булгакова, чья не иссякающая творческая сила направлена не на исключительно самое себя, а на преимущественное обла-

гораживание всего человечества, как «трансцендентального субъекта хозяйствования» [6, с. 127]. Таким образом, основной чертой хозяйствующего человека является не просто экономическое побуждение в целях личного благоустройства, а непрерывное размышление в процессе хозяйственного действия, которое задаёт безграничные возможности в выборе не только способа разрешения насущных экономических проблем современности, но и осознание того, что «хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее» [6, с. 133]. Божественный логос получает в философском творчестве Булгакова статус демиурга и хозяйственного первооснователя бытия вселенной, именно поэтому «Бог как Абсолютное трансцендентен миру, но как творец он открывается миру, и, открываясь твари, Он проявляется в своём действии, в благодати и энергии» [1, с. 20]. Поэтому сущность хозяйства приоткрывается человеку в постоянном совершенствовании, которое оказывает благодатное воздействие на духовный уклад человеческой жизни. Но хозяйство не даёт никакого технико-экономического обоснования своей необходимости, а лишь философски предвещает своим наличием в сознании человека обеспокоенность по поводу сложившейся безжизненной экономической системы современности, в путях которой оказался человек.

Актуальность рассмотрения данной проблемы заключается в попытке объективного отражения сложившейся реальности, далёкой от искони благополучных идеалов современного экономического общества, посредством глубокомысленного изучения и, таким образом, качественно нового

возрождения философских взглядов С.Н. Булгакова на проблему преобразования ценностей современного экономического человека в ценности человека хозяйствующего.

Современное сознание экономически размышляющего и существующего человека способно испытать незаменимый опыт социально-хозяйственного преобразования образа человеческих мыслей и ценностей. И только если затронуть глубинные основания философии хозяйствования, появляется уникальная возможность придать новый, ясный взгляд человечества на проблему, которая, в силу своей «анонимности», не позволяет чётко проследить её незаметное массовое и пагубное влияние на умы даже высокочтимой научной интеллигенции. Таким образом, хозяйство по своему экономическому содержанию было вне осознанности и, соответственно, не понято научным сообществом. И поэтому ввиду сложности и многообразия распространённости данной проблемы, в достаточной степени сложной постановки и её раскрытия, в силу оригинальной философской стилистики, которая с трудом поддавалась восприятию у общественности, а также в силу нагруженности философско-экономической терминологией, данная проблема оставалась в тени. Соответственно, и историческое течение времени определило важные составляющие ценностные особенности философии хозяйства, такие общепринятые понятия, как *свобода*, *любовь*, *нравственность*, *рефлексия*, *необходимость* и *познание*. Все они принадлежат феноменологии хозяйства, в соответствии с постоянно изменяющейся окружающей средой в

процессе человеческой деятельности. Но современная жизнь общества такова, что своевременное осмысление вышеизложенных ценностей человеческой личности и их хозяйственное предопределение стало крайне затруднительно в силу доминирующего в человеческом сознании хищнического стремления к потреблению ограниченных материальных благ.

Таким образом, под всё более возрастающим давлением установившейся технико-экономической культуры информационного общества затмевается культура хозяйствующего общества, основным атрибутом которого является многообразие творческих подходов к разрешению проблем кризисного общества потребления. Поэтому, предвидя человеческий произвол экономической вседозволенности, С.Н. Булгаков стремился возродить общекультурные и духовно-религиозные ценности, основанные на разумном и нравственном взаимодействии людей, которыми движет любовь к ближнему, посредством хозяйственного приобщения к действительности через свободное её осмысление.

Узость взглядов современных мыслителей на проблему разрешения довлеющего над человеческими эмоциями «экономического материализма», по предположению С.Н. Булгакова, заключается в необходимости привнесения в жизнь нравственно-духовных ценностей человеческого естества в хозяйственно-практической её интерпретации. Так как истинно хозяйственное предназначение жизни должно быть воспринято человеком как естественный и необходимый трудовой процесс по реорганизации и качественному перераспределению

материально организованного мира, в силу этого и экономический материализм «должен быть не отвергнут, но внутренне превзойдён» [6, с. 26].

Крайняя озабоченность человека за своё экономическое благосостояние, которое является залогом эффективности и успешности, качественно по-новому меняет отношение человека к человеку, как к расходному материалу, который можно употребить для своих корыстных целей до максимума обратной отдачи получаемой выгоды. Поэтому можно сказать, что цели хозяйства гораздо шире и тем самым продуктивнее целей экономической системы мысли. Поэтому именно философия хозяйства учитывает конечную судьбу человека и наделяет его демиургическими предпосылками, заданными самим Богом, а также устанавливает бесконечную веру в возможности преодоления сугубо экономической деятельности, которая «не враждует со знанием, но в итоге сливается с ним и переходит в него» посредством хозяйственных усилий, предпринимаемых человеком [3 с. 26]. Поэтому предмет философии хозяйства является человек, существующий в мире, во всей своей творческой безграничности.

Человеческая вера в прогресс сделала решающее определение в выборе именно философии экономики, так как «сверхчеловеческий» образ жизни как способ человеческого бытия оказался много более благоприятным в обеспечении желаемого многообразия постоянно расширяющихся человеческих потребностей. И эта вера отошла от покровительства своего Бога Творца, сконцентрировавшись на исключительно технико-экономическом обосновании своей финансовой

устойчивости, которое «затемнило» духовно-нравственное чувство, основанное на любви к ближнему. В этом заключается всё более возрастающая дегуманизация ценностей экономического человека, который воздвиг идеал плано-экономического прогнозирования в культ абсолютного успеха человека как личности.

Философия хозяйства сконцентрирована на всеобщем возрождении человеческих ценностей, основанных на возврате к культурно-историческим традициям. Таким образом, концентрация внимания на повседневно возрастающих материальных человеческих потребностях с целью их многократного и незамедлительного удовлетворения, не более чем экономическая иллюзия, заостряющая индивидуальное внимание на накопительстве в форме товарно-денежного фетишизма. Поэтому предмет философии хозяйства гораздо шире, и значимость его по своим духовно-ценностным критериям важнее, нежели прагматическая область экономических изысканий.

В наши дни возникла острая необходимость в переосмыслении всё более увеличивающегося отхода от веры в Бога в создаваемый человеком неприродный мир искусственных ценностей, образ и подобие которых отвечает образу абстрактных экономических моделей «успешного» человека. Таким образом, содержание истинных человеческих ценностей искажается до неузнаваемости, что препятствует целевому назначению философии хозяйства, которое заключается в расширении бытия личности человека посредством философского переосмысления основ нравствен-

ной хозяйственной деятельности и её ценностных установок. Миф об индивидуальном благополучии, который даруется религией «человекобожия», рассеивается в непререкаемом осознании увядающего вместе с человеком духовно-нравственного климата, который показывает моральную «бедность» современной человеческой жизни. Под *хозяйством* должна пониматься не просто экономическая способность к добыванию различного рода материальных благ, а умудренная духовно-нравственным опытом жизнь, которая начинается с любви, тем самым указывая сакральный смысл и духовный ориентир, к которому должен стремиться каждый человек. Сама эпоха мировой экономической нестабильности стала настолько бесчеловечным явлением XXI в., что в мыслях каждого осознающего данную ситуацию человека остаётся чувство трагической потерянности человеческого бытия. Хозяйственная модель человека отражает всеобщую человеческую ценность, имеющую непосредственный духовно-преобразующий смысл, в то время как экономическая модель человека превозносит ценности вседозволенности и ничем не ограниченного культивирования безудержного потребления. Только тщательно осознанный свободный выбор человека между хозяйственной или «экономизированной» стратегией развития личности поможет определить дальнейшую судьбу существования человека. Любой свободный выбор должен носить рефлексивный характер, именно поэтому «рефлексия есть акт свободы» [6, с. 47].

Определяющим значением современной экономической науки явля-

ется воплощение в жизнь всех экономико-теоретических идей человека, который больше не является человеком в духовно-нравственном смысле своего значения, а скорее экономическим существом, для которого все существующие моральные нормы и правила, а также традиционные ценности являются лишь надстройкой, скрывающей жестокие и циничные интересы. Данная экономическая фикция в настоящее время несёт крайне распространённое влияние на умы современного общества. Таким образом, «в экономической науке модель человека есть изолирующая абстракция, обостряющая специфические черты поведения человека» [10, с. 83]. Эти специфические черты выражаются главным образом в распространении убеждённости в том, что человек способен на всё, даже без помощи самого Бога, так как сам для себя может стать Богом, если приложит значительные усилия для возбуждения непрерывного экономического желания по достижении экономического всевластия, заключённого в принципе «человекобожия». Таким образом, человек становится экономической мерой всех вещей. Такой подход к оценке человека не просто обедняет представление о подлинном назначении человека, но и абсолютизирует экономическую форму существования человека как высшую из возможных форм. Именно поэтому С.Н. Булгакову «ничего не остаётся, как признать, что ввиду природности человека, его повреждённости первородным грехом, проявления свободы в истории антиномичны и драматичны» [5, с. 52]. Но в то же время оптимизм Булгакова заключается в том, что философия хозяйства

находится в непрерывном поиске новых смыслов существования человека, которые ориентированы на воссоединение человеческого естества в общем мироздании. Дело в том, что основной познавательный интерес философии хозяйства сконцентрирован на самом человеке, как самоценностном существе, в то время как современная экономическая наука сконцентрирована на максимизации получаемых доходов посредством превращения человека в «финансовый генератор». Назначение философии хозяйства заключается в осмыслении идеи того, что присущие человеку *божественные энергии* «создают объективную основу духовного единства людей» во всей глубине их потенциальных возможностей посредством конструктивного объединения для преодоления сложившихся узких экономических взглядов на человека, как на безжизненный предмет для удовлетворения потребностей [4, с. 7]. В этом состоит комплексное значение философии хозяйства для человечества в целом. Таким образом, массовое восхождение экономического духа очень изменило не только условия существования человека, но и образ его жизни и, что самое важное, его смысл существования. Осознание сложившейся ситуации осуществляется посредством хозяйственно-преобразовательных действий, несущих в себе созидательный смысл, который состоит в том, что философия хозяйства не имеет жёстко детерминированных априорно заданных решений, она основана на углублённом размышлении и, тем самым, поиске наиболее подходящего решения для сложившейся критической ситуации. В этом заключается становление каждого отдельно

взятого человека, так как он в процессе самостоятельного осмысления антропологического кризиса должен глубокомысленно постичь общечеловеческое значение хозяйственной мудрости.

Непрестанное чувство конца, или ограниченности, жизни побуждает человека постоянно задумываться над своей судьбой и над судьбой всего человечества в целом. Эта мысль приходит изредка в ненастные экономические условия, в которые так или иначе не может быть вплетена отдельная личность, но, наоборот, всё человечество ощущает на себе грозные тучи экономических кризисов. И только осознание того, что «живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью», помогает духовно углубиться в проблему уходящего в небытие экономического общества [7, с. 121]. Но также крайне важно осознание того, что разум человека «несёт на себе печать Перводвигателя, так как он существует отдельно, ни с чем не смешан (трансцендентен) и, поскольку он мыслит вечное, то вечен и сам», как хозяйственный идеал бытия [2, с. 18]. Сущность капитализма есть хозяйственный эгоизм в высшей его степени, обеспокоенный исключительно своим материальным положением, невзирая на упадок высших духовных ценностей человека. Именно поэтому С.Н. Булгаков отмечает, что «история капитала есть печальная, жуткая повесть о человеческой бессердечности и себялюбии» [8, с. 279]. В этих словах заключён поистине глубокомысленный взгляд на сложившиеся проблемы власти экономического сознания, с призывом к приобщению божественной мудрости (Софии). Хищническое

стремление к накопительству и присвоению максимального количества материальных благ сделало человека цинично беззаботным и жестоким существом, насильственный характер которого отдалился от принципов человеколюбия. В заключение следует отметить, что человек как развитое,

обогащённое неограниченными хозяйственными возможностями существо, должен познать хозяйственный мир высших нравственных ценностей, которые позволяют осознать, что человек есть ценность всех ценностей, а «хозяйство есть явление духовной жизни» [9, с. 229].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В. Генезис принципа трансцендентности как методологической основы русской религиозной мысли // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 2. С. 14–24.
2. Бондарева Я.В. Антропологический аспект принципа христоцентризма в историко-философской ретроспективе (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 4. С. 16–21.
3. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX веков (статья вторая) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 23–27.
4. 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.
5. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
6. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Вступ. ст. А. Филипова; Коммент. В. Сапова. М.: Книжный клуб, 2008. 352 с. (СОЦИО–ЛОГОС).
7. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Том 1. От марксизма к идеализму. М.: Наука, 1999. 336 с.
8. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942. М.: Наука, 1999. 826 с.
9. Исупов К., Савкин И. Русская философия собственности (XVII–XX вв.). СПб.: СП «Ганза», 1993. 512 с.
10. Осипов Ю.М. Антология современной философии хозяйства: В 2 т. Т. 1. М.: Магистр, 2010. 832 с.

REFERENCES:

1. Bondareva Ya.V. Genesis printsipa transtsendentnosti kak metodologicheskoi osnovy russkoi religioznoi mysli [The Genesis of the principle of transcendence as a methodological basis of Russian religious thought] // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2009. No 2. Pp. 14–24.
2. Bondareva Ya.V. Antropologicheskii aspekt printsipa khristotsenttrizma v istoriko-filosofskoi retrospektive (k voprosu o metodologicheskikh osnovaniyakh russkoi religioznoi filosofii) [The anthropological aspect of the principle of Christocentrism in historical and

- philosophical retrospective (the question of the methodological foundations of Russian religious philosophy)] // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2009. No 4. Pp. 16–21.
3. Bondareva Ya.V. Edinstvo very i znaniya kak bazovyi gnoseologicheskii printsip russkoi religioznoi filosofii srediny KHIKH – pervoi poloviny KHKH vekov (stat'ya vtoraya) [The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of Russian religious philosophy in the middle 19th – early 20th centuries (the second article)] // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2010. No 1. Pp. 23–27.
 4. Bondareva Ya.V. Razvitie printsiipa 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)] // Vestnik Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2013. No 2. Pp. 5–10.
 5. Bondareva Ya.V. Otechestvennaya religiozno-filosofskaya antropologiya: antinomiya svobody i determinizma [Domestic religious-philosophical anthropology: the antinomy of freedom and determinism] // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2014. No 1. Pp. 47–53.
 6. Bulgakov S.N. Filosofiya khozyaistva [The Philosophy of Economy] / Vstup. st. A. Filipova; Komment. V. Sapova [Introd. article by A. Filipov; Comments. by V. Sapov]. M.: Book club, 2008. 352 p. (SOCIO–LOGOS).
 7. Bulgakov S.N. Trudy po sotsiologii i teologii: V 2 t. Tom 1. Ot marksizma k idealizmu. [Works on Sociology and Theology: In 2 volumes. Volume 1. From Marxism to Idealism. M.: Nauka, 1999. 336 p.
 8. Bulgakov S.N. Trudy po sotsiologii i teologii: V 2 t. T. 2. Stat'i i raboty raznykh let. 1902-1942 [Works on Sociology and Theology: In 2 vol. V. 2. Articles and Works of Different Years. 1902-1942]. M.: Nauka, 1999. 826 p.
 9. Isupov K., Savkin I. Russkaya filosofiya sobstvennosti (XVII-XX vv.) [Russian Philosophy of Ownership (17th -20th centuries)]. Spb., SP «Ganza», 1993. 512 p.
 10. Osipov YU.M. Antologiya sovremennoi filosofii khozyaistva: V 2 t. T. 1 [Anthology of Contemporary Philosophy of Economy: In 2 vol. V. 1]. M., Magistr, 2010. 832 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

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

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

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

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Мирошкин М.С. Антропологическое назначение философии хозяйства С.Н. Булгакова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 100–108.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-100-108

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

M.S. Miroshkin Anthropological Meaning of S.N. Bulgakov's Philosophy of Economy // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 100–108. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-100-108

УДК 1 (091) 128

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-109-114

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА

Ольшанская Е.В.*Российский государственный гуманитарный университет**125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается проблема бессмертия в философии С.Н. Булгакова. Выделяются два аспекта, раскрывающие содержание концепции человеческого бессмертия: онтологический и праксеологический. В рамках онтологического аспекта обозначены такие факторы, которые, с точки зрения С.Н. Булгакова, являются доказательством метафизического бессмертия человека: возможность обожения как конечного предназначения человека с позиций христианского богословия и существование «духовной телесности» как онтологической нормы тела. При анализе праксеологического аспекта проблемы бессмертия обозначаются способы и средства достижения человеческого бессмертия, которые усматриваются С.Н. Булгаковым в космическо-хозяйственной деятельности человека.

Ключевые слова: онтология, праксеология, софиология, бессмертие, обожение, трансцендентно-имманентное воскресение.

THE PROBLEM OF IMMORTALITY IN S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY

Ye. Olshanskaya*Russian State University for the Humanities**6, Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation*

Abstract. The article discusses the problems of immortality in S.N. Bulgakov's philosophy. There are two aspects that reveal the content of the human concept of immortality: ontological and praxeological. Within the ontological aspect the author highlights the factors that according to S.N. Bulgakov constitute evidence of metaphysical human immortality, i.e. the possibility of theosis as the ultimate destiny of man from the standpoint of Christian theology and the existence of «spiritual corporeality» as an ontological body norm. In the analysis of the praxeological aspect of the problem of immortality ways and means are indicated of achieving immortality considered by S.N. Bulgakov in cosmic and economic human activity.

Key words: ontology, praxeology, sophiology, immortality, theosis, transcendental-immanent resurrection.

При рассмотрении проблемы бессмертия в философии С.Н. Булгакова концептуально можно выделить два аспекта: онтологический и праксеологический. Онтологический аспект предполагает обоснование доказательств человеческого бессмертия, праксеологический – поиск способов и средств достижения бессмертия.

Основу онтологического аспекта проблемы бессмертия С.Н. Булгакова составляет концепция метафизического бессмертия человека. Философ считал, что бессмертие изначально было заложено в человеческой природе, и подтверждение этому он находит в христианской идее обожения (греч. *Θεωσις*) – уподобления Богу. В христианской антропологии это конечное предназначение человека. Согласно этой концепции, человек может проникнуться Божественными энергиями и соединиться с Богом, т.е. приобрести по благодати те свойства, которые присущи Богу по естеству. Но это не значит, что в результате обожения человек растворяется в Божественной природе; он получает возможность участвовать в божественной жизни, которая трактуется С.Н. Булгаковым как космоургическая деятельность.

Возможность обожения определяется онтологической сущностью человека, который создан по образу и подобию Божию. С.Н. Булгаков считает, что существует некий первообраз человека земного – «идеальный» человек, или Богочеловек, который есть «предвечный человек», «человеческий Первообраз до сотворения мира», но уже «предвечно предопределённый стать и земным человеком» [1, с. 144].

В христианской антропологии рассмотрение сущности человека тесным образом связано с христологической проблематикой, которая во многом опирается на догматы о Богочеловеке и Боговоплощении, где утверждается о нераздельном и неслиянном существовании двух природ во Христе – Божественной и человеческой. Признание С.Н. Булгаковым тождества, существующего между Божественной и че-

ловеческой природами во Христе, даёт ему возможность определить Христа как идею человека, как его прообраз. «Христос есть человек как таковой, вся идея человека, и в этом смысле *род* (курсив С.Н. Булгакова. – Е.О.) в человеке...» [3, с. 209].

Возможность бессмертия человека, по мнению С.Н. Булгакова, обуславливается и существованием некой онтологически неуничтожимой основы человеческого естества – «семени тела», «телесного кристалла», «семенного атома». «При этом вовсе нет необходимости в понимании этого атома непременно в смысле материальной частицы; скорее это есть определённая энергия, так сказать, энергетический центр, находящий себе место во вселенной и образующий посредство между душой и телом как мировым веществом» [2, с. 469].

Этот энергетический центр, который занимает место посредника между духовным и материальным началом в мироздании, С.Н. Булгаков называл *Софией*, которая является связующим звеном, определяющим соответствие между тварным миром (тварной Софией) и идеальным первообразом (Божественной Софией). В основе данных онтологических воззрений философа лежит платоновская концепция о существовании мира «идей», который является совокупностью парадигм, представляющих собой организующий и формообразующий принцип мироздания. Таким образом, мыслитель выстраивает свою теорию о софийности тварного бытия, основу которой составляет признание целесообразности творения и причастность феноменов реального мира своему «идеальному» прообразу. Согласно этой теории чело-

век, как и всё, что сотворено во вселенной, имеет свою «идею», т.е. некую онтологически неуничтожимую основу, в которой содержится сущность человека и принцип его существования. Это значит, что бессмертие уже заложено в софийной основе мироздания.

Но С.Н. Булгаков усматривает бессмертие человека не только в существовании бессмертной души, но и в наличии бессмертного тела. Подтверждением этого для философа является, с одной стороны, христианская концепция воскрешения человека в теле, с другой – всё то же платоновское учение о мире «идей». С точки зрения С.Н. Булгакова, «платоновские идеи имеют тело, как бы ни была утончена эта телесность» [3, с. 225], т.е. сам Платон не отрицал существование сверхтончённой материи, которая является основой для мира «идей». «Идея» человека также имеет материальную основу: утончённую телесность, или, по мнению русского философа, «духовную телесность», которая является прообразом человеческого тела и представляет собой его онтологическую норму. Существование некой неуничтожимой основы человека, «телесного кристалла», «духовной телесности», по мнению С.Н. Булгакова, служит доказательством возможности метафизического человеческого бессмертия.

Рассматривая праксеологический аспект проблемы бессмертия С.Н. Булгакова, отметим, что философ акцентировал внимание на активном участии человека в активизации духовных ресурсов для достижения своего бессмертия. Философ был противником пассивного бессмертия, т.е. отсутствия смерти как феномена бытия. Грехопадение человека отделило

его от Божественного Света и Истины, что привело к богоотставленности, к тягостному существованию, к вынужденной борьбе за выживание, так как человечество лишилось бессмертия после изгнания первых людей из Рая. По мнению С.Н. Булгакова, Бог не мог из любви к человеку допустить такое адское бессмертие, и поэтому «смерть стала уже благодеянием – спасением от жизни на зачумлённой земле, ибо дурная бесконечность смертной жизни, простого отсутствия смерти, бессмертия “вечного жиды” не могла бы вынести человеческая природа...» [3, с. 278]. Смерть вошла в мир как спасение от смертной жизни, от пребывания в «метафизическом грехе» [3, с. 232]. Так С.Н. Булгаков пытается оправдать существование смерти.

Достижение человеческого бессмертия рассматривается С.Н. Булгаковым не как простое устранение смерти из мироздания, а как процесс изживания смерти в ходе космическо-хозяйственной деятельности человека, которая, по мнению философа, реализуется в двух функциях: космогонической и космоургической. Космогоническая функция заключается в потреблении и использовании уже всего созданного в мироздании в ходе естественных космических процессов. Значение космоургической функции раскрывается в выполнении человеком своего вселенского предназначения: проникновение в космос с целью обнаружить его новые свойства, позволяющие человеку преодолеть свою функциональную непригодность в земном бытии и творческую отчуждённость от космогенеза. Хозяйственная деятельность человека, помимо утилитарной функции (поддержание

и обеспечение человеческой жизнедеятельности), становится и жизнестроительной, направленной на расширение жизни в космическом пространстве, на сохранение этой жизни как онтологического предназначения всего существующего в мире. Таким образом, изживание смерти из мироздания посредством космическо-хозяйственной деятельности означает обнаружение его софийности, или целесообразности существования.

На философские взгляды С.Н. Булгакова о преодолении смерти в ходе космическо-хозяйственной деятельности человека оказало влияние учение Н.Ф. Фёдорова об имманентном воскрешении человечества, сущность которого заключается в совершенствовании своего организма в результате научно-хозяйственной деятельности. Н.Ф. Фёдоров называл это «регуляцией природы», т.е. сознательным управлением космическими процессами в творческо-трудовой деятельности человека. «Наше тело будет нашим делом» [4, с. 82], – утверждал Н.Ф. Фёдоров. В этом С.Н. Булгаков и усматривал значимость имманентного воскрешения, где центральным становится концепция активного участия человека в преображении мироздания, вскрытии его софийности и в устранении собственной смертности.

Но эту «регуляцию природы» С.Н. Булгаков понимал как механическое воскрешение человека, так как Н.Ф. Фёдоров считал, что «благодаря “регуляции природы”, то есть трудовым, хозяйственным путём, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданных телах» [3, с. 312]. Эта

идея патрофикации (так Н.Ф. Фёдоров называл идею воскрешения всех прежде живших поколений) С.Н. Булгакову казалась немыслимо злобещей: «Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешение, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами?» [3, с. 312]

Современный человек может рассмотреть в этом технологии генной инженерии и клонирования. Научное знание времён Н.Ф. Фёдорова и С.Н. Булгакова не обладало таким потенциалом, поэтому эта идея патрофикации носила фантастический характер. Но С.Н. Булгакова волновала больше аксеологическая и этическая сторона этой концепции. Он считал, что механическое воскрешение – это очередная попытка человека стать богом и творцом собственного существования, что усугубляет грехопадение. Для С.Н. Булгакова, как православного священника, эта идея казалась чудовищной, так как человек превращается в механическое существо, теряет собственную индивидуальность и свободу творить. Поэтому философ понимал имманентность воскрешения не как вмешательство научных достижений в человеческую природу, а как восстановление свободы, т.е. победа над смертью и обретение бессмертия возможны только духовным одолением и личным подвигом искупления собственной греховности.

В рамках рассмотрения проблемы бессмертия в философии С.Н. Булгакова стоит обратить внимание на концепцию трансцендентно-имманентно-

го воскрешения человека, в котором отражены оба обозначенных аспекта исследуемой темы. Онтологический аспект находит своё подтверждение в идее трансцендентности воскрешения, представляющего собой результат Божественного вмешательства в процесс восстановления павшего человеческого естества. В целях спасения человечества осуществляется Боговоплощение, которое возможно только в том случае, если Божественное и человеческое едины в своём творении. Подтверждением этого, для С.Н. Булгакова, служит центральное положение христианской антропологии: сотворение человека по образу и подобию Божьему. Поэтому возможность Боговоплощения в человеческом естестве говорит о существовании некой онтологически не-

уничтожимой основы человека, в котором уже заключено его бессмертие. Праксеологический аспект проблемы бессмертия обосновывается необходимостью имманентного воскрешения, т.е. активного участия человека в деле обретения собственного бессмертия. Об этом уже говорилось выше.

Исследуя проблему бессмертия, можно сделать вывод, что, несмотря на проявленный интерес С.Н. Булгакова к праксеологической значимости процесса обретения бессмертия, он остаётся на позиции его метафизического обоснования, так как в ходе хозяйственной деятельности человек только осознаёт возможность своего бессмертия, а получить его может в результате нисхождения Божественной благодати.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. М.: Изд-во Общедоступного православного университета, 2000. 464 с.
2. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Paris: YMCA- press, 1945. 321 с.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет невечерний. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС»; М.: Искусство, 1999. 416 с.
4. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.

REFERENCES:

1. Bulgakov S.N. Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve. CH. I [The Lamb of God. On Godman. Part I]. M., Izd-vo Obshchedostupnogo pravoslavnogo universiteta, 2000. 464 p.
2. Bulgakov S.N. Nevesta Agntsa. O Bogochelovechestve. CH. 3 [The Bride of the Lamb. On Godman. Part 3]. Paris, YMCA- press, 1945. 321 p.
3. Bulgakov S.N. Svet nevechernii [Unfading Light] // Bulgakov S.N. Pervoobraz i obraz: sochineniya v dvukh tomakh. T. 1. Svet nevechernii [Bulgakov S.N. The Prototype and the Image: Essays in Two Volumes. Vol. 1. Unfading Light]. SPb.: ООО INAPRESS»; M., Iskustvo, 1999. 416 p.
4. Fedorov N.F. Filosofiya obshchego dela [Philosophy of the Common Cause] // Fedorov N.F. Sbranie sochinenii: v 4-kh tt. Tom 1 [Fedorov N.F. Collected Works: in 4 vols. Volume 1]. M., Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995. Pp. 35–308.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ольшанская Елена Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и практики общественных связей факультета истории полито-

логии и права Российского государственного гуманитарного университета;
e-mail: elena-sophia@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yelena Vladimirovna Olshanskaya – PhD. in Philosophy, Associate Professor, Assistant Professor of the Department of Communication Studies and Public Affairs, Faculty of History, Political Science and Law at Russian State University for the Humanities;
e-mail: elena-sophia@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Ольшанская Е.В. Проблема бессмертия в философии С.Н. Булгакова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 109–114.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-109-114

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Ye. V. Olshanskaya The Problem of Immortality in S.N. Bulgakov's Philosophy // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. №3. P. 109–114.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-109-114

УДК 123.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-115-131

НОУМЕНОЛОГИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Чернусь В.К.

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20, Российская Федерация*

Аннотация. Предметом исследования является онтологическое учение Н.А. Бердяева, именуемое в статье *ноуменологией Н.А. Бердяева*. Понятие «ноумена» можно считать центральным ядром онтологической системы мыслителя. Категория «ноумен» раскрывается через категории «Дух», «свобода», «субъект». Показывается возможность рационального философского познания «ноумена». Учение о ноумене проходит сквозь большинство крупных работ Н.А. Бердяева посредством категорий «Дух», «свобода» и «субъект». Делается вывод о том, что ноумен тождественен трансцендентальному субъекту, пространством существования которого является свобода.

Ключевые слова: ноумен, феномен, субъект, объект, объективация, свобода, Дух, ноуменология, сознание.

N.A. BERDYAEV'S NOUMENOLOGY

Vladimir Konstantinovich Chernus

*National Research University «Higher School of Economics»
20, Myasnitskaya Street, Moscow, 101000, Russian Federation*

Abstract. The subject of the research is the ontologic doctrine of N.A. Berdyaev (N.A. Berdyaev's noumenology). The concept «noumen» can be considered as the kernel of the philosopher's ontologic system. The category «noumen» is revealed through the categories «spirit», «freedom», «subject». The possibility of rational philosophical understanding of «noumen» is revealed. The the noumen doctrine passes through N.A. Berdyaev's most significant works by means of the categories «spirit», «freedom» and «subject». The conclusion is made that noumen is identical to a transcendental subject whose space of existence is freedom.

Keywords: noumen, phenomenon, subject, object, objectivization, freedom, spirit, noumenology, consciousness.

Данная статья задумывалась как продолжение статьи «Неклассическая интенциональность Н.А. Бердяева» [21], главная идея которой заключалась в том, что вопреки мнению Э. Гуссерля, считавшего, что сознанию посредством интенциональности доступны лишь объекты, Н.А. Бердяев показал, что помимо объектов сознанию доступны для познания ещё и субъекты. Для изменения восприятия сознания необходима, по мнению русского философа, *«революция сознания»*. И предметом изучения философии должен быть не мир объектов, но

«субъект», который раскрывается через категории «Дух», «свобода», «сознание», «ноумен».

«Философия есть наука о духе. Однако наука о духе есть прежде всего наука о человеческом существовании. Именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия. Бытие открывается через субъект, а не через объект. Поэтому философия с необходимостью антропологична и антропоцентрична. Экзистенциальная философия является познанием смысла бытия через субъект. Субъект экзистенциален. В объекте, напротив, внутреннее существование закрывается. В этом смысле философия субъективна, а не объективна. Она основана на духовном опыте» [6, с. 23].

Понимание философии как науки о Духе – это радикальный пересмотр филосогией своего предмета.

В силу интенциональности сознания, которое превращает в объект всё, на что направляет свой взор, философия за свою более чем двухтысячелетнюю историю является, за редким исключением, «философией объекта». Объект исследования философии принимал разные формы: бытие Парменида, идею блага Платона, атомы Демокрита, или доказывал онтологическое доказательство Бога (существование Бога доказывалось как существование некоего идеального всеблагого и всесовершенного объекта), или исследовал монады, или строил онтологические пантеистические, просвещенческие концепции. Современная философия, отказавшаяся от классической постановки вопроса о бытии и распавшаяся

на множество философских дисциплин, также является «философией объекта».

Сомнение в философии как науке об объекте зародил Кант, когда сказал, что «вещь-в-себе» *непознаваема для органов чувств*, но возможно познание посредством рассудка. Под *вещью-в-себе* Кант понимал умопостигаемый объект, ноумен, который отличается от феномена, познание которого возможно посредством органов чувств. «Вещь-в-себе», по Канту, существует сама по себе и не зависит от нашего восприятия. Но «вещь-в-себе», или «ноумен», в философии Канта – это всё ещё объект. И нашему сознанию, или, используя термин Канта, *в рассудке*, «ноумен» представляется, как умопостигаемый объект, познание которого ограничено.

Феномены или явления формируются отчасти за счёт реального опыта ощущения вещей-в-себе, а отчасти за счёт априорных форм чувственности (пространство и время). Иными словами, до начала процесса познания мы воспринятую материю структурируем и организуем (накладываем координатную сетку и шкалу времени). Таким образом, мы не знаем, что представляют собой вещи-в-себе как таковые, а только лишь в изменённом виде. Отчасти мы всё же их познаём, но лишь отчасти. Что они представляют сами по себе, мы не знаем. Но что-то мы о них знаем:

1. «Ноумен» (вещь-в-себе) трансцендентен, т.е. существует сам по себе за границами пространства и времени. Для нашего познания доступны лишь явления или феномены, которые являет нам «вещь-в-себе».

2. Мир принципиально непознава-

ем, так как нашему сознанию доступны лишь феномены-явления, но мы не знаем, что находится в основании «ноуменов».

Следовательно, «философия объекта» никогда не может быть построена до конца, так как сознанию будут открываться всё новые и новые явления. Увеличение количества философских дисциплин за последние 150 лет и нивелирование самой ценности онтологии подтверждают мысль Канта.

Принципиальным отличием в понимании «ноумена» между Кантом и Н.А. Бердяевым будет то, что Кант понимал под «ноуменом» некий объект, который трансцендентен и ограниченно познаваем. Для Н.А. Бердяева «ноумен» – это субъект. И он согласен с Кантом, что если под «ноуменом» понимать объект, то он действительно не познаваем полностью, так как раскрывается нам в форме явлений. Но «ноумен», понимаемый как субъект, доступен, по мнению Н.А. Бердяева, для рационального познания.

Гегель говорил о философии как развитии мирового Духа. Но Дух Гегеля – это объективный Дух. Само название его работы «Феноменология Духа» говорит о том, что Дух для Гегеля представляется в виде феномена или объекта. Задачей своей философии Гегель видит в том, чтобы сознание преодолело субъект-объектный дуализм. Это достигается посредством развития индивидуального сознания, проходящего путь, который прошло человечество в своей истории. В результате, по мнению Гегеля, сознание должно посмотреть на мир с точки зрения «мирового духа», который завершил историю, и для которого уже нет субъект-объектного дуализма, но

есть тождество мышления и бытия. Таким образом, Гегель призывает к отказу от субъектности сознания. В феноменологии Э. Гуссерля также будет призыв к отказу от субъективности в феноменологической редукции, чтобы вещи (объекты) были доступны для сознания сами по себе.

Субъективный же Дух Гегеля – это внутренний процесс самораскрытия духа в человеческом сознании.

Для Н.А. Бердяева подобное определение субъективного Духа будет схожим, но будет преследовать иную цель. Если для Гегеля самораскрытие Духа в сознании необходимо для извлечения субъективности сознания и отождествления субъективного сознания или субъективного духа с мировым духом, т.е. выход в сферу чистого мышления, в сферу логики, где происходит познание понятий, свободное от субъективных представлений, то для Н.А. Бердяева самораскрытие Духа в человеческом сознании преследует противоположную цель – утверждение субъектности сознания, свободного от объектных зависимостей и объектного мышления в целом.

Но Н.А. Бердяев отмечает заслугу классической немецкой философии в том, что она выводит категорию «субъекта» в философский дискурс: «Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту» [13, с. 167].

Философия, имея своим предметом объект в широком смысле слова, склонялась к античной метафизике, с её верой в возможность познания через понятие, классификацию и си-

стематизацию этих понятий. Эту традицию философствования заложил Аристотель в своём «Органоне». В XX в. стратегия эссенциальной философии, будучи последовательно развитой, приводит к философии языка и аналитической философии. Но проблема заключается в том, что понятие об объекте даже если и будет сформулировано посредством феноменологической редукции и будет «чистым» от субъективных наслоений, то объект, будучи погружённым в пространственно-временную сетку, неизбежно будет во времени менять своё соотношение (когерентность) по отношению к понятию, посредством которого объект познаётся. Поэтому Н.А. Бердяев не верит в возможность познания через понятие. Иная проблема эссенциальной стратегии «философии объекта» заключается в том, что феномен, как и отмечал Кант, открывается нам бесконечным количеством явлений. И философия объекта не может «поймать» объект сам по себе, о чём мечтал Гегель и Гуссерль. Многогранность объекта, данного нам в явлениях, приводит к бесконечному увеличению философских дисциплин. Но на следующем этапе эти философские дисциплины уже теряют философские основания и становятся чем-то другим. Так происходит самоубийство философии. Например, изначально в античности была онтология, которая занималась тем, что есть. Онтология тесно связана с гносеологией, т.е. учением о познании, но, познавая объект, гносеология начинает дробиться вслед за явлениями объекта, которые она исследует. Так появляется эпистемология, которая в свою очередь превращается в XX веке в *theory of knowledge*,

которая уже не имеет никакого отношения к изначальной античной онтологии.

По мнению Н.А. Бердяева, подобная более двухтысячелетняя эссенциальная стратегия «философии объекта» потерпела крах, что выразилось в кризисе философии. Крах «философии объекта» заключается в том в бесконечном размножении её дисциплин, которые уже на третьем шаге откалываются от категории «философии, онтологии или гносеологии» в своём названии.

Из этого можно сделать вывод о том, что *исследовать объект полезно, но бессмысленно*. Полезно потому, что, находясь в мире объектов, человеческое сознание адаптируется к нему, делая более комфортным своё временное пребывание в нём, полагая феноменальный мир своим домом. А бессмысленно потому, что познание объекта-феномена осуществляется посредством разума, который оперирует языком и понятиями. Но за одним понятием-явлением скрывается другое, и так до бесконечности. В ограниченной по времени человеческой жизни человек не может пройти бесконечный путь открывающихся вновь и вновь явлений-феноменов, для которых нужно придумывать новые понятия в языке. И даже бесконечное существование человечества и передача полученного знания потомкам отнюдь не гарантирует, что этот путь познания объекта будет когда-нибудь пройден.

Н.А. Бердяев предлагает радикально иную стратегию для философии, предметом изучения которой будет не объект, но субъект, вокруг которого он выстраивает свою онтологию: «Основная метафизическая идея, к которой я

пришёл в результате своего философского пути и духовного опыта, на котором был основан этот путь, это идея примата свободы над бытием. Это означает также примат духа, который, который есть не бытие, свобода. Бытие есть как бы застывшая свобода, статизированная свобода. Примат бытия над свободой приводит к детерминизму и к отрицанию свободы. Если существует свобода, то она не может быть детерминирована бытием» [11, с. 346]. Здесь следует сделать несколько уточнений: бытие для Н.А. Бердяева – царство кесаря, или мир объектов. Свобода – это пространство существования субъектов. То есть когда Н.А. Бердяев пишет, что свобода имеет примат над бытием [5, с. 239], это означает, в том числе, примат субъекта над объектом.

Подобную точку зрения разделяют исследователи философии Н.А. Бердяева:

– Мотрошилова Н.В.: «Философию Бердяев определяет как *«самознание духа»* [19, с. 260];

– Ермичев А.А.: «Философия Бердяева начинается как саморефлексия, как самопознание личного духа и остаётся такой всегда. В этом Бердяев видел её достоинство, истинность» [16, с. 145].

Субъект и объект

Одно из многочисленных определений онтологий формулируется следующим образом: *онтология – это учение о том, что подлинно есть.*

Стратегия эссенциальной «философии объекта» заключается в том, что она изучает то, что есть. А есть **объекты**. Между тем категории «подлинно» не придаётся значение, а в большинстве определений *онтологии* вообще

отсутствует. Это позволяет исследовать трансцендентные объекты, которые даны нам либо в органах чувств, либо умозрительно как идея или идеальный объект. Категория «подлинно» выводит предмет онтологии из трансцендентной в трансцендентальную перспективу, т.е. за рамки пространственно-временной сетки. Подлинно есть то, что есть за пределами пространства и времени. В отличие от Канта, который полагал, что есть «вещь-в-себе» – объект, который может существовать за пределами пространства и времени и потому ограниченно познаваем, Н.А. Бердяев считал, что никакой объект не может существовать за пределами пространства и времени, потому что время – это состояние объекта. Мы можем помыслить трансцендентальную идею или трансцендентальный объект в виде той же платоновской идеи лошадности или регулятивных идей Канта (Бога, души, свободы), но где гарантия того, что эти идеи просто не имманентны нашему сознанию и существуют в нём до тех пор, пока существует сознание?

Согласно Н.А. Бердяеву, *подлинно есть субъект*, так как он призван существовать в пространстве свободы и вечности. И задача человека – стать трансцендентальным субъектом, т.е. посредством сознания вырваться за пределы пространства и времени. Любой объект «есть», но не подлинно, так как его пространство существования – пространство и время. Объект не может быть трансцендентным, так как у него нет сознания и самосознания, которое перевело его из трансцендентального в трансцендентное состояние. Следует отметить, что, согласно Н.А. Бердяеву, именно отсутствие са-

мосознания у объекта делает в конечном итоге его непознаваемым.

Исходя из того, что одно существует подлинно, а другое не подлинно, Н.А. Бердяев разделяет субъекты и объекты на два разных мира.

Мир подлинного существования – мир субъектов-ноуменов, царство Духа. Мир неподлинного, а точнее временного существования – мир объектов, феноменальный мир, царство кесаря.

Человек не является ни объектом, ни субъектом в чистом виде. Он заброшен в феноменальный мир, где всюду видятся ему объекты. И, насматриваясь на объекты, человек невольно объективирует себя, превращаясь в объект.

Бог же присутствует исключительно в царстве Духа. Если бы Он действовал в объективированном мире, то был бы ответственен за зло и страдания, а также человек был бы детерминирован Богом. Человек не был бы свободным. Но Бог действует только в пространстве свободы, в котором человек должен попасть после *революции сознания*. Отсюда знаменитое замечание Н.А. Бердяева, что у Бога в этом мире власти меньше, чем у полицейского.

Человек должен стать более духовным, так как Дух открывается лишь Духу, и Бог существует и говорит лишь в пространстве Духа и свободы. Но это не значит, что объективированный мир бессмыслен и что при революции сознания от него нужно отвернуться. Согласно Н.А. Бердяеву, мир был создан потому, что Бог изначально возжелал свободы. Если бы Бог не хотел свободы, то вместо мира было бы неподвижное, изначально совершенное

царство Божье, как необходимая предопределённая гармония [12, с. 46]. Но в таком мире человек не был бы свободен, а, следовательно, не мог бы быть в субъект-субъектных отношениях с Богом.

Н.А. Бердяев не отказывается радикально в своей философии от объектных категории, указывая лишь иерархию субъекта и объекта. Субъект имеет примат над объектом, следовательно, субъектные категории (Дух, свобода, личность) имеют примат над объектными (бытие, наука, культура). Исходя из парадигмы экзистенциальной философии, Н.А. Бердяев считает, что такая философия экспрессивна, на ней отпечатывается экзистенциальность познающего философа. Экзистенциальная философия исследует экзистенцию, т.е. целостное бытие до распада на объект и субъект. Так, например, Н.А. Бердяев отказывает Ж.П. Сартру в звании экзистенциального философа, потому что он остаётся в объектном мире [8, с. 301]. Противоположность миру объектов будет Царство Духа, где не будет объектов, а самое главное – где не будет отношения к чему-либо как к объекту [5, с. 275].

Человек погружён в мир объектов. Тело человека и всё, что с ним связано – объект. Но человек состоит из Духа, души и тела. Объектно тело, Дух же субъектен. В человеке будет развиваться именно то начало, на которое он будет направлять своё сознание.

Для того чтобы преодолеть субъект-объектный дуализм, необходимо перенести сознание с мира объектов. Субъект должен сначала разочароваться в объекте, испытать отчаяние. Здесь мы подходим к про-

блеме одиночества философа и философского *одиночества*.

По признанию самого Н.А. Бердяева, он никогда не чувствовал себя частью мира объектов. Он всегда был ему чужд. Пространство существования Н.А. Бердяева – не культура, не эмпирическая действительность [11, с. 287]. Ощущение отчуждённости преследовало всю его жизнь. По воспоминаниям его современников, он приходил из другого мира и уходил в другой мир. В книге «Я и мир объектов» [2, с. 83] Н.А. Бердяев пишет, что обычно мир и люди представляются мне объектами, принадлежат объективированному миру, с которыми я не только связан, но и к которому я прикован. Разорвать оковы объективированного мира очень сложно. Люди по-разному пытаются выйти из своего «Я»: заводят друзей, строят карьеру, создают семьи и т.д. Но всё это временные решения, которые не только выводят из одиночества, но и объективируют, превращают человека в объект, который, будучи объектом, лишённым самосознания себя как «Я», уже действительно не будет чувствовать никакого одиночества.

Причина одиночества в интенциональности сознания. Человек не самодостаточен. Он обладает интенциональностью сознания, которая должна быть на что-то направлена, а направлена она, как правило, на объект, который не может дать человеку лишь сообщение, а не общение, погружая его в дальнейшую пучину объективации. Даже религиозная жизнь и Бог не могут вывести человека из одиночества

и остановить процесс превращения в объект, если Бог рассматривается как объект: «Одиноким постоянно совершает такой выход в объект, ежедневно пробует его совершить, и от этого одиночество только усиливается, а не ослабляется. Это основная истина, что никакой объект не ослабляет одиночества. Одиночество преодолевается лишь в плане существования, оно преодолевается не встречей с «не – я», а встречей с «ты», которое тоже есть «я», не встречей с объектом, а встречей с субъектом» [2, с. 84].

Н.А. Бердяев считает, что чувство одиночества – это онтологическое выражение тоски по Богу как субъекту [2, с. 86]. И поэтому необходима революция сознания, которое должно оказаться способным воспринимать не только объект, но и субъект.

Как уже было сказано выше, познание объекта – бессмысленное занятие, тем более бесполезно искать там истину. Н.А. Бердяев прямо пишет: «Никакой истины в объекте нет, истина есть лишь в субъекте» [13, с. 186]. Более того, если познающий субъект будет познавать объект или бытие, понимаемое как универсум сущих объектов, то это приведёт к тому, что такое познание будет о чём-то, а не чем-то. Только познание субъекта – это познание чего-то, а не о чём-то. Познание о чём-то – это всегда предикат познающего, на которое он тратит ограниченное время своей жизни. Познание о чём-то опасно ещё и тем, что познающий уже не будет всерьёз воспринимать своего познания. Для него уже не будет мира сущих идей, мира объектов, но будет только мир идей о сущем, не будет Бога, но будут разнообразные концепции Бога. Другими словами,

встав на путь изучения объекта, человек обречён изучать даже не сам объект, но его предикаты-свойства-явления, которых бесконечное множество. Отсюда знаменитый призыв Э. Гуссерля – «назад к вещам»: «Величайшей истиной теории познания должно быть признано, что познающий есть существующий, сам есть «бытие», и что признание смысла мира возможно лишь в субъекте, а не в объекте, т.е. в человеческом существовании. В этом и заключается истина экзистенциальной философии. Чтобы не быть наивно и бессознательно антропоцентрической, философия должна быть сознательно и критически антропоцентрической. Философия – антропоцентрична, но философ должен быть теоцентричен. Постигание тайны мира в человеческом существовании возможно лишь потому, что человек есть микрокосм и микротеос. Космоса нет в объективном мире феноменов. Бога нет в объективном миропорядке, но космос есть в человеке, Бог есть в человеке, через человека есть выход в иной мир» [10, с. 411].

Дух и духовное начало в человеке не являются объектом (объектом познания), но являются субъектом. Субъект-объектное познание здесь невозможно. Процесс Богопознания – это не гносеологическая практика, но духовная жизнь. Ошибкой же томизма, да и всей западной философии, было непонимание этой идеи. Бога пытались познать как объект, но эта попытка потерпела крах. Невозможность классического Богопознания привела в западной культуре сначала к идее отказа от Бога, атеизму, который в свою очередь приводит уже к отказу и от человека. Человек рассматривается

как объект, у которого множество предикатов-явлений, которыми занимаются самые разные науки и философские дисциплины. Поэтому лозунгом современной западной цивилизации являются «права человека», а не сам человек.

Сходную точку зрения о субъекте и объекте в философии Н.А. Бердяева разделяет С.А. Левицкий. Прочитав отрывок, посвящённый этому вопросу целиком: «Дух – необъективируем, он субъект. Объективация духа превращает его в объект, в «природу». Царство духа может познаваться лишь интуитивно, мистическим опытом. Познание же мира природы, мира «объектов» всегда носит внешний характер. Ибо мир объектов лишён глубины, присущей лишь Духу. Дух есть «ноумен», «вещь в себе», природа же есть «феномен», явление. Но, в отличие от Канта, он [Н.А. Бердяев] считает, что дело тут не в способах познания, а в бытии. В самом бытии, которое первично «было» духовной реальностью, произошла «порча», падение. Дух стал отчуждённым от самого себя. Объективация – это лишь гносеологическая категория для обозначения этой падшести бытия. Дух, личность – экзистенциальный субъект. Природа есть следствие объективации<...> Зло производит мир, связанный необходимостью... Если мир находится в падшем состоянии, то это – вина не способов познания, вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, отчуждения, которое претерпевает ноуменальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в бытии

самом. Она порождается субъектом, не только как познающим, но как бытийствующим<...> В результате нам кажется реальным только то, что на самом деле вторично, объективированно, и мы сомневаемся в реальности первичного, необъективированного и нерационализированного» [17, с. 125].

Если ретроспективно рассмотреть философию Н.А. Бердяева, то можно заметить, что предметом его мысли вначале был мир объектов (марксизм, социализм, политическая и социальная философия), но по мере развития его мысли, он всё больше и больше направлял свою мысль на субъект и пространство его существования (Дух, свобода, творчество, время). *Философию Н.А. Бердяева можно назвать движением от объекта к субъекту.*

Дух и сознание

Важный вывод, который следует извлечь из ноуменологии Н.А. Бердяева, состоит в том, что Дух – это не объект. Бога, Духа нет в объективном миропорядке, но космос есть в человеке, Бог есть в человеке, через человека есть выход в иной мир [13, с. 185]. Иными словами, Бог, Дух, имманентны человеческому сознанию. Они изначально присутствуют в человеческом сознании как потенциальность, так как человек – это образ и подобие Бога. Задача же «революции сознания» превратить эту потенциальность в актуальность. Катализатором «революции сознания» может стать разочарованность в объекте.

Возможно предположить, что разочарование в объекте может выглядеть как страдание. Ф.М. Достоевский в «Записках из подполья» писал,

что страдание – это «единственная причина сознания» [15, с. 161]. Сам Н.А. Бердяев отмечал, что сознание возникает в страдании и боли [9, с. 75]. Можно сделать вывод о том, что состояние страдания в мире объектов – это способ оставаться субъектом в мире объектов. Но для человеческой психики это тяжкое испытание.

Сознание связано с раздвоением, с распадом на субъект и объект. И человек, чтобы победить своё несчастье и боль, пытается или подняться до сверхсознания, или опуститься до подсознательного.

Согласно Н.А. Бердяеву, сознание играет двойственную роль: оно объективирует всё вокруг себя, превращает в объекты всё, на что оно направлено, но оно же единственный инструмент, данный нам Богом для преодоления *объективации* и прорыва в ноуменальное царство.

Трагедия объективированного сознания в том, что за реально существующее, за действительность признаётся вторичное, объективированное бытие; такое сознание отвергает ноуменальный мир. Объективированное сознание не способно воспринять трансцендентное, но легко воспринимает объективированный мир, так как они – явления одного порядка. Сознание ориентирует человека в мире объективации, это своеобразная защита. Оно не годится для мира ноуменов.

Сознание всегда связано с отчуждением, или объективацией. Сознание – это путь, по которому должен пройти человек. Сознание призвано быть инструментом в субъект-субъектном общении как с Богом, так и с человеком. Объективированное сознание возникло как угасание Духа, как продукт по-

гружённости человека в мир объектов, где он вынужден приспосабливаться. Хотя объективированное сознание играет видимо активную роль – объективирует всё вокруг себя, в сущности оно пассивно, так как зависит от объективированного мира. Из этой зависимости следует детерминация человека и его несвобода в мире объектов. Объективированное сознание делает человека рабом бытия, но при этом создаёт ложную иллюзию обратного. Н.А. Бердяев говорит, что объективированное сознание определяется социальной обыденностью [2, с. 95].

Разочаровавшись в объекте и пройдя путь страдания как онтологической тоски по иному субъекту, сознание становится способным совершить «революцию сознания», направить свой умственный и познавательный взор не только на объект, но и на субъект в феноменальном мире и направить свой взгляд за пределы феноменального мира, на мир ноуменальный, на пространство Духа и Бога, которые будут уже не объектами в моём сознании, но субъектами. Иными словами, сознание получает возможность стать сознанием трансцендентным, превращая своего носителя из обычного человека в трансцендентный субъект, который, будучи физически телом в мире объектов, будет способен находиться в ноуменальном пространстве за пределами пространства и времени.

Восприятие сознанием субъекта иного субъекта (как другого человека в качестве субъекта, так Духа и Бога) Н.А. Бердяев называет духовной жизнью. *Следуя этой логике, можно предположить, что святой – это человек, который совершил революцию сознания и научился вместо классической*

интенциональности интенциональности неклассической, направленной на субъект. Под субъектом здесь будет пониматься как Бог, Дух, так и человек.

По мысли Бердяева, Дух (духовная жизнь) и природный мир несходны, они не встречаются и не взаимодействуют друг с другом. Духовная жизнь не является ни объективной, ни субъективной реальностью: «Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая реальность божественного. В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность» [3, с. 34]. Невозможно доказать другому человеку, не имеющему духовного опыта, наличие духовной жизни и духовного начала, так как доказательством для него будет наличие некоего предмета в эмпирическом мире объектов. Поэтому невозможно доказать и существование Бога тому, кто в него не верит, так как будет ожидать доказательства некоего факта, события, явления, которое можно ощутить или познать обычными органами чувств или признать, руководствуясь правилами классической гносеологии. Опыт духовной жизни не транслируем, не передаваем. Н.А. Бердяев считает, что доказывать нужно что-то лишь врагам, акт доказательства – акт победы над врагом. Но нельзя принудить человека к духовной жизни и духовному пути.

«... И ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет. Может быть, мира нет, но моя духовная жизнь есть. Мой опыт божественного есть, он есть обнаружение реальности божественного, он неопровержим. Высота духа, напряжённость духа, горение духа есть, есть сама реальность духа, само обнаружение духовного мира» [3, с. 35].

Важная задача духовной жизни заключается в том, что она выводит человека из мира объектов, из времени и пространства, вырывает человека из круговорота времени и детерминизма, выбрасывая его в вечность и ноуменальное царство.

Как замечает русский философ, ложные установки сознания есть источник рабства человека [10, с. 382]. Интенциональность, направленная на объект, не только бессмысленна, но и ведёт к рабству человека у объекта. Под рабством можно понимать бессмысленную потерю времени человеком, который направляет свой взор на объект, что не приводит его ни к вечности, ни к свободе, ни к познанию объекта, т.е. рабство – это бессмысленное времяпрепровождение не для себя. В отличие от Гегеля, который считал, что раб посредством труда и отчуждения получает самосознание, Н.А. Бердяев утверждает, что рабство к самосознанию Духа не приводит.

Поэтому Н.А. Бердяев призывает философию обрести свой подлинный предмет – стать наукой о духе. Философия, по его мнению, всегда бессознательно этого хотела: «Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе, она заключена

во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжества смысла. Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен, вещь в себе, за природной необходимостью – свободу, за миром – материальным – дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом» [10, с. 384].

С этим согласуется мнение исследователя Н.А. Бердяева С.А. Титаренко: «Если психотерапевт Фрейд предлагал лечить человека путём перевода информации из подсознания в сознание, давая ей правильное осмысление, то пнеуматерапевт Бердяев предлагал лечить человека от трагизма его существования путём перевода информации из сознания в дух и последующей её коррекции» [20, с. 51].

Дух – это ноумен, а пространство ноуменов – свобода

Человек состоит из трёх ипостасей: дух, душа и тело. Если тело – это объект, душа тяготеет либо к духу, либо к телу, то дух – это субъективное начало в человеке. Н.А. Бердяев пишет, что дух следует отличать от души [3, с. 32]. Душа человека принадлежит природе, она не менее природна, чем тело, следовательно, она скорее объект, имеющих индивидуальных черты. Душа –

это нечто иное в природном мире, чем тело и материя, однако, тем не менее, душа принадлежит феноменальному миру. Но Дух не принадлежит феноменальному миру, он трансцендентен миру; в то же время природа и феноменальный мир могут просветляться в духе.

По мнению Н.А. Бердяева, к познанию духа нельзя подходить, вооружившись классической рациональностью [5, с. 251]. Невозможно дать рациональное определение Духу, так как он сразу превратится в объект, в понятие, категорию, в подобном определении. В то же время Дух – субъект. Нельзя познать Дух через понятия, но можно вести духовную жизнь, в которой будут открываться человеку признаки Духа: свобода, творчество.

Познание Духа – это обладание и пребывание в Духе, в отличие от познания объекта, где интенциональность направлена на одно из его явлений, и которому дано имя в понятии.

О Духе сложно говорить на «языке» и на языке рациональности. Его познание носит скорее апофатический характер. Например, нельзя сказать, что Дух – это бытие, но Духу принадлежит примат над бытием, так как Дух – это свобода, а свободе принадлежит примат над бытием, точнее свобода – это пространство, где обитает Дух. Духу присуща глубина и символизм.

Исследователь философии Н.А. Бердяева Мотрошилова Н.В. предлагает рациональное определение Духа: «Бердяев в своём понимании духа реалистически и философски точно исходит из следующих предположений: «Итак, Бердяев в своём понимании духа реалистически и философски точно исходит из следующих предположений:

1) дух – не нечто субстанциальное, объективное, а то, что реализуется, живёт, живёт только через человека, благодаря его жизни, сознанию, деятельности; 2) вместе с тем дух не равнозначен ни жизни, ни сознанию, ни познанию, ни деятельности индивида и человечества; 3) дух есть совокупное обозначение высших устремлений, порывов, идейных и культурных сил человека и человечества, их внутренней энергии, свободы, творчества, активности, сил любви и созидания; дух – это ценности и идеалы человечества; 4) вместе с тем дух – из-за его «увязанности» именно с человеком (и лишь исходной, частичной отнесённости к Богу) – причастен и к «безосновным» силам зла, разрушения, силам «ничто», а не бытия, тёмным разрушительным силам и зовам нечеловеченной природы» [19, с. 277].

Другой исследователь Н.А. Бердяева – О.А. Беленкова предлагает иное определение Духа у Н.А. Бердяева: «Дух (ноумен) есть, по Бердяеву, не бытие, не сущность, а сущее, существующее, имеющее подлинное существование. Реальность духа – это реальность свободы. Дух раскрывается в субъекте, субъект же творение Божье, а потому ему дано первородное существование. Но реальность Духа имеет другой генезис, это реальность не от объекта, а от Бога, который сам есть субъект» [1, с. 60].

Д.Ю. Васильев предлагает следующее определение Духа у Н.А. Бердяева: «Дух раскрывается не понятийно, а лишь опытно. Он не символ какого-либо вида бытия, а самодостаточная реальность, обладающая внутренней полнотой, имеющая собственный источник развития. О его динамическом

начале свидетельствуют употребления, относящиеся к понятию духа – такие как высота, напряжённость, горение. Дух является субстанцией, говорит Бердяев. В принципиальном динамизме как сущности видит философ общность духа и личности, где последняя определяется как «качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность – центр творческой энергии». Самую себя личность раскрывает в сфере духовного, или, иначе, – в сфере свободы. То, что связано с материей, с «телесным миром» обретает субстанциональность, которой приписывается «застывшее, лишённость творческого развития». «К духовной жизни, по Бердяеву, неприменимы понятия объекта и субъекта, поскольку они предполагают расчленённость, а в самой сфере духовного расчленённости нет, в ней не возникает потребность в связующих средствах» [14, с. 102].

Из этих определений Духа видно, сколько смыслов можно найти в философии Духа Н.А. Бердяева. Но следует отметить, что о Духе можно *говорить*, но ему нельзя дать точное определение в языке, т.е. он не познаваем через застывшее понятие, так как Дух динамичен, и процесс познания Духа также динамичен.

Ключом к рациональному постижению Духа может стать категория свободы, которой тоже нельзя дать определения, так как определение, закованное в понятие, превратит свободу в объект, и это будет уже объективированная свобода. Познание Духа и свободы – это экзистенциальное познание, которое невозможно формализовать в языке.

Н.А. Бердяев пишет, что «свобода – духовна, она есть дух» [10, с. 537].

«Свобода есть дух, а не бытие» [4, с. 622]. «Свобода вкоренена в царство Духа, а не в царство Кесаря» [4, с. 623]. Все эти определения показывают, что Дух и свобода – грани одного и того же пространства. Дух дышит, где хочет, Он дышит в свободе, а свобода есть только там, где присутствует Дух. Представления о бессодержательной свободе *Ungrund* – философская фикция. Бессодержательная свобода – это просто небытие, о котором мы ничего не можем сказать, так как в нём нет ничего, ни одной категории, уловимой в языке для познания. Она не познаваема даже как объект, так как у неё нет феноменов-атрибутов, на которые можно было бы направить научный взгляд. Но Дух приходит в *Ungrund*, в *Ничто* и наполняет его смыслом. Так ничто, небытие, бессодержательная свобода, *Ungrund* из негативной становится позитивной. Отдельно взятая свобода без Духа – это бездна, абсолютно непроницаемая для познающего сознания. Но свобода обретает смысл, когда в неё (в *ничто*) приходит Дух-субъект. Свобода обретает смысл, становясь пространством существования Духа, пространством существования субъекта в широком смысле слова.

Бог-субъект творит мир из *ничто*, т.е. из свободы, актуализирует её потенциальность. Но в результате актуализации свободы получается мир человека и мир объектов. Н.А. Бердяев называет этот процесс объективацией. Мир объектов – застывшая свобода, которая превращается в свою противоположность. Из пространства субъектов – в пространство объектов, из вечности – во время и пространство. И человек погружается в мир объектов.

Так разыгрывается драма человека, который должен прийти из феноменального мира в мир ноуменальный. Человек должен свободно возжелать преодоления феноменального мира, и сознание играет при этом важную роль. Когда сознанию человека открывается ноуменальное пространство свободы, он становится агентом свободы, т.е. через него ноуменальное пространство прорывается в феноменальный мир. Так появляется идея творчества в философии Н.А. Бердяева. Творчество – это ответ человека на Божественный призыв. Но продукты творчества – это объекты и символы. И люди ошибочно воспринимают творчество как творение культуры. Культура – это уже результат творения человеком объектов, которые становятся ценностями. Но поскольку феноменальный мир находится в состоянии времени, то во времени ценности культуры как бы охлаждаются и перестают быть ценностями. Этот процесс получил название в философии – кризис культуры. Многие

отечественные и зарубежные философы культуры пытались найти рецепт спасения культуры, так как считали, что именно культура – это пространство существования человека.

Но задача человека, согласно Н.А. Бердяеву, не творить культуру, но отворять двери ноуменальному пространству в феноменальный мир.

В конце жизни Н.А. Бердяев честно признался, что всю свою жизнь он писал «философию свободы» [11, с. 300], постоянно усвершенствуя и размышляя о ней. Свобода для Н.А. Бердяева – это выбор субъектных отношений вместо объектных, пространство, которое находится в вечности и к которому призван каждый человек: «Свобода Духа в принципе была завоевана христианскими мучениками, отказавшимися воздавать божеские почести Кесарю» [7, с. 274].

По сути, Н.А. Бердяев, призывая философию стать наукой о Духе, призывает философов к определённого типу святости.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беленкова О.А. Творческая личность Н.А. Бердяева. Истоки религиозно-идеалистической философии Н.А. Бердяева // Философский космос России. Памяти Н.А. Бердяева (1874-1948). Уфа, 1998. С. 60–65.
2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
3. Бердяев Н.А. Философия Свободного Духа // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
4. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
5. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
6. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н.А. Бердяев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и прим.: А.А. Ермичев. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 23–28.
7. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи. Власть прошлого и грядущее // Бердяев Н.А. Истина и откровение: пролегомены к критике Откровения / сост., авт. послесл. В.Г. Безносков, авт. примеч. Е.В. Бронникова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 156–268.

8. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи. Сартр и судьба экзистенциализма // Бердяев Н.А. Истина и откровение: пролегомены к критике Откровения / сост., авт. послесл. В.Г. Безносков, авт. примеч. Е.В. Бронникова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 296–309.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики [Электронный ресурс] // The Lib.RU (Электронная библиотека). URL: http://thelib.ru/books/nikolay_aleksandrovich_berdyaev/o_naznachanii_cheloveka-read.html (дата обращения: 20.08.2016).
10. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической духовности. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
11. Бердяев Н.А. Самопознание. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
12. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 177 с.
13. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. М.: Республика, 1995. 283 с.
14. Васильев Д.Ю. Идея эроса в философской системе Н. Бердяева // Философский космос России. Памяти Н.А. Бердяева (1874-1948). Уфа, 1998. С. 86–105.
15. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. 4 том. М.: Правда, 1985. С. 227–324.
16. Ермичев А.А. Я всегда был ничьим человеком... // Николай Александрович Бердяев / Под ред. Поруса В.Н. М.: РОССПЭН, 2013. 543 с.
17. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. В 2 т. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1981.
18. Мотрошилова Н.В. Николай Бердяев: Философия жизни как философия духа и западная мысль XX века // Симпозиум историко-философского ежегодника: к определению специфики и актуального значения философии Николая Бердяева. М.: Наука, 2003. С. 250–253.
19. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2006. 476 с.
20. Титаренко С.А. Н. Бердяев. Ростов-на-Дону: МарТ. 2005. 128 с. (Философы XX века – Отечественная философия).
21. Чернущ В.К. Неклассическая интенциональность Н.А. Бердяева // Образование. Наука. Научные кадры. №5. М.: ООО «Изд-во «Юнити-Дана», 2015. С. 288–296.

REFERENCES:

1. Belenkova O.A. Tvorcheskaya lichnost' N.A. Berdyaeva. Istoki religiozno-idealisticheskoi filosofii N.A. Berdyaeva [N.A. Berdyaev's Creative Personality. The Origins of the Religious-Idealistic Philosophy of N.A. Berdyaev] *Filosofskii kosmos Rossii. Pamyati N.A. Berdyaeva (1874-1948)*. [The Philosophical Space of Russia. In Memory of N.A. Berdyaev (1874–1948)]. Ufa, 1998. P. 60–65.
2. Berdyaev N.A. YA i mir ob»ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [Myself and the World of Objects. The Experience of Philosophy of Solitude and Communion] // Berdyaev N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
3. Berdyaev N.A. *Filosofiya Svobodnogo Dukha* [The Philosophy of Free Spirit] // Berdyaev N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
4. Berdyaev N.A. *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya* [The Spirit Realm and the Kingdom of Caesar] // Berdyaev N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
5. Berdyaev N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
6. Berdyaev N.A. *Moe filosofskoe mirosozertsanie* [My Philosophical Worldview] // N.A.

- Berdyayev: pro et contra / Sost., vstup. st. i prim.: A.A. Ermichev. Kn. 1 [N.A. Berdyayev: pro et contra / Comp., introd. article and approx.: A.A. Yermichev. Book 1]. SPb.: RKHGI, 1994. P. 23–28.
7. Berdyayev N.A. Na poroge novoi epokhi. Vlast' proshlogo i gryadushchee [On the Threshold of a New Era. The Power of the Past and the Future] // Berdyayev N.A. Istina i otkrovenie: prolegomeny k kritike Otkroveniia / sost., avt. poslesl. V.G. Beznosov, avt. primech. E.V. Bronnikova [Berdyayev N.A. The Truth and Revelation: the Prolegomena to the Critique of Revelation / comp. ed. afterword. V.G. Beznosov, ed. note. E.V. Bronnikova]. SPb., RKHGI, 1996. Pp. 156–268.
8. Berdyayev N.A. Na poroge novoi epokhi. Sartr i sud'ba ekzistentsializma [On the Threshold of a New Era. Sartre and the Fate of Existentialism] // Berdyayev N.A. Istina i otkrovenie: prolegomeny k kritike Otkroveniia / sost., avt. poslesl. V.G. Beznosov, avt. primech. E.V. Bronnikova [Berdyayev N.A. The Truth and Revelation: the Prolegomena to the Critique of Revelation / comp. ed. afterword. V.G. Beznosov, ed. note. E.V. Bronnikova]. SPb., RKHGI, 1996. Pp. 296–309.
9. Berdyayev N.A. O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksa'noi etiki [Elektronnyi resurs] [Man's Destiny. Experience of Paradoxical Ethics [Electronic resource]] // The Lib.RU (Elektronnaya biblioteka). [The Lib.RU (E-library)]. URL: http://thelib.ru/books/nikolay_aleksandrovich_berdyayev/o_naznachenii_cheloveka-read.html (request date 20.08.2016).
10. Berdyayev N.A. Opyt eskhatologicheskoi dukhovnosti [Experience of Eschatological Spirituality] // Berdyayev N.A. Dukh i real'nost' [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
11. Berdyayev N.A. Samopoznanie [Self-Cognition] // Berdyayev N.A. Dukh i real'nost' [Spirit and Reality]. M., AST; Kharkov, Folio, 2003. 680 p.
12. Berdyayev N.A. Smysl istorii [The Sense of History]. M., Mysl', 1990. 177 p.
13. Berdyayev N.A. Opyt eskhatologicheskoi metafiziki [Experience of Eschatological Metaphysics]. M., Respublika, 1995. 283 p.
14. Vasil'ev D.Yu. Ideya erosa v filosofskoi sisteme N. Berdyayeva [The Idea of Eros in the Philosophical System of N. Berdyayev] // Filosofskii kosmos Rossii. Pamyati N.A. Berdyayeva (1874-1948) [The Philosophical Space of Russia. In Memory of N.A. Berdyayev (1874-1948)]. Ufa, 1998. Pp. 86–105.
15. Dostoevskii F.M. Zapiski iz podpol'ya [Notes from the Underground] // Dostoevskii F.M. Polnoe sobranie sochinenii. V 4 t. [Dostoevsky F.M. Complete works. 4 volumes]. M., Pravda, 1985. Pp. 227–324.
16. Ermichev A.A. YA vseгда byl nich'im chelovekom... [I was always a poor man...] // Nikolai Aleksandrovich Berdyayev / Pod red. Porusa V.N. M., ROSSPEN, 2013. 543 p.
17. Levitskii S.A. Ocherki po istorii russkoi filosofskoi i obshchestvennoi mysli. V 2 t. [Essays on the History of Russian Philosophical and Social Thought. 2 volumes]. Frankfurt am main, Posev, 1981.
18. Motroshilova N.V. Nikolai Berdyayev: filosofiya zhizni kak filosofiya dukha i zapadnaya mysl' XX veka [Nikolai Berdyayev: the Philosophy of Life as Philosophy of Spirit and Western Thought of the Twentieth Century] // Simpozium istoriko-filosofskogo ezhegodnika: k opredeleniyu spetsifiki i aktual'nogo znacheniya filosofii Nikolaya Berdyayeva [The Symposium of Historical and Philosophical Yearbook: to determine the specificity and the relevance of the philosophy of Nikolai Berdyayev]. M., Nauka, 2003. Pp. 250–253.
19. Motroshilova N.V. Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada [Russian Thinkers and the Philosophy of the West]. M., Respublika, 2006. 476 p.

20. Titarenko S.A. N. Berdyaev. Rostov-on-Don: MarT, 2005. 128 p. (Philosophers of the 20th century – The Russian Philosophy).
21. Chernus' V.K. Neklassicheskaya intentsional'nost' N.A. Berdyaeva [Non-Classical Intentionality of N.A. Berdyaev] // Obrazovanie. Nauka. Nauchnye kadry [Education. Science. Research staff]. No 5. M.: ООО «Publishing house «Unity-Dana», 2015. Pp. 288–296.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Чернусь Владимир Константинович – магистр философии, соискатель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»;
e-mail: vlchernus@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladimir Konstantinovich Chernus – Master of Philosophy, Postgraduate Student of National Research University «Higher School of Economics»;
e-mail: vlchernus@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Чернусь В.К. Ноуменология Н.А. Бердяева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 115–131.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-115-131

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V.K. Chernus N.A. Berdyaev's Noumenology // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 115–131.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-115-131

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 130.3, 159.9.01

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-132-139

КОМПЬЮТЕРНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ – БОЛЕЗНЬ, КОТОРУЮ ЛЕГЧЕ ПРЕДОТВРАТИТЬ, ЧЕМ ЛЕЧИТЬ*

Пую Ю.В., Романенко И.Б., Султанов К.В.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48*

Аннотация. Актуальность данного исследования определяется тем, что из-за компьютеров, и в частности интернета, дети, подростки, молодёжь очень много времени проводят за компьютером, часто предпочитают виртуальную жизнь реальной, впадая в зависимость от неё. Таким образом, актуализируется проблема компьютерной зависимости (или интернет-зависимости), которая отражается на психическом и физическом здоровье человека и имеет мировой масштаб. Компьютерная зависимость признана болезнью XXI в. Для предотвращения и профилактики этой устрашающей проблемы, масштабы которой растут каждый день, необходимо рассмотреть сущность этого феномена, причины и факторы её возникновения, симптомы проявления, пути решения.

Ключевые слова: виртуальная реальность, компьютерная зависимость, аддикция, вирту-аман, гиперреальность, псевдоразрядка, манипулирование, искажение.

COMPUTER ADDICTION – A DISEASE THAT IS EASIER TO PREVENT THAN TO TREAT

Yu.V. Puyu, I.B. Romanenko, K.V. Sultanov

*The Hertzen State Pedagogical University of Russia
48 the Moyka embankment, Saint-Petersburg, 191186, Russian Federation*

Abstract. The relevance of this study is determined by the fact that because of computers, particularly the Internet, children, adolescents and young people spend too much time at the computer, often preferring virtual life to the real one and falling into dependence on it. Thus, the problem of computer or Internet addiction and affects mental and physical health arises and

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-06-10735 «Социально-философский анализ манипулятивных технологий в образовании».

© Пую Ю.В., Романенко И.Б., Султанов К.В., 2016.

acquires a global reach. Computer addiction is recognized as a disease of the 21st century. To prevent this frightening problem which is increasing every day, it is necessary to examine the nature of computer addiction, its causes, factors, symptoms and possible solutions.

Keywords: virtual reality, computer addiction, addiction, virtualman, hyperreality, pseudo-detection, manipulation, distortion.

Виртуальная реальность, виртуальные возможности – понятия, которые на слуху у каждого современного человека. Виртуальное присутствие реальных людей, возможность виртуально-реального взаимодействия с ними придают достоверность виртуальному миру, порождают надежды. В виртуальной реальности человек погружается в изменённое состояние сознания [7], содержание которого проецируется на компьютерные изображения. Рефлексивная активность постепенно ослабевает, и виртуальная жизнь становится более важной, чем жизнь во внешнем («реальном») мире. Виртуальная реальность становится продуктом взаимодействия её создателей (программистов) и бессознательной активности одного человека или группы людей, участвующих в виртуальном процессе, и представляет собой индивидуальную или групповую гиперреальность. Создавая её, человек начинает связывать с ней надежды, стремясь получить то удовлетворение, которого он не может достичь в реальной жизни. Основная жизненная активность перемещается в виртуальную среду. Изобретение компьютеров послужило переломным моментом в эволюции современного общества и многих отраслей промышленности, внесло множество прогрессивных изменений в работу средств массовой информации, систем связи, качественно изменило принцип работы банков и административных учреждений.

Современный человек взаимодействует с компьютером на работе, дома, в машине. Компьютеры стремительно внедряются в человеческую жизнь, занимая своё место в нашем сознании, а человек иногда не осознаёт, что начинает во многом зависеть от этого дорогостоящего куска цветного металла. Актуальность данного исследования определяется тем, что из-за компьютеров, и в частности интернета, дети, подростки, молодёжь очень много времени проводят за компьютером, часто предпочитают виртуальную жизнь реальной, впадая в зависимость от неё. Таким образом, актуализируется проблема компьютерной зависимости (или интернет-зависимости), которая отражается на психическом и физическом здоровье человека. Компьютерная зависимость признаётся болезнью XXI в., она зачислена в Международную Классификацию Болезней и считается психическим расстройством.

Итак, термин «компьютерная зависимость» определяется как страсть к занятиям, связанным с использованием компьютера, приводящее к резкому сокращению всех остальных видов деятельности, ограничению общения с другими людьми [5, с. 123]. Впервые о компьютерной зависимости стали говорить в начале 80-х гг. американские учёные. В наше время термин «компьютерная зависимость» иногда не признаётся некоторыми учёными, которые занимаются проблемами психических

расстройств. Тем не менее, феномен формирования патологической связи между человеком и компьютером становится всё более очевиден. Помимо компьютерной зависимости, выделяют некоторые родственные виды зависимостей: Интернет-зависимость и игромания которые связаны с проведением длительного времени за компьютером.

Первое определение *интернет-зависимости* дал Иван Голдберг (Ivan Goldberg в 1995 г. Под *интернет-зависимостью* он понимал «поведение со сниженным уровнем самоконтроля, грозящее вытеснить нормальную жизнь» [9, с. 45]. В настоящее время *интернет-зависимость* определяют как психическое расстройство, навязчивое желание подключиться к интернету и болезненная неспособность вовремя отключиться от интернета [1, с. 100–131]. Синонимами часто выступают следующие термины: «интернет-аддикция», «виртуальная аддикция» «кибераддикция».

Многофункциональность компьютеров является весьма привлекательной для людей: не нужно куда-то идти, разбираться, тратить время и нервы; два «клика» – и всё сделано. Интернет для нашей молодёжи во многом выступает как спаситель в «поиске» учебников, материалов, что, несомненно, увеличивает компьютерную зависимость. И если бы только этим всё ограничивалось... Интернет, компьютер являются для молодёжи заменителем реальной жизни. Люди всё больше времени проводят сидя за компьютером, предпочитают интернет вместо реального общения с друзьями, прогулок, вместо множества полезных занятий.

Необходимо также сказать и о компьютерных играх, количество привер-

женцев которых неуклонно растёт. Сегодня компьютерная техника достигла такого уровня развития, что позволяет программистам разрабатывать очень реалистичные игры с хорошим графическим и звуковым оформлением, а это приводит к тому, что растёт количество людей которых называют «компьютерными фанатами» или «геймерами».

Конечно, многофункциональность компьютерных технологий и её развитие не может не радовать прогрессивное общество. Более мощные компьютеры, более быстрые в функционировании очень удобны для людей, чья работа связана с взаимодействием с компьютером, но ведь люди пользуются компьютером не только для работы, а дети подростки готовы часто «сидеть» целыми днями перед компьютером. Стоит задуматься над тем, что компьютеры не только дают нам удобство, но и оказывают негативное влияние на наш организм. Особенно выделяются среди негативных последствий ухудшение зрения, сухость в глазах, головные боли по типу мигрени боли в спине, нерегулярное питание, пропуск приёмов пищи, пренебрежение личной гигиеной, расстройства сна, изменение режима сна.

В настоящее время выделяют 5 типов компьютерной зависимости:

- 1) навязчивый серфинг (путешествие в сети, поиск информации по базам данных и поисковым сайтам);
- 2) страсть к онлайн-торгам и азартным играм;
- 3) виртуальные знакомства;
- 4) киберсекс (увлечение порно-сайтами);
- 5) компьютерные игры [8, с. 96].

Игровая компьютерная аддикция может формироваться в любом

возрасте, но наиболее актуальна эта проблема для подростков в силу сензитивности данного возраста и их повышенного интереса к компьютерным играм [6]. В настоящее время даже сложился официальный термин «патологическое использование компьютера». Этот термин употребляется для тех, кто патологически использует компьютер, включая виды использования, не относящиеся к социальным. Зависимость от компьютерных технологий выражается в двух основных формах:

- интернет-зависимость (интернет-аддикция);
- чрезмерная увлечённость компьютерными играми.

Психологические симптомы компьютерной зависимости:

- 1) хорошее самочувствие или эйфория за компьютером;
- 2) невозможность остановиться;
- 3) увеличение количества времени, проводимого за компьютером;
- 4) пренебрежение семьёй и друзьями;
- 5) ощущения пустоты, депрессии, раздражения не за компьютером;
- 6) ложь работодателям или членам семьи о своей деятельности;
- 7) проблемы с работой или учёбой;
- 8) нетерпимость к низкой скорости интернета [3].

Патологическое влияние компьютера может также негативно влиять на личность человека, как и химические зависимости алкоголизм наркомания. Игровые аддикты испытывают устойчивую потребность в игре, но вместе с тем не могут полностью удовлетворить её, то есть находятся в состоянии фрустрации, хотя и имеют возможность удовлетворять потребность.

Проблема состоит в том, что аддикты постоянно находятся в состоянии фрустрации и сниженного настроения в реальном мире, что подтверждается высокой тревожностью и депрессией. Но в процессе игры их настроение заметно улучшается. Положительные эмоции сопровождающиеся подъёмом настроения бывают также в ситуации «предвкушения» компьютерной игры. Но после игры, то есть после выхода из виртуального мира настроение снова возвращается на исходный уровень оставаясь таким до следующего «вхождения» в виртуальный мир.

Большинство аддиктов – люди, плохо адаптирующиеся в социуме, имеющие ряд бытовых, семейных проблем проблемы на работе в учёбе, во взаимоотношениях с противоположным полом. Поэтому для игрового аддикта реальный мир скучен, неинтересен и полон опасностей. Вследствие этого человек пытается жить в другом мире – виртуальном, где всё дозволено где он устанавливает правила игры.

Интернет-зависимость чаще всего формируется у аддиктивно-предрасположенной личности. Группу риска составляют молодые мужчины (моложе 21 года), продолжающие образование не состоящие в браке указывающие на наличие в прошлом аффективных расстройств и различного рода аддиктивных реализаций.

Предрасполагающими факторами к интернет-аддикции являются:

- 1) сверхличностная природа межличностных взаимоотношений;
- 2) возможность анонимных социальных интеракций;
- 3) возможность для реализации представлений и фантазий с обратной

связью, включая различные варианты идентичности социальных ролей;

4) вуайеристический аспект («электронное подслушивание» чужих личных переживаний, эмоциональных состояний);

5) уникальные возможности поиска нового собеседника отсутствие необходимости удерживать его внимание;

6) неограниченный доступ к информации [4, с. 9].

При интернет-зависимости формируется классический аддиктивный континуум, поэтому когда данный аддиктивный агент перестаёт оказывать желаемое действие, существует вероятность смены способа аддиктивной реализации на другие нехимические или химические аддикции. Человек, ищущий счастья в виртуальном мире становится виртуальным наркоманом, или его можно назвать *виртуаманом*. Будучи неспособным реализоваться в повседневной жизни виртуаман уходит в виртуальную жизнь, в которой или стремится к положительным эмоциям или бесконечно повторно отыгрывает незавершённые эмоциональные переживания. Он пытается достичь полной разрядки и удовлетворения, испытывая иногда сильнейшие эмоциональные потрясения но в действительности получая лишь суррогат удовольствия и псевдожизнь. Многие виртуальные «наркоманы» вполне осознанно стремятся не к положительным эмоциям, а к сильным негативным переживаниям, активизирующим страх, агрессию, напряжения в теле. Вследствие неспособности вспомнить свой драматический жизненный опыт, осознать его последствия в своей жизни, они бессознательно пытаются

разрядить накопленное внутреннее напряжение в эрзац-моделях старых реальных ситуаций. Оба эти способа получения положительных и отрицательных эмоций представляют собой различные пути бегства от реальности, от той действительности, в которой человек не может найти своё место не умеет реализовать свой потенциал, не способен получить истинное естественное удовольствие. В частности бессознательное отыгрывание человеком прошлых психотравмирующих событий подменяет их реальные переживания.

Виртуаман, лишённый на какое-то время возможности жить в виртуальной реальности, например из-за поломки компьютера, может испытывать психологическую и телесную «ломку», которая заставляет его с невероятной энергией и изобретательностью искать и находить возможности для устранения помехи. Такая целеустремлённость напоминает поведение наркомана вся энергия которого уходит на поиск наркотиков и денег для их получения. В обоих случаях активность человека направляется не на достижение реальных целей а на решение проблем мешающих зависимости. Проблема состоит в том, что зависимый не может осознать свои истинные, естественные желания, боится их достигать.

В отношении виртуальной зависимости, с нашей точки зрения, ошибка часто состоит в представлении о виртуамане как о человеке, который погружаясь в виртуальную среду стремится обрести всё больше удовольствия и счастья. В действительности, именно истинного естественного удовольствия в реальной жизни, с реальными людьми он и не может

получить и вынужден довольствоваться его виртуальным суррогатом. Таким образом уход в виртуальную реальность – это не столько стремление к удовольствию, сколько бегство от неудовольствия. Может показаться что проблема виртуальной зависимости на поведенческом уровне состоит в привыкании человека к получению удовольствия с помощью виртуальной реальности и условно-рефлекторном закреплении этого лёгкого пути получения удовольствия. Однако здесь имеется ситуация закреплении не пути получения удовольствия, а защитного, патологического способа избегания неудовольствия разочарования и боли от встречи с реальными проблемами.

Если отвлечься от теоретико-практических конструкций и несколько упростить суть проблемы, то стратегия помощи виртуаману должна строиться следующим образом. Необходимо помочь человеку осознать свои истинные желания, научиться естественным способам их реализации и получению при этом полноценного удовлетворения [4]. Однако для достижения этого результата он должен сначала выяснить свои защитные характерные сте-

реотипы получения суррогатного удовольствия; осознать их как способы псевдоразрядки и ухода от разрешения внутреннего конфликта; постепенно отказываясь от получения псевдудовлетворения, начать проработку неосознаваемого ранее внутреннего конфликта (снять внутренний запрет на получение естественного удовольствия); научиться ставить значимые для целостной и здоровой личности цели и обретать новые, адекватные навыки их достижения.

Нет никаких поводов сомневаться, что виртуальная реальность создаёт гигантские возможности для самореализации человека. Насколько мы сможем воспользоваться ими для осуществления действительно творческого, профессионального, духовного развития личности, в первую очередь зависит от осознания той опасности которую несёт в себе виртуальная свобода. Испытание виртуальной свободой, испытание виртуальными возможностями, которое предстоит пройти в будущем каждому человеку, возможно, столь же тяжело, как испытание деньгами и властью.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Войскунский А.Е. Феномен зависимости от Интернета // Гуманитарные исследования в Интернете / Под ред. А.Е. Войскунского. М., 2000. С. 100–131.
2. Друзин В.Н. Педагогическая профилактика игровой компьютерной аддикции подростков: автореф. ... канд. пед. наук. Ярославль, 2011. 23 с.
3. Иванов М.С. Психологические аспекты негативного влияния игровой компьютерной зависимости на личность человека. Кемерово, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.flogiston.ru/articles/netpsy/gameaddict2> (дата обращения: 05.07.2002).
4. Лоскутова В.А. Интернет-зависимость как форма нехимических аддитивных расстройств: автореф. ... канд. мед. наук. Новосибирск, 2004. 17 с.
5. Психология развития. Словарь / Под. ред. А.Л. Венгера. М.: ПЕР СЭ 2005. 176 с.
6. Пую Ю.В. Аддитивное поведение как результат манипулирования сознанием подростка // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2015. № 3 (44). С. 219–222.

7. Россохин А.В., Измагурова В.Л. Личность в изменённых состояниях сознания. М.: Смысл, 2004. 523 с.
8. Юрѣва Л.Н. Компьютерная зависимость: формирование, диагностика, коррекция и профилактика. Днепропетровск: Пороги 2006. 196 с.
9. Questions & Answers about Depression and its Treatment: a consultation with a leading psychiatrist / Ivan K. Goldberg. Philadelphia: Charles Press, 1993. 139 p.

REFERENCES:

1. Voiskunskii A.E. Fenomen zavisimosti ot Interneta [The Phenomenon of the Internet Addiction] // Gumanitarnye issledovaniya v Internetе / Pod red. A.E. Voiskunskogo [Humanitarian Research in the Internet / ed. by A.E. Voiskounsky]. M., 2000. Pp. 100–131.
2. Druzin V.N. Pedagogicheskaya profilaktika igrovoi komp'yuternoі addiktsii podrostkov: avtoref. ... kand. ped. nauk [Pedagogical prevention of computer game addiction among adolescents: summary of the Ph.D. thesis in Pedagogy]. Yaroslavl, 2011. 23 p.
3. Ivanov M.S. Psikhologicheskie aspekty negativnogo vliyaniya igrovoi komp'yuternoі zavisimosti na lichnost' cheloveka. Kemerovo, 1999. [Elektronnyi resurs]. [Psychological Aspects of Negative Influence of Computer Games Addiction on Personality. Kemerovo, 1999. [Electronic resource]]. URL: <http://www.flogiston.ru/articles/netpsy/gameaddict2> (request date 05.07.2002).
4. Loskutova V.A. Internet-zavisimost' kak forma nekhimicheskikh addiktivnykh rasstroistv: avtoref. ... kand. med. nauk [Internet addiction as a form of non-chemical addictive disorders: summary of the Ph.D. thesis in Medicine]. Novosibirsk, 2004. 17 p.
5. Psikhologiya razvitiya. Slovar' / Pod. red. A.L. Vengera [Developmental and Educational Psychology. Dictionary / Under. edited by A.L. Venger]. M., PER SE, 2005. 176 p.
6. Puyu YU.V. Addiktivnoe povedenie kak rezul'tat manipulirovaniya soznaniem podrostka [Addictive behavior as a result of manipulation of consciousness of a teenager] // Vestnik Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Novye humanitarnye issledovaniya. 2015. No 3 (44). Pp. 219–222.
7. Rossokhin A.V., Izmagurova V.L. Lichnost' v izmenennykh sostoyaniyakh soznaniya [Personality in Altered States of Consciousness]. M., Smysl, 2004. 523 p.
8. Yur'eva L.N. Komp'yuternaya zavisimost': formirovanie, diagnostika, korrektsiya i profilaktika [Computer Addiction: Formation, Diagnostics, Correction and Prevention]. Dnepropetrovsk, Porogi, 2006. 196 p.
9. Questions & Answers about Depression and its Treatment: a consultation with a leading psychiatrist / Ivan K. Goldberg. Philadelphia: Charles Press, 1993. 139 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Пую Юлия Валерьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Российского гос. пед. университета им. А.И. Герцена;

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

Романенко Инна Борисовна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии РГПУ им. А.И. Герцена;

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

Султанов Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии РГПУ им. А.И. Герцена;

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Yuliya Valerievna Puiu - Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department at the Herzen State Pedagogical University of Russia,

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

Inna Borisovna Romanenko - Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department at the Herzen State Pedagogical University of Russia

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

Konstantin Viktorovich Sultanov - Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department at the Herzen State Pedagogical University of Russia

e-mail: dgudi-spb@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Пуя Ю.В., Романенко И.Б., Султанов К.В. Компьютерная зависимость – болезнь, которую легче предотвратить, чем лечить // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3. С. 132–139. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-132-139

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Yu.V. Puiu, I.B. Romanenko, K.V. Sultanov Computer Addiction – a Disease that is Easier to Prevent than to Treat // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 3. P. 132–139.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-132-139



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 ведущих рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата 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

2016. N 3

Над номером работали:

Литературный редактор Е.О. Духовнова
Переводчик Е.А. Кытманова
Корректор А.С. Барминова
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. 8,75.

Подписано в печать: 24.10.2016. Дата выхода в свет: 14.11.2016. Заказ № 2016/10-12.

Отпечатано в ИИУ МГОУ.

105005, г. Москва, ул. Радио, 10А.