



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



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

СТАНОВЛЕНИЕ ЦИФРОВОЙ АКСИОЛОГИИ:
КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ

О СОЦИАЛЬНЫХ КОЛЛИЗИЯХ ИСКУССТВЕННОГО
ИНТЕЛЛЕКТА

ПОСЛЕДНЕЕ ПРИБЕЖИЩЕ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



2019/ № 3

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530 (print)

2019 / № 3

ISSN 2310-7227 (online)

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Рецензируемый научный журнал. Основан в 1998 г.

Журнал «Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки» включён в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по следующим научным специальностям: 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки); 09.00.03 – История философии (философские науки); 09.00.08 – Философия науки и техники (философские науки); 09.00.11 – Социальная философия (философские науки).

The peer-reviewed journal was founded in 1998

«Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy» is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation into “the List of reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree” (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation) on the following scientific specialities: 09.00.01 – Ontology and theory of cognition (philosophical sciences); 09.00.03 – The history of philosophy (philosophical sciences); 09.00.08 – The philosophy of science and technology (philosophical sciences); 09.00.11 – Social philosophy (philosophical sciences).

ISSN 2072-8530 (print)

2019 / № 3

ISSN 2310-7227 (online)

series

PHILOSOPHY

BULLETIN
OF THE MOSCOW REGION
STATE UNIVERSITY

Учредитель журнала «Вестник Московского государственного областного университета:

Серия: Философские науки»

Государственное образовательное учреждение высшего образования Московской области

Московский государственный областной университет

Выходит 4 раза в год

Редакционная коллегия серии

Главный редактор серии:

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

Заместитель главного редактора:

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

Ответственный секретарь:

Майкова В. П. – д. ф. н., проф., Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана (Мытищинский филиал)

Члены редакционной коллегии:

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

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

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

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

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

Кондаков А. М. – д. п. н., проф., член-корреспондент Российской академии образования, Институт мобильных образовательных систем (ИМОС)

Костадинович Даниэла – доктор наук, доц., Университет Ниша (Сербия)

Кравченко В. В. – д. ф. н., проф., Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет)

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

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

Лебедев С. А. – д. ф. н., проф., Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Митио Микосиба – доктор наук, почётный профессор, Университет Чиба (Япония)

Михалкин Н. В. – д. ф. н., проф., Московский государственный психолого-педагогический университет

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

Сафонов А. Л. – д. ф. н., доц., Московский государственный областной университет

Синенко В. Я. – д. п. н., проф., академик Российской академии образования, Новосибирский институт повышения квалификации и переподготовки работников образования

Янич Марина – доктор наук, проф., Университет Ниша (Сербия)

ISSN 2072-8530 (print)

ISSN 2310-7227 (online)

Рецензируемый научный журнал «Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки» – печатное издание, в котором публикуются статьи российских и зарубежных учёных по вопросам истории философии, онтологии и теории познания, социальной философии и методологии науки.

Журнал адресован преподавателям высшей школы, докторантам, аспирантам и всем, кто интересуется вопросами философии.

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

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

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

При цитировании ссылка на конкретную серию «Вестника Московского государственного областного университета» обязательна. Публикация материалов осуществляется в соответствии с лицензией Creative Commons Attribution 4.0 (CC-BY).

Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение автора может не совпадать с точкой зрения редколлегии серии. Рукописи не возвращаются.

Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2019. – № 3. – 166 с.

© МГОУ, 2019.

© ИИУ МГОУ, 2019.

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: info@vestnik-mgou.ru; сайт: www.vestnik-mgou.ru

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

Issued 4 times a year

Editorial board

Editor-in-chief:

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

Deputy editor-in-chief:

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

Executive secretary of the series:

V. P. Maikova – Doctor of Philosophy, Mytischki Branch of Bauman Moscow State Technical University

Members of Editorial Board:

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

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

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

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

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

A. M. Kondakov – Doctor of Education, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Institute of Mobile Educational Systems

Danijela Kostadinović – PhD, Associate Professor, the University of Niš (Serbia)

V. V. Kravchenko – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute (National Research University)

Tomas Kupsch – Doctor of Philosophy, Professor, Nicolaus Copernicus University (Poland)

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

S. A. Lebedev – Doctor of Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University

Michio Mikoshiba – PhD, Honored Professor, Chiba University (Japan)

N.V. Mikhalkin – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow State University of Psychology and Education

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

A. L. Safonov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Moscow Region State University

V. Ya. Sinenko – Doctor of Education, Professor, Academician of the Russian Academy of Education, Novosibirsk Teachers' Upgrading and Retraining Institute

Marina Janjić – Doctor of Philosophy, Professor, the University of Niš (Serbia)

ISSN 2072-8522 (print)

ISSN 2310-7278 (online)

The reviewed scientific journal "Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophical Sciences" is a printed edition that publishes articles of Russian and foreign scientists about the history of philosophy, ontology and the theory of perception, social philosophy and the methodology of science.

The journal is addressed to university teachers, doctoral students, PhD students and anyone interested in philosophy.

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

Index series «Russian Philology» according to the union catalog «Press of Russia» 407248

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

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow Region State University» is obligatory. Scientific publication of materials is carried out in accordance with the license of Creative Commons Attribution 4.0 (CC-BY).

The authors bear all responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the author. Manuscripts are not returned.

Bulletin of the Moscow Region State University. Series: Philosophy. – 2019. – № 3. – 166 p.

© MRSU, 2019.

© Moscow Region State University Editorial Office, 2019.

**The Editorial Board address:
Moscow Region State University**

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Пучков Д. Б.</i> ВЕРНО ЛИ, ЧТО ТОЛЬКО СОЗНАНИЕ ИЗВЕСТНО НАМ НЕПОСРЕДСТВЕННО?	8
---	---

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Бурмакин В. М.</i> ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ АНТИКОРРУПЦИОННЫХ МЕР В ФИЛОСОФСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ (ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ)	18
---	----

<i>Гизатуллина Г. А.</i> О РАСШИРЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ГОРИЗОНТА	25
---	----

<i>Лонский Я. А.</i> ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА	35
--	----

<i>Майкова В. П., Бельский В. Ю., Боровинская Д. Н.</i> ИЗ ИСТОРИИ КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО СУБЪЕКТА: ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ КАК ПРЕДВЕСТНИКИ КАНТА И ГЕГЕЛЯ	43
--	----

<i>Михалкин Н. В., Аверюшкин А. Н.</i> КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ГЛОБАЛИЗАЦИОННО-АТОМИЗИРОВАННОМ МИРОВОМ ОБЩЕСТВЕ	55
--	----

<i>Сафонов А. Л.</i> ДУАЛИЗМ КУЛЬТУРЫ (ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПРИЧИН СОСУЩЕСТВОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБЩЕСТВЕ)	65
---	----

<i>Тимофеев А. В.</i> СТАНОВЛЕНИЕ ЦИФРОВОЙ АКСИОЛОГИИ: КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ	73
--	----

<i>Цуркан Д. А.</i> О СОЦИАЛЬНЫХ КОЛЛИЗИЯХ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	80
--	----

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Багаева О. Н.</i> ФЕНОМЕН ОБЩЕНИЯ КАК ПОТЕНЦИЯ «ЧИСТОЙ СОЛИДАРНОСТИ» И ПОНИМАНИЕ ДИАЛОГИЧНОСТИ КАК ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ С. Л. ФРАНКА И А. А. МЕЙЕРА	88
---	----

Бондаренко В. В. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ К «ЕСТЕСТВОЗНАТЕЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» ГЕРМАНА УЛЬРИЦИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ).....	99
Кравченко В. В. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В. Ф. ОДОЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ XIX ВЕКА	114
Ли Ишуай. ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ Н. А. БЕРДЯЕВА (ОПЫТ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ).....	124
Некрасов А. С. СТАНОВЛЕНИЕ ПОНИМАНИЯ ТВОРЧЕСТВА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	132
Федчук Д. А. СМЫСЛЫ «ЕДИНОГО» У АРИСТОТЕЛЯ.....	140

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Ильин В. В., Шаура Е. К. ПОСЛЕДНЕЕ ПРИБЕЖИЩЕ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	155
--	-----

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

- D. Pouchkov.* IS CONSCIOUSNESS THE ONLY THING THAT WE KNOW IMMEDIATELY?8

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

- V. Burmakin.* THE PROBLEM OF FORMING ANTI-CORRUPTION MEASURES IN PHILOSOPHICAL RETROSPECT (PLATO AND ARISTOTLE)18

- G. Gizatullina.* ABOUT THE EXPANSION OF THE HISTORICAL HORIZON...25

- Y. Lonsky.* THE IDEOLOGICAL, THEORETICAL AND PRACTICAL COMPONENT OF RELIGIOUS EXTREMISM35

- V. Majkova, V. Belsky, D. Borovinskaya.* FROM THE HISTORY OF THE CONCEPT OF DEVELOPMENT OF AN INDEPENDENT SUBJECT: PLATO AND ARISTOTLE, AS PRECURSORS OF KANT AND HEGEL.....43

- N. Mihalkin, A. Averyushkin.* CULTURE, EDUCATION AND THE PROBLEMS OF PERSONALITY FORMATION IN A GLOBALIZED AND ATOMIZED WORLD SOCIETY55

- A. Safonov.* THE DUALISM OF CULTURE (PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CAUSES OF THE COEXISTENCE OF ETHNIC AND NATIONAL CULTURE IN SOCIETY)65

- A. Timofeev.* FORMATION OF DIGITAL AXIOLOGY: KEY CONCEPTS AND PROBLEMS.....73

- D. Tsurkan.* ABOUT SOCIAL CONFLICTS OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE ...80

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

- O. Bagaeva.* THE PHENOMENON OF COMMUNICATION AS POTENCY OF «PURE SOLIDARITY» AND THE UNDERSTANDING OF DIALOGICITY AS THE BASIS OF THE METAPHYSICS OF UNITY IN PHILOSOPHICAL VIEWS BY S. FRANK AND A. MAYER88

V. Bondarenko. PSYCHOLOGICAL PROLEGOMENA TO THE «NATURAL ONTOLOGY» BY HERMAN ULRIZI (ACCORDING TO THE MATERIAL OF KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY).....	99
V. Kravchenko. VLADIMIR ODOEVSKY' PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS AND MYSTICAL IDEAS OF THE 19TH CENTURY	114
Li Yishuai. THE DUALITY FORMATION AND INTERNATIONAL STUDY OF N. A. BERDYAEV'S AESTHETICS	124
A. Nekrasov. FORMING UNDERSTANDING CREATIVITY IN EUROPEAN PHILOSOPHY.....	132
D. Fedchuk. MEANINGS OF «ONE» IN ARISTOTLE	140

РАЗДЕЛ IV. PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

V. Ilyin, E. Shaura. THE LAST REFUGE OF INDUSTRIAL CIVILIZATION	155
--	-----

РАЗДЕЛ I.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 165.12; 165.21

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-8-17

ВЕРНО ЛИ, ЧТО ТОЛЬКО СОЗНАНИЕ ИЗВЕСТНО НАМ НЕПОСРЕДСТВЕННО?

Пучков Д. Б.

*Петербургский государственный университет путей сообщения Императора
Александра I*

190031, г. Санкт-Петербург, Московский пр., д. 9, Российская Федерация

Аннотация. В статье критически рассматривается представление о субъективности нашего сознательного опыта, играющее большую роль в вопросе о соотношении реальности и сознания. Крайней формой данного представления является тезис о полной субъективности опыта, согласно которому сознание исчерпывает собой всю область непосредственно данного и образует замкнутую самодовлеющую сферу. Цель статьи состоит в том, чтобы разработать путь для опровержения тезиса о полной субъективности человеческого опыта. Автор показывает, что данный тезис не является самоочевидным, а его обоснование оказывается трудной задачей, поскольку для этого необходимо доказать субъективный характер всего человеческого опыта, а не только его отдельных компонентов. Если в результате дальнейших исследований будет установлено, что в нашем опыте присутствуют компоненты, не являющиеся субъективными, мы получим веское основание отказаться от критикуемого тезиса в пользу реалистической трактовки человеческого опыта.

Ключевые слова: реальность, сознание, объективное, субъективное, опыт, реализм, анти-реализм

IS CONSCIOUSNESS THE ONLY THING THAT WE KNOW IMMEDIATELY?

D. Pouchkov

*Emperor Alexander I Saint-Petersburg State Transport University
9, Moskovsky pr., St. Petersburg, 190031, Russian Federation*

Abstract. The article considers, in a critical way, the idea of subjectivity of our conscious experience, which is very important for the problem of the relation between consciousness and reality. The extreme form of this idea is the thesis of the complete subjectivity of our

experience. According to it, our experience is nothing else but consciousness, treated as a separate independent area. The article is targeted to show the way for disproving the thesis of the complete subjectivity of our experience. The author demonstrates that this thesis is not evident and that it could hardly be proved, because the subjectivity of the whole experience, not a part of it, must be reasoned in this case. If further investigation proves that our experience contains non-subjective components, we will receive a good reason to accept the realistic conception of human experience instead of the criticized thesis.

Keywords: reality, consciousness, objective, subjective, experience, realism, antirealism

Представление о субъективности всего непосредственно данного и его роль в дискуссии реализма и антиреализма

В последнее время в российской и зарубежной философии оживились дискуссии, связанные с вопросом о соотношении сознания и реальности [2; 8; 16]. Существует ли реальность вне сознания, языка и социально-культурных установок, и если существует, то способен ли человек её познать?

Несколько последних десятилетий в философии преобладали антиреалистические концепции, в которых существование реальности отрицалось или признавалось недоказуемым. К их числу относятся феноменология, некоторые направления в аналитической философии, постмодернизм [13, с. 189]. В отечественной философии постсоветского периода распространение антиреалистических концепций стало в том числе и ответом на некоторые неточности, допущенные советским диалектическим материализмом в вопросе о соотношении сознания и объективной реальности [11, с. 126–129; 12, с. 24].

Однако ещё древнегреческие философы говорили: всё – в меру! Вот почему можно лишь приветствовать, что в последние годы в философии вновь набирают силу реалистические тенденции. Появились такие концепции, как новый реализм (М. Феррарис),

спекулятивный реализм (Р. Брасье, К. Мейясу, Г. Харман), конструктивный реализм (В. А. Лекторский) [7; 9; 16; 17]. Все эти теории объединяет идея о существовании реальности вне сознания, языка и социально-культурных установок.

Тем не менее эти реалистические тенденции встречаются на своём пути немало препятствий. Большие трудности для реализма связаны с широко распространённым представлением о том, что непосредственной данностью для человека является только его сознание, в то время как реальность вне сознания человеку непосредственно не дана. Согласно этому мнению, о реальности – если она вообще существует – мы можем судить лишь опосредованно, с помощью образов, содержащихся в нашем сознании. Назовём данную точку зрения представлением о субъективности всего непосредственно данного.

В данной статье мы намерены подвергнуть критике радикальную версию представления о субъективности всего непосредственно данного. Мы покажем, что в своей крайней форме это представление не является самоочевидным, а перспективы его доказательства выглядят весьма сомнительными. Затем мы наметим пути для его последующего опровержения.

Уточним, что здесь и далее под терминами «непосредственно пережи-

ваемое», «непосредственно данное» и «опыт» мы будем иметь в виду любые осознанные переживания безотносительно к тому, какой характер они имеют: чувственный или интеллектуальный, объективный или субъективный, и т. д. Под термином «субъективное» мы будем подразумевать всё то, что входит в состав сознания. Под терминами «внешняя реальность» и «реальность вне сознания» мы понимаем область сущего, отличного от сознания; иногда в этом же смысле мы для краткости используем слово «реальность». Наконец, под термином «объективное» мы понимаем всё то, что входит в состав внешней реальности.

Кроме того, следует учитывать, что, когда мы называем человеческий опыт субъективным, наше утверждение может трактоваться в двух разных смыслах: 1) в нашем опыте присутствует субъективный компонент; 2) наш опыт полностью субъективен во всех своих компонентах.

В первом случае имеется в виду, что в нашем опыте присутствует неотъемлемый субъективный компонент. Но отнюдь не обязательно, что этот компонент единственный. Опыт может содержать также и другие составляющие, связанные с влиянием внешней реальности.

Во втором случае подразумевается, что весь наш опыт полностью субъективен. При таком подходе, сознание исчерпывает собой всю область непосредственно данного. Т. е. в нашем опыте нет ничего, кроме сознания. Отсюда следует, что сознание образует замкнутую, самодовлеющую сферу, не зависящую ни от чего внешнего (по крайней мере, с точки зрения самого сознания).

В первой трактовке представление о субъективности человеческого опыта не вызывает особых дискуссий. С ней согласно большинство философов, в том числе и реалистического направления. При этом она не ведёт к отрицанию существования реальности и не противоречит реализму. Дискуссии связаны со второй, более радикальной трактовкой данного представления. Именно она представляет серьёзную опасность для реалистической философии. Поэтому в дальнейшем изложении мы сконцентрируемся на второй трактовке и будем для ясности называть её **тезисом о полной субъективности человеческого опыта**.

Тезис о полной субъективности всего непосредственно данного открывает большие возможности для концепций субъективистской и антиреалистической направленности. Неудивительно, что к нему апеллировали наиболее последовательные сторонники субъективного идеализма – Д. Беркли, И. Фихте, Э. Гуссерль. Опираясь на данный тезис, они утверждали, что единственная вещь, которую мы можем достоверно познать и в существовании которой можем быть уверены, – это сознание, а реальность вне сознания непознаваема и вообще не существует. Сходную точку зрения высказывал Д. Юм: «Единственные предметы, в [реальности] которых мы уверены, это восприятия, которые, будучи непосредственно представлены нам сознанием, заставляют нас безусловно признать [их] и являются первым основанием всех наших заключений»¹.

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 261.

Возражения реалистов против указанного тезиса обычно связаны с их трактовкой сознания как отражения. Поскольку сознание отражает внешнюю реальность, оно является не только субъективным, но и объективным. Однако эти возражения недостаточно убедительны. В обычном понимании, даже если один объект является отражением другого или у двух объектов структура оказывается аналогичной, всё же они являются двумя разными объектами. С этой точки зрения, хотя сознание отражает реальность – оно тем не менее есть нечто иное, нежели реальность. Поэтому на прямой вопрос «чем является наш непосредственный опыт – сознанием или реальностью?» многие реалисты будут вынуждены ответить, что непосредственно нам дано только наше сознание, хотя оно и является отражением реальности. Так мы снова приходим к тезису о полной субъективности человеческого опыта.

Едва реалисты отступают из цикла непосредственного опыта, их положение становится намного более трудным. Если мы знаем только сознание, а не внешнюю реальность – как мы можем быть уверены в самом существовании реальности? И каким путём мы можем убедиться, что сознание адекватно отражает эту принципиально неизвестную нам реальность? «Содержание сознания – это единственное, что нам известно и в чём мы можем быть уверены. Только благодаря этому содержанию мы знаем о существовании вещей. Но как мы можем узнать, каковы вещи на самом деле, если мы знаем о них только то, что известно нашему сознанию?» [1, с. 37].

Если сторонники реализма хотят предупредить появление этих трудных вопросов, они должны объяснить характер соотношения реальности и сознания более глубоко. Одна из таких попыток была предпринята в начале XX в. представителями неореализма (Д. Мур, Б. Рассел и др.). Неореалисты поставили под сомнение представление о наличии непреодолимой границы между сознанием и реальностью. Развивая эту мысль, они выдвинули положение о непосредственной данности реальности для субъекта, согласно которому в непосредственном опыте нам могут быть даны не только образы сознания, но и сами вещи [10]. В современной философии аналогичные идеи высказываются такими авторами, как Д. Сёрл [15], Д. Макдауэл [18].

На наш взгляд, идея о непосредственной данности реальности в человеческом опыте весьма перспективна для реалистической философии. Однако неореалисты проводили её несколько прямолинейно, доходя до полного отождествления осознаваемых образов с реальными объектами, в чём не было особой необходимости. В результате их концепция столкнулась с серьёзными возражениями¹.

Тезис о полной субъективности всего непосредственно данного сохраняет своё значение и для современных дискуссий о соотношении сознания и реальности. На первый взгляд, современная философия опровергла этот тезис вместе с представлением о сознании как о замкнутой самодовлеющей

¹ Макеева Л. Б. Неореализм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 70.

сфере. Влиятельная сегодня концепция телесно воплощённого сознания, а также деятельностный и коммуникативный подходы указывают на зависимость сознания от внешних факторов, таких как телесная составляющая человеческого опыта, практическая деятельность и коммуникация [3; 5; 14; 19]. Обобщая неклассическую трактовку сознания, В. А. Лекторский пишет: «Субъект, “Я” – не центр отъединенной от мира субъективной реальности, а телесно воплощенное существо (*embodied self*), включенное в активное взаимодействие с миром и в коммуникационные связи с людьми» [6, с. 20].

Может показаться, что неклассические концепции сознания содержат убедительные аргументы для опровержения тезиса о полной субъективности человеческого опыта. Однако, на самом деле, подобная аргументация работает лишь при допущении, что параметры человеческого тела, свойства объектов и другие люди являются элементами внешней реальности, отличной от сознания. Между тем последовательный сторонник субъективного идеализма вполне может оспорить это допущение. Он может заявить, что все вышеперечисленные феномены – это лишь представления чьего-либо сознания. И, следовательно, их влияние на другие представления ещё не доказывает, что сознание детерминировано внешней реальностью. Тем самым, вопрос снова упирается в тезис о полной субъективности человеческого опыта. Без критики этого тезиса представителям неклассических концепций сознания трудно будет опровергнуть представление о сознании как о замкнутой самодовлеющей сфере.

Основы для критики тезиса о полной субъективности человеческого опыта

На первый взгляд, тезис о полной субъективности человеческого опыта выглядит неопровержимым. Многие философы считают само собой разумеющимся, что весь наш опыт субъективен и что всё переживаемое нами – это представления нашего сознания.

Однако при более внимательном рассмотрении этот вопрос выглядит сложнее. Прежде всего обратим внимание, что в повседневной жизни многие люди придерживаются, скорее, позиции наивного реализма и полагают, что видимые нами вещи существуют сами по себе, безотносительно к сознанию. Для наивного реалиста стол – это просто стол, а не представление нашего сознания. Возможно, наивный реализм ошибочен. Но само его существование говорит о дискусионности критикуемого нами тезиса. Данный тезис оспаривался и в некоторых философских течениях – в частности, в неореализме и последующих разновидностях «прямого реализма». Сторонники этих течений не без оснований утверждали, что элементы внешней реальности могут быть непосредственно даны нам в сознательном опыте. Таким образом, тезис о полной субъективности опыта не является самоочевидным и нуждается в проверке.

Действительно ли весь наш опыт является субъективным? Едва мы задумаемся над этим вопросом, как с необходимостью придём к другому важному вопросу: в каком смысле наш опыт субъективен? Другими словами, что имеют в виду философы, когда говорят, что всё переживаемое нами суть представления нашего сознания? «Все

мы знаем, что ощущение синего отличается от ощущения зелёного. Но ясно, что если оба они – ощущения, то у них есть что-то общее. В чём состоит это общее? И как это общее соотносится с тем, в чём они различны?», – спрашивал когда-то Д. Мур [10, с. 257].

Сторонники тезиса о полной субъективности опыта должны указать на определённые качества или элементы человеческого опыта, которые свидетельствуют, что всё переживаемое нами имеет субъективный характер, или, другими словами, что всё переживаемое является сознанием. В философии Нового времени отчётливо просматриваются два основных (но возможно, не единственных) варианта решения этого вопроса. Один из них восходит к Р. Декарту, а другой был разработан в британском эмпиризме.

Основное положение философии Декарта – *cogito ergo sum* – открывает такой феномен нашего опыта, как мыслящее Я. Ряд особенностей мыслящего Я резко выделяет его из мира внешних объектов и заставляет считать его субъективным феноменом (модусом мыслящей субстанции, в терминах Декарта). В дальнейших размышлениях Декарта мыслящее Я превращается в центр всего человеческого опыта, а весь остальной опыт трактуется как представления, принадлежащие Я. Тем самым вся сфера опыта предстаёт в качестве субъективной в том смысле, что всё это – представления, принадлежащие мыслящему Я¹. Впоследствии аналогичный ход мысли для демонстрации субъективности челове-

¹ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. СПб.: Абрис-книга, 1995. С. 41–49.

ского опыта проводили И. Фихте и Э. Гуссерль («Основа общего наукоучения», §1 и §2; «Картезианские размышления», §8)².

Другое решение было предложено в британском эмпиризме XVII–XVIII вв. Сторонники этого течения не считают картезианское Я основой человеческого опыта или даже вовсе отрицают существование Я (точка зрения Д. Юма). Взамен представители эмпиризма стремятся доказать, что наш непосредственный опыт во всём своём объёме обладает такими характеристиками, которые не позволяют считать его объективным. Для этого они выдвигают целую серию аргументов: возможность противоположных восприятий одного и того же объекта; физиологическая обусловленность сознания, создающая различие между идеей и вызывающим её внешним стимулом и т. д.³ Данные аргументы призваны доказать, что наш непосредственный опыт – это только «идеи в уме», но отнюдь не сами вещи.

Насколько эти два подхода способны обосновать тезис о полной субъективности человеческого опыта? Для ответа на этот вопрос требуется обстоятельное рассмотрение данных подходов и стоящих за ними аргументов, что едва ли укладывается в рамки одной статьи. Тем не менее мы позволим себе выразить сомнение в силе обоих

² Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 344–348.

Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 73–89.

³ Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 2000. С. 215–326.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 260.

подходов. Основаниями для сомнения будут следующие соображения.

Как мы уже отмечали выше, необходимо разграничить два утверждения: 1) о присутствии в опыте субъективного компонента; 2) о полной субъективности опыта во всех его компонентах. Очевидно, что это весьма разные утверждения. Присутствие в опыте субъективного компонента ещё не доказывает, что весь опыт субъективен. Подобно тому, как присутствие металлической арматуры в конструкции дома ещё не даёт оснований назвать дом железным.

Не сложно доказать, что в человеческом опыте присутствует субъективный компонент. Для опровержения наивного реализма этого вполне достаточно. Но для доказательства тезиса о полной субъективности человеческого опыта требуется намного большее: нужно доказать, что не только некоторые компоненты опыта, но и весь опыт как целое является субъективным или сводится к субъективным началам. А это намного более трудная задача.

В этой ситуации возникает закономерный вопрос: существует ли альтернатива тезису о полной субъективности человеческого опыта? На наш взгляд, разумной альтернативой является допущение о синтетическом, субъективно-объективном характере опыта: в нашем опыте присутствуют как субъективные, так и объективные компоненты. «Смысл – это некоторое содержание, идеальная определённая какой-либо мысли, обладающее объективностью, то есть независимостью от нашего произвола, субъективностью пристрастий и ошибок» [4].

Приведённые соображения не только позволяют усомниться в правильно-

сти тезиса о полной субъективности человеческого опыта, но и подсказывают нам путь для его дальнейшей критики. Необходимо исследовать основные аргументы, приводимые в защиту данного тезиса. Если в результате исследования мы увидим, что наряду с субъективными компонентами в нашем опыте присутствуют и другие компоненты, которые не являются субъективными и не объясняются действием последних, то это станет веским доводом в пользу реалистической трактовки человеческого опыта. Соответствующие изыскания мы намерены провести в ближайших работах.

Выводы

Представление о субъективности человеческого опыта можно понимать в двух разных смыслах: 1) как утверждение о присутствии в нашем опыте субъективного компонента; 2) как тезис о полной субъективности человеческого опыта. Именно тезис о полной субъективности опыта является серьёзным препятствием для реалистических концепций, поскольку при таком подходе сознание трактуется как замкнутая самодовлеющая сфера, не зависящая от внешней реальности. Однако данный тезис не является самоочевидным и нуждается в доказательстве. Чтобы его доказать, нужно продемонстрировать, какие качества человеческого опыта придают ему субъективный характер. При этом сторонники тезиса о полной субъективности человеческого опыта должны доказать, что весь наш опыт, а не только некоторые его компоненты, является субъективным. Такое доказательство является трудной задачей. К тому же существует разумная альтер-

натива рассматриваемому тезису – допущение о субъективно-объективном характере человеческого опыта. Для дальнейшей критики тезиса о полной субъективности человеческого опыта необходимо рассмотреть основные аргументы, приводимые в его защиту. Если окажется, что эти аргументы не

позволяют доказать субъективность опыта во всём его объёме, у нас появится веское основание отказаться от критикуемого тезиса в пользу его реалистической альтернативы.

*Статья поступила
в редакцию 19.06.2019*

ЛИТЕРАТУРА

1. Аллахвердов В. М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб.: Речь, 2003. 368 с.
2. Антоновский А. Ю. Существует ли мир без наблюдателя? // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 28–34.
3. Бажанов В. А. Деятельностный подход и современная когнитивная наука // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 162–169.
4. Егоров А. Г. Онтология смысла [Электронный ресурс] // Философская мысль. 2016. № 12. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_20390.html (дата обращения: 07.06.2019)
5. Иванов Д. В. Энактивизм и проблема сознания // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104.
6. Лекторский В. А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.
7. Лекторский В. А. Философия. Познание. Культура. М.: Канон+, 2012. 384 с.
8. Лекторский В. А., Пружинин Б. И. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.
9. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2015. 196 с.
10. Мур Д. Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987. С. 247–265.
11. Ойзерман Т. И. Марксизм и утопизм. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 568 с.
12. Пучков Д. Б. Некорректность марксистско-ленинской трактовки соотношения материи и сознания // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 2. С. 17–27.
13. Самылов О. В. Историческое познание и историзм в XX веке // Россия и мир в новое и новейшее время – из прошлого в будущее: материалы конференции. Т. 2. СПб., 2019. С. 186–190.
14. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
15. Серль Д. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 96–126.
16. Феррарис М. Что такое новый реализм? // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 145–159.
17. Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: Re.press, 2011. P. 1–18.
18. McDowell J. Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 p.
19. Varela F. J., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991. 328 p.

REFERENCES

1. Allakhverdov V. M. *Metodologicheskoe puteshestvie po okeanu bessoznatel'nogo k tainstvennomu ostrovu soznaniya* [The Methodological Journey Across the Ocean of Unconscious to the Mysterious Island of Consciousness]. St. Petersburg, Rech Publ., 2003. 368 p.
2. Antonovsky A. Y. [Is there a world without the observer?]. In: *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2015, vol. 46, no. 4, pp. 28–34.
3. Bazhanov V. A. [Activity approach and modern cognitive science]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2017, no. 9, pp. 162–169.
4. Egorov A. G. [Ontology of Meaning]. In: *Filosofskaya mysl* [Philosophical Thought], 2016, no. 12. Available at: http://e-notabene.ru/fr/article_20390.html (accessed: 07.06.2019)
5. Ivanov D. V. [Enactivism and the problem of consciousness]. In: *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2016, vol. 49, no. 3, pp. 88–104.
6. Lektorsky V. A. [Knowledge, action, reality]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2017, no. 9, pp. 5–23.
7. Lektorsky V. A. *Filosofiya. Poznanie. Kultura* [Philosophy. Knowledge. Culture]. Moscow, Kanon+ Publ., 2012. 384 p.
8. Lektorsky V. A., Pruzhinin B. I. [«The realistic turn» in contemporary epistemology, philosophy of mind and philosophy of science? The Proceedings of the «Round Table»]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2017, no. 1, pp. 5–38.
9. Meiyasu K. *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti*. [After the End: an Essay on the Necessity of Continguity]. Yekaterinburg, Kabinetny uchyony Publ., 2015. 196 p.
10. Mur D. E. [The Refutation of Idealism]. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]. Moscow, Nauka Publ., 1987, 247–265 pp.
11. Oizerman T. I. *Marksizm i utopizm* [Marxism and Utopism]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2003. 568 p.
12. Puchkov D. B. [The incorrectness of the Marxist-Leninist interpretation of the relation between matter and consciousness]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2018, no. 2, pp. 17–27.
13. Samylov O. V. [Historical knowledge and historical method in the 20th century]. In: *Rossiya i mir v novoe i noveishee vremya* [Russia and the World in New and Modern Time. From the Past to the Future. Vol. 2.], St. Petersburg, 2019. 186–190 pp.
14. Sartre J. P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow, Respublika Publ., 2000. 639 p.
15. Serle J. [The Nature of Intentional States]. In: *Filosofiya, logika, yazyk* [Philosophy, Logic, Language]. Moscow, Progress Publ., 1987, 96–126 pp.
16. Ferraris M. [What is the New Realism?]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2014, no. 8, pp. 145–159.
17. Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy. In: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, Re.press, 2011, pp. 1–18.
18. McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994. 191 p.
19. Varela F. J., Thompson E., Rosch E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991. 328 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Пучков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, доцент Петербургского государственного университета путей сообщения Императора Александра I;
e-mail: poutchkov_dm@rambler.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Dmitry B. Pouchkov – PhD in Philosophy, assistant professor at Emperor Alexander I Saint-Petersburg State Transport University;
e-mail: poutchkov_dm@rambler.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Пучков Д. Б. Верно ли, что только сознание известно нам непосредственно? // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 8–17.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-8-17

FOR CITATION

Pouchkov D. B. Is Consciousness the Only Thing that We Know Immediately? In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 8–17.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-8-17

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 091.16.165

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-18-24

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ АНТИКОРРУПЦИОННЫХ МЕР В ФИЛОСОФСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ (ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ)

Бурмакин В. М.

*Московский государственный областной университет
141014, Московская обл., г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24, Российская
Федерация*

Аннотация. Целью статьи является раскрытие сущности коррупционных явлений, а также их внутренних взаимосвязей через призму воззрений античных мыслителей Платона и Аристотеля. Для достижения данной цели автором проведён сравнительно-описательный анализ. В статье раскрыты взгляды на коррупционные обстоятельства, введено понятие предкоррупционных ситуаций, выделены факторы, влияющие на развитие коррупционных ситуаций. Обозначено понимание коррупции как явления, нарушающего нормы справедливости. Проведённое исследование позволило построить модель процесса зарождения и реализации коррупционных рисков и выделить комплекс факторов происхождения коррупции.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, коррупция, мораль, справедливость, закон, антикоррупционные меры, коррупционные ситуации

THE PROBLEM OF FORMING ANTI-CORRUPTION MEASURES IN PHILOSOPHICAL RETROSPECTIVE (PLATO AND ARISTOTLE)

V. Burmakin

*Moscow Region State University
24, Very Voloshinoy st., Mytishchi, 141014, Moscow region, Russian Federation*

Abstract. The article considers the nature of corruption through the comparative and descriptive analysis of the philosophical works of ancient Greek thinkers Plato and Aristotle. The study particularly focusses on corruption circumstances and factors influencing corruption. Corruption

is understood as a phenomenon violating the norms of justice. The study allowed to build a model of the process of emergence and implementation of corruption risks and to identify a set of factors initiating corruption.

Keywords: Plato, Aristotle, corruption, morality, justice, state, law, anti-corruption measures, corruption situations

Коррупция как сложное социальное явление имеет свою корневую систему и способность разрастания с обретением новых технологий. «Коррупция может принимать разные формы, при этом какими бы не были масштабы коррупции, она подрывает развитие общественного устройства, усугубляет бедность и неравенство вследствие незаконного обогащения коррупционеров за счёт средств, которые могли бы быть направлены на социальные нужды» [5].

Крушение и ослабление моральных устоев в обществе ведёт к пренебрежению нормами права, запрещающими коррупционные схемы и действия. «Антикоррупционная стратегия современного правотворчества и правоприменения направлена не только на неотвратимость наказания за коррупционные действия, но и последовательную ликвидацию условий возникновения коррупции» [4].

Коррупционные технологии XXI в., как и в более ранние эпохи, выстраиваются на несправедливом использовании политически значимыми лицами своих полномочий, на властолюбии в угоду себе, неспособности самого гражданина осознать последствия участия в коррупционных схемах и нарушении законов. Без осознания нравственной ответственности на разных социальных уровнях (от высоких должностных лиц, политически значимых персоналий до отдельно взятого гражданина) принимаемые антикор-

рупционные законодательные акты будут малоэффективными в противостоянии коррупции.

К. С. Бельский характеризует коррупцию как системное явление [1].

«Коррупционные практики являются постоянно воспроизводимыми явлениями, именно поэтому возникают значительные затруднения при борьбе с ними» [7].

Анализ процесса становления и развития любого социального явления, в данном случае коррупции, «с необходимостью предполагает выявление её базовых элементов, а также исследование их истоков, которые обнаруживают себя в дохристианской культуре – в недрах античной философии» [2; 4].

Так, труды древнегреческих мыслителей Платона и Аристотеля в философско-исторической ретроспективе рассматриваются как идейно-теоретические источники в понимании сложного социального феномена коррупции, «им характерен поворот от существовавшего понимания коррупции как индивидуального акта нарушения действующих социальных норм к практическим рекомендациям по созданию такого государственного порядка, при котором устраняются и сами коррупционные поступки, и даже истоки их возникновения» [8].

В настоящее время при разработке мер противодействия коррупции необходимо более детальное изучение эволюции данного феномена, и имен-

но античная философия способна пролить свет на обстоятельства, ведущие к росту и укреплению коррупции. Такие обстоятельства обозначим как «предкоррупционные ситуации».

Раскрывая понятие «предкоррупционная ситуация», необходимо отметить, что это такая ситуация, когда у действующих индивидов есть все возможности и предпосылки для совершения коррупционного преступления любого рода, и факт данного преступления зависит от свободной воли данных индивидов, внутренних качеств и внешних обстоятельств.

К внутренним качествам относятся: правовая зрелость гражданина, идеологические ориентиры; нравственные качества. К внешним обстоятельствам относятся: правовая зрелость общества; идеологические, политические и нравственные ориентиры общества; религиозные формы и традиции; общий уровень культуры общества; степень осознанности феномена коррупции, а именно – уровень теоретической и практической его изученности.

Данные критерии указывают на особую значимость нравственных устоев отдельных индивидов и общества в целом в противодействии коррупции. Здоровый духовно-нравственный климат в обществе, укоренённые гуманистические моральные традиции и развитое чувство справедливости способны укрепить доверие гражданина к власти. Отсутствие доверия приводит к обратному процессу и развитию коррупционных технологий.

Комплексное изучение предкоррупционных ситуаций делает возможным детализацию причинно-следственных связей возникновения коррупцион-

ных элементов и технологий, разработку противокоррупционных методов и эффективных мер, предупреждающих рост коррупции и возможности для её возникновения.

Указ Президента РФ № 378 «О Национальном плане противодействия коррупции на 2018–2020 годы»¹ определил значимую роль просветительской и исследовательской работы в сфере противодействия коррупции, результатом которой являются антикоррупционное просвещение граждан, распространение антикоррупционных ценностей, научное обеспечение противодействия коррупции.

«Национальный план противодействия коррупции на 2018–2020 годы»² определяет конкретные задачи в этом направлении:

- популяризацию в обществе антикоррупционных стандартов и развитие общественного правосознания;
- использование современных технологий в работе по противодействию коррупции;
- повышение эффективности социальной рекламы, способствующей формированию в обществе неприятия всех форм коррупции;
- поиск форм и методов воздействия на различные слои населения в

¹ Указ Президента РФ от 29.06.2018 № 378 «О Национальном плане противодействия коррупции на 2018–2020 годы» // Гарант Плюс [сайт]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71877694> (дата обращения: 27.05.2019).

² Национальный план противодействия коррупции на 2018–2020 гг. (утв. указом Президента Российской Федерации от 29.06.2018 № 378 // Гарант Плюс: [сайт]. URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71877694/#ixzz5WDQNIqv6> (дата обращения: 27.05.2019).

целях формирования негативного отношения к данному явлению.

Эффективность «системы мер по профилактике коррупции основана на формировании антикоррупционной культуры, тесного взаимодействия с представителями различных социальных групп» [6].

Однако вернёмся к античности. Всесторонний анализ условий возникновения благоприятных предкоррупционных ситуаций предполагает обращение к философско-историческому ракурсу феномена коррупции, а именно – к анализу его трактовок античными авторами в своих учениях об идеальном государственном устройстве.

Знакомство с идеалистическими трудами Платона и политическими сочинениями Аристотеля позволило нам выявить ситуации, способствующие росту коррупционных элементов:

- тиранию, посредством которой происходит насильственный захват имущества;

- господство «дурных» вождельний, невоздержность, распущенность;

- стремление к насыщению с использованием должностных полномочий посредством нарушения законов справедливости;

- нацеленность бедняка разбогатеть любой ценой при получении им власти;

- удовлетворение корыстных интересов отдельных лиц;

- отсутствие контрольных мер со стороны среднего класса по отношению к должностному лицу;

- неспособность рассудительно мыслить, что приводит к неправильному выбору действий;

- недостаточность знаний о морали и нравственности;

- использование во зло возможностей, данных во благо;

- слабую информированность в процессе обсуждений при выборе решений.

Обозначенные коррупционные составляющие, с точки зрения античных мыслителей, приводят к коррупционным обстоятельствам.

Так, отсутствие меры контроля приводит к бесконтрольности, что, в свою очередь, ведёт к коррупции среди должностных лиц и снижает гражданское сознание. Недостаточность информации, мудрости, отсутствие моральных ориентиров и зрелых нравственных норм ведёт к духовному падению общества и государства. Коррупционные действия подрывают экономическое развитие, правовое законодательство, нравственные устои, этические кодексы, гармоничное развитие общества, личности, государства [3].

В своих трудах «Государство»¹ и «Законы» Платон охарактеризовал виды государственного устройства и осуществил типологизацию индивидов в соответствии с видами государств-полисов. Анализ данных работ позволил выделить следующие антикоррупционные условия в интерпретации античного мыслителя:

- обоснованную теорию идеального государственного строя;

- концепцию правового законодательства;

- подчинение законам всех граждан;

- распределение по справедливости;

- разъяснительное просвещение.

Практическая значимость трудов Платона является определяющим условием в разработке антикоррупци-

¹ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений. Т. III. М.: 1971.

онных стратегий, основывающихся на классификации типов индивидов и государств, с выделением обстоятельств, влияющих на морально-нравственные устои граждан, должностных лиц и ведущих к революционным изменениям государственного строя. Описанные Платоном причинно-следственные связи, координирующие переход одного государственного строя к другому, становятся теоретическим фундаментом для разработки современной теории антикоррупционных практик.

Аристотель – древнегреческий философ и учёный энциклопедист, логик, врач по одному из образований, эстет, ученик Платона, наставник Александра Македонского, автор социально-политических и исторических сочинений «Евдемова этика»¹, «Политика»², раскрывающих сущность правового регулирования в государственной политике, роль морально-нравственных устоев должностных лиц и граждан в развитии государств³. В своих трудах Аристотель, как и Платон, выделял главное антикоррупционное условие: жизнеспособность государственного устройства, определяющую возможность достижения общего блага в противовес удовлетворению корыстных интересов отдельных лиц.

Аристотель разработал ряд рекомендаций по контролю над должностными лицами, которые он адресовал гражданам, представителям среднего класса, понимая их важность в общественной иерархии.

Значимость философских сочинений Аристотеля в антикоррупционной политике отражается в концепции правового государства и особенностях организации государственного аппарата, частью которой стал запрет для государственного чиновника занимать одновременно несколько должностей.

Античные философы впервые предложили свести воедино политические и моральные ценности, где центральным звеном являлось всеобщее процветание, а политически справедливым считалось только то, что легитимно и совершается во благо системы.

Взгляд в прошлое на элементы коррупции позволяет в рамках нашей статьи выделить четыре основных, равнозначных по своей важности фактора, одновременное проявление которых приводит к зарождению коррупции, совершению коррупционного правонарушения и определяет сам характер и масштабы этой коррупции:

1. *социально-экономический фактор* проявляется в коэффициенте разрыва в уровне материальной обеспеченности социальных групп, что ведёт к увеличению коррупционного поля;

2. *социально-культурный фактор* проявляется в низком уровне социальной защиты, вырождении национальной культуры и традиций, что также увеличивает рост коррупционных составляющих;

3. *фактор государства* (деятельности государства по предупреждению и противодействию коррупции) проявляется в отсутствии законодательной базы, что, в свою очередь, увеличивает рост коррупционных элементов;

4. *личностно-психологический фактор, или фактор «природы человека»* заключается в личных качествах от-

¹ Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 448.

² Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 830.

³ История Философии. энциклопедия / сост. А. А. Грицанов. Минск, 2002. 1376 с.

дельного индивида, который попадёт в «предкоррупционную ситуацию». Если личностные качества такого индивида, его морально-нравственные воззрения противоречат коррупции, он откажется от коррупционных действий. В противном случае он совершит коррупционное правонарушение.

Платоновские суждения и концепции Аристотеля звучат весьма актуально на современном этапе при выработке антикоррупционных мер. Безусловно, эти суждения отражают те политические реалии, в рамках которых творили эти мыслители, однако и сегодня они представляют собой ценный теоретико-методологический материал для моделирования противокоррупционных действий на основе анализа выявленных

причин и признаков возникновения коррупционных элементов и предкоррупционных ситуаций.

Вышеизложенное позволит уточнить и расширить данное ранее определение коррупции. Коррупция – это социальное явление, развитию которого способствуют политическая стратегия, социальные факторы, этические ориентиры. Коррупционный характер заключается в использовании политически значимым лицом, коммерческим представителем или гражданином своего статуса в целях личного обогащения или в групповых интересах, неприемлемых для общества и государства.

*Статья поступила
в редакцию 29.05.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бельский К. С. Об уточнении понятия «коррупция» // Государство и право. 2012. № 12. С. 22–28.
2. Бондарева Я. В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: ИИУ МГОУ, 2011. 322 с.
3. Бурмакин В. М. Актуализация социально философского аспекта в исследовании и внедрении антикоррупционных практик: антикоррупционное просвещение // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 52–59.
4. Противодействие коррупции: новые вызовы. / С. Б. Иванов и др. М., 2016. 376 с.
5. Макаров О. А. Методологические основы борьбы с коррупцией применительно к сфере противодействия отмывания преступных доходов и финансированию терроризма. М.: Вече, 2012. 128 с.
6. Семенихин А. Л. Формирование антикоррупционной культуры. СПб., 2016. 167 с.
7. Токарев Б. Б. Социально-философское осмысление феномена коррупции: дис. ... канд. филос. наук. М., 2011. 193 с.
8. Цырендоржиева Д. Ш., Лугавцов К. В. Социально-философское осмысление феномена коррупции в трудах Платона и Аристотеля. Тамбов: Грамота, 2017. № 10 (84). Ч. 2. С. 191–193.

REFERENCES

1. Belsky K. S. [Clarification of the concept of «corruption»]. In: *Gosudarstvo i pravo* [State and Law], 2012, no. 12, pp. 22–28.
2. Bondareva Y. V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz* [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical and Philosophical Analysis]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2011. 322 p.

3. Burmakin V. M. [The actualization of socio philosophical aspects of research and implementation of anti-corruption practices: anti-corruption education]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta Seriya: Filosofskie nauki*. [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2019, no. 1, pp. 52–59.
4. Ivanov S. B. et al. *Protivodeistvie korruptsii: novye vyzovy* [Anti-Corruption: New Challenges]. Moscow, 2016. 376 p.
5. Makarov O. A. *Metodologicheskie osnovy borby s korruptsiei primenitelno k sfere protivodeistviya otmyvaniya prestupnykh dokhodov i finansirovaniyu terrorizma* [Methodological Foundations of the Fight Against Corruption in the Field of Combating Laundering of Criminal Proceeds and Financing Terrorism]. Moscow, *Veche Publ.*, 2012. 128 p.
6. Semenikhin A. L. *Formirovanie antikorrupcionnoi kultury* [Forming Anti-Corruption Culture]. St. Petersburg, 2016. 167 p.
7. Tokarev B. B. *Sotsialno-filosofskoe osmyslenie fenomena korruptsii: dis. ... kand. filos. nauk* [Socio-Philosophical Understanding of the Phenomenon of Corruption: PhD Thesis in Philosophy]. Moscow, 2011. 193 p.
8. Tsyrendorzhiyeva D. S., Lugavtsov K. V. *Sotsialno-filosofskoe osmyslenie fenomena korrupcii v trudah Platona i Aristotelya* [Socio-philosophical understanding of the phenomenon of corruption in the writings of Plato and Aristotle]. Tambov: *Gramota*, 2017, no. 10 (84), vol. 2, pp. 191–193.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бурмакин Владислав Михайлович – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: 7204964@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladislav M. Burmakin – postgraduate student at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;
e-mail: 7204964@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Бурмакин В. М. Проблема формирования антикоррупционных мер в философской ретроспективе (Платон и Аристотель) // Вестник Московского областного государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 3. С. 18–24.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-18-24

FOR CITATION

Burmakin V. M. The Problem of Forming Anti-Corruption Measures in Philosophical Retrospective (Plato and Aristotle). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 18–24.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-18-24

УДК 378.14

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-25-34

О РАСШИРЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ГОРИЗОНТА

Гизатуллина Г. А.

*Таразский государственный педагогический университет
080000, г. Тараз, ул. Толе би, д. 62, Республика Казахстан*

Аннотация. Целью статьи является исследование возможностей нарративной философии истории Йорна Рюзена. Автором проанализирован корпус текстов, касающихся современного клипового мышления, и программные документы Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева «Мәңгілік Ел», «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», «Семь граней Великой Степи». Основное содержание исследования составляет анализ четырёх нарративов в применении к происходящим историческим событиям и проблемным явлениям педагогического процесса. Проведённый анализ показал, что нарративы дают возможность рассматривать историю с разных позиций, в разных аспектах, что позволяет увидеть исторические события в многогранности и разноплановости, а проблемы современной педагогики преодолевать с помощью формирования исторического сознания. Историческое сознание поможет откорректировать деформацию сознания современной молодёжи. В заключение статьи сформулированы предложения о необходимости формирования исторического сознания и указаны методы расширения исторического горизонта. Статья адресована политикам, идеологам, философам истории, тем людям, которые несут ответственность за формирование исторического сознания современной молодёжи.

Ключевые слова: историческое сознание, модернизация, нарратив, критический нарратив, генетический нарратив, традиционный нарратив, поучительный нарратив

ON THE EXPANSION OF HISTORICAL HORIZONS

G. Gizatullina

*Taraz State Pedagogical Institute
62, Tole bi st., Taraz, 080000, The Republic of Kazakhstan*

Abstract. The purpose of the article is to study the possibilities of the narrative philosophy and history of Jorn Rusen. The author analyzed the corpus of texts relating to modern clip thinking and program documents of the President of the Republic of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev «Mangilik Yel», «Looking into the Future: Modernization of Public Consciousness», «Seven Facets of the Great Steppe». The main content of the study is the analysis of four narratives applied to current historical events and problematic phenomena of the pedagogical process. The analysis showed that narratives make it possible to view history from different perspectives, in different aspects, which makes it possible to see historical events in many-sidedness and diversity and to overcome the problems of modern pedagogy through the formation of historical consciousness. Historical consciousness will help correct the deformation of the consciousness

of modern youth. In the conclusion of the article, proposals are formulated on the need to form historical consciousness and indicate methods for expanding historical horizons. The article is addressed to politicians, ideologists, philosophers of history, these are the people who are directly responsible for the formation of the historical consciousness of modern youth.

Keywords: *historical* consciousness, modernization, narrative, critical narrative, genetic narrative, traditional narrative, instructive narrative

Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев снова удивил нас новым видением истории, поскольку он предложил модернизировать историческое сознание казахстанцев. Об этом идёт речь в его статье «Семь граней Великой степи», опубликованной 21 ноября 2018 г. В ней глава государства пишет о необходимости «позитивного» взгляда на собственную историю, осознания её многогранности и многомерности. Он выделил семь столпов, или «граней» степной истории и культуры: коневодство и всадничество, древняя металлургия Великой степи, искусство звериного стиля (использование образов животных в быту), «Золотой человек», зарождение на Алтае тюркского мира, Великий шелковый путь¹.

Идея формирования исторического сознания молодёжи очень актуальна. Сегодня в мире развернулась беспрецедентная информационная война, результатом которой стало извращение многих исторических фактов, когда победители становятся преступниками, а преступники становятся героями.

Если раньше наши студенты при решении задач по диалектике легко опровергали слова гитлеровского ге-

нерала Гудериана о том, что война есть естественное состояние человечества, то сегодня студенты доказывают, что Гудериан был прав. Они не только не могут объяснить, что такой взгляд является метафизическим, по сути, и нарушает принцип историзма, но отстаивают его правоту. Таким образом, сегодня мы можем констатировать, что та чудовищная информационная война, которая ведётся с лёгкой руки З.Бжезинского, даёт свои плоды. В борьбе с социализмом Бжезинский преуспел.

Именно он использовал теорию «деидеологизации» для подрыва социализма в СССР. Идея «конца идеологии» выдвинута американским социологом Дэниелом Беллом. По его мнению, процесс деидеологизации начался с переходом западной культуры в постиндустриальную (информационную) стадию своего общественно-экономического развития. В этот момент идеология утрачивает своё значение в общественно-политической жизни. Появившаяся в постиндустриальном обществе социальная страта профессиональных управленцев замещает господство старого собственнического класса. Исходя из этого, необходимость существования идеологии в обществе теряет свою актуальность, поскольку в постиндустриальную эпоху классы занимаются построением социального диалога, что позволяет

¹ Назарбаев Н. А. Семь граней Великой Степи // Официальный сайт Президента Республики Казахстан. URL: <http://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> (дата обращения: 03.05.2019).

эффективно развиваться обществу. Во многом благодаря этому социум становится консолидированным, снижается социальная напряжённость в нём. Но в своей технократической утопии Белл поторопился с выводами, поскольку в современном постиндустриальном обществе классовая дифференциация сохраняется и воспроизводится, более того, классовые различия начинают носить глобальный характер. И в таких условиях роль государства неизмеримо возрастает, а всякому государству нужна идеология.

Тоталитарное общество в Советском Союзе базировалось на идеях Карла Маркса и Фридриха Энгельса, влияние марксистской идеологии было абсолютным и тотальным, охватывая все стороны жизни, экономику, политику, мораль, искусство, быденную жизнь. Особенно сильно ощущалось её влияние на такие сферы деятельности, как наука и искусство. Неслучайно первые диссиденты вышли из сферы науки (А. Сахаров) и искусства (Растропович, Вишневская, Нуриев). Деидеологизацию в философском смысле многие представляют как абсолютную свободу, отказ от всякой идеологии, но в понимании Бжезинского деидеологизация означала отказ от идеологии марксизма. Однако человек – такое существо, которое не может жить без каких-либо идей. Все человеческие поступки идейно или ценностно мотивированы, это доказал ещё Сократ. Конечно, идеи человек может черпать из книг, из фильмов, через общение. Но ценности задаёт господствующая культура, идеология. Если государство не может предоставить в этот момент ценностную систему, значит, эта система будет

формироваться спонтанно, во многом под влиянием импортируемых ценностей. Поэтому на самом деле произошла подмена одной идеологии другой. Вдохновляющие идеи о грядущем коммунизме заменились прагматичными идеями об удовлетворении своих бесконечных потребностей.

И мы, граждане постсоветского пространства, стали жить желаниями тела, благо реклама преуспела в распространении товаров массового спроса. В наших странах быстро сформировалось потребительское общество. Таким образом, вместо деидеологизации мы получили идеологию потребительства, консьюмеризм. Такая трансформация произошла неслучайно, поскольку всему миру, прежде всего западным странам, мы были интересны как рынок сбыта товаров. Поэтому нам постарались создать товарное изобилие, что после социалистического дефицита товаров было не так уж и плохо. Но вслед за товарным изобилием пришла новая идеология потребления.

Ещё Жан Бодрийяр выступал с критикой консьюмеризма. В своих многочисленных работах Бодрийяр разоблачил мифы, связанные с обществом изобилия: миф, что развитие повышает богатство, и миф, что богатство приводит к демократии. На самом деле, оппонирует Бодрийяр, рост экономики воспроизводит структурную бедность. Идеология потребления создаёт иллюзию благосостояния, позволяя людям покупать в кредит товары, но потом за эти кредиты приходится расплачиваться вдвойне, а то и втройне. Поэтому бедность не просто воспроизводится, она увеличивается [1].

Идеология потребления скрывает внутреннюю пустоту духовной и куль-

турной жизни общества. Предлагая предельно упрощённые формы, потребительская культура развивает лишь то, что ведёт к росту и накоплению капитала. Фундаментальный поиск цели и смысла жизни заменяется погоней за материальными ценностями. Социальная жизнь упрощается, деградирует, утрачивая фундаментальный смысл бытия. Все люди стремятся к счастью, но счастье заменяется обладанием вещами. Человек забывает о духовных ценностях, о подлинном счастье – поиске своей идентичности, смысла жизни, своего призвания. Жизнь человека предельно упрощается [1].

Другая опасность потребительства – это скрытый неототалитаризм. Подлинная демократия заменяется демократией желания и потребления. Если все потребляют одно и то же, покупают одни и те же товары, значит, они равны. Но на самом деле подлинного равенства возможностей и ответственности нет и не может быть. А если нет подлинного равенства, нет и истинной демократии.

Ещё одна опасность идеологии потребления – это формирование социального инфантилизма, когда люди привыкают только к потреблению, и это во многом связано с сакрализацией товаров, приписыванием им статусных и сакральных характеристик. В результате чего люди приобретают товары ради престижа. Не важно, что за эти товары придётся расплачиваться всю жизнь. Такая потребительская идеология становится показателем глубокой социальной безответственности, инфантилизма [1].

Вместе с тем некоторые исследователи видят плюсы в системе консюмеризма. Достоинством потребления,

считает Б. Г. Нуржанов, становится перенос акцента с экономики на культуру, потребление перестаёт быть придатком производства и становится важным условием социального воспроизводства. Применение семиотических методов позволяет раскрыть процесс потребления не как потребление материальных продуктов и товаров, но как потребление знаков и символов. Это превращение товаров в знак значительно расширяет культурные горизонты потребления, делает его новым способом производства, а пассивного потребителя превращает в активного производителя культуры [1].

Этот сдвиг, отмечает Бодрийяр, ведёт к переходу от элитарно-массовой парадигмы культуры к популярной культуре, в которой священное для модернизма разделение на высокую и низкую культуры теряет смысл. Медиатизированные способы потребления образов и знаков кладут конец модернистским иллюзиям индивидуальной гениальности и тайны творчества [1].

Этот новый язык или социальная система принуждают современного человека быть активным потребителем, пользоваться широкими возможностями наслаждения и удовольствия, составляя гражданский долг индивида. Эта необходимость, обязанность наслаждаться, быть счастливым, влюблённым, возбуждённым, коммуникабельным составляет основу новой этики. Если в обществе модерна человека призывали к труду, накопительству, сбережению богатства и капитала, то общество постмодерна призывает своих граждан к расточительству и растрате, производству и воспроизводству своих собственных потребностей [1].

Проблема заключается в том, чтобы понять, кто продуцирует эти потребности. Созданием потребительской культуры занимаются крупные фирмы-производители, транснациональные корпорации, которые через систему потребностей навязывают свою политику, свою систему ценностей, подчас противоречащую национальным интересам. Они транслируют те ценности, которые приносят этим компаниям многомиллионные прибыли. Но то, что приносит прибыль, не всегда бывает этичным, духовным. И в этих условиях роль национальных государств неизмеримо возрастает, поскольку именно государства могут и должны сами создавать систему ценностей, сами должны продуцировать культуру потребления. Поэтому в странах постсоветского пространства началась реидеологизация: создание новой идеологии, свободной от догм и стереотипов прошлого, но содержащей гуманистический компонент, а также обязательно сохраняющей национальные интересы.

Создание новой идеологии – это важнейшая задача любого правительства, но в основе идеологии должны быть не только правительственные документы, но и сформированное историческое сознание, критическое мышление. Противостоять этому потоку информационной грязи могут только люди с развитым критическим мышлением и с развитым историческим сознанием.

Как сложное духовное явление, историческое сознание имеет достаточно сложную структуру. Историческое сознание многих людей представляет собой переплетение отрывочных научных знаний, наивных представлений и оценок, традиций и обычаев, остав-

шихся от предшествующих поколений. И всё же в большей степени историческое сознание формируется на научной основе, которая может быть достигнута при помощи знаний истории, образующих в своей совокупности определённую систему представлений о прошлом, о его органической связи с настоящим и о возможных тенденциях развития общества в будущем. Такие знания приобретаются в процессе систематического изучения истории. И такие систематические знания об истории может дать только высшее образование. Однако в вузах до сих пор не определились с методологией исторических исследований, на что указывают некоторые авторы. Так, например, профессор ТГУ В. Н. Сыров сетует на отсутствие коммуникативного пространства на отечественных интеллектуальных просторах. Он отмечает, что «стремление скорее освободиться от догматически истолкованного марксизма превратилось в стремление социальных наук дистанцироваться от философии как таковой» [7, с. 25]. А между тем рефлексивное осмысление социальной реальности необходимо для того, чтобы вернуть социальной философии её утраченный статус [7, с. 26]. Поэтому обращение к социальной философии Й. Рюзена представляет несомненный интерес для идеологов, историков, социологов – и философов в первую очередь.

Понятие «историческое сознание» сформировалось в новотюбингенской философско-исторической школе, но полноценное осмысление получило в герменевтике и экзистенциализме [2, с. 25]. Комплексный анализ исторического сознания предпринял Йорн Рюзен, сумевший синтезировать мето-

дологии модерна и постмодерна [5; 6; 8; 9; 10; 11; 12]. Дискурс постмодернизма породил сомнение в познавательных принципах модернизма и отбросил академическую историю в царство теней. Постмодернизм предлагает культурные практики для исторической науки. Вместо профессиональных практик воспроизведения прошлого в аналитическом контексте постмодернизм вводит культурные практики создания исторического знания в символическом контексте [11, с. 28]. Для Рюзена историческое сознание – это придание смысла и значения опыту изменений во времени [4, с. 55]. И здесь имеет огромное значение, какой критерий нужно выбрать для определения смысла прошлого. Можно сказать, что историческая наука должна выработать дисциплинарную матрицу, т. е. познавательную структуру, придающую прошлому определённый смысл. Но что является критерием смысла? Не только универсальная система ценностей, но и память [12, с. 49]. Именно память постмодернизм вводит в историческую науку как источник для образования исторического смысла. Историческая память рассматривается как основа исторического мышления. Но поскольку память субъективна и интересна субъективна, Рюзен предлагает соотносить память с опытом истории. Порядок истории, создаваемый творческими силами человеческой мысли в процессе воспроизведения и изображения истории, возвращает историческим знаниям надёжность, обоснованную опытом [8, с. 105].

Дисциплинарная матрица немецкого историка нарративна. Он выделяет 4 типа исторического нарратива: традиционный, поучительный, критиче-

ский и генетический. Традиционный тип нарратива призван сформировать мнение о неизбежности существующих социальных связей, укрепить историческую идентичность. Поучительный тип нарратива призывает извлекать уроки из прошлого. Критический тип нарратива предлагает переоценить традиции и ценности прошлого. Генетический тип нарратива предлагает утвердить преемственность традиций и ценностей [10, с. 68].

В историческом сознании современного Казахстана присутствуют все 4 типа нарратива. Следует заметить, что возможности нарративной философии истории безграничны, потому что такая методология позволяет на историю смотреть с различных позиций, выявлять различные её аспекты. Если рассматривать статью президента «Семь граней великой Степи», это яркая иллюстрация традиционного нарратива. Если обратиться к событию 16 декабря 1986 г. в Алматы, эти события следует рассматривать с точки зрения поучительного нарратива. Трагические события казахстанской истории привели к формированию суверенного Казахстана и вывели на историческую арену новых политических деятелей, прежде всего первого Президента Казахстана Н. Назарбаева.

Критический нарратив прослеживается в программной статье Н. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», где он призывает отказаться от устаревших традиций, обычаев, представлений, мешающих ускоренному технологическому развитию республики. В этой же статье встречается и генетический нарратив, где президент опять говорит о необходимости пози-

тивно смотреть в прошлое, сохранять всё самое лучшее из прошлого, осуществлять преемственность истории¹. Причём первый Президент говорит о позитивном взгляде на советскую историю. Он отмечает, что в советском прошлом было много достижений, например интеграция экономики, система образования, поэтому и на советскую историю надо смотреть с позиции принципа признательности.

Многие авторы, когда сравнивают модернистский или даже классический подходы к истории, отмечают его отличие от нарративного подхода, когда исторические факты не объясняются, как было ранее, а интерпретируются [2, с. 88].

Интерпретация – это искусство истолкования текстов. Поэтому сегодня интерпретацию рассматривают как искусство. Мы позволим себе не согласиться с этим представлением, потому что нарративы Йорна Рюзена больше напоминают нам классический закон диалектики – отрицание отрицания. Преемственность, сохранение в новом элементов старого и в тоже время переосмысление, переоценка ценностей – это полный набор понятий, выражающих закон отрицания отрицания. Поэтому четыре нарратива немецкого философа истории как будто повторяют закон отрицания отрицания, но несколько отрывочно. Неслучайно про Йорна Рюзена все учёные пишут, что

ему удаётся совмещать рационализм модернизма и эстетизм постмодернизма [2, с. 35]. Вместе с тем такой учёный, как А. А. Линченко, указывает на недостаточную проясненность социально-онтологических оснований в его модели исторического сознания [3, с. 24]. С этим критическим замечанием сложно не согласиться. Но учитывая, что Йорн Рюзен при построении модели исторического сознания идёт от исторической практики и дидактики, можно надеяться, что этот недостаток будет постепенно преодолеваться [7, с. 24]. Таким образом, его методика исторического исследования своеобразная и очень актуальная.

Необходимость формирования исторического сознания обусловлена не только реалиями информационной войны, но и наступлением клипового мышления. Педагоги, психологи, физиологи и социологи рассуждают о пагубности клипового мышления. Можно сказать, клиповое мышление – это восприятие, сводящееся к банальной реакции на быстро меняющиеся условия и свойственное в большей степени молодёжи.

На смену информационному голоду прошлых десятилетий пришло «информационное ожирение». Это явление времени можно рассматривать с двух сторон. Недостатком клипового мышления молодёжи считают рассеянность или расстройство внимания, отсутствие усидчивости, гиперактивность, утрату мыслительной функции, желания познавать и способности творить.

А также можно отметить снижение чувствительности и понимания других, отсутствие рефлексии, коммуникативных навыков и небольшой словарный запас. Наблюдаются преобладание кон-

¹ Назарбаев Н. А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // Официальный сайт Президента Республики Казахстан. URL: http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statyaglavu-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения: 03.05.2019).

кретного мышления над абстрактным, отсутствие собственного мнения (подмена его вычитанным из интернета), некритичность мышления, излишняя тяга к комфорту. На наш взгляд, особенно опасно отсутствие собственного мнения, оно легко подменяется чужим суждением. И если говорить о кризисе идентичности, то он также лежит в этой плоскости, потому что человек не вырабатывает собственной точки зрения, его точка зрения растворяется в коллективном мнении, он становится частью народа, толпы. И такой субъект становится объектом манипулирования.

Для этого необходимо формировать историческое сознание молодёжи. Причём, как показывает опыт Республики Казахстан, государство должно последовательно заниматься формированием идеологии и исторического сознания. И все программные статьи главы нашего государства направлены на решение этой непростой задачи.

Современной молодёжи надо знать не только историю тюрков, а в Казахстане

проживают все тюркские народы, что, несомненно, будет их объединять, но и историю всех евразийских народов, потому что они также имеют тюркские корни или в их культуре содержатся элементы тюркской культуры. Кроме того, евразийские народы в течение тысячелетий живут бок о бок, активно взаимодействуют и сотрудничают. Поэтому призыв Президента Республики Казахстан изучать историю тюрков будет способствовать объединению всех евразийских народов. Надо возродить практику советских школ по объёмному изучению истории – истории своего края, истории тюрков, истории Казахстана и всемирной истории. Наша молодёжь должна точно знать прежде всего всю историю Второй мировой войны, её итоги и значение. Сегодня надо всемерно расширять исторический горизонт нашей молодёжи.

*Статья поступила
в редакцию 20.05.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Гизатуллина Г. А. Реидеологизация в Казахстане: Значение и смысл национальной доктрины «мәңгілік ел» // *Universum: Общественные науки*. 2014. № 9 (10). С. 1
2. Кимелев Ю. А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI веков. М., 2009. 96 с.
3. Линченко А. А. Проблема исторического сознания в философии и теории истории Йорна Рюзена // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2013. Т. 13. Вып. 4. С. 22–27.
4. Рюзен Й. Может ли вчера стать лучше? О метаморфозах прошлого в истории // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. Вып. 10. М., 2003. С. 48–66.
5. Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 38–63.
6. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории // «Диалог со временем». Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. 2001. С. 8–27.
7. Сыров В. Н. Как возможна современная социальная философия // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия*. 2011. № 2 (14). С. 20–27.
8. Rüsen J. *Historische Vernunft*. Göttingen, 1983. 157 p.

9. Rösen J. History: narration-interpretation-orientation. 2005. 222 p.
10. Rösen J. Historical consciousness: Narrative Structure, Moral function, and Ontogenetic Development // *Theo-rizing historical consciousness*. Toronto, 2006. P. 63–86.
11. Rösen J. Historische Orientierung; Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Cologne, Weimar, Vienna, 1994. 264 p.
12. Rösen J. Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness // *Meaning and representation in history*. 2005. P. 40–65.

REFERENCES

1. Gizatullina G. A. [Reideologization in Kazakhstan: the value and meaning of a national doctrine of «Мәңгілік Ел»]. In: *Universum: Obshchestvennye nauki* [Social Sciences.], 2014, no. 9 (10), pp. 1.
2. Kimelev Y. A. *Zapadnaya filosofiya istorii na rubezhe XX–XXI vekov* [Western Philosophy of History at the Turn of the 20th–21st centuries]. Moscow, 2009. 96 p.
3. Linchenko A. A. [The problem of historical consciousness in the philosophy and theory of history by Юрн Рузен]. In: *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika* [News of the University of Saratov. New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogics.], 2013, vol. 13, no. 4, pp. 22–27.
4. Rösen J. [Can yesterday become better? The metamorphosis of the past in the history]. In: *Dialog so vremenem. Almanakh intellektualnoi istorii*. No. 10. [Dialogue over time. Almanac of Intellectual History]. Moscow, 2003, pp. 48–66.
5. Rösen J. [Crisis, trauma and identity]. In: «*Tsep vremen*»: *problemy istoricheskogo soznaniya* [«Chain of Times»: Problems of Historical Consciousness]. Moscow, 2005. P. 38–63.
6. Rösen J. [Losing the sequence of history]. In: «*Dialog so vremenem*». *Almanakh intellektualnoi istorii* [Dialogue with Time. Almanac of Intellectual History.], 2001, no. 7, pp. 8–27.
7. Syrov V. N. [The way modern social philosophy is possible]. In: *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Bulletin of Volgograd State University. Series 7: Philosophy.], 2011, no. 2 (14), pp. 20–27.
8. Rösen J. *Historische Vernunft*. Göttingen, 1983. 157 p.
9. Rösen J. History: narration-interpretation-orientation. 2005. 222 p.
10. Rösen J. Historical consciousness: Narrative Structure, Moral function, and Ontogenetic Development. In: *Theo-rizing historical consciousness*. Toronto, 2006. P. 63–86.
11. Rösen J. *Historische Orientierung; über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Cologne, Weimar, Vienna, 1994. 264 p.
12. Rösen J. Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness. In: *Meaning and representation in history*, 2005, 40–65 pp.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Гизатуллина Гульгина Алимжановна – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философских и социально-политических дисциплин Таразского государственного педагогического института;
e-mail: gulgina_63@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Gulgina A. Gizatullina – PhD in Philosophy, associate professor, Head of the Department of Philosophy and Social and Political Studies, Taraz State Pedagogical Institute;
e-mail: gulgina_63@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Гизатуллина Г. А. О расширении исторического горизонта // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 25–34. DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-25-34

FOR CITATION

Gizatullina G. A. On the Expansion of Historical Horizons. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 25–34. DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-25-34

УДК 329.3; 343.341

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-35-42

ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Лонский Я. А.

Российский университет транспорта

127994, г. Москва, ул. Образцова, д. 9, стр. 9, Российская Федерация

Аннотация. Целью работы является рассмотрение идейно-теоретического и практического компонентов религиозного экстремизма. Обосновывается тезис, что идейно-теоретической составляющей религиозного экстремизма выступает фундаментализм, а практической – радикализм. В результате исследования, осуществлённого на базе системного подхода, автор доказывает, что в основе идеологии религиозного экстремизма лежит установка, предписывающая необходимость возврата к основам вероучения (фундаментализм), а также связанная с ней элиминацию всех последующих идейных наслоений. Кроме того, религиозный экстремизм с необходимостью содержит деятельностный элемент, заключающийся в реализации соответствующей идеологии (радикализм).

Ключевые слова: религиозный экстремизм, фундаментализм, радикализм, идеология, религиозное сознание, религиозный лидер, религиозные последователи

THE IDEOLOGICAL, THEORETICAL AND PRACTICAL COMPONENT OF RELIGIOUS EXTREMISM

Y. Lonsky

Russian University of Transport

9, bld. 9, Obratsova st., Moscow, 127994, Russian Federation

Abstract. The aim of the article is to examine the ideological, theoretical and practical components of religious extremism. It justifies the idea that the ideological and theoretical component of religious extremism is fundamentalism, and the practical one is radicalism. The author shows that the basis of the ideology of religious extremism is a directive that dictates the need to return to the basics of dogma (fundamentalism) and the elimination of all subsequent ideological layers. Besides, religious extremism contains an obligatory activity component which consists in the implementation of extremist ideology (radicalism).

Keywords: religious extremism, fundamentalism, radicalism, ideology, religious consciousness, religious leader, religious followers

Одной из самых распространённых угроз развития современной цивилизации является религиозный экстремизм. Для того чтобы эффективно противодействовать этому деструк-

тивному явлению, необходимо выработать единую концептуальную научную позицию на основе научной методологии, поскольку «перенесение акцента в область методологии позво-

ляет исследователям более успешно ориентироваться в различных отраслях современного знания, осознавать их тесную связь с культурой и социальными изменениями, определять перспективы развития науки» [3, с. 5]. Это, в свою очередь, предполагает серьёзный анализ таких базовых понятий, как фундаментализм и радикализм, являющихся составной частью религиозного экстремизма. В данной статье мы попытаемся рассмотреть идейно-теоретическую и практическую составляющие религиозного экстремизма на основе раскрытия содержания этого явления и его существенных элементов.

Современные исследователи определяют религиозный экстремизм как приверженность крайним взглядам и действиям [1; 2; 9; 10]. Однако если исходить из такой формулировки религиозного экстремизма, то мы вынуждены будем признать изначальную имманентность элементов экстремизма любой религии. Известно, что зарождение и распространение религий сопровождалось не только провозглашением собственной исключительности, отрицанием инакомыслия, нетерпимостью к иноверцам, но и кровопролитными столкновениями. Универсальная значимость религии, убеждений, образа жизни, характеризующаяся нетерпимостью к «другому», «чужому», исторически сопутствовала утверждению и распространению некоторых религиозных традиций. На протяжении тысячелетий некоторые религиозные течения, позиционируя себя истинными и единственно правильными, давали повод своим апологетам относиться к другим верованиям уничтожительно, а зачастую и враждебно. Этот фактор

в значительной степени объясняет огромное количество религиозных войн в истории человечества.

В связи с этим, некоторые авторы, говоря о проблеме религиозного экстремизма на современном этапе, считают, что корни данного деструктивного явления заложены в самой религиозной традиции. Поэтому необходимо искать имманентные истоки религиозного экстремизма в самих религиозных учениях и традициях.

Исследователь Е. В. Косорукова полагает, что «религиозный экстремизм имеет догматическую основу, поскольку каждая религия стремится утвердить собственный абсолютный и всеобъемлющий характер и ложность других религиозных учений». Однако автор признаёт и то, что «доктринальная конфликтность религиозных систем далеко не всегда проявляет себя в виде непримиримого противостояния» [6, с. 34].

М. В. Назаров в своей книге «Закон об экстремизме и Шулхан Арух» [8] рассматривает вопрос об изначальности заложенных корнях экстремизма, присущих той или иной религиозной традиции. На примере иудейской религиозной книги «Шулхан Арух» автор показывает, что некоторые предписания данного кодекса поведения иудеев, содержащие в себе фрагменты, проповедующие расизм (а порой и человеконенавистничество), богоизбранность одного и богооставленность другого народа, противоречат закону РФ об экстремизме в соответствии со ст. 282 УК¹. Таким образом, автор на конкрет-

¹ Федеральный закон Российской Федерации от 13.06.1996 № 63-ФЗ (ред. от 02.08.2019) «Возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого до-

ных примерах показывает, что зёрна экстремизма, заложенные в отдельных фрагментах священных текстов, прорастают из содержания самой религиозной традиции.

Академик РАН, доктор физико-математических наук И. Р. Шафаревич анализирует влияние иудейской религиозной традиции на формы общественного сознания, находя источник экстремизма, этноцентризма, шовинизма, избранности непосредственно в текстах священных иудейских книг, на которых воспитывалось не одно поколение правоверных иудеев [11, с. 99–101].

Однако принятие закона (ноябрь 2015 г.), в соответствии с которым «Библия, Коран, Танах и Ганджур, их содержание и цитаты из них не могут быть признаны экстремистскими материалами»¹, разрешило многолетние споры о присущести экстремистского элемента любой религиозной традиции, позиционируя религию как изначально духовную основу человеческого существования.

В то же время некоторые авторы [7] полагают, что религиозный экстремизм зиждется прежде всего на деструктивной религиозной идеологии, которая является основной экстремистской деятельности². Действительно, рели-

гиозно-экстремистская идеология выступает своеобразным ценностным ориентиром, системой взглядов на социальную реальность определённой социальной группы, мотивируя её на осуществление противоправной деятельности.

В свете сказанного становится важным осознание основ религиозно-экстремистской идеологии. На наш взгляд, такой основой является фундаментализм. Понятие «фундаментализм» происходит от латинского *fundamentum* («основание, основа»), его можно определить как идеологическую установку религиозных организаций, предписывающую необходимость возврата к основам вероучения и элиминации всех последующих идейных наслоений. Конкретным историческим примером фундаментализма может служить ранний протестантизм с его принципом *Sola Scriptura* (от лат. Только Писание), ограничивающим источники христианского вероучения текстом Священного Писания, Библии. Другим примером фундаментализма является ханбалитский мазхаб в суннитском исламе с его установкой на очищение религии от всех посторонних примесей и возвращение к ранним идеалам Корана и Сунны.

Таким образом, суть идеологии фундаментализма состоит в возвращении к исходному социальному порядку, а также в сохранении в неизменённом виде традиционных религиозных канонов и догматов. Фундаментализм – это стремление противостоять модернизации, приверженность старым, «фундаментальным» ценностям, структурам и способам организации жизни.

Так, современный российский исламовед М. Я. Яхъяев справедливо опре-

стоинства». // Консультант Плюс [сайт]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/d350878ee36f956a74c2c86830d066eafce20149 (дата обращения: 27.05.2019).

¹ Закон о неподсудности священных книг подписан президентом России // Интерфакс: [сайт]. URL: <https://www.interfax.ru/russia/481045> (дата обращения: 27.05.2019).

² Забияко А. П. Экстремизм религиозный // Религиоведение: энц. словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1220–1221.

деляет фундаментализм как совокупность общественных идеологических религиозных движений, выдвигающих требования восстановления первоначальной чистоты вероучения, отверженности исходным принципам и идеям, возвращения к истокам [12, с. 12]. Таким образом, религиозный фундаментализм представляет собой идеологический проект, в котором религия как особое социокультурное явление оказывает существенное влияние на все сферы общественной жизни – культуру, экономику, политику, духовную сферу. По большому счёту, эти сферы жизнедеятельности общества будут подчинены религии, которая, с точки зрения религиозного фундаментализма, выступает первоосновой человеческого бытия.

Для того чтобы идеология превратилась в экстремистскую, необходимы несколько важных условий:

1) наличие специальных идеологов – людей, которые будут культивировать данную идеологию и внедрять экстремистские идеи в сознание некоторой части верующих людей;

2) чрезвычайная жизненная ситуация, из которой человек не видит конструктивного выхода.

Поскольку большинство рядовых верующих плохо знакомы с доктринальными основами своего вероучения, этим пытаются воспользоваться в своих целях другие люди. И именно такие люди претендуют на право называться лидерами, которые призывают верующих к совершению экстремистских деяний. При этом «новоиспечённые» религиозные лидеры, претендуя на исключительность в понимании основ религии, пытаются активно воздействовать на сознание веру-

ющих своими проповедями, что создаёт предпосылки для антиобщественной деятельности. При этом необходимо отметить, что изменения, происходящие в религиозном сознании людей, коренным образом влияют на ход развития не только отдельных стран, но и всего человечества. Религиозное сознание как важная составляющая мировоззрения определяется как способ отношения верующего к миру. Религиозное сознание включает идеи, представления, чувства и настроения верующего человека. Именно поэтому деятельность религиозно-экстремистских лидеров направлена на изменение сознания своих adeptов путём навязывания деструктивной религиозной идеологии.

Известный советский и российский исламовед А. А. Игнатенко считает, что основанием религиозного экстремизма выступают особые отношения, складывающиеся между религиозным лидером и религиозными последователями (верующими)¹. Здесь прослеживается строгая иерархия, в которой религиозный лидер занимает ведущее положение как человек, осуществляющий религиозный культ и доводящий до верующего волю Божества. Верующий в этой системе – тот, кто беспрекословно подчиняется религиозному лидеру, следуя его наставлениям и предписаниям.

На вооружении религиозно-экстремистских лидеров находится целый арсенал методов психоэмоционального воздействия на верующего (экспрессив-

¹ Игнатенко А. А. Может ли экстремизм быть религиозным? // Независимая газета: [сайт]. URL: http://www.ng.ru/problems/2003-04-02/4_true.html (дата обращения: 27.05.2019).

ной лексики, харизматичных образов и т. д.) для получения соответствующего эмоционального отклика, переживания, с целью побудить верующих к совершению активных действий. На основе этого эмоционального отклика вождями и лидерами религиозных экстремистов формируется образ врага, который противопоставляется своей социальной группе. В результате происходит противопоставление двух и более социальных групп, где на первый план выходит концепция «свой – чужой». Одна группа рассматривается в позитивном ракурсе, олицетворяя собой добро, истину и справедливость, вторая же представляется антиподом первой, при этом ей приписывается фундаментальная цель – агрессия по отношению к первой группе вплоть до её уничтожения.

Призыв религиозно-экстремистских лидеров к своим апологетам заключается в том, чтобы разрешить сложившуюся ситуацию насильственными путями и средствами вплоть до использования силовых методов при помощи оружия либо психологического воздействия на другую группу. Таким образом, религиозные экстремисты пытаются решать конфликтную ситуацию не в рамках правового поля, а с помощью крайних методов и действий, зачастую через кровопролитие и гибель людей. Государственная власть представляется религиозными экстремистами сообщником второй (якобы враждебной) социальной группы, мешающей им жить в соответствии со своими ценностно-религиозными установками. Важно, что призывы к противодействию властям со стороны апологетов данных религиозных организаций осуществляется от имени всего народа.

Интерпретация религиозных текстов и её трансляция прихожанам, которые недостаточно компетентны в теологических вопросах и вероучительной доктрине, позволяют религиозным экстремистам осуществлять манипуляцию сознанием, эмоциональными настроениями и чувствами своих адептов, тем самым прикрываясь религиозными постулатами, навязывая им свою картину мира.

Важно отметить, что религиозное предписание (правило) «возлюби ближнего своего как самого себя» в религиозно-экстремистских объединениях распространяется только на свою социальную группу, своё объединение. Социальная идентичность участников религиозно-экстремистского объединения осуществляется при помощи организационной принадлежности. При этом происходит дифференциация социального окружения на «своих» и «чужих».

Религиозный экстремизм представляет собой крайнюю форму поведения по отношению к представителям других религиозных взглядов. Зачастую происходит нарушение прав человека, оправдываемое тем, что объект экспансии и агрессии является представителем другой веры. Преследование человека по религиозным убеждениям оправдывается, в свою очередь, тем, что люди, которые живут не по законам данной религии, не могут претендовать на спасение и являются врагами, поскольку не разделяют «нашу» систему ценностей, отношение к окружающему миру и людям.

Однако стоит отметить, что религиозный экстремизм – это не всегда борьба одной веры с другой. Религиозный экстремизм бывает не только межкон-

фессиональный, но и внутриконфессиональный, при котором часть последователей одного религиозного течения может быть не согласной по каким-либо вопросам с мнением большинства, по причине, например, иной трактовки религиозных текстов, иной практики богослужения и т. д. В результате происходит раскол, разделение этого религиозного учения на различные течения, что приводит к серьёзным, порой кровавым конфликтам. В истории это наблюдалось как в лоне христианства, так и в лоне ислама.

Элементом практического воплощения религиозно-экстремистской идеологии является радикализм. Термин «радикализм» (от латинского *radix* – корень) означает приверженность к крайним взглядам, требующим коренных изменений существующего порядка. Поэтому данный термин чаще используют для описания коренных реформ и преобразований в государственной политике.

Исследователь Н. Н. Гусев считает, что радикализм – одна из форм решения социальных конфликтов, которая проявляется в стремлении угнетённых слоёв общества донести до власти свои проблемы [4, с. 20]. Доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений РАНХиГС М. В. Козлов отмечает, что радикализм связан в первую очередь с насилием и стремлением захвата власти революционным путём [5, с. 17].

Таким образом, радикализм представляет собой деятельностьную грань религиозного экстремизма, которая направлена на изменение общества, социальных институтов, исходя из собственных религиозных воззрений и убеждений, путём агрессивного навязывания

обществу своей религиозной системы ценностей, допускающую любые, в том числе и насильственные, средства достижения своих целей. Иными словами, религиозный радикализм является формой реализации религиозно-экстремистской идеологии, её практической стороной. Проявляется религиозный радикализм в деятельности субъектов религиозного экстремизма. Субъектами религиозно-экстремистской деятельности могут выступать как отдельные лица, так и организации и даже целые государства.

Рассматривая религиозный экстремизм как антисоциальное явление, имеющее специфичную радикальную идеологию, последователей, реализующих данную идеологию на практике, а также и своих спонсоров, необходимо сделать вывод, что религиозный экстремизм с точки зрения социальной философии обладает признаками системы. Структуру такой системы можно условно разделить на две составляющие: религиозно-экстремистские организации и сама идеология насильственного действия.

На наш взгляд, религиозный экстремизм имеет и внутренние источники. Его внутренние (доктринальные) корни представляют собой извращённую форму религиозных учений, основанную на эклектичной, вырванной из контекста, избирательной, а не целостной, а также радикальной интерпретации их содержания. Религиозный экстремизм порождается ложными и предвзятыми интерпретациями священных текстов новоявленными духовными лидерами, позиционирующими их в качестве единственно верного вероучения.

Сущность религиозного экстремизма, на наш взгляд, состоит именно в ра-

дикализации идеологических версий религиозных учений, в проявлении индивидуального и группового сознания их адептов (вплоть до придания ему воинствующего духа), в использовании пропагандистских лозунгов, в выборе целей и средств практических

действий для подавления и уничтожения «неверных», установления нового, освящённого «истинной» верой, общественного порядка.

Статья поступила
в редакцию 28.06.2019 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахромеева Ю. В. Социокультурные основы религиозного экстремизма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2009. 19 с.
2. Безбородов М. И. Профилактика религиозного экстремизма как важная составляющая сохранения мира и обеспечения безопасности [Электронный ресурс]. URL: https://petsru.ru/files/2012/09/f7631_1.pdf (дата обращения: 05.05.2019).
3. Бондарева Я. В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: ИИУ МГОУ, 2011. 322 с.
4. Гусев Н. Н. Радикализм в социологическом измерении // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. 2015. № 6. С. 17–21.
5. Козлов М. В. Религиозный фактор в политическом радикализме на Ближнем Востоке: автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 2013. 31 с.
6. Косорукова Е. В. Религиозный и молодежный экстремизм как негативные явления в современной России. Казань, 2012. 207 с.
7. Муминов А. И. Религиозный экстремизм как угроза современному обществу: социально-философский анализ: автореф. ... канд. филос. наук. М., 2007. 20 с.
8. Назаров М. В. Закон об экстремизме и «ШулханАрух» // Издательство Русская Идея: [сайт]. URL: <https://rusidea.org/2201> (дата обращения: 27.05.2019).
9. Старосельцева М. М., Пелюх Е. И. Религиозный экстремизм: интерпретация понятия? // Вестник Белгородского юридического института МВД России. 2012. № 2. С. 57–60.
10. Сулонов П. Е. Философия деструктивности (модус религиозного экстремизма). Екатеринбург, 2013. 93 с.
11. Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2017. 936 с.
12. Яхьяев М. Я. Религиозно-политический экстремизм: сущность, причины, формы проявления, пути преодоления. М.: Парнас, 2011. 296 с.

REFERENCES

1. Akhromeyeva Y. V. *Sotsiokulturnye osnovy religioznogo ekstremizma: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk* [Sociocultural Foundations of Religious Extremism: Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Voronezh, 2009. 19 p.
2. Bezborodov M. I. *Profilaktika religioznogo ekstremizma kak vazhnaya sostavlyayushchaya sokhraneniya mira i obespecheniya bezopasnosti* [Religious extremism prevention as an important component of maintaining peace and security]. Available at: https://petsru.ru/files/2012/09/f7631_1.pdf (accessed: 05.05.2019).
3. Bondareva Y. V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz* [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical and Philosophical Analysis]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2011. 322 p.
4. Gusev N. N. [Radicalism in Sociological Measurement]. In: *Vestnik Akademii ekonomicheskoi*

- bezopasnosti MVD Rossii* [Bulletin of Academy of Economic Security of the Ministry of Internal Affairs of Russia.], 2015, no. 6, pp. 17–21.
5. Kozlov M. V. *Religiozniy faktor v politicheskom radikalizme na Blizhnem Vostoke: avtoref. dis. ... kand. polit. nauk* [The Religious Factor in Political Radicalism in the Middle East: Abstract of PhD Thesis in Political Sciences]. Moscow, 2013. 31 p.
 6. Kosorukova E. V. *Religiozniy i molodezhnyi ekstremizm kak negativnye yavleniya v sovremennoi Rossii* [Religious and Youth Extremism as a Negative Phenomenon in Modern Russia]. Kazan, 2012. 207 p.
 7. Muminov A. I. *Religiozniy ekstremizm kak ugroza sovremennomu obshchestvu: sotsialno-filosofskii analiz: avtoref ... kand. filos. nauk* [Religious Extremism as a Threat to Modern Society: Socio-Philosophical Analysis: Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Moscow, 2007. 20 p.
 8. Nazarov M. V. [The law on extremism and «ShulchanArukh»]. Available at: <https://rusidea.org/2201> (accessed: 27.05.2019).
 9. Staroseltseva M. M., Pelyukh E. I. [Religious extremism: the interpretation of the concept?]. In: *Vestnik Belgorodskogo yuridicheskogo instituta MVD Rossii* [Bulletin of Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia], 2012, no. 2, pp. 57–60.
 10. Suslonov P. E. *Filosofiya destruktivnosti (modus religioznogo ekstremizma)* [Philosophy of Destruction (Religious Extremism Modus)]. Yekaterinburg, 2013. 93 p.
 11. Shafarevich I. R. *Russkii narod v bitve tsivilizatsii* [Russian People in the Battle of Civilizations]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., *Rodnaya strana* Publ., 2017. 936 p.
 12. Yakhyev M. Y. *Religiozno-politicheskii ekstremizm: sushchnost, prichiny, formy proyavleniya, puti preodoleniya* [Religious and Political Extremism: Nature, Causes, Forms of Manifestation and Ways of Overcoming]. Moscow, *Parnas* Publ., 2011. 296 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Лонский Ярослав Александрович – старший преподаватель кафедры философии, социологии и истории Российского университета транспорта;
e-mail: Ya_Lonskiy@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yaroslav A. Lonsky – senior lecturer at the Department of Philosophy, Sociology and History, Russian University of Transport;
e-mail: Ya_Lonskiy@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Лонский Я. А. Идеино-теоретическая и практическая составляющая религиозного экстремизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 35–42.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-35-42

FOR CITATION

Lonsky Y. A. The Ideological, Theoretical and Practical Component of Religious Extremism. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 35–42.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-35-42

УДК 165.9

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-43-54

ИЗ ИСТОРИИ КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО СУБЪЕКТА: ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ КАК ПРЕДВЕСТНИКИ КАНТА И ГЕГЕЛЯ

Майкова В. П.¹, Бельский В. Ю.², Боровинская Д. Н.³

¹ *Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана (Мытищинский филиал)
141005, Московская обл., г. Мытищи, 1-я Институтская ул., д. 1, Российская Федерация*

² *Московский университет Министерства внутренних дел России имени В. Я. Кикотя
117437, г. Москва, ул. Волгина, д. 12, Российская Федерация*

³ *Сургутский государственный педагогический университет
628417, Югра, г. Сургут, ул. 50 лет ВЛКСМ, д. 10/2, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу основных характеристик субъекта, необходимых для установления и исследования самостоятельности. Рассмотрены концепции Платона и Аристотеля, согласно которым общим в отношении к самостоятельности субъекта является разум. Выявлена роль общества и государства в относительной самостоятельности субъекта. Платон отдавал предпочтение наилучшим образом устроенному обществу, а Аристотель – власти, которая, по его мнению, должна представлять собой некое сочетание разных властных типов. На основе анализа были сделаны выводы, что самостоятельный субъект может рассматриваться как в абсолютном, так и в относительном модусе существования. Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в понимании дальнейшей истории актуальной для нас идеи самостоятельности субъекта, которая ведёт в том числе и к изысканиям И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, поскольку автономия (самозаконность) субъекта – суть размышлений этих немецких классиков.

Ключевые слова: субъект, самостоятельность субъекта, способность субъекта, душа, познание, разум

FROM THE HISTORY OF THE CONCEPT OF SUBJECT'S INDEPENDENT DEVELOPMENT: PLATO AND ARISTOTLE AS PRECURSORS OF KANT AND HEGEL

V. Maykova¹, V. Belsky², D. Borovinskaya³

¹ *Bauman Moscow State Technical University (Mytishchi Branch)
1, 1st Institutskaya st., Mytishchi, 141005, Moscow region, Russian Federation*

² *Moscow University of the Ministry of Internal Affairs named after V. J. Kikot
12, Volgin st., Moscow, 117437, Russian Federation*

³ *Surgut State Pedagogical University
10/2, 50 years of the Komsomol st., Surgut, Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug –
Yugra, 628417, Russian Federation*

Abstract. The aim of the article is socio-philosophical analysis of the main characteristics of the subject necessary for the establishment and study of independence. The concepts of Plato and Aristotle are considered, according to which it is the reason that is common in relation to the independence of the subject. The role of society and the state in relation to the independence of the subject is revealed. Plato gave preference to the best society whereas Aristotle – to power that, in his opinion, should be a combination of different types of power. Based on the analysis, it was concluded that an independent subject can be considered both in the absolute and in the relative mode of existence. The theoretical and practical significance of the study lies in the understanding of the further history of the relevant idea of subject's independence, which leads, among other things, to the ideas of I. Kant and G. V. F. Hegel who reflected on the autonomy (self-legislation) of the subject.

Keywords: the subject, the autonomy of the subject, the ability of the subject, the soul, cognition, intelligence

Введение

Издревле философов интересовали основные черты и способности человека. Философские изыскания проводились в огромном многообразии направлений – от конкретных практик до чисто схоластических умозрений. При этом один из ключевых вопросов в познании человека заключался не только в том, что такое человек и в чём заключается его сущность (в том числе и в связи с вопросом – определена ли она индивидуально или общественно), но и в том, насколько самостоятелен человек. Конечно же, эти вопросы связаны теснейшим образом и составляют пресловутый замкнутый круг, в котором в качестве основания могут рассматриваться как первое, так и второе.

Свобода как сущностная характеристика человеческого существования

Попробуем подойти к проблеме оснований человеческого существо-

вания со стороны таких сущностных характеристик человека, как его свобода, самодетерминация. Ведь человек обычно считают субъектом его действий, в отличие от машины, производящей действия автоматически. Заметим, что обычно существенным признаком человека при этом является свободное целеполагание, и в этом контексте тематическая структура организована вокруг категорий цели и средства. С другой стороны, классические проблемы выражаются в вопросе: как возможна свобода человека, если происходящее в мире детерминировано отнюдь не посредством его сознательных действий.

То, что человек включён в мир или, по меньшей мере, включается в течение процессов, происходящих в мире, является несомненным фактом, очевидностью, которая, впрочем, может рассматриваться и как нечто неподлинное, видимое, неистинное, как всего лишь феномен – несущественный, не отражающий сущности чело-

веческого бытия или существования. Однако повседневные потребности, практическая необходимость, обязанности перед людьми, долг, нравственные и моральные установки, ценности и т. д., характерные для практической, действительной включённости человека в мир, постоянно и, можно сказать, неотвратимо напоминают о себе, вынуждая людей активно действовать, изменяя самих себя, своё сознание, полагаемые цели, используемые средства, своё окружение и среду, а более общно – мировые ситуации, в которых они себя находят и воспроизводят. Иными словами, внутри общей массы люди занимают места, играя роль субстанций (что отвечает классическому определению Боэция: субстанция есть «то, что может действовать или претерпевать»¹). И, с одной стороны, неважно, что люди при этом могут мечтать о другом, более совершенном мире или о выходе из сетей этого несовершенного мира. По выражению К. Маркса, «они не сознают этого, но они это делают», иначе говоря, мир при участии людей с необходимостью изменяется. С другой стороны, для самих людей очень важны самосознание, самооценка и оценка со стороны. И проблематика субъекта теснейшим образом связана с его сознанием, самосознанием и осознанием.

Описанный проблемный круг исследования самостоятельности субъекта можно рассматривать в аспектах как вполне классически разработанных, так и имеющих перспективы современного неклассического развития. Это исследование того, самостоятелен

ли человек – не только в плане материальной включённости в мир, но и в плане духовной и сознательной жизни. При этом самостоятельность не может быть отделена от активности, характеризующей существование субъекта как субстанции или субстанциально укоренённого в мире, или же как претерпевающего изменения существа – и это вполне классическая философская тематика, которая развивалась и в Античности, и в Средние века. С другой стороны, самостоятельность человека можно связывать и с активным изменением как самого себя, так и своего присутствия в мире, что входит в спектр современных неклассических философских исследований.

Можно согласиться с А. В. Чусовым, который рассматривает современный концепт субъекта в связи с «точками роста» классического концепта, выделяя при этом такие определённости субъекта, как активность, интенциональность и предметность [8]. Это направление отходит от философской классики, являя новые идеи и подходы не только в связи с качественно новым теоретическим и эмпирическим инструментарием, получившим огромное развитие, начиная с Нового времени и Просвещения, но ещё и в связи с современным изменением масштабов вмешательства человека в природу, как окружающую, так и свою собственную. Для этой проблематики характерна постановка конкретных проблем, перешедших в практическую плоскость – проблем обретения самостоятельности продуктами деятельности человека, причём в таких масштабах и направлениях, которые человеком-создателем первоначально не предвидятся и не осознаются.

¹ Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 169.

Существенной становится проблема «воспитания воспитателя» при условии действительного и практического, а не иллюзорного включения человека в мир¹.

Основные структурные характеристики субъектности человека

Для общей постановки задачи исследования субъектности человека нужно определить основные структурные черты и характеристики [4]. Это прежде всего вопрос о составе способностей субъекта и о возможности их изменения и развития. Не вдаваясь в вопросы обоснованности выбора основных классиков философии, разрабатывавших эту проблему, укажем, что на развитие философской мысли в этом направлении существенно повлияли Платон и Аристотель. Обратимся к их наследию с целью выделения ими характеристик субъекта, необходимых для установления и исследования самостоятельности субъекта.

В рассуждениях о субъектности человека практически у всех мыслителей вплоть до XVIII в. на первый план выступает концепт «душа», тогда как Кант отводит душе методологически производное место, рассматривая её как всего лишь идею чистого разума², а его последователи и преемники основывают свои теории на концепте «субъекта».

Однако когда речь заходит об общественном, политическом, государ-

ственном уровнях существования, то, начиная с Платона, речь идёт скорее об умознении, разуме или об особом статусе или состоянии души. В рамках общей античной парадигмы целесообразного, красивого и благого существования цели человека рассматриваются в контексте их соответствия природе, и это соответствие является нормативным: цель существования для любого существа, по своей природе включенного в Космос, должна соотноситься с природой, будь то природа бытия, блага и т. п. [6].

Платон не просто описывает структуру души, а строит концепцию обучения и познания, т. е. преобразования души, что прекрасно показал В. Йегер [3].

Кратко отметим следующие основные моменты понимания души у Платона³. В отношении отдельной души он прежде всего определяет такие основные элементы её структуры, как двойственность: природа души относится к умопостигаемому, но сама она, связывая чувственное и умопостигаемое, подвержена воздействиям и вождлениям. При этом душа, очевидно, является самостоятельной сущностью. Основная функция души в мире: править, главенствовать, быть госпожой, в связи с чем развивается иерархия душ в зависимости от их причастности умным сущим, от мировой души до душ низших родов. Но у души есть и собственные движения – это желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Начала желаний души подразделяются

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. М.: Издательство политической литературы, 1974. Т. 42. С. 261–263.

² Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на немецком и русском языках. М., 2006. Т. 2 (1). С. 270.

³ Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С.135. 1993. Т. 2, с. 231. 1994. Т. 3. С. 315

на разумное, неразумное и яростное, и каждое из них может как влиять на действия, вызванные другим началом, так и подчинять себе другие начала. Конфигурация таких характеристик души, как усмотрение, забота, совет, мнение и три пары чувств (радость – страдание, отвага – страх и любовь – ненависть), до определённой степени формируется извне, и воспитание способно обращать душу к какому-либо из планов бытия, влияя на поведение и характер человека, что дополняет характеристики самостоятельности души. У души есть способности соприкасаться с вещью и выражать сущность вещи в слове. Рассудок – это способность души схватывать промежуточные результаты усмотрения, в отличие от чистого умозрения. Человеческую нравственность Платон рассматривает как объект применения государственного искусства. Характер человека развивается как под влиянием на него образцов поведения отца, так и с учётом влияния окружающих людей, прежде всего в семье.

Таким образом, придавая большое значение развитию способностей человека к самопознанию, Платон представляет весьма развитую концепцию не только свойств и характеристик активно действующего субъекта как такового, но и процессов изменения этих характеристик – как под воздействием внешних сил, так и при самостоятельном внутреннем действии субъекта.

Аристотель о структурных характеристиках субъектности человека

Аристотель, самый известный последователь Платона, находился в сложных теоретических отношениях

со своим учителем. В огромном множестве мест своих сочинений, от этических и метафизических до физических и гносеологических, он исследует платоновские концепты и отвергает или исправляет предложенные Платоном решения в силу их несоответствия природе (фюсису). Здесь и подчинённое положение этических предметов в его системе: как писал А. А. Гусейнов, «в его системе (в отличие от философии Платона) этика не занимала центрального места и не составляла её внутреннего пафоса» [1]; здесь и онтологически низший статус предметов математических, которые для него не существуют самостоятельно. Указанная позиция известна прежде всего как опора на чувственное знание, в противоположность знанию умозрительному. В то же время у Аристотеля значительное место и время занимают исследования как умозрения, относящегося к дианоэтическим добродетелям, так и восхождения к первым началам, которые являются предметами действия развитого ума. Для нас же важно, что Аристотель рассматривал все способности человека как определённые через соответствие его природе и создал, по сути, энциклопедический обзор этих способностей – от низших, общих всему живому, до высших, свойственных лишь наиболее развитому политическому человеку. Можно сказать, что в работах мыслителя почти не нашли отражения вопросы веры как особой способности человека, но последующее развитие философии предопределено в её теологическом изводе.

Исходя из вышесказанного, мы не рассматриваем собственно этические трактаты Аристотеля («Никомахова

этика», «Большая этика», «Евдемова этика»), излагающие этическую систему Аристотеля, в течение тысячелетий подробно и пристально исследованные международным сообществом. Обращаясь же к его работам в аспекте описания и исследования свойств и характеристик самостоятельного субъекта, основное внимание уделим трактату «О душе», в котором выражено устройство субъекта индивидуального, и коснёмся некоторых основных идей трактата «Политика», где рассматривается субъект общественный.

Общая структура субъекта в трактате «О душе» представлена с не допускающей интерпретаций логикой, что непосредственно выражено в сопровождающем переводе этого текста оглавлении, составленном комментаторами и переводчиками трактата.

В Книге первой на материале предшествовавших философских концепций Аристотель в ходе критического рассмотрения выясняет сначала два характерных признака души, явно названных предшественниками (начало движущее и самодвижущееся), а затем и три самостоятельно выделенных им характерных признака сущих, непосредственно связанных с душой (движение, ощущение и бестелесность). В Книге второй душа исследуется и определяется в связи с чувственными формами своего существования и проявления – как низшими и общими для всех душ. А в Книге третьей речь идёт в основном о высших способностях души, свойственных человеку, но имеющих основание на растительных и животных уровнях.

В Книге второй Аристотель определяет душу с разных сторон, всё более развернуто. Речь идёт о душе как о

«сущности в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизни», как о «первой энтелехии естественного тела, обладающего органами» и как о «сути бытия и форме (*logos*) ... такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя»¹.

Растительные способности души, характеризующие живое существо вообще, состоят в силе, начале изменения (роста и разрушения) и способности принимать пищу.

Дальнейшая конкретизация способностей души относится к животным как типу сущих, находящемуся на более высоком и сложно устроенном уровне. Аристотель констатирует, что у животных есть особые органически укоренённые способности – чувства, первым из которых для животных является осязание. Он считает, что «душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением». Способность движения в связи с наличием частей тела оказывается новым основанием выделения душевных характеристик: «каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание». Здесь, очевидно, речь идёт о «стремлении» как о свойстве души, эквивалентном чувственной интенциональности. Заметим далее, что эта интенциональность основана

¹ Аристотель. О душе. М.: Мысль, 1976. С. 370–448.

Аристотель. Политика. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

на различных особенных внутренних переживаниях и побуждающих к действиям состояниях.

Новый – гносеологический – уровень появляется у Аристотеля в связи ощущения и знания. Он различает ощущение в возможности и в действии, далее имея в виду поставить ощущение в отношении к мышлению и разумению. Мы интерпретируем эту конструкцию как подготовку последующих выводов об особой природе разумного человека, выражающейся в соответствующей этой природе своеобразной энтелехии, в раскрытии и полном развитии способностей, разумно ориентированных на высшее благо. Здесь можно усмотреть и начало проблематики разнонаправленного воздействия на человеческую сущность при воспитании.

Можно сказать, что чувство реализуется как орган тела, поскольку оно состоит из таких стихийных элементов, как вода и воздух. Оно способно воспринимать неподобное, становясь подобным ему, но не принимая его материи. Чувство как способность – это способность различения телесных вещей. Сказанное является одним из оснований того, чтобы считать чувство как способность – формой, а душу – формой форм.

Что же касается способностей субъекта, на уровне познающего субъекта они весьма разнообразны. К ощущениям добавляются не только разумение (*fronesis*) и мышление (*noesis*) как самые общие виды способностей разумного существа, но и заблуждение (*apate*), которое более свойственно для живых существ, воображение (*phantasia*), познание (*episteme*), воля (*boylesis*), мнение (*doksa*) и вера (*pistis*). Основное

обновление характеристик субъекта относится к уму, который венчает способности субъекта, являясь лучшей и высшей из них.

Важно, что на этом уровне способности начинают раздваиваться: если чувство всегда истинно, то мышление уже может быть правильным и неправильным и принимать как три правильные формы – разумение, познание и истинное мнение, так и соответствующие неправильные формы, противоположные указанным. Ещё более интересна способность воображения. Без неё невозможно составление суждений (*ypolepseos*), но здесь она, в отличие от мнения, является совершенно подвластным нам состоянием. Мнение также обнаруживает цепочку условий своей возможности: вера – убеждение – разумное основание. При этом на образы, встающие перед мысленным взором субъекта, могут оказывать искажающее воздействие страсти, болезни или сон.

Но наиболее явно самостоятельность субъекта проявляется при переходе к уму (*noein*). По своей природе он является способностью особого рода. Здесь сформулировано условие самостоятельности ума: он должен стать универсальным, т. е. действительно знающим всё в некоторой предметной области, всеохватным (буквально – «стать каждым»). Но, кроме того, здесь заявлена ещё и концепция рефлексии как некоего вида единства возможности и действительности знания.

Ум может иметь два состояния: низшее – пассивное, преходящее, и высшее – производящее, непреходящее. Низшее состояние ума аналогично материи, в нём ум становится всем. А высший ум Аристотель характеризует

как отдельную не смешанную ни с чем деятельность, которая является по своей сущности действующим началом. Это определение абсолютной субстанции как абсолютного начала. Но здесь представлена ещё и концепция первоначала как условия мышления вторичного, производного, подверженного воздействиям. Первоначало становится здесь универсальным, исходя из другой концептуальной основы, нежели упоминавшаяся выше универсализация знания. Безусловной остановки регресса оснований в конечно достижимом пункте первого основания требует всеобщая структура деятельности как физического движения вообще. Ведь деятельность есть разновидность движения и в действительности определена в связи с действующим началом.

Аристотель указывает, что движущей способностью, общей для всех трёх частей души, является способность стремления (*oreksis*). При этом можно выделить три вида движения:

1. стремление берёт верх над волей;
2. воля берёт верх над стремлением;
3. одно стремление берёт верх над другим.

Вопрос о том, что возможен четвёртый вид движения – когда одна воля берёт верх над другой, – на уровне телесной сущности не стоит, такое взаимодействие реализуется на уровне общественных образований.

Аристотель настаивает на бестелесности ума и характеризует его существование как кружение в определениях знания. А из «Метафизики» известно, что при этом ум становится тождественным божественному знанию и теряет всякую связь с индивидуальностью. С нашей точки зрения,

смысл такой понятийной конструкции состоит в том, что а) природа человека при этом теряется, но б) ум осваивает природу всего целого мира, становясь причастным перводвигателю, и в) формулируются рациональные требования к универсальному общественному субъекту. Это позволяет сделать переход к государственному или политическому субъекту, в наших терминах – к субъекту общественному.

Кратко охарактеризуем общую структуру общественного субъекта, и прежде всего сделаем это на основе первых трёх книг трактата «Политика». Первую Стагирит начинает с определения государства – как такого «общения» (*koinonian*), которое организуется ради какого-либо блага, стремится больше других к высшему из всех благ, является наиболее важным из всех и вбирает в себя все остальные общения, понимая общение как деятельность. Главной и специфической особенностью людей, позволяющей им общаться именно как людям, а не животным, является членораздельная речь, потому что специфические формы общения людей основаны на таких понятиях, как польза и вред, справедливость и несправедливость, добро и зло, которые могут быть выражены лишь с помощью речи. Освоение этих ценностных понятий имеет основанием познание, воспитание и обучение, о чём и говорится в «Этике».

Рассматривая две природные формы общения – между мужем и женой и между господином и рабом – как несамостоятельные, Аристотель указывает, что они в сочетании дают первый самостоятельный вид общения: «общение, естественным путем возникшее

для удовлетворения повседневных нужд», т. е. семью или дом.

Далее структура общения усложняется, поскольку существуют долговременные потребности. Несколько домов, объединённых такими потребностями, образуют следующий уровень общения – селение.

Очевидно, самостоятельность селения превышает самостоятельность отдельного дома или семьи, но, в свою очередь, является недостаточной. Полная же самостоятельность возможна лишь в случае полиса, который объединяет несколько селений и возникает в силу жизненных потребностей, но целью которого является достижение благой жизни.

Государство является предельным случаем такого типа природного целого, в котором человек является частью. Более того, оно по природе предшествует каждому отдельному человеку, «поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим» [5]. Государство, напротив, является самодовлеющим (*autarkeias*) и осуществляет достижение высшей цели – благой жизни.

Но государство также должно действовать и двигаться, причём его действия должны образовывать единство. Здесь возникает множество уровней и типов субъекта власти, которые Аристотель в первой книге называет так: «государственный муж» (*politikon*), «царь» (*basilikon*), «домохозяин» (*oikonomikon*), «господин» (*despotikon*). Рассматривая же теорию полиса вообще, во второй книге он говорит о «гражданине» (*polites*). Гражданином вообще является человек, принимающий участие в суде и во власти. Гражданин

обладает особыми властными способностями, отличающимися от способностей властвовать над женой или рабом. Это способности а) властвовать над свободными гражданами и б) подчиняться свободным гражданам. Эти способности воспитываются как в домашнем обучении, так и законодательством (которое может иногда изменяться, что чревато опасными последствиями для государства). Научиться этим способностям можно также при подчинении кому-либо свободному, как это бывает, например, в армии. А добродетель гражданина состоит в том, чтобы делать это «прекрасно».

Система норм мышления, созданная в античный период, явилась предпосылкой для формирования представлений о самостоятельности субъекта через рациональное начало.

Философ рассматривает несколько уровней самостоятельности субъекта. Для единичного человека самостоятельность возникает, когда движущий ум властвует над другими движущими поведением человека силами. Общественный человек становится самостоятельным, когда включён в некое превосходящее его целое – семью, селение или город [7]. Такая самостоятельность относительна и во внешнем, и во внутреннем отношениях. Самостоятельность субъекта разумна, т. е. выражается в разнокачественных пропорциях. Она изменяется в связи с условиями жизни (рождение, взросление и смерть, климат, стихийные бедствия, войны, торговые союзы и т. д.).

Заключение

Общим в отношении к самостоятельности субъекта у Платона и

Аристотеля является убеждение в том, что её начало есть разум. Однако первый полагает, что есть единственное наилучшим образом устроенное общество, а второй – что лучшее устройство власти должно представлять собой некое сочетание разных властных типов. Иными словами, самостоятельный субъект может рассматриваться как в абсолютном, так и в относительном модусе существования [2].

Дальнейшая история актуальной для нас идеи самостоятельности субъекта ведёт в том числе и к изысканиям И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, поскольку автономия (самозаконность) субъекта – суть размышлений этих немецких классиков. Но это предмет будущих исследований.

Статья поступила
в редакцию 10.07.2019 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов А. А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. М., 2011. С. 348–370.
2. Ивлев В. Ю., Ивлева М. Л., Фалько В. И. Экология внешней и внутренней среды социоприродной системы (обзор Международной научной конференции) // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 214–218.
3. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997. 594 с.
4. Майкова В. П., Наместникова И. В., Горбунов В. С. Системный подход как основа научной методологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 148–158.
5. Молчан Э. М. Теоретико-методологические основания исследования духовно-нравственных ценностей в социальных системах // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2019. №1 (21). С. 93–100.
6. Покровская Т. П., Майкова В. П., Молчан Э. М. Духовно-нравственные ценности как феномены социальных систем // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 2. С. 40–48.
7. Фалько В. И. Золотое правило нравственности в отношениях человека и природы // Сахаровские чтения 2019 года: экологические проблемы XXI века: материалы конференции. Ч. 3. Минск, 2019. С. 511–514.
8. Чусов А. В. Современный концепт «субъект» и онтологические аспекты его становления // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1, С. 19–31.

REFERENCES

1. Guseinov A. A. [Ethical Writings and Ethical System of Aristotle]. In: Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemean Ethics]. Moscow, 2011, 348–370 pp.
2. Ivlev V. Y., Ivleva M. L., Falko V. I. [Ecology of the external and internal environment of socio-natural system (review of the International Scientific Conference)]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2019, no. 5, pp. 214–218.
3. Ieger V. *Paideiya: Vospitanie antichnogo greka (epokha velikikh vospitatelei i vospitatelnykh sistem)* [Paideia: the Education of an Ancient Greek (the Era of Great Educators and Educational Systems)]. Moscow, 1997. 594 p.
4. Maikova V. P., Namestnikova I. V., Gorbunov V. S. [Systemic approach as the basis of scientific methodology]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2019, no. 1, pp. 148–158.

5. Molchan E. M. [Theoretical and methodological bases of research of spiritually-moral values in social systems]. In: *Ekonomicheskie i sotsialno-gumanitarnye issledovaniya* [Economic and Socio-Humanitarian Studies], 2019, no. 1 (21), pp. 93–100.
6. Pokrovskaya T. P., Maikova V. P., Molchan E. M. [Spiritual and moral values as phenomena of social systems]. In: *Gumanitarnye i sotsialnye nauki* [Humanities and Social Sciences], 2019, no. 2, pp. 40–48.
7. Falko V. I. [The Golden Rule of Morality in Human-Nature Relationships]. In: *Sakharovskie chteniya 2019 goda: ekologicheskie problemy XXI veka: materialy konferentsii. Iss. 3* [Sakharov Readings 2019: Environmental Problems of the 21st Century: Proceedings of the Conference. Iss. 3]. Minsk, 2019, 511–514 pp.
8. Chusov A. V. [Modern concept of “subject” and ontological aspects of its formation]. In: *Metodologiya i istoriya psikhologii* [Methodology and History of Psychology], 2010, vol. 5, no. 1, pp. 19–31.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Майкова Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета имени Н. Э. Баумана (Мытищинского филиала);
e-mail: valmaykova@mail.ru

Бельский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии и политологии Московского университета МВД России имени В. Я. Кикотя;
e-mail: v.belskiy@bk.ru

Боровинская Дарья Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета;
e-mail: sweetharddk@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Valentina P. Maykova – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (Mytishchi Branch);
e-mail: valmaykova@mail.ru

Vitaliy Y. Belsky – Doctor of Philosophy, professor, Head of the Department of Sociology and Political Science, Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after V. Y. Kikot;
e-mail: v.belskiy@bk.ru

Daria N. Borovinskaya – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Social and Humanitarian Education, Surgut State Pedagogical University;
e-mail: sweetharddk@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Майкова В. П., Бельский В. Ю., Боровинская Д. Н. Из истории концепции развития самостоятельного субъекта: Платон и Аристотель как предвестники Канта и Гегеля // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 43–54.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-43-54

FOR CITATION

Maykova V. P., Belsky V. Y., Borovinskaya D. N. From the History of the Concept of Subject's Independent Development: Plato and Aristotle as Precursors of Kant and Hegel. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 43–54.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-43-54

УДК [002:004]:316.774; 008:316.42
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-55-64

КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ГЛОБАЛИЗАЦИОННО-АТОМИЗИРОВАННОМ МИРОВОМ ОБЩЕСТВЕ

Михалкин Н. В., Аверюшкин А. Н.

*Московский государственный психолого-педагогический университет
127051, г. Москва, ул. Сретенка, д. 29, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается взаимосвязь между такими феноменами, как формирование личности, образование и культура в государстве, которые обуславливаются современными процессами развития стран мира. Конкретно речь идёт о процессах глобализации и «атомизации», охвативших всё мировое сообщество в настоящее время. На основе системного подхода раскрывается основное содержание взаимообусловленности всех этих процессов, рассматривается содержание современной общественной практики и практико-ориентированного образования, которое имеет своё отличительное проявление на разных этапах становления социально-зрелой и надёжной личности. Теоретическая и практическая значимость исследования заключаются в обосновании путей и способов придания всем этим процессам социальной детерминации, а также определении механизма включения государственной власти в дело развития в самом человеке человеческих начал, гуманизма и ответственности за настоящее и будущее страны.

Ключевые слова: диалектика, самостоятельное бытие человека и общества, глобализация, «атомизация», культура, практико-ориентированное образование, гуманизм

CULTURE, EDUCATION AND THE PROBLEMS OF PERSONALITY FORMATION IN A GLOBALIZED AND ATOMIZED WORLD COMMUNITY

N. Mikhalkin, A. Averyushkin

*Moscow State University of Psychology and Education
29, Sretenka st., Moscow, 127051, Russian Federation*

Abstract. The article deals with the relationship between such phenomena as personality formation, education and culture determined by modern tendencies in the world development, with special attention being paid to such tendencies as globalization and “atomization” which have spread over the whole world community. Based on the systemic approach, the authors reveal the interdependence of these processes and explore the meaning of contemporary social practice and practice-oriented education that manifests itself at different stages of a socially mature and reliable personality’s development. The theoretical and practical value of the study lies in justification of the ways and means of attaching social determination to these processes and identification of the role of the state in individual’s civil development.

Keywords: *dialectic*, individual and society’s autonomous being, globalization, «atomization», culture; practice-oriented education, humanism

В настоящее время всё, что характеризует содержание развития человечества, свидетельствует о том, что мир переживает колоссальную трансформацию. Если несколько десятков лет назад мир находился в «силовом» русле глобализации, то сейчас появились новые изменения в отношениях между отдельными странами. Они стали носить непредсказуемый характер. Происходит своеобразное «расползание» человеческого сообщества на части, которые «создаются» на основе, в большей степени, различного вида и типа идеологем.

Т. е., в мире наряду с процессами глобализации стали активно проявляться процессы «атомизации» в различных видах связей и взаимодействий более двухсот стран и подмандатных территорий.

В целом процессы глобализации и «атомизации» в отношениях между странами и природой, между отдельными странами создают культуру бытия людей, которая закрепляется в видах, типах, формах жизнедеятельности народов, в традициях, обычаях и активно воздействует на социализацию людей и формирование личностей в странах мира, в том числе и в России.

Хотелось бы отметить, что учёные, которые предметом своих исследований избрали глобализацию, трактуют её неоднозначно. Фактически в современном научном мире нет однозначного определения процесса «глобализация». Например, ряд специалистов, которые занимаются вопросами военной безопасности, считают, что глобализация проявляется в «...образовании глобального экономического "пространства"» [8, с. 96].

Авторы данной статьи считают, что основными показателями глобализа-

ции являются следующие аспекты развития мирового сообщества:

а) придание доллару статуса мировой валюты и отказ США обеспечить его золотыми активами;

б) активное использование информационного пространства для перемещения финансовых потоков из одних стран в другие, которое возможно осуществлять практически без контроля со стороны государственных властей;

с) «избыток» финансов в индустриально-развитых странах и их «недостаток» в развивающихся;

д) установление определённых приглашений между руководителями и владельцами крупнейших банков мира;

е) «агрессивная» информационная политика ведущих мировых СМИ, которые реально формируют оценочные действия для транснациональных компаний, а также формально оправдывают современный «финансовый феодализм» и современную культуру потребления, которые минимизируют возможности ряда стран противодействовать процессу глобализации. Как отмечает С. А. Михайлина, современные СМИ создают необходимую для дальнейшего развития глобализации организационную культуру [6, с. 30].

В результате глобализации стали кардинально изменяться и культура бытия людей, их ценностные ориентиры [2, с. 42]: они вынуждены переосмысливать суть и смысл своей жизни и деятельности, т. к. их принудительно включили в «технологический поток» производства и собственного воспроизводства. Люди начали терять возможность в определении своих социальных смыслов, в принятии собственных решений. Можно сказать, что логика об-

стоятельств стала сильнее логики намерений. Психологически для многих эти изменения обусловили появление у них социальной деградации.

Не осталась в стороне и наша страна. Процесс глобализации, который «охватил» и Россию, повлек за собой столкновение национальных культур. Он усугубил пространственную сегрегацию, стал «качественно» изменять не только межпоколенную мобильность, но и внутриспоколенную. Не только родители и дети стали отчуждаться друг от друга, но и между социальными общностями одного поколения стали возникать противоречия и конфликты. Глобализация привнесла катастрофические изменения не только в чувства людей, но и в их рациональное сознание, увеличила совершение гражданами деструктивных поступков и социальных конфликтов.

Что касается «атомизации» стран мира, в формировании данного процесса присутствует несколько факторов, которые имеют разную природу¹. Во-первых, одним из таких факторов является естественное стремление некоторых стран «выйти» из процесса глобализации. Во-вторых, фактором атомизации выступает внешне не объяснимое, но логически предсказуемое желание США «вырвать» из сообщества стран некоторые отдельные государства, чтобы потом ими «управлять» в соответствии со своими интересами.

¹ Атомизация стран – это распад традиционных связей между странами в результате слабости социальных интеграторов, культурных и организационных, в частности экономических, через укрепление локальных сообществ, включая формирование таких «атомов», как «независимые» государства, связанные между собой интересами её лидеров.

В-третьих, фактором атомизации выступает и определённая «деструктивная» внешняя политика некоторых руководителей государств мира, которые как бы позиционируют себя «свободными» от интересов своих граждан и реально «отчуждают» свою страну от мирового сообщества стран.

Что касается второго фактора, как отмечает Ю. Бялый, США уже в 1980-е гг. стали активно развивать технологии «управляемого хаоса» в тех странах, которые представляли для неё определённый интерес. Фактически они использовали данную технологию в Таджикистане, Боснии и Герцеговине, Косово и других странах [1, с. 16–26].

В итоге проявление такой технологии привело к тому, что в этих странах произошла перестройка как общественного сознания, так и сознания граждан.

По своему содержанию технологии «управляемого хаоса» – это глобальная угроза для многих стран мира, это «новая» общественная практика развития человечества, которую условно можно сравнивать с оружием массового поражения.

В содержательном контексте сущность данной технологии основана на методике психологического внушения. Как отмечает А. В. Курбатов, формирование личности начинается с освоения и осмысления человеком знаний о благе, о высших ценностях и важных примерах, которые человек включает в себя. От последовательности и качества знаний и практики мы формируем нам необходимую личность [5, с. 241].

Такие же процедуры присущи методике психологического внушения. Главное – какие ценности и знания преподнести молодёжи. А если цель

«управляемого хаоса» состоит в том, чтобы разрушить сложившиеся в обществе традиции, обычаи, подвергнуть их критике, то начинать следует с ложных привлекательных ценностей. Для этого используются различные приёмы, которые создают в стране неуверенность людей в завтрашнем дне, в состоятельности государственной власти «правильно» управлять страной, и в конечном итоге всё это приводит к замене существующей государственной власти на ту, которая будет проводить в жизнь интересы США.

Т. е. страна из суверенной, самостоятельной, независимой становится обществом с неопределённым вектором развития, где основные решения принимаются в США.

Всё это приводит к политической апатии граждан, «наученной беспомощности», как это трактуется в психологии, а страну отчуждают от других стран, с которыми она была во взаимовыгодных отношениях.

Как итог, посредством политики «управляемого хаоса» в мире «создаются» государственные структуры, которые регламентируют свою жизнедеятельность на основе «своей выгоды»¹.

В целом глобализация и «атомизация», которые сегодня проявляют себя в жизни и деятельности практически всех стран мира, создали новую практику их бытия, а также жизнедеятельности их граждан.

Как следствие, люди и сообщества практически во всех странах пытаются приспособиться к изменениям, которые происходят в отношениях между странами и неживой и живой природой, между отдельными государствами, в самих странах. Большинство видов деятельности, которых более 11 000 и которые составляют содержание общественной практики человечества, ориентированы не на социальный прогресс, не на развитие человеческого в человеке, не на сохранение людьми своей самости и самодостаточности, не на обеспечение безопасности и будущего человечества, а на получение выгоды, на потребительство и урбанизированный гедонизм бытия.

Одним из вариантов разрешения наличествующих и вновь возникающих противоречий в развитии народов и стран может быть включение в процесс социализации подрастающего поколения *практико-ориентированного* образования. Т. е. образования, которое уж осмыслило современную общественную практику и осуществляет научение, воспитание граждан, способных не только адаптироваться к современным процессам жизнедеятельности человечества, но и минимизировать негативные воздействия их результатов на природу и самого человека. Более того, оно способно придать современной общественной практике направленность на обеспечение безопасности человека и человечества, на социальный прогресс и развитие в каждом человеке человеческих начал.

Практико-ориентированное образование – это сложный диалектический процесс и результат усвоения человеком систематизированных знаний, формирования у него конкретных уме-

¹ В качестве примера можно привести позицию Дании в её отношении к прокладке «нитки» газопровода «Северный поток – 2». См.: «Палки в колеса»: кто срывает «Северный поток – 2» // Газета.ру. URL: gazeta.ru/business/2019/07/18/12507043.shtml (дата обращения: 15.05.2019).

ний и навыков, утверждения в его сознании и поведении высоких моральных ценностей, развития конкретных, значимых для его деятельности компетенций, а также качеств социально-зрелой и надёжной личности, способной и готовой включиться в жизнь и деятельность конкретной социальной группы, коллектива по своей профессии, придав им импульс позитивных изменений в форме прогресса с обеспечением им и себе безопасности, самодостаточности и суверенности.

По мнению авторов данной работы, практико-ориентированное образование включает в себя:

а) профессионально-ориентированное образование, которое некоторые трактуют как практико-ориентированное;

б) социально-формирующее образование, нацеленное на формирование социально-зрелой и социально надёжной личности для конкретного общества, страны;

с) гуманистическое, или духовно-нравственное образование, нацеленное на развитие в каждом человеке высоких нравственных качеств и свойств личности;

д) безопасностное образование, нацеленное на формирование в человеке свойств и черт, которые позволят ему создавать такие отношения и действия, которые обеспечат безопасность ему, обществу и государству;

е) физическое и психологическое образование, нацеленное на развитие в человеке таких качеств, которые позволят ему действительно и эффективно выполнять выделенные компоненты практико-ориентированного образования.

Основу формирования практико-ориентированного образования

составляют занятия по развитию у обучаемых научного философского мировоззрения, методологической культуры мышления и практического действия, а также широкой палитры опыта¹.

Образование не может быть практико-ориентированным без приобретения обучаемым опыта, а также развития им у себя правильного научного мышления и необходимых компетенций.

Практико-ориентированное образование изначально требует формирования у научаемого соответствующего мышления, соответствующего вида правильного мышления. Всё дело в том, что в нынешних условиях развития человечества только наличие определённого уровня и качества мышления у специалиста позволяет ему развивать соответствующие умения, навыки, компетенции, руководствуясь при этом научными, истинными знаниями.

Правильное мышление основывается на научном философском мировоззрении, на таком же уровне методологической культуры человека. Если этого не будет, вместо «практического специалиста» мы подготовим «технолога-операциониста». Вместо творческой личности, как отмечают А. А. Николаева и А. С. Бокова, мы подготовим «заменителя» какого-то процедурного действия машины [7, с. 229].

Другими словами, практико-ориентированное образование – это всё-таки подготовка специалиста, стояще-

¹ Опыт – это закреплённые в памяти, умениях и навыках человека «следы» результатов его познавательно-преобразовательной деятельности.

го «над машинно-технологическими» операциями. Это подготовка специалиста, особенно в социальных и гуманитарных профессиях, имеющего потенциал и возможности раскрыть на основе зафиксированных явлений природу и сущность его предметной области деятельности, обеспечить качественное действие специалиста по достижению им необходимой в конкретной ситуации цели, эффективно и оптимально.

Для этого необходимо владеть: знаниями логики мышления, методологии и методики познания и практически-преобразовательной деятельности; умениями слушать и слышать оппонента; навыками аргументации и полемики, инструментарием предупреждать и разрешать конфликтные ситуации; чертами и свойствами лидера и умением формировать и использовать в жизни и работе лидерство; способностями формирования коллектива и управления им.

Можно сказать и так, что правильное мышление – это возможность и способность выявлять у оппонентов задатки по формированию у них мотивации на конкретную деятельность. Это способность формулировать социально значимые цели и выбирать для их достижения эффективные средства и способы, возможно, их и создавать. Это и готовность «материализовать» эти мыслительные построения, т. е. иметь волю, направленность, физическую подготовленность, чтобы намерения воплощать в реальность. Это и достаточно устойчивые и «объективные» критерии оценки результатов своей деятельности. Это и готовность совершенствоваться и изменять планы и задумки, если они не позволяют до-

стичь намеченной цели или если цель достигается затратно. Это фактически тот человеческий потенциал, который позволяет сформировать личность, непрерывно совершенствующуюся, ориентированную на социальный прогресс и безопасность себя, коллектива, страны.

Это и духовная составляющая развития у научаемого востребуемых компетенций, т. е. тех, которые необходимы для современных видов и типов деятельности специалиста, его отношений с подобными ему, социальными общностями, профессиональным коллективом, неживой и живой природой.

Компетенция – это сложное мировоззренческое, социально-психологическое и физиологическое образование, проявляющееся в способности и готовности выпускника вуза (учебного заведения) применять полученные знания, сформированные умения и навыки, а также личностные качества для эффективного решения профессиональных задач и разрешения возникающих проблем в определённой сфере жизнедеятельности с учётом обеспечения человеческому сообществу безопасности и прогрессивного развития.

Следует также учитывать тот факт, что практико-ориентированное образование включает в себя как процедуры воздействия на человека конкретных социальных институтов образования, так и всю палитру ценностей, средств, способов, факторов социализации, являющихся одновременно, элементами образовательной среды¹.

¹ Авторы считают, что *ценность* есть совокупность свойств (признаков) социальных и природных предметов (вещей, явлений, процессов, идей, знаний, образцов, моделей,

И если учреждения социального института образования можно регулировать, то социализация – это не вполне регулируемый процесс, т. к. он практически не только непрерывно подвержен изменяющимся условиям и факторам, но и обуславливается установками конкретного человека.

Как отмечают Ю. М. Васина, Е. В. Панферова, А. Е. Яковлева, современный этап развития практико-ориентированного образования не может не учитывать значимого влияния на обучаемого множества социальных взаимодействий и социальных связей, в которых он непрерывно находится. При этом влияние процесса образования в учебных заведениях и процесса социализации могут порождать столкновение интересов сторон, которые могут приводить к внутренним конфликтам [3, с. 55–58].

При построении практико-ориентированного образования необходимо обращать внимание на следующую *установку*: образование, т. е. обучение и воспитание, – это не только средство, способ стать социально зрелой личностью, но и возможность воплотить в жизнь самые заветные свои идеи, замыслы, реализовать свои задачи полностью в контексте своего прогрессивного развития.

Оценивать результаты практико-ориентированного образования необходимо комплексно:

- по знаниям;
- по выполненным проектам;
- по степени включения обучаемого в общественную практику;

стандартов и т. д.), которые обуславливают жизнедеятельность человека, общества в рамках «*меры соответствия*» объективных законов развития и ожидаемых (планируемых) людьми целей, результатов.

– по возможности быть специалисту счастливым;

– по уровню и характеру ответственности в выполнении личностью-специалистом тех ролей, которые обуславливаются её статусами;

– по характеру подчинения собственных интересов интересам общности (коллектива) и страны (государства);

– по развитой в самой личности диалектике «профессионала» и «потребителя», т. е. личность развита на уровне «пофигиста» и (или) «пионера».

Социальные и гуманитарные науки в деле становления в стране практико-ориентированного образования выполняют ряд функций. Так, они *формулируют «поле»* возможных проявлений подготавливаемых в стране специалистов, «функционирования» граждан общества (страны), а также *вскрывают «тенденцию»* подготовки и включения в процесс развития сообществ людей и человечества в целом.

Они по своему потенциалу, до конца пока не используемому, способны раскрыть диалектику относительно самостоятельного бытия человека и общества по отношению к неживой и живой природе. А это является основой формирования в практико-ориентированном образовании стратегической цели в обучении и воспитании учащихся.

Следует признать, что в относительно самостоятельном бытии людей по отношению к неживой и живой природе заключена вся палитра противоречий, которые являются как источником, причиной развития человечества, так и поиском оптимального отношения человечества к ней и к самому себе.

Социальные и гуманитарные науки *предлагают* человеку, если он осмыс-

лил их содержание, раскрыть «свой» потенциал на основе осмысления объективных закономерностей бытия природы и его бытия.

Знания, которые вырабатывают социальные и гуманитарные науки, позволяет человеку придать самому себе новое качество, развивая в самом себе собственно человеческие начала.

А эти качества заключены в следующих его чертах и свойствах:

- социальности;
- познавательных возможностях;
- уровне нравственной зрелости;
- трудовой активности и общении.

Можно утверждать, что благодаря социальным и гуманитарным наукам в сочетании с общественной практикой происходит формирование личности.

Социальные и гуманитарные науки дают ответ при утверждении в стране практико-ориентированного образования на следующие вопросы:

- в чём сущность и содержание современной общественной практики;
- какие создаваемые человечеством ценности и блага обеспечат социальный прогресс и в чём сущность этого феномена;

– какие идеологемы способны объединить сообщества людей по преодолению ими основных видов наличествующих проблем;

– какие ещё не раскрытые возможности человека способны придать в практико-ориентированном образовании гармонию природы, общества и будущего человечества.

При этом, как отмечает О. В. Володина, сформулированные социальными и гуманитарными науками и осмысленные людьми ценности является тем *установочным ориентиром*, который обуславливает реальную деятельность людей и развитие общества. Наличие ценностей позволяет получить ответы на многие вопросы, в том числе и на такие: «К каким целям каждый человек может и обязан стремиться? Что есть благо для общества и личности? Какие средства и приёмы являются оптимальными и эффективными для обеспечения блага для отдельного человека и нации, к которой данный человек принадлежит?» и т. д. [4, с. 7–8].

*Статья поступила
в редакцию 19.08.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бялый Ю. Управляемый хаос // Красная весна: [сайт]. URL: <https://rossaprimavera.ru/article/управляемый-хаос> (дата обращения: 05.05.2018).
2. Бондарева Я. В., Молчан Э. М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 43–51.
3. Васина Ю. М., Панферова Е. В., Яковлева А. Е. Реализация практико-ориентированного образования через современные технологии обучения студентов в вузе // Обеспечение качества образовательного процесса: традиции и инновации: материалы конференции. Тула, 2015. С. 55–58.
4. Володина О. В. Ноосферные ориентиры духовности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 4. С. 6–13.
5. Курбагов А. В. Ценностно-смысловая парадигма образования // Православный учёный в современном мире. Ценности православного мира и современное общество: сб. Воронеж: Истоки, 2015. С. 240–244.

6. Михайлина С. А. Ценности корпоративной культуры: свобода и ответственность // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 4. С. 29–35.
7. Николаева А. А., Бокова А. С. Приоритетные направления молодежной политики в учреждениях профессионального образования в субъектах РФ // Вестник университета. 2017. № 3. С. 227–231.
8. Проблемы военной безопасности России в XXI веке. Социально-гуманитарный анализ / под ред. В. П. Беркута, В. С. Пусько. Балашиха, 2018. 254 с.

REFERENCES

1. Byalyi Y. [Controlled Chaos]. In: *Krasnaya vesna*. Available at: <https://rossaprimavera.ru/article/управляемый-хаос> (accessed: 05.05.2018).
2. Bondareva Y. V., Molchan E. M. [Spiritual and Moral Values as a Vector of Social System Development]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2019, no. 1, pp. 43–51.
3. Vasina Y. M., Panferova E. V., Yakovleva A. E. [Implementation of practice-oriented education through modern teaching technologies at the university]. In: *Obespechenie kachestva obrazovatel'nogo protsessa: traditsii i innovatsii: materialy konferentsii* [Quality Assurance of Educational Process: Traditions and Innovations: Proceedings of the Conference]. Tula, 2015, 55–58 pp.
4. Volodina O. V. [Noosphere landmarks of spirituality]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2016, no. 4, pp. 6–13.
5. Kurbatov A. V. [Value-semantic paradigm of education]. In: *Pravoslavnyi uchenyi v sovremennoy mire. Tsennosti pravoslavnogo mira i sovremennoye obshchestvo* [The Orthodox Scientist in the Modern World. Orthodox Values and Modern Society]. Voronezh, *Istoki* Publ., 2015, 240–244 pp.
6. Mikhailina S. A. [Values of corporate culture: freedom and responsibility]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy], 2015, no. 4, pp. 29–35.
7. Nikolaeva A. A., Bokova A. S. [Priority directions of youth policy in vocational education in the subjects of the Russian Federation]. In: *Vestnik universiteta* [Bulletin of the University], 2017, no. 3, pp. 227–231.
8. Berkut V. P., Pusko V. S. *Problemy voennoy bezopasnosti Rossii v XXI veke. Sotsialno-gumanitarnyy analiz* [Problems of military security of Russia in the 21st century. Humanities and Social Analysis]. Balashikha, 2018. 254 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Михалкин Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук Московского государственного психолого-педагогического университета;
e-mail: Fafnir85@yandex.ru

Аверюшкин Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарных наук Московского государственного психолого-педагогического университета;
e-mail: paperitetics@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Nikolay V. Mikhalkin – Doctor of Philosophy, professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities, Moscow State University of Psychology and Education;
e-mail: Fafnir85@yandex.ru

Aleksandr N. Averyushkin – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy and Humanities, Moscow State University of Psychology and Education;
e-mail: Fafnir85@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Михалкин Н. В., Аверюшкин А. Н. Культура, образование и проблемы формирования личности в глобализационно-атомизированном мировом обществе // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 55–64.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-55-64

FOR CITATION

Mikhalkin N. V., Averyushkin A. N. Culture, Education and the Problems of Personality Formation in a Globalized and Atomized World Community. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 55–64.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-55-64

УДК 141.112:008

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-65-72

ДУАЛИЗМ КУЛЬТУРЫ (ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПРИЧИН СОСУЩЕСТВОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБЩЕСТВЕ)

Сафонов А. Л.

Московский государственный областной университет

141014, Московская обл., г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу причин совместного существования этнической (народной) и национальной культуры. Предметом исследования работы являются социальные механизмы, под действием которых возникают данные разновидности культуры. В статье было показано, что наличие этих видов культур обусловлено совместным существованием этноса и нации, которые различаются механизмами развития и типовыми взаимодействиями между индивидуумами и группами. Этническая культура возникает в результате традиционализации взаимодействий, появляющихся в процессе обыденной жизни, и культурных паттернов. В нации типовые взаимодействия обусловлены деятельностью типовых организаций, которые появляются для реализации институционализированных потребностей общества. Национальная культура возникает в процессе регулирования этих взаимодействий государством с помощью создания культурных паттернов, позволяющих согласовывать действия организаций и индивидуумов с интересами всего общества.

Ключевые слова: культура, этническая культура, народная культура, национальная культура, государство, типовые взаимодействия, типовые организации, организации, формация, технологический уклад

THE DUALISM OF CULTURE (PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CAUSES OF COEXISTENCE OF ETHNIC AND NATIONAL CULTURES IN SOCIETY)

A. Safonov

Moscow Region State University

24, Very Voloshinoy st., Mytishchi, 141014, Moscow region, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the analysis of the reasons for the coexistence of ethnic (popular) and national cultures. The subject of the research is social mechanisms under workings of which these varieties of culture arise. The article showed that the presence of these types of cultures is due to the coexistence of the ethnos and the nation which are different in the mechanisms of development and typical interactions between individuals and groups. Ethnic culture emerges as a result of traditionalization of interactions that arise in the process of everyday life and cultural patterns. In a nation, typical interactions arise as a result

of the activities of typical organizations that appear to implement the institutionalized needs of society. National culture appears in the process of regulation of these interactions by the state through the creation of cultural patterns allowing to coordinate the actions of organizations and individuals with the interests of the whole society.

Keywords: culture, ethnic culture, folk culture, national culture, state, typical interactions, typical organizations, organizations, formation, technological structure

Одним из онтологических оснований существования общества является культура. Поэтому «понятие “культура” является фундаментальным и значимым в гуманитарном сознании» [3, с. 159]. В обществе на всех этапах его развития сосуществуют национальная и этническая (или народная) культуры, что отражает «процесс созидания человеком своей сущности» [4, с. 61]. Они взаимосвязаны, но имеют различное содержание, форму и функции.

Этническая культура представляет собой «...совокупность форм человеческой деятельности, обретенных знаний, образцов самопознания и символических обозначений окружающего мира, выступает в качестве структурообразующей основы этноса...» [6, с. 176]. Она формирует этническое самосознание и историческую память, дает возможность каждому индивидууму, входящему в этническую общность, видеть мир и взаимодействовать с ним через уникальную систему культурных образцов. Этническая культура консервативна и медленно изменяется под воздействием других культур. На начальном этапе развития она была безписьменной. Опыт группы передавался непосредственно в неотчужденной форме. Культурные нормы транслировались с помощью подражания действиям других членов этноса. Кроме этого, опыт передавался и в «вербальном, оро-акустическом

варианте» [5, с. 134], часто в мифологической форме. Несмотря на использование письменности в этнических культурах, эти механизмы трансляции культуры сохранились до наших дней, что в значительной степени обеспечило её существование на всём протяжении развития человечества.

Национальная культура определяет взаимодействия индивидуумов, входящих в нацию, с окружающим миром. В её рамках возникают единый язык, письменность и литература, развиваются наука, техника и технологии, формируется система образования и т. д. Национальная культура возникает в рамках политической сферы в обществе, которая определяет «наиболее существенные ориентиры развития общества благодаря упорядочению коммуникативного пространства» [8, с. 12].

Национальная культура создаётся государством для того, чтобы решать задачи консолидации нации и элит, формировать общую идентичность. Она также способствует созданию единого коммуникационного, политического, экономического, научного, технического и т. д. пространства. Эта культура «основана на самых различных принципах интеграции, регуляции и организации, которые задаются национальным государством» [5, с. 136]. Она возникает на основе «государственных форм управления обще-

ством, кодификации права, возникновения наук и светских искусств...» [7, с. 269].

Наличие национальной и этнической культур обусловлено совместным существованием этноса и нации в процессе развития общества. Они представляют собой разные процессы, которые возникают и развиваются под действием различных социальных механизмов. Индивидуум в процессе своей жизни одновременно состоит как в нации, так и в этносе, т. к. эти общности отражают различные сферы бытия человека. Онтологическим основанием этноса является структура обыденной жизни. Нация же представляет собой политическую общность, которую создаёт государство.

Этнос возникает и продолжает существовать в процессе опосредованного взаимодействия индивидов с природной средой и социальным окружением. Внутри этой общности появляется устойчивая система типовых действий, обусловленная структурами обыденного бытия. Всё это приводит к появлению уникального способа взаимодействия как между индивидами, входящими в этническую группу, так и с внешним миром. Повторяющиеся устойчивые типовые взаимодействия создают статусно-ролевую систему. На её основе возникают такие явления, как самосознание, самоидентификация и идентификация членов данной группы. Социальные общности, «...обладающие самосознанием, могут иметь собственную внутреннюю самоорганизацию...» [2, с. 28]. Система типовых взаимодействий приводит к появлению типовых шаблонов поведения, которые представляют собой культурные паттерны. «Культура со-

стоит из прямых и косвенных паттернов поведения и паттернов для поведения, приобретенных и переданных при помощи символов...» [12, р. 181]. Они создают символическую основу для трансляции индивидуумам опыта, созданного этими социальными общностями. Т. е. на основе структур обыденного бытия формируется этническая культура. В её рамках для коммуникации между членами данной общности возникает этнический (народный) язык.

В государстве типовая система взаимодействий возникает под влиянием других факторов. Общество в процессе своего развития создаёт институционализированные потребности. Они реализуются действиями различного рода социальных групп, которые имеют иерархическую структуру и систему статусов и ролей, т. е. организаций. Они «возникают для решения институционализированных потребностей общества, а не личных проблем абстрактных индивидов» [9]. Общество в своём развитии проходит различные стадии, которые называются формациями. Внутри формаций можно выделить более короткие периоды, характеризующиеся примерно одним уровнем развития производительных сил – технологические уклады. Каждая формация и каждый технологический уклад характеризуются своими типовыми организациями, которые создают стандартные взаимодействия между индивидами. В частности, для индустриальной эпохи характерно массовое появление заводов и фабрик, которые породили определённые взаимодействия между буржуазией и пролетариатом, а также внутри данных социальных

групп. В эпоху глобализации возникли транснациональные корпорации и массивы связанных с ними средних и мелких предприятий. Это привело к появлению большого количества различных социальных групп и возникновению новых устойчивых типовых взаимодействий, характерных для этой эпохи.

Организации характеризуются различной степенью формализации и создают свой набор интересов и целей, которые определяются не только институционализированными потребностями общества. Они возникают в процессе становления и развития организации, а также определяются ее статусно-ролевой структурой и внутренними взаимосвязями. Эти интересы и цели могут перестать совпадать с запросами общества. Деятельность организации может начать противоречить потребностям социума. Это обуславливает появление институционализированной потребности общества в регулировании деятельности организаций в интересах всей совокупности индивидов. В результате этого появляется государство. «Государство регулирует не только поведение отдельных индивидов. Оно регулирует деятельность различного рода социальных организаций, в том числе и типовых, в силу своей многочисленности охватывающих значительные доли населения и опосредующих распределение значительной доли ресурсов... Государство само по себе является организацией со своими подразделениями и характерной для них статусно-ролевой структурой» [9]. Т. е. оно регулирует деятельность индивидов и типовых организаций с помощью своих структурных подразделений.

Между всеми типами государства имеется преемственность. Сущность государства, несмотря на изменение его формы и функций, остается прежней. Она заключается в организации общей жизни индивидуумов. В первую очередь это реализуется с помощью регулирования деятельности организаций в обществе. «Типовое государство и типовые организации определяют характерную для каждой эпохи статусно-ролевую и социальную (в том числе и классовую) структуру общества» [9].

Нация появляется в процессе взаимодействия индивидуумов с государственными институтами. «В своих ранних формах (протонация) нация зарождается в эпоху начала социальной дифференциации и первичного становления политической сферы общества, является в виде политических общностей рабовладельческой и феодальной формаций, приобретает системообразующую роль в форме современных наций...» [10, с. 175]. Входя в неё, индивидуум выполняет определённые социальные роли и имеет соответствующие им статусы, такие как избиратель, военнообязанный, налогоплательщик и т. д. Система статусов и ролей, связанных с нацией, определяется политической сферой общества. Типовые организации создают типовые взаимодействия в обществе. Так как деятельность организации регулируется государством, создаваемые ими типовые взаимодействия индивидуумов также регулируются государством. На основе такого типа регулируемых взаимодействий в нации, так же как и в этносе, возникают культурные паттерны, которые служат для социализации индивидуумов и

передачи им обобщённого опыта. Для более эффективного регулирования поведения индивидуумов и деятельности организаций государство целенаправленно поддерживает развитие национальной культуры, в том числе и её духовной составляющей, которая заключается в развитии различного рода искусств, литературы, языка и т. д. Данный вид культуры создаётся культурными элитами. Практически любое государство, начиная с древности и заканчивая настоящим временем, является полиэтническим. В результате этого национальная культура создаётся на базе культуры одного или нескольких этносов, вокруг которых возникло государство. В то же время она активно интегрирует достижения культур других этносов, включённых в общее политическое пространство. Для поддержания этого процесса государство активно содействует инкорпорации носителей этнической культуры в национальные культурные элиты.

Надо отметить, что духовная культура этносов, которая послужила основой для создания национальной культуры, имеет ряд существенных отличий от национальной культуры. Индивидуум, являющийся членом государствообразующих этносов, так же как и человек, имеющий иную этническую принадлежность, использует для коммуникации в повседневной жизни народный язык. Он имеет ряд существенных отличий от литературного языка, который возник на его основе. В быту его поведение в значительной степени отличается от поведения, предписываемого национальной культурой и т. д.

В культурологии часто выделяется «имперская» культура, которая созда-

ётся при активном участии государства. В анализе данного вида культуры выделяются два подхода. В первом из них она трактуется как культура этноса, создавшего империю. Эта культура становится привлекательной для других этнических групп, и они начинают её перенимать. В данном направлении имперская культура рассматривается как «культура имперского этноса, выполняющая функцию механизма снятия этнокультурных противоречий в рамках единой социокультурной системы, объединённой политически» [1, с. 58].

В рамках второго, инструменталистского направления имперская культура трактуется как культура, воспроизводимая имперской элитой. Она определяется, исходя из анализа «конкретных сфер общественной жизни, через которые культура себя проявляет и интерпретируется в качестве инструмента идеологического воздействия имперской элиты на подданных империи» [1, с. 58]. Согласно этим двум направлениям «имперская» культура развивается элитами с помощью структур империи, которая представляет собой государство особого типа. Она возникает на основе культуры имперского этноса, т. е. государствообразующего этноса. «Имперская» культура способствует интеграции других этносов в общее политическое, экономическое и культурное пространство. Т. е. она является национальной культурой.

Механизмы возникновения и развития этнических культурных паттернов существенно отличаются от механизмов создания паттернов национальной культуры. Одним из важнейших достижений человечества, полученных

в процессе его развития – это умение создавать и развивать систему устойчивых взаимодействий. Это позволяет поддерживать организации и другие общности в относительно стабильном состоянии. Данный опыт фиксируется и отражается в культурных паттернах как образцах поведения. «Все уровни культуры трактуются как подверженные паттернированию, но не все в той же самой степени или на той же самой стадии осознания» [11, р. 38]. Паттерны являются феноменом, отличным от типовых действий индивидов, а также от социальной и статусно-ролевой структуры различных общностей. Если структура создаётся системой относительно устойчивых взаимодействий, то культурные паттерны представляют собой шаблоны поведения. Они задают направление и способ реализации этих действий таким образом, чтобы поддержать устойчивость статусно-ролевой системы социальных групп и обеспечить их адаптацию к изменяющимся внешним условиям.

Этническая и национальная культуры имеют различный тип взаимодействий, обусловленных механизмами развития и адаптации к новым условиям этносов и наций. Соответственно, возникают паттерны, которые и определяют различие национальной и этнической культур.

В настоящее время исследователи фиксируют появление глобальной культуры. Это явление возникает вследствие того, что появление транснациональных корпораций и наднациональных организаций способствует созданию общей экономически, политически и социально связанной среды, которая не имеет аналогов в преды-

дущие эпохи. В ней появляется принципиально новая система типовых взаимодействий. Для их поддержания и развития возникают новые культурные паттерны, и, соответственно, появляется основанная на них глобалистская культура.

В результате проведённого исследования можно сделать вывод, что сосуществование этнической и национальной культур обусловлено совместным сосуществованием двух различных общностей – этноса и нации. В данных общностях индивидум в процессе своей жизни участвует одновременно. Каждая из этих общностей создаёт свою уникальную систему взаимосвязей между индивидумами, для поддержания и развития которой возникают различные культурные паттерны. В этносе культура и соответствующие ей паттерны возникают в результате необходимости сохранения и развития типовых взаимодействий между членами данной группы, определяемых обыденным бытием человека. Появление национальной культуры обусловлено существованием государства и типовых организаций, реализующих институционализированные потребности общества. Интересы и цели типовых организаций могут отличаться от данных потребностей. Типовые взаимодействия, возникшие на их основе, могут не соответствовать интересам социума. Для их регулирования государство принимает активное участие в создании национальной культуры. Оно формирует такие культурные паттерны, которые согласовывают интересы, цели и взаимодействия организаций и индивидуумов с интересами всего общества.

*Статья поступила
в редакцию 02.07.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксютин Ю. М. Понятие «имперская культура» в современной общественной и научной практике // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 329. С. 57–60.
2. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 418 с.
3. Гуревич П. С. Культура как жизненная реальность // Философия и культура. 2016. № 1 (97). С. 158–165.
4. Евлоева Ф. Р. Содержание, связи и различия понятий «общество», «культура», «цивилизация» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 1 (63). С. 60–62.
5. Костина А. В. Национальная и этническая культура: соотношение в глобализирующемся мире // Проблемы филологии и культурологи. 2006. № 3. С. 128–139.
6. Костина А. В. Этническая культура: специфика развития в современном мире // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 175–189.
7. Луков В. А. Народная культура и цивилизационная культура // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 268–271.
8. Любимов Ю. В. Культура-политика-культура // Труды Института востоковедения РАН. 2017. № 3. С. 11–19.
9. Сафонов А. Л., Орлов А. Д. Глобализация и парадигмы социальной философии [Электронный ресурс] // Философская мысль. 2019. № 1. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=28593 (дата обращения 26.06.2019).
10. Сафонов А. Л., Орлов А. Д. Этнос и глобализация: этнокультурные механизмы распада современных наций. СПб.: Литео, 2017. 336 с.
11. Chris J. Culture. Routledge, 1993. 196 p.
12. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, 1952. 324 p.

REFERENCES

1. Aksyutin Y. M. [The concept of «Imperial Culture» in contemporary public and scientific practice]. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University], 2009, no. 329, pp. 57–60.
2. Bromlya Y. V. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the Theory of Ethnos]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 418 p.
3. Gurevich P. S. [Culture as the reality of life]. In: *Filosofiya i kultura* [Philosophy and Culture], 2016, no. 1 (97), pp. 158–165.
4. Evloeva F. R. [The content, context and differences of the concepts «society», «culture», «civilization»]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art History. The Issues of Theory and Practice], 2016, no. 1 (63), pp. 60–62.
5. Kostina A. V. [National and ethnic culture: a ratio in a globalizing world]. In: *Problemy filologii i kulturologi* [The Problems of Philology and Culture Studies], 2006, no. 3, pp. 128–139.
6. Kostina A. V. [Ethnic culture: the specificity of development in the modern world]. In: *Novye issledovaniya Tuvy* [Tuva's Current Research], 2009, no. 1–2, pp. 175–189.
7. Lukov V. A. [Folk culture and civilization culture]. In: *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Ability.], 2010, no. 2, pp. 268–271.
8. Lyubimov Y. V. [Culture-Politics-Culture]. In: *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN* [Works of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], 2017, no. 3, pp. 11–19.

9. Safonov A. L., Orlov A. D. [Globalization and the paradigm of social philosophy]. In: *Filosofskaya mysl* [Philosophical Thought], 2019, no. 1. Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=28593 (accessed: 26.06.2019).
10. Safonov A. L., Orlov A. D. *Etnos i globalizatsiya: etnokul'turnye mekhanizmy raspada sovremennykh natsii* [Ethnicity and globalization: ethnic and cultural mechanisms of the decay of modern Nations]. St. Petersburg, *Liteo Publ.*, 2017. 336 p.
11. Chris J. Culture. Routledge, 1993. 196 p.
12. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, 1952. 324 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Сафонов Андрей Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: zumsiu@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey L. Safonov – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;
e-mail: zumsiu@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Сафонов А. Л. Дуализм культуры (философский анализ причин сосуществования этнической и национальной культуры в обществе) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 65–72.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-65-72

FOR CITATION

Safonov A. L. The Dualism of Culture (Philosophical Analysis of the Causes of Coexistence of Ethnic and National Cultures in Society). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 65–72.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-65-72

УДК 1/14

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-73-79

СТАНОВЛЕНИЕ ЦИФРОВОЙ АКСИОЛОГИИ: КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ

Тимофеев А. В.

Самарский государственный технический университет

443100, г. Самара, ул. Молодогвардейская, д. 244, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется феномен цифровой аксиологии. С этой целью выделяется и получает осмысление ряд её ключевых понятий и проблем. В своей совокупности они отражают процесс становления современного цифрового общества, специфику мировидения и экзистенции формирующейся в нём личности. В качестве приоритетных аксиологических установок эпохи цифровизации выделяются равенство и гуманизм. Ценностный статус религиозного и художественного познания определяется в соответствии с реалиями цифровизации. Обсуждается вопрос о роли знания в жизни современного человека и общества. Проводится рассмотрение и сопоставление с аксиологической точки зрения ресурсов естественного и искусственного интеллекта. На основе системного подхода делается вывод о необходимости гуманизации цифрового общества, что имеет непреходящую мировоззренческую значимость для современной России, вступившей на путь цифровизации и построения цифровой экономики.

Ключевые слова: цифровизация, цифровая аксиология, цифровое общество, цифровая культура, виртуальная среда, равенство, гуманизм

THE FORMATION OF DIGITAL AXIOLOGY: KEY CONCEPTS AND PROBLEMS

A. Timofeyev

Samara State Technical University

244, Molodogvardeyskaya st., Samara, 443100, Russian Federation

Abstract. The article analyzes the phenomenon of digital axiology. With this aim in view a number of its key concepts and problems are found out and considered. They reflect in their totality the process of formation of modern digital society, the specifics of the worldview and the existence of the human forming in its area. Equality and humanism are interpreted as priority axiological attitudes of the digital era. The value status of religious and artistic knowledge is determined in accordance with the realities of digitalization. The role of knowledge in the life of modern human and society is discussed. Resources of natural and artificial intelligence are considered and compared from the axiological point of view. The conclusion about the necessity of the digital society humanization is made, which has a great significance for contemporary Russia that has set on the path of digitalization and digital economy construction.

Keywords: *digitalization*, digital axiology, digital society, digital culture, virtual environment, equality, humanism

В условиях становления цифрового общества происходит радикальная мировоззренческая трансформация, ведущая к формированию новой системы аксиологических ориентаций человека и, как следствие, к становлению цифровой аксиологии. Цифровая аксиология выстраивается путём надления новым смыслом многих традиционных ценностей культуры, а также формирования принципиально новых ценностных ориентаций, которые выступают продуктом собственно эпохи цифровизации. Комплекс вновь отрефлектированных и заново внедряемых аксиологических установок формирует в совокупности проблемное поле цифровой аксиологии, обогащая её при этом рядом новых концептуальных обозначений.

Одним из важнейших понятий цифровой аксиологии является «равенство», но не в традиционном смысле этого слова. Применительно к ситуации цифровизации равенство предполагает возможность полноценного доступа к ИКТ и цифровым ресурсам для всех граждан вне зависимости от их государственной, национальной, сословной или имущественной принадлежности. В этой связи приоритетным направлением осуществления государственной политики должно стать достижение цифрового равенства. В современном мире это необходимое условие для обеспечения социальной справедливости [2, с. 310]. Несоблюдение данного требования исключает саму возможность предоставления гражданам равных стартовых возможностей, а также полноценного использования ими услуг государственной, медицинской и образовательной сфер.

Цифровое общество часто называют «обществом равных возможно-

стей» [4, с. 6]. Чтобы в действительности соответствовать такого рода сущностной характеристике, социальное развитие должно выстраиваться с учётом двух приоритетных факторов. Прежде всего в нём должны интенсивно развиваться и максимально широко распространяться цифровые и инфокоммуникационные технологии, в том числе дистанционное обучение, занятость, предоставление и получение услуг. Кроме того, неотъемлемым фактором социального развития становится гуманизация общества. Если общество негуманно, в нём по определению невозможно достойное существование человека как личности, причём речь идёт не только о его социальном, но и о духовном и элементарном физическом бытии. В целом научно-технический прогресс и вытекающая из него цифровизация теряют смысл без соответствующего реформирования культурной среды.

Цифровая аксиология предполагает необходимость формирования у современного человека особой цифровой культуры как элемента культуры общечеловеческой и обязательного условия комфортного существования в социуме. Для успешной реализации данной задачи требуется адаптация человека к постоянно меняющимся условиям цифровизации, где он пребывает в диалектическом симбиозе с новейшими цифровыми технологиями [9, с. 20]. Сегодня в различные сферы человеческой жизнедеятельности активно внедряются инновации, что ориентирует людей на постоянное развитие, совершенствование своих умений и компетенций, овладение новыми видами деятельности. Работа рутинного характера всё более передается

машинам, разного рода техническим устройствам, а от их пользователя – человека – требуются такие качества, как творческая инициативность, гибкость мышления, готовность к сотрудничеству в неординарных поисковых ситуациях, умение критически оценивать получаемую информацию на предмет её достоверности и возможности логического встраивания в текущие задачи.

Ещё одной важнейшей проблемой цифровой аксиологии является статус религиозного и художественного познания. Названные разновидности познавательной активности человека основаны на воспроизводстве им явлений идеальной природы, вне которых оказывается, по существу, немислимой его полноценная духовная экзистенция. Мыслители этого направления «внесли существенный вклад в познание феномена человека и подготовили “антропологический поворот” XX в. [1, с. 159], понимая, что исключительно благодаря своей духовности человек становится носителем таких замечательных качеств, как милосердие и сострадание, уважение к близким, чувство прекрасного и т. п. [3, с. 6]. Без них комплексное преобразование человеком окружающего его бытия становится в принципе невозможным. Однако религиозные и художественные виды знания претерпевают существенную девальвацию – они уже не являются внутренне необходимыми для большинства современных людей.

В условиях становления цифрового общества практически обесценивается феномен знания в его традиционном понимании. Здесь аксиологически значимым и практически ценным

считается не владение знанием как таковым, а умение его приобрести, вычленив из колоссальных информационных ресурсов, причём в определённое время и в необходимых масштабах. Дальнейшее хранение приобретённого таким путём знания в памяти человека не имеет смысла в виду наличия специально предназначенных для выполнения этой функции устройств, таких как жёсткие диски или специализированные серверы. В силу данного обстоятельства идеал эрудированной, энциклопедически образованной личности девальвируется, утрачивает свой прежний социально значимый статус, что приводит к его невостребованности в современном обществе и превращению в своеобразный пережиток прошлого [8, с. 224].

Предметом оживлённых дискуссий в цифровой аксиологии становится проблема ценности естественного интеллекта. В первую очередь это связано с продвижением интеллекта искусственного и масштабным распространением его различных проводников. В число этих последних обычно включаются не только сверхсложные технические изобретения, успешно имитирующие свойственные человеку принципы мыслительной деятельности, но и достаточно простая электронно-вычислительная техника, наподобие смартфонов или персональных компьютеров. Все эти информационно-коммуникационные приборы, неразрывно связанные с новейшими цифровыми технологиями, как бы «переключают» на себя большую часть функций, ранее выполнявшихся исключительно человеческим интеллектом. Как следствие, имеет место ослабление и даже обесценивание

человеческого разума, который утрачивает стимул к развитию, а в худшем случае может даже полностью деградировать.

Как известно, появление и быстрое распространение интернета ознаменовало собой формирование особого виртуального мира, наполненного новыми информационно-коммуникационными связями, такими как онлайн игры, социальные сети и пр. При этом реальный и виртуальный миры оказались в отношениях взаимозависимости, а их слияние привело к образованию ещё одного – «гибридного» мира. В этом последнем происходит совершение человеком жизненно важных и необходимых действий в реальном мире, но с использованием потенциала и ресурсов мира виртуального [4, с. 6]. Необходимым условием для успешной реализации такого рода интеракций является эффективность цифровых технологий и доступ к ресурсам цифровой инфраструктуры.

Большую часть своего времени современный экзистенциально активный человек проводит в виртуальной среде. В связи с этим особенно ценной для него становится возможность своевременно и беспрепятственно получать любую необходимую ему информацию, осуществлять коммуникацию в режиме online, беспрепятственно оперировать информационными ресурсами и потоками. Буквально на наших глазах инновационные инфокоммуникационные технологии становятся всё более совершенными и функциональными. Через их посредство человек коммуницирует с окружающим миром: приобретает знания, строит бизнес, проводит досуг, осуществляет общение независимо от

пространственной удалённости его участников.

Подобное виртуальное бытие весьма привлекательно, однако оно не предполагает целенаправленной рефлексии, углублённого самопознания и даже элементарного осознания собственного одиночества от пребывания в отрыве от общества [10, р. 102]. Фактически виртуальная среда предоставляет человеку уникальную возможность наблюдать за всем происходящим в мире – за людьми, объектами, процессами – и давать им оценку в состоянии реального момента времени. Эта возможность становится для современного человека экзистенциальной ценностью и насущной потребностью. Она активизирует совокупность субъективно-эмоциональных факторов человека в его стремлении проявлять осведомлённость, быть в курсе происходящего.

Пребывание в виртуальной среде квалифицируется в цифровой аксиологии как несомненное благо, дарованное человеку развитием цивилизации. Однако подобное виртуальное бытие и даже online общение, по существу, оказываются неспособны избавить его от нарастающей проблемы одиночества и чрезмерной индивидуализации [5, с. 55]. Конечно, интернет гарантирует своему пользователю беспрепятственный доступ ко всему колоссальному массиву информационных ресурсов, существенно облегчает межсубъектное взаимодействие. Но наряду с этим он обладает и ярко выраженными негативными следствиями своего применения. Так, долговременное нахождение в виртуальной среде детерминирует обособление человека от других людей, способствует его «вы-

падению» из жизни реального общества, в рамках которого встраивание в систему социальных отношений является собой значительно более сложную задачу, нежели необременительное манипулирование ими в условиях виртуальной реальности.

Кроме того, современный человек, тотально вовлечённый в процесс интернет-коммуникации, практически не успевает, да, как правило, и не желает осуществлять целенаправленную рефлексию происходящего. У него элементарно не хватает времени на обдумывание и прогнозирование ситуаций, осознанное принятие решений. Ставя целью максимальную активизацию процесса своей деятельности, погружённый в виртуальную среду человек перестаёт ценить одиночество как необходимое условие самопознания, понимания внутренних диалектически взаимосвязанных мотивов своего поведения [6, с. 70]. Отсутствие реального, «живого» общения влечёт за собой снижение грамотности речи, неумение чётко формулировать свои мысли, встраивать письменную и устную речь, обесценивает любовь к чтению как таковому.

Всё вышеперечисленное связано с перемещением основного массива межличностной коммуникации в виртуальную среду. Осуществляя в ней преимущественное коммуникативное взаимодействие, человек общается в основном на уровне обыденной речи, что не предполагает соблюдения правил правописания. Поэтому навыки грамотного письма здесь не усваиваются. Более того, осуществляя общение дистанционно, люди его существенно обедняют в плане эмоциональной окрашенности. Дистанционная

коммуникация не даёт возможности полноценной передачи того сопровождающего фона, который возникает в процессе реального общения при применении определённой интонации, использовании жестикуляции и пр. Отсутствие ярко выраженного эмоционального сопровождения – ещё одна важнейшая проблема виртуальной коммуникации, которую «высвечивает» цифровая аксиология.

Из проведённого анализа следует, что в цифровой аксиологии имеет место масштабная перестройка традиционной системы ценностей. Здесь практически обесцениваются феномены знания и эрудиции, отходят на задний план религиозное и художественное мировосприятие, девальвируется способность осуществлять целенаправленную рефлексию происходящего. Наряду с этим повышаются творческая инициативность, гибкость мышления, умение критически оценивать получаемую информацию. Ведущими ценностями цифрового мира становятся неограниченный доступ к информационно-коммуникационным технологиям и цифровым ресурсам, цифровое равенство и умение адаптироваться к виртуальной среде [7, с. 71]. Духовное здесь часто подменяется материальным, естественный интеллект – искусственным, бескорыстное стремление к идеалу – эгоистичной склонностью к потреблению.

В силу вышеперечисленных обстоятельств современное цифровое общество не может быть названо подлинно «гуманистическим». Ему ещё только предстоит внедрять и укреплять фундаментальные для прогрессивного общества гуманистические ценности [11, р. 53]. Однако это совершенно необхо-

димо, т. к. прогресс цифровой сферы жизни общества – лишь внешняя сторона его развития. Истинный прогресс социума не представляется возможным без совершенствования самой личности, развития её духовности и интеллектуальных способностей. Только общество,

состоящее преимущественно из такого рода личностей, может быть названо подлинно гуманистическим и, следовательно, прогрессивным.

*Статья поступила
в редакцию 27.08.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бондарева Я. В., Устинов О. А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 159–171.
2. Гурьянова А. В. Проблема социального неравенства в эпоху цифровизации // Российская наука: актуальные исследования и разработки. Ч. 1. Самара, 2019. С. 309–312.
3. Гурьянова А. В., Фролов В. А. Духовность как феномен бытия человека // Духовно-нравственное воспитание. 2018. № 6. С. 6–11.
4. Кешелава А. В., Буданов В. Г., Румянцев В. Ю. Введение в «Цифровую» экономику. М., 2017. 28 с.
5. Маховиков А. Е. Онтологическое самоопределение личности: цивилизационно-ценностный аспект // Научное мнение. 2018. № 10. С. 53–57.
6. Маховиков А. Е. «Человек – личность» как мировоззренческий проект в основании техногенной цивилизации Запада // Ценности и смыслы. 2016. № 1 (41). С. 63–71.
7. Стоцкая Т. Г. Сетевое общество и виртуальная реальность // Научный взгляд в будущее. 2018. Т. 2. № 11. С. 71–76.
8. Тимофеев А. В. Трансформация аксиологических ориентаций человека в условиях цифровизации: опыт философского анализа // Наука XXI века: актуальные направления развития. Вып. 1. Ч. 2. Самара, 2019. С. 221–225.
9. Тимофеев А. В. Этический релятивизм как тенденция интерпретации ценностей культуры // Научное мнение. 2019. № 3. С. 19–21.
10. Guryanova A., Khafiyatullina E., Kolibanov A., Makhovikov A., Frolov V. Philosophical View on Human Existence in the World of Technic and Information // The Impact of Information on Modern Humans: Advances in Intelligent Systems and Computing. Vol. 622. Cham: Springer, 2018. P. 97–104.
11. Guryanova A. V., Smotrova I. V. Transformation of the worldview orientations in the digital era: humanism vs. anti-, post- and transhumanism // Digital Age: Chances, Challenges and Future: Lecture Notes in Networks and Systems. Vol. 84. Springer, Cham, 2020. P. 47–53.

REFERENCES

1. Bondareva Y. V., Ustinov O. A. [Religious, philosophical and anthropological paradigm in Russian philosophy of the 19th – early 20th century: historical and philosophical analysis]. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy], 2017, no. 4, pp. 159–171.
2. Guryanova A. V. [The problem of social inequality in the era of digitalization] In: *Rossiiskaya nauka: aktualnye issledovaniya i razrabotki*. [Russian Science: Current Research and Developments. Iss. 2. Samara, 2019, pp. 309–312.
3. Guryanova A. V., Frolov V. A. [Spirituality as a phenomenon of human existence]. In: *Dukhovno-nravstvennoe vospitanie* [Spiritual and Moral Education], 2018, no. 6, pp. 6–11.

4. Keshelava A. V., Budanov V. G., Rumyantsev V. Y. *Vvedenie v «Tsifrovuyu» ekonomiku* [An Introduction to Digital Economy]. Moscow, 2017. 28 p.
5. Makhovikov A. E. [Ontological self-identity: civilizational and value aspect]. In: *Nauchnoe mnenie* [Scientific Opinion], 2018, no. 10, pp. 53–57.
6. Makhovikov A. E. [«Man is Personality» as an ideological project lying in the basis of industrial civilization of the West]. In: *Tsennosti i smysly* [Values and Sences], 2016, no. 1 (41), pp. 63–71.
7. Stotskaya T. G. [Network society and virtual reality]. In: *Nauchnyi vzglyad v budushchee* [Scientific View of the Future], 2018, vol. 2, no. 11, pp. 71–76.
8. Timofeev A. V. [Transformation of axiological orientations of a person in terms of digitization: the experience of philosophical analysis. no. 1, vol. 2]. In: *Nauka XXI veka: aktualnye napravleniya razvitiya*. no. 1, vol. 2 [Scientific View of the Future]. Samara, 2019, pp. 221–225.
9. Timofeev A. V. [Ethical relativism as the tendency to interpret cultural values]. In: *Nauchnoe mnenie* [Scientific Opinion], 2019, no. 3, pp. 19–21.
10. Guryanova A., Khafiyatullina E., Kolibanov A., Makhovikov A., Frolov V. Philosophical View on Human Existence in the World of Technology and Information. In: *The Impact of Information on Modern Humans: Advances in Intelligent Systems and Computing*. Vol. 622. Springer International Publishing AG, Springer, Cham, 2018. P. 97–104.
11. Guryanova A. V., Smotrova I. V. Transformation of the worldview orientations in the digital era: humanism vs. anti-, post- and transhumanism. In: *Digital Age: Chances, Challenges and Future: Lecture Notes in Networks and Systems*. Vol. 84. Springer, Cham, 2020. P. 47–53.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Тимофеев Александр Вадимович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры информационно-образовательных развивающих образовательных систем и технологий Самарского государственного технического университета;
e-mail: timofeev_av@list.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander V. Timofeyev – PhD in Pedagogy, associate professor at the Department of IT Education Systems, Samara State Technical University;
e-mail: timofeev_av@list.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Тимофеев А. В. Становление цифровой аксиологии: ключевые понятия и проблемы // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 73–79.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-73-79

FOR CITATION

Timofeyev A. V. The Formation of Digital Axiology: Key Concepts and Problems. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 73–79.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-73-79

УДК [101.1:316]:004.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-80-87

О СОЦИАЛЬНЫХ КОЛЛИЗИЯХ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Цуркан Д. А.

Тверской государственный технический университет

170026, г. Тверь, наб. Афанасия Никитина, д. 22, Российская Федерация

Аннотация. Целью статьи является выявление позитивных ресурсов и негативных рисков и последствий использования искусственного интеллекта в процессе технологической трансформации человека. Изучение герменевтики человека и модальностей его существования проблематизирует саму тему несовершенства природы человека. На основе корпуса новейших текстов философского и междисциплинарного характера раскрываются социальные коллизии использования продуктов современных технологий. Проведённый теоретический анализ показал, что вне своей гуманитарной сущности человек лишается перспектив выживания и совершенствования. Автором делается вывод, что сам по себе искусственный мир не является ключом к будущему человечества.

Ключевые слова: искусственный интеллект, герменевтика человека, идентичность, свобода воли, стигматизация

ON SOCIAL CONFLICTS OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

D. Tsurkan

Tver State Technical University

22, Nikitin embankment, Tver, 170026, Russian Federation

Abstract. The article identifies positive resources and negative risks and consequences of using artificial intelligence for human technological transformation. Rooted in the hermeneutics of man, his nature and the modalities of existence, the very theme of the imperfection of human nature is problematized. On the basis of the corpus of the latest texts of philosophical and interdisciplinary nature, social conflicts of the use of products of modern technologies are revealed. The theoretical analysis showed that outside its humanitarian essence a person loses the prospects for survival and improvement. The author concludes that the artificial world itself is not the key to the human future.

Keywords: artificial intelligence, human hermeneutics, identity, free will, stigmatization

Мы живём в эпоху глобализма, а глобализация сегодня прочитывается как всеобщая информатизация и цифровизация современности с помощью кибернетических технологий (глобальных информационных сетей, искусственного интеллекта, аддитивных 3D-принтеров) с быстро растущими возможностями социальной манипуляции индивидуального и общественного сознания, всепроникающей роботизацией повседневной

жизни, восхождением к парадигме трансгуманизации с перспективой конструирования совершенного человека. Генерализовано эти факты акцентируют проблему несовершенства биопсихосоциальной и биосоциодуховной природы человека, порождают ряд социальных проблем, антропологически негативных последствий. Так, искусственный интеллект, как и другие современные технологии, проблематизирует границы человека, превращая человеческую жизнь в артефакт, отменяя демаркацию между миром людей и миром вещей. П. Д. Тищенко отмечает, что «живое существо, которое пересекает эту границу, радикально меняет свой моральный и правовой статус. Возникает, ограничивается. Или изымается его человеческая сущность» [11, с. 15–16]. Из философской антропологии известно, что социокультурные, раскрывающие различные грани человеческого бытия представления о человеке (по Платону, существо двуногое и без перьев) постоянно меняются. Множество идентификаций человека (родовая, гендерная, этнонациональная, профессиональная, персональная, гражданская, сетевая и др.) говорят о вечном становлении человека, о неполной проявленности человека, о фундаментальной неопределённости и нестабильности человеческого бытия [3]. Нет однозначного удовлетворительного ответа на вопросы «Что есть человек?», «Что ему нужно сегодня, завтра, в будущем?». Зачем ему, например, «переваривать» нескончаемый поток избыточной и противоречивой информации, использовать дорогостоящий искусственный интеллект в обычной повседневной жизни, если он не помогает, а наоборот, увеличивает

неопределённость и риски человеческого и социального бытия, усугубляет рост стрессогенных и других психических заболеваний в мире.

Атрибутивными, существенными характеристиками такого объекта познания, как «человек», остаются его способность к рефлексии (Г. Гегель), способность к смыслопорождению, рефлексивная природа самоидентичности или персональной идентичности. Озабоченность и озадаченность вопросом о смысле существования сопровождают человеческую жизнь. В отличие от других конкурентов (например, искусственного интеллекта, представителей животного мира, нейросубъекта и т. д.) на роль «человека» не может претендовать никто. Н. М. Смирнова указывает на то, что «человек сознательно выстраивает образ мира и самого себя из ресурсов личного опыта, языка и памяти, наводя (подчас шаткие) мосты между образом Я, жизненным миром и социальной реальностью. Способность к смыслопорождению – вопреки расширительным трактовкам смысла в рамках биосемантического энактивизма – исключительно человеческая и лишь человеческая способность» [10, с. 40]. В поисках себя, своей родовой идентичности, подлинной проявленности в социуме, гармонии своей био-психосоцио-духовной природы у человека нет реальных и потенциальных конкурентов, кроме самого себя.

Исследования в области нейрофилософии (П. Черчланд), философии искусственного интеллекта, нейронно-сетевых моделей, «расширенного сознания» (*extended mind*) и т. п. теряют уровни философского и социогуманитарного дискурсов вне таких кри-

териев человека, как рефлексивность, смыслообразование, личностный опыт и личностная конфигурация субъективных смыслов. Следует также согласиться с точкой зрения ряда философов о том, что без рефлексии сущности или идентичности (в том числе и родовой идентичности) человека как существа, наделённого свободой воли, задающей особенную конфигурацию идентичностей, не просматривается новый путь к определению природы человека [7, с. 14]. Как отмечает В. А. Лекторский, с помощью нано-био-информационных, когнитивных, социогуманитарных технологий пропагандируется идея тотального контроля природной, социальной, человеческой «неопределённости» и несовершенства. Она возникает на фоне утраты духовно-нравственной доминанты, потери внутренней определённости, что усиливает социальную непредсказуемость и влечёт множество рисков. Человек попадает в капкан такого самовоспроизводства. С одной стороны, он теряет идентичность в страхе перед внешними угрозами, а с другой – получает технологически гарантированную «сверхопределённость», но с потерей свободы и права духовного выбора [5, с. 46].

Ещё один ход мысли о способах спасения человека и его образа предлагает Г. Л. Тульчинский. Создавая новые условия жизни, современные цифровые технологии должны быть зависимы от социально-культурного контекста их разработок и использования. Предлагаемая Г. Л. Тульчинским идея социально-культурного инжиниринга, прошедшая обоснование через комплексную гуманитарную экспертизу и включающая систематизацию знаний, практик разработки, проверки и ре-

ализации проектов преобразования социальной реальности, индивидуализации и социализации личности, становится главной в нахождении меры естественного и искусственного в человеке [12].

Таким образом, оценка как позитивных возможностей, так и множественных рисков искусственного интеллекта напрямую связана с антропологической, философской, социально-психологической, биоинженерной проблематикой и герменевтикой «фигуры человека».

Отождествление человека с несовершенным, несамодостаточным, уязвимым существом порождает социально-антропологическую проблему его стигматизации. Напомним, что древние греки соотносили стигму с телесным клеймом для раба или преступника как аморального, дефективного человека. Под стигмой понимался некий знак, отметина, пятно, что влекло негативную ассоциацию человека с чем-то позорным, отталкивающим, презренным, а также с неспособностью вести полноценную жизнь. И. Гофман вместе с другими социологами и психологами актуализировал феномен стигмы, используя данный термин для обозначения качества, выдающего постыдное свойство индивида [*an attribute deeply discrediting*], где характер этого качества определяется отношениями по поводу него [17]. Гофман предлагает следующую типологию стигмы: (1) стигма, вызванная физическим дефектом; (2) стигма, связанная с дефектом индивидуального характера (дефекты возникают в результате психического заболевания, алкоголизма, тюремного заключения, употребления наркотиков);

3) родовая стигма (дефект определяется принадлежностью индивида к определённой расе, национальности или религии). Если рассматривать данную типологию, необходимость замены биопсихосоциальной природы человека искусственным интеллектом, роботизированной сущностью и т. д. категоризируется или стигматизируется полностью. Трансгуманисты, абсолютизируя сегодня значение искусственного интеллекта и возможностей НБИК-технологий (нано-, био-, информационные и когнитивные технологии) по смене «породы» человека, обесценивают таким образом гуманитарную суть и идентичность человечества как такового в глазах конкретного человека, так и всего наличного общества. А всякая стигма, как известно, оказывает негативное воздействие на здоровье носителей стигмы.

Приведём ряд аргументов, показывающих невозможность отождествления сегодня и в будущем искусственного интеллекта и его продуктов с естественным человеческим интеллектом, поскольку не познаны, не раскрыты «тайны» природы человека, его мозга, способности к смыслотворчеству и т. п. Ежегодно человечество получает информацию о новых технологических инновациях, созданных с помощью искусственного интеллекта. Можно радоваться тому, что современные цифровые технологии предоставляют людям огромные коммуникативные и познавательные возможности, что требует взамен приобретения и развития определённых навыков и умений. Так, цифровому поколению Net приписывают такие когнитивно-коммуникативные качества, как быстрая переработка информации, не-

линейность мышления, ориентация на многозадачность, предпочтение гипертекстов и др. Однако наличие таких технологических «сверхспособностей» сопровождают иные, способствующие формированию интернет-зависимости, когнитивные негативы: низкая устойчивость внимания, его отвлекаемость, мнемические дисфункции, нарушение когнитивного контроля и т. д. [4]. Очевидно, что такая ситуация влечёт многие проблемы для системы образования и её модернизации.

Среди кибертехнологических достижений появляются «продукты», наличие которых влечёт риски, социальные и когнитивные проблемы. Если размышлять и аргументировать на уровне темы самопознания, актуализируется дискуссия о свободе воли человека или её отсутствии. Проблему самопознания, как известно, подняли Сократ, Иисус, Будда, Августин Блаженный, Ж.-Ж. Руссо, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др., в том числе через исповедальный опыт как духовную практику. Все они пытались расшифровать путь самопознания и трудности, возникающие на этом пути по самоизменению и самосовершенствованию человека. Но сегодня их величие и мудрость вытесняет искусственный интеллект, пытаясь декодировать тайны внутреннего мира человека. Признавая акт свободы воли человека в её позитивном значении, её философском и метафизическом смысле, мы признаём за человеком выбор его собственных желаний¹. Здесь можно сослаться, кроме прочих философских доводов (Д. Юм, А. Шопенгауэр и др.),

¹ Скрипник А. П. Свобода воли // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 505–506.

на философско-научные аргументы, информационно-функциональный подход к «Maid-Brain and Free Will» или на психофизическую, психофизиологическую проблемы, разрабатываемые отечественными и зарубежными мыслителями [9]. Концептуальная логика доказательства наличия акта свободы воли с помощью информационно-функционального подхода к психофизической дилемме у Д. И. Дубровского представлена так: «Психические явления в форме субъективной реальности (восприятия, мысли, веровательные установки и т. п.) описываются в качестве информации, данной личности в “чистом” виде. Явления субъективной реальности в качестве информации (о тех или иных объектах) имеют своим носителем определенную нейродинамическую систему, которая является её кодом. Однако этот носитель элиминирован для личности (в том смысле, что не отображается ею). В явлениях субъективной реальности мне дана информация как таковая (в “чистом” виде) и способность оперировать ею» [2]. Таким образом, свобода воли предстаёт как акт самодетерминации, т. е. произвольное управление своими психическими процессами, или как способность произвольного управления в определённом диапазоне мозговой нейродинамикой. Эмпирической поддержкой такого подхода служат данные из области неврологии и психиатрии [18]. Среди симптомов шизофрении различаются те, которые указывают, что больной описывает свои ощущения, находящиеся вне контроля внешнего воздействия, как иллюзию, невозможность концентрироваться, подбирать слова. Такие ощущения сравниваются с роботизированным состоянием или «вне» – агентным конституированием [6, с. 21].

Широко известная онтопсихологическая концепция ноогенного невроза и логотерапия австрийского психолога В. Франкла также служат аргументацией в защиту «атрибутивности» свободы воли человека [13].

Есть современные концепции, отрицающие наличие феномена свободы воли, полагающие её иллюзией или считающие, что свобода воли может существовать только в компатибилистской интерпретации (как кредо «марионетка свободна до тех пор, пока ей нравиться висеть на нитях...»). Так, известный британский учёный С. Хокинг считает, что человек есть биологическая машина, робот, которым управляют естественные физические законы, и в отдельном поступке человек действует по внешним причинам [15]. Из последних «заявителей», отрицающих метафизику или акт свободы воли, следует упомянуть израильского военного историка и писателя Ю. Харари, автора работы «Sapiens. Краткая история человечества» [14]. Он полагает, что искусственный интеллект в ближайшее время изменит природу человека и его будущее по тому, что нет свободы воли. Объяснение он находит в том, что для человека свобода воли есть не что иное, как его желания. Но большинство желаний не являются собственными желаниями человека. Все желания являются производными от социальных манипуляций. Свобода воли исчезла, когда с помощью новейших технологий открылась возможность глубоко проникнуть в тайны мозга и манипулировать его «продуктами». Так, смартфон манипулирует сознанием, переключая внимание его пользователя. Он уничтожает человеческую индивидуальность, унифицирует всех, делает всех одинаковыми и похожими друг на друга. С помо-

щью информации, которая стала самым ценным товаром в потребительской цивилизации, открылись каналы тотального контроля, надзора и управления людьми, их персональными данными.

В этих рассуждениях Ю. Харари нет новых аргументов, поскольку К. Ясперс, создавая новаторскую экзистенциально-онтологическую модель психики, доказывал, что телеологическое единство или разрывы потока событий или переживаний психической жизни личности обусловлены её волей, интенциональными актами. Без этого нет элементарных представлений [16]. Все психические аномалии личности инициированы либо её собственными влечениями, либо другой волей, общей волей группы. Согласно Ясперсу, рефлексивно-волевые акты придают человеку смысловую направленность, ценностное измерение жизни. Воля вместе с мышлением, которые выделяются по признаку непосредственности-опосредованности переживания, обусловлены более первичным и фундаментальным феноменом рефлексии («обращение переживания вспять, на себя и на своё содержание»), без которого аналитическое мышление и целенаправленная воля невозможны [16, с. 91]. Надо сделать поправку на то, что и Гегель, и Ницше, и Бёме, и Ясперс идентифицировали волю в качестве духовного акта и способа актуализации свободы.

Здесь следует упомянуть и хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику о волевом давлении общественности на личность, которое может быть та-

кой силы, что доводит до шизофренического расстройства. Как считает А. В. Водолагин, «о поражении или даже отсечении воли можно говорить в том случае, когда индивид, замыкаясь в себе, свертывает “интенционально-экстатическое отношение к миру”, становится безучастным и невосприимчивым к значимости сущего, которое взывает к нему в его же собственной повседневной жизни» [1].

Вместе с новой версией будто бы «разрешения» проблемы свободы воли человека с помощью искусственного интеллекта обнаруживают себя и другие социальные и личностные проблемы: одиночество, отчуждение, доверие, наличие свободного времени, потребление, эгоизм, агрессивность, расстройство сознания, адаптация к информации и т. д. Приходится констатировать, что неуклонный рост психических и психологических заболеваний в наше время остаётся важнейшим социально-антропологическим вызовом [8].

В итоге, разделяя представление о гуманитарном как неповторимости человеческого бытия и его уникальности, следует критически оценивать все положительные и отрицательные социальные риски и последствия открытого экспериментирования над природой человека с помощью искусственного интеллекта.

*Статья поступила
в редакцию 22.07.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Водолагин А. В. Волютативная теория психики // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 140–142.
2. Дубровский Д. И. Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М.: Канон+, 2015. 208 с.

3. Емелин В. А. Идентичность в информационном обществе. М.: Закон+, 2017. 360 с.
4. Ершова Р. В. Цифровое поколение: между мифом и реальностью // Философские науки. 2019. Т. 62. № 2. С. 96–108.
5. Запесоцкий А. С., Марков А. П. На пороге кардинальной трансформации. Размышления над материалами Лихачевских чтений // Человек. 2018. № 5. С. 40–53.
6. Лагун И. Я. Причинность шизофрении: конспект-анализ проблемы. Липецк: Ориус, 2008. 303 с.
7. Манульский М. А. Архитектоника идентичности // Человек. 2018. № 4. С. 10–23.
8. Недель А. Ю., Самохвалов В. П. Шизофрения: болезнь мозга, болезнь сознания, болезнь духа? (Диалог психиатра с философом) // Человек. 2019. № 1. С. 75–101.
9. Ревонсуо А. Психология сознания. СПб.: Питер, 2013. 336 с.
10. Смирнова Н. М. Смысловые измерения субъективной реальности человека // Человек. 2019. Т. 30. № 3. С. 38–49.
11. Тищенко П. Д. «Что такое человек?». Ответы Бориса Григорьевича Юдина // Человек. 2018. № 5. С. 5–17.
12. Тульчинский Г. Л. Цифровая трансформация: Вызовы высшей школе // Философские науки. 2017. № 6. С. 121–136.
13. Франкл Ф. Воля к смыслу М.: Альпина Нон-фикшн, 2018. 228 с.
14. Харари Ю. Sapiens. Краткая история человечества. М.: Синбанд, 2019. 520 с.
15. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб.: Амфора, 2013. 206 с.
16. Ясперс К. Общая психопатология человека. М.: Практика, 1997. 1056 с.
17. Goffman I. Stigma: notes on the management of spoiled identity. New York: Prentice-Hall, 1963. 147 p.
18. Kendler K. S. Phenomenology of Schizophrenia and the Representativeness of Modern Diagnostic Criteria // JAMA Psychiatry. 2016. № 73. P. 1082–1092.

REFERENCES

1. Vodolagin A. V. [Will theory of the psyche]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2014, no. 1, pp. 140–142.
2. Dubrovsky D. I. *Problema «Soznanie i mozg»: Teoreticheskoe reshenie* [The Problem of «Consciousness and Brain»: Theoretical Solution]. Moscow, Kanon+ Publ., 2015. 208 p.
3. Emelin V. A. *Identichnost v informatsionnom obshchestve* [Identity in the Information Society]. Moscow, Kanon+ Publ., 2017. 360 p.
4. Ershova R. V. [Digital generation: between myth and reality]. In: *Filosofskie nauki* [The Problems of Philosophy], 2019, vol. 62, no. 2, pp. 96–108.
5. Zapesotsky A. S., Markov A. P. [On the verge of dramatic transformation. Reflections on Likhachev's readings]. In: *Chelovek* [A Human], 2018, no. 5, pp. 40–53.
6. Lagun I. Y. *Prichinnost shizofrenii: konspekt-analiz problemy* [The Causes of Schizophrenia: a Compact Analysis of the Problem]. Lipetsk, Orius Publ., 2008. 303 p.
7. Manulsky M. A. [The Architectonics of Identity]. In: *Chelovek* [A Human], 2018, no. 4, pp. 10–23.
8. Nedel A. Y., Samokhvalov V. P. [Schizophrenia: a Brain Disease, Disease Awareness, a Disease of the Spirit? (Dialogue of the Psychiatrist with the Philosopher)]. In: *Chelovek* [A Human], 2019, no. 1, pp. 75–101.
9. Revonsuo A. *Psikhologiya soznaniya* [Psychology of Consciousness]. St. Petersburg, Piter Publ., 2013. 336 p.
10. Smirnova N. M. [The Semantic Dimension of the Subjective Reality of Man]. In: *Chelovek* [A Human], 2019, vol. 30, no. 3, pp. 38–49.

11. Tishchenko P. D. [«What is Human?». Boris Yudin's Answers]. In: *Chelovek* [A Human], 2018, no. 5, pp. 5–17.
12. Tulchinsky G. L. [Digital Transformation: High School Challenges]. In: *Filosofskie nauki* [The Problems of Philosophy], 2017, no. 6, pp. 121–136.
13. Frankl F. *Volya k smyslu* [The Will to Meaning]. Moscow, *Alpina Non-fiction publ.*, 2018. 228 p.
14. Kharari Y. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [Sapiens. A Brief History of Mankind]. Moscow, *Sinband Publ.*, 2019. 520 p.
15. Hoking S., Mlodinov L. *Vysshii zamysel* [The Highest Intention]. St. Petersburg, *Amfora Publ.*, 2013. 206 p.
16. Jaspers K. *Obshchaya psikhopatologiya cheloveka* [General Psychopathology]. Moscow, *Praktika Publ.*, 1997. 1056 p.
17. Goffman I. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Prentice-Hall, 1963. 147 p.
18. Kendler K. S. Phenomenology of Schizophrenia and the Representativeness of Modern Diagnostic Criteria. In: *JAMA Psychiatry*, 2016, no. 73, pp. 1082–1092.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Цуркан Денис Андреевич – аспирант кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета;
e-mail: tsurkandennis@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Denis A. Tsurkan – postgraduate student at the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University;
e-mail: tsurkandennis@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Цуркан Д. А. О социальных коллизиях искусственного интеллекта // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 80–87.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-80-87

FOR CITATION

Tsurkan D. A. On Social Conflicts of Artificial Intelligence. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 80–87.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-80-87

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-88-98

ФЕНОМЕН ОБЩЕНИЯ КАК ПОТЕНЦИЯ «ЧИСТОЙ СОЛИДАРНОСТИ» И ПОНИМАНИЕ ДИАЛОГИЧНОСТИ КАК ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ С. Л. ФРАНКА И А. А. МЕЙЕРА

Багаева О. Н.

*Нижегородский государственный лингвистический университет имени
Н. А. Добролюбова*

603155, г. Нижний Новгород, ул. Минина, д. 31а, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому анализу проблематики коммуникативистики, которая приобретает всё более острую значимость в связи с переменами в коммуникативном пространстве современности. Множество исследователей обращается к этому феномену в рамках новоявленных философских учений. Объектом настоящего исследования выступила тема коммуникации в русской философской мысли первой половины XX в. В основе исследования – сопоставительный анализ феномена общения в философских взглядах С. Л. Франка и А. А. Мейера. Теоретическая и практическая значимость работы предопределяются компаративистским подходом к исследованию общения в русской философии, а также актуальностью рассмотренных вышеуказанными учёными явлений узловых факторов и условий налаживания коммуникативных контактов. Вследствие этого представляется допустимым объяснить некоторые социальные и этические явления, которые имели место в прошлом, и детерминировать существенные тенденции их развития в настоящем.

Ключевые слова: одиночество, отчуждение, коммуникация, диалог, социальные процессы, чужой, единство

COMMUNICATION AS POTENCY OF «PURE SOLIDARITY» AND COMPREHENSION OF DIALOGICITY AS A BASIS OF THE “METAPHYSICS OF ALL-UNITY” IN THE PHILOSOPHIES OF S. L. FRANK AND A. A. MEYER

O. Bagaeva

*Nizhny Novgorod Dobrolyubov State Linguistic University
31a, Minin st., Nizhny Novgorod, 603155, Russian Federation*

Abstract. The article is concerned with the problem of communicative knowledge the analysis of which acquires unprecedented significance due to the changes in the communicative space of modernity. Many researchers tackle this problem within the frameworks of recent philosophies. The object of this study is the interpretation of communication in Russian philosophical thought of the first half of the 20th century, notably in the philosophical views of S.L. Frank and A. A. Meyer. The theoretical and practical value of the study lies in a comparative approach and the relevance of the problem. The findings of the study can assist to explain certain social and ethical phenomena of the past, and to identify the essential tendencies of their development at present.

Keywords: *loneliness*, alienation, communication, dialogue, social processes, alien, unity

Семён Людвигович Франк как представитель философии интуитивизма часто использовал «традиционное для феноменологии понятие интенциональности», которая «может быть понята как состояние направленности сознания, его способность дифференцировать на субъект и объект, на “я” и “противостоящее мне”. Она является вхождением в существо познаваемого посредством актов внимания, созерцания, стремления, хотения» [1, с. 192]. Именно с позиций интуитивизма такое явление, как общение, философ рассматривал в качестве «моего внутреннего бытия как субъекта»¹. Он отмечал, что проблема общения тесно связана с характером восприятия чужой душевной жизни, ее «прямого переживания» [2, с. 246]. Широко распространённая мысль о том, что

обо всём, что существует вне самого человека, он имеет только какое-то косвенное представление, привела к необходимости постановки вопроса об обосновании наличия «чужой одушевленности». Далее мыслитель критически оценивает рефлексия, что человеческое существо, обладая некой своей душевной жизнью, использует гипотезу умозаключения по аналогии, т. е. человек полагает, что такая же душевная жизнь присуща и другому «чужому» человеческому существу. «Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих, и эта общность есть подлинное реальное единство» человеческого естества². Умозаключение, что признак «одушевленности» возможно перенести по аналогии с себя самого

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 106.

² Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 62.

на другой внешний объект, т. к. данный признак можно трактовать в качестве общего, переложимого на множество индивидуальных субъектов, кажется С. Л. Франку недостоверным. Русский мыслитель приводит далее теорию «одушевления», или «вчувствования» немецкого психолога Липпса, средоточие смысла которой есть в том, что при встрече с чужой индивидуальностью человек как бы заражается этой чужой индивидуальностью, чужим душевным содержанием, которое отчасти ему свойственно в данный конкретный временной момент, но со специфическим знаком чуждости. Именно это испытывается индивидуумом как его принадлежность к другому «я». Философ соглашается, что не остаётся ничего другого, кроме того, что признать наличие специфического, особенного восприятия чужого «я»; учение об этом в различных формах было развито у Макса Шелера и Н. О. Лосского.

Александр Александрович Мейер утверждает, что «будущая жизнь подчинена идеалам общности жизни»¹. По мнению мыслителя, о воспитании солидарности у молодого поколения необходимо заботиться, но на пути к такому воспитанию может встретиться ряд ошибок. Первое неправильное понимание солидарности – это не ощущение солидарности в обычной текущей жизни, а обретение её только в борьбе с «чужими». Но, отмечает Мейер, если в данном случае происходит зарождение чего-то большего, чем чисто внешнего чувства единения, то именно здесь имеет место быть «под-

линная солидарность», т. е. «софиологический аспект» теории всеединства [3, с. 454]. Тогда большую роль имеет феномен народной души и народного духа, нежели механистическое служение гуманистическим тенденциям.

С. Л. Франк пишет: «Общение есть нечто иное и большее, чем простое усмотрение или восприятие чужой одушевленности»². Видимый объект, рассматриваемый как олицетворенный, согласно Франку, не прекращает бытийствовать в связях с иными живыми объектами. Философ проводит в данном контексте аналогию со встречным прохожим человеком на улице. Они тоже являются живыми, одушевленными существами, но глубоко не интересующие нас; они интересуют нас только как перемещающиеся объекты, по отношению к которым субъект обеспокоен только тем, чтобы не наткнуться. Семён Львович Франк вводит в этом контексте понятие «оно», «одушевленное существо», обозначаемое грамматически в третьем лице. В таком качестве «оно» входит в опыт жизнедеятельности человека как существо, не представляющее специального интереса, являясь частью объективно данной действительности. Положение дел меняется коренным образом, по мнению Франка, в любом акте коммуникации – даже неглубокой, т. е. происходит «целостное бытие» [6, с. 611]. В том случае, когда индивид беседует с другим, жмёт руку или тихо созерцает взор чужого, объект прекращает своё существование в виде «оно» и превращается в «ты».

¹ Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 87

² Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 108.

Наличие отношения с «ты» выходит за рамки холодно-беспристрастной реальности, прекращает существовать в виде инертного объекта. Однонаправленное обращение подменяется обоюдосторонним, настоящим действием коммуникации, когда в реальность воплощается обоюдное преобразование «духовных активностей». Мой сокровенный взгляд обращён к нему, а его – на меня; направленность в сущность другого имеет принципиально иное качество: это не является совершенной устремлённостью, а – реальное духовное взаимодействие. «Деятельность любви к ближнему выражается, прежде всего, в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям»¹. С. Франк делает следующий вывод: общение, являясь неким соединением с тем, что находится за пределами нас, входит в суть жизнедеятельности – «общение есть явление, которое одновременно и сразу есть и нечто «внешнее» для нас, и нечто «внутреннее»².

А. А. Мейер называет «вечной мечтой человечества об общности жизни»³ процесс нахождения чувства солидарности и единения. Мыслитель именуется принцип общности жизни правилом, которое охватывает собой всё содержание жизни. Общность жизни Александр Александрович именуется «отражением идеала свободного общения, постигаемое как бы-

тие высшее»⁴. Благovolное общение большого количества людей устраняет всяческие стены и помехи, существующие между ними, оно возможно только при наличии чувства человеческой любви. Именно поэтому люди издавна собирались в группы, общины, отрицая таким образом любое понимание обособленности. Такое мистическое понимание единения многих, слияния большого количества людей на основе настоящей любви и доверия – всё это поднимает их к ощущению иного бытия. Имея следующее толкование благорасположения, независимости, взаимодоверия, человек не стремится изломать свободную волю другого и не пытается лимитировать свою.

Более того любой акт общения между «я» и «ты» даёт рождение некой новой реальности, именуемой «мы». Что такое есть «мы»? – задаются вопросом философы. «Я» есть, по Франку, единственный в своем роде, неповторимый. «Ты» или «другой» является невозможной, неосуществимой идеей повторения «я». Ничто не в силах сваять самого себя не уникальным, не единственным в своем роде. Если существует много разрозненных «я», то этот факт является залогом изъятия меня самого из подлинного бытия и переносит человека в чуждую, объективно существующую реальность. В этом случае вместо подлинного «я» проявляется «оно», которое может приобретать форму «они». «Мы», по мнению мыслителя, не является множеством «я», «мы» – это определённое количество «я» и «ты» («вы»). Бытие «я» и «ты» есть не стандартная масса двух или более

¹ Франк С. Л. Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему». М.: Директ-Медиа, 2016. С. 21.

² Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 109.

³ Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 87.

⁴ Там же. С. 88.

«внеположных явлений»¹. Это – некое единомыслие, родственность. «Мы» является самобытным «расширение я» за собственные границы. Для Франка наличествует потребность «относиться с благоговением к конкретной живой душе ближнего, всей её целостности, считать священным само бытие человека, конкретно сущее в земном его облике»². Франк продолжает далее, что осознание «мы» есть осознание, что «я» существую за пределами своего собственного я. В попытке объяснения сути общения и феномене существования «мы» сам мыслитель видит невозможность абсолютных логически-отчётливых понятий, здесь присутствует *coincidentia oppositorum*, «подлинно зиждительные и объединяющие силы» [10, с. 275]. В наличии витально важной, животворящей коммуникации с другим человеком посредством тесного соприкосновения с ним мы входим в близкий контакт и с самим собой и непостижимыми сторонами реальности, бытийствующей вне нас.

Семён Людвигович утверждает: «Нечто по существу скрытое, внутреннее, сверхмирное проступает наружу и не только соприкасается, но как-то перекрещивается и, хотя бы частично и поверхностно, сливается, вступает в единство с другим, ему подобным носителем реальности»³. Свершается что-то явно иное, новоявленное, не

механизированная контракция частей реально существующего мира, а соприкосновение чего-то сокровенного. Природа такого коммуникативного акта, такой сущностно важной встречи, по мнению мыслителя, может быть бесконечно разнообразна и поливариантна. При условии, что состоялась глубинная встреча двух «я», она может быть исполнена разнообразными духовными и эстетическими качествами, попадающими в суть существования, «бытийственности индивида» [11, с. 432]. Один человек с первого момента встречи может показаться приятным, породить впечатление одобрения, благорасположенности; а второй индивидуум не нравится, вызывает ощущение раздражения, дискомфорта и несогласия. Из регулярности подобных встреч возникает явление, которое именуется «отношениями между людьми». Такие взаимоотношения могут приобрести форму дружбы, солидарности, а также конфронтации, враждебности (если неконгруентность взглядов, взаимное неприятие не приводит к отчуждению и безразличию к жизни друг друга, когда живое «я» имеет шанс превратиться в «оно», в объект). Франк соглашается, что в большинстве отношения между людьми носят сложный характер. Характер общения подчас может балансировать между солидарностью и антагонизмом; будучи неизбежной частью жизнедеятельности, оно равным образом переменчиво, активно, текуче, проходит через некоторые фазы. Художественная литература всех времён посвящена описанию данного неиссякаемо изобильного, замысловатого, порой драматичного мира витальных человеческих взаимоотношений.

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 110.

² Франк С. Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. М., Берлин: Директ-Медиа, 2017. С. 202.

³ Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 111.

В данном контексте стоит более подробно остановиться на понятии «свобода». Она понимается мыслителем как «особое благо», которым человек может быть носителем, возвышаясь над «косным бытием», поднимаясь выше привязанностей и интересов, выше социальных норм и канонов. Подлинная свобода не может вестись пределов, рубежей, подчинения внешнему двигателю. Она не сводится к размежеванию прав и обязательств индивидуумов, к ограничениям во имя свободы каждого. Закон свободы, по мнению Мейера, заключается в непреложном её желании, даже требовании, знании о ней и жизни в согласии с её сущностным содержанием. Глубинный смысл социальных отношений, согласно Мейеру, содержится в «истинно-религиозной жажде разрешить на земле проблему свободного общения, проблему, которая является частью намеченной христианством задачи – реализации начала личности в земном человеческом существе»¹.

Залогом такой свободы, как утверждает А. А. Мейер, является «полное и абсолютное доверие». Ничем не омрачаемое доверие, помноженное на чувство любви и ощущение свободы, даёт возможность мистического единения, слияния большого количества людей, что рождает таинственную силу, которая облегчает поднятие к иному уровню бытия. Но присутствие недоверия служит причиной внутренней обособленности, делает свободу рискованной, преобразуя её в безмерную. Философ заключает: «Ибо всё, что есть в нашей жизни тяжёлого и давящего,

порождается нашим недоверием ко всем, нашей слабой любовью, нашей несвободой»². Своеобразным отражением свободы является именно ощущение доверия.

С. Франк утверждает, что вместе с приватными отношениями, сохраняющими свойства витальных, непосредственных, явственных обнаружений, пластичных, слабо оформленных и гибких, также бытийствуют отношения, которые переплавляются в достаточно стабильные образования, что далее становится объективной реальностью, автономной от конкретного существования, которое зависимо от некоторого свода правил, что конструирует таким образом социальную сферу (семья, государство и т. д.). Обрамленные и охваченные сетью, комплексом разнообразных взаимоотношений между индивидами, они существуют в особенном, как полагает Франк, «всеобщем духовном мире» [9, с. 102]. Этот мир в сути своей есть обитель единоличной духовной жизнедеятельности, но «в измерении её коллективности – есть совокупность индивидуальных внутренних жизней каждого из нас, только сплетенных через отношения между людьми в некое неразрывное единство»³.

Доверие в системе общения с людьми, по А. Мейеру, напрямую связано с верованием в жизнь, в грядущий день. Внимание, человеческое сопереживание суть зарождение сомнения в нём, а в этом предубеждении таится несвобода индивидуума. Таким об-

¹ Мейер А. А. Новое религиозное сознание. М.: Директ-Медиа, 2008. С. 2.

² Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 88.

³ Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 112.

разом, тот, кто преодолевает в себе недоверие, неуверенность, способен преодолеть несвободу. Истинно свободным может быть только тот, кто не думает о том, что завтра поесть и во что одеться. Но поверить в жизнь, её качества не представляется лёгким. Для этого необходимо иметь силы, которые помогут постичь другой уровень бытия. «Слишком труден путь самоосвобождения. Мы, многие, боимся его и не верим в него, потому что не верим в высшее бытие, в свободное общение»¹.

Абсолютно замкнутое существование единичного «я», по Франку, является абстракцией. Бытие «я» невозможно без отношения с «ты», которое столь же первично; любое «я» живет ощущением связи с «ты». Иными словами, нет такой формы жизни «я», куда бы не входила жизнедеятельность другого «я». Отношения с «ты» неустранимы, но всё же они не затрагивают внутреннего наполнения «я», которое есть нечто единственное в своем роде, невыраженное, потаённое от чужеродного. Всякое «я» обладает личным, только ему свойственным ядром, которое обитает в сокровенных, недостижимых для постороннего глаза глубинах «я». Истинная коммуникация с «ты» не в состоянии исчерпать «я», нечто не проявленное сохраняется одиноким. По мнению Франка, с развитием времени в человеке укрепляется сознание своего метафизического одиночества. Любое «я» только встречает, наружно соприкасается с «ты»; «я» и «ты» не могут открываться друг другу полностью. «Я» остаётся всегда своеобразной, единственной,

невысказанной реальностью, неисчерпаемой даже в глубинном общении с «ты». Но, таким образом, выявляется противоположная закономерность: чем более личность имеет непроницаемость граней для других «ты», тем более она общечеловечна, т. е. результаты её жизнедеятельности принадлежат всему человечеству. «Мое истинное и глубочайшее «я» совпадает с моим соучастием в глубочайшем, метафизическом слое «мы» и с моей сопринадлежностью ему», – пишет мыслитель².

Феномен свободного общения, как утверждает А. А. Мейер, принадлежит царству Божьему. Люди, пребывая вместе, разрушая твердыню несвободы, начинают творить путь к миру настоящему. Для этого необходимо служить идеалу общности, «общего проживания» [8, с. 95], ощущению общности со многими. Даже думая о материальном, о завтрашнем дне, иногда борясь с врагами, которые предпринимают попытки разрушить их мироздание, чувствуя свою неполную свободу – всё же именно в этом случае создаётся экклезия, создаётся в мире второй мир, живущий иначе, по другим законам. Философ уверен, что это – единственно-верный путь человеческого духа. «Всякое движение, в котором слышится дыхание духа, в котором так или иначе сказывается предчувствие новой жизни, жизни, приближающей человечество к свободному общению, становясь религиозным, углубляясь и

¹ Там же. С. 90.

² Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 118.

поднимаясь, вызывает людей на подвиг внутреннего обновления»¹.

То, что «я» подлинно существует, осуществляет самого себя только во встрече, общении, живом единстве с «ты», свидетельствует любой неутилитарный, животворящий диалог с «ты». «Ты» всегда говорит обо мне самом, другой «я» как будто бы сродни «ты». Данное явление возможно понять только, по мнению С. Франка, при наличии истинной человеческой любви. Философ утверждает, что текущее чувство жизни содействует тому, что в человеческом индивиду нарастают неестественный индивидуализм и изолированность друг от друга. Восприятие социализма и коммунизма как вынужденного «обобществления человеческой жизни» [4, с. 604] является, по Франку, неверным и ложным. Зачаток правильного понимания общения обретается даже в непродолжительном благоволении, в любой истинной встрече с «ты». В этом случае потенция любви образует само существо человеческой жизни. При встрече «я» с «ты» последнее не должно стоять пассивно, покорно и безучастно перед «я». Подлинная встреча происходит только тогда, когда преодолевается проблематичность познания чужой одушевленности. В данных условиях можно говорить об «откровении»: когда «я» открывает себя другому через воздействие на него.

Дожидающиеся нового мира соединяются вместе и осуществляют жизнедеятельность солидарно, именно жить, а не только работать, т. е. жизнедеятельный процесс объёмнее работы. Существует угроза появле-

ния у некоторых индивидов начала обособления, «начала несвободы» [5, с. 36]; в этом случае перестают служить царству Бога, превращают себя в служителей косности и обособления. Пути религиозного делания в контексте человеческого общения могут осложняться. Внешние дела, внешняя работа соединяются с «деланием внутренним». Мыслитель высказывает сомнение в том, что подвиг внутреннего перерождения и освобождения может быть равнозначен по силе подвигу внешней деятельности. Мейер высказывает озабоченность той мыслью, суть которой сводится к следующему: человек, который занят своим собственным совершенствованием, может стать более безразличным к несовершенству вне себя, вне своего мироздания. Индивид может осуждать данное несовершенство и необустройство, но это осуждение носит хладнокровный и даже жёсткий, «мертвенный» характер. Тому человеку, который озабочен только собственным строительством, погружением только в собственное спасение, трудно принимать участие в борьбе за спасение других. Они оказываются бессильными в помощи другому.

У Мейера возникает представление о религиозном чувствовании общественного служения. Живое ощущение преобразования, активного соучастия разнится от бессердечно холодного. Именно первое философ именуется религиозным. Таким образом, религиозное ощущение и религиозное отношение к общественному долгу обнаруживается в естественном возрождении сущностного содержания жизнедеятельности, к оперативному соучастию в жизни. Мыслитель именуется такое положение витальным и отделяет его от безжизнен-

¹ Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 90.

ного, т. к. оно утратило органическую суть. Александр Александрович заявляет, что предположения о пути к идеалу могут пониматься инаково среди тех, кто размышляет гуманно, и тех, для кого общинность жизни есть толкование религиозного статуса, «космологического миропонимания»¹.

Для А. Мейера единственными выразителями сущностно обновленной жизни являются коллективисты. Заслугу коллективизма философ видит в том, что принцип общности людей он перенёс из области потребления в область производства. Именно в этом аспекте Мейер видел слабость старого понимания коллективизма, которое заключалось в том, что на первый план выдвигалась общность жилища, питания, а общность трудовой деятельности незаслуженно отодвигалась на второй план. «Экономическая правда коллективизма, выдвинувшая принцип общественного производства, несомненна»², – пишет философ. Коллективизм, по Мейеру, думающий и радеющий предварительно о пользе экономической, теряет истину, находящуюся в сути понимания коммунизма – положение общинности жизнедеятельности. Данное обобществление отличается от понимания свободного общения. Сам принцип обобществления уже несвободен, т. к. обобществлению в данном контексте подлежит только то, что по природе своей требует его. В то время как всё остальное остается вне принципа общности.

А. А. Мейер продолжает: «жизнь – не производство и законодательство,

а творчество и жертвенное служение неведомому началу жизни»³. Большое внимание мыслитель уделяет важности труда в жизни человеческого общества. Совместный труд, труд сообща является торжеством, творческим актом. Только в этом случае он становится сутью самой жизни, превыше оной может быть только единственно безусловное созидание, общение, которое выше всяких норм. В данном контексте возможна попытка религиозного возрождения в виде сильнейшего религиозного подъёма, общего «переживания восторга общения» [7, с. 108]. Это является потенциальным только для тех, кто склонен к тому, чтобы, находясь вместе, вместе трансформируя жизнь и в себе и снаружи, ожидать данного откровения. В тот момент, когда наружные связи смогут быть замещены ощущением соединения, чувствование страха подменится свободной доверенностью ко всем, «тогда заговорят люди на неведомых нам теперь языках и о неведомых нам теперь истинах и начнут жить неведомой нам жизнью»⁴.

Философ утверждает, что довольно просто не узреть внутренней, углублённой родственной связи между коммунистическими идеями и примерами свободного «мистического» общения. Может показаться неестественной попытка, по Мейеру, сплотить, приблизить мир живущих общинно с коммунистами, стремлением которых является «правильное» общественное устройство. «Мистическое общение и вытекающее из него стремление к общности жизни – нечто большее, чем коммунизм», – пишет мыслитель²².

¹ Мейер А. А. Новое религиозное сознание. М.: Директ-Медиа, 2008. С. 4.

² Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 92.

³ Там же. С. 93.

⁴ Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 95.

Коммунизм интерпретируется в качестве несколько сниженного, приспособленного к обычной повседневной жизнедеятельности идеала общинности. То, что может быть симпатично обычному индивиду в коммунизме, то, что даже может воодушевлять его на деяние, наполнять его сердце ощущением чего-то большого, – это не есть экономическая схема организации жизнедеятельности, а латентное содержимое: общение и жизнь в более близком, братском общении. Достоинство такого понимания жизнедеятельности нельзя не замечать, а следовательно, невозможно отрицать значение коммунизма как учения об общественном обустройстве.

Таким образом, взаимоотношения между индивидуумом и охватывающей реальностью, согласно С. Л. Франку и А. А. Мейеру, являют собой непростую матрицу отношений, где личность отдаёт себя другому и обнаруживает через другого. Реалистичная предзаданность, по их мнению, является тем, в чём искомая сущность человека может либо исчезнуть, потеряться, раствориться либо, наоборот, обрести в «мире» прочную основу, на которую можно опереться и найти маршрут к глубинному, экзистенциальному существованию.

*Статья поступила
в редакцию 09.07.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бондарева Я. В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: ИИУ МГОУ, 2011. 322 с.
2. Гайдено П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 462 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. М., Берлин: Директ-Медиа, 2017. 563 с.
4. Левицкий С. Л. Очерки по истории русской философии. М.: Директ-Медиа, 2008. 797 с.
5. Лихачев Д. С. Об Александре Александровиче Мейере // Вопросы философии. 1992. № 7. С 34–40.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Директ-Медиа, 2008. 997 с.
7. Лукьянов В. Г. Русская религиозная аксиология. СПб.: Алетея, 2015. 224 с.
8. Медведев Ю. «Воскресение». К истории религиозно-философского кружка А. А. Мейера // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1999. № 4. С. 82–93.
9. Никольский Б. В. Религиозно-философская критика. М.: Директ-Медиа, 2010. 139 с.
10. Русская философская мысль: хрестоматия. М.: Издательство СГУ, 2004. 369 с.
11. Русские философы: жизнь и идеи / под ред. С. И. Черных, В. В. Куликова. Ч. 2. Новосибирск, 2016. 648 с.

REFERENCES

1. Bondareva Y. V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz* [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical and Philosophical Analysis]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2011. 322 p.
2. Gaidenko P. P. *Vladimir Soloviev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Soloviev and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow, *Progress-Traditsiya* Publ., 2001. 462 p.
3. Zenkovsky V. V. *Istoriya russkoi filosofii*. Vol. 2. [The History of Russian Philosophy. Vol. 2.]. Moscow, Berlin, *Direkt-Media* Publ., 2017. 563 p.
4. Levitsky S. L. *Ocherki po istorii russkoi filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow, *Direkt-Media* Publ., 2008. 797 p.

5. Likhachev D. S. [Alexander Alexandrovich Meyer]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1992, no. 7, pp. 34–40.
6. Lossky N. O. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, *Direkt-Media* Publ., 2008. 997 p.
7. Lukyanov V. G. *Russkaya religioznaya aksiologiya* [Russian Religious Axiology]. St. Petersburg, *Aleteiya* Publ., 2015. 224 p.
8. Medvedev Y. [«The Resurrection». Towards the History of A. Meyer's Religious and Philosophical Circle]. In: *Dialog. Karnaval. Khronotop* [Dialogue. Carnival. Chronotope], 1999, no. 4, pp. 82–93.
9. Nikolsky B. V. *Religiozno-filosofskaya kritika* [Religious and Philosophical Criticism]. Moscow, *Direkt-Media* Publ., 2010. 139 p.
10. *Russkaya filosofskaya mysl* [Russian Philosophical Thought]. Moscow, Modern University for Humanities Publ., 2004. 369 p.
11. Chernykh S. I., Kulikov V. V., eds. *Russkie filosofy: zhizn i idei*. Vol. 2. [Russian Philosophers: Life and Ideas. Vol. 2.]. Novosibirsk, 2016. 648 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Багаева Ольга Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова;
e-mail: Olga_bagaeva1@yahoo.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Olga N. Bagaeva – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy, Sociology and Theory of Social Communication, Nizhny Novgorod Dobrolyubov State Linguistic University;
e-mail: Olga_bagaeva1@yahoo.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Багаева О. Н. Феномен общения как потенция «чистой солидарности» и понимание диалогичности как основания метафизики всеединства в философских воззрениях С. Л. Франка и А. А. Мейера // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 88–98.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-88-98

FOR CITATION

Bagaeva O. N. Communication as Potency of «Pure Solidarity» and Comprehension of Dialogicity as a Basis of the “Metaphysics of All-Unity” in the Philosophies of S. L. Frank and A. A. Meyer. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 88–98.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-88-98

УДК 141.412

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-99-113

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ К «ЕСТЕСТВОЗНАТЕЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» ГЕРМАНА УЛЬРИЦИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ)

Бондаренко В. В.

Дальневосточный федеральный университет

690922, Приморский край, о. Русский, п. Аякс, д. 10, кампус ДВФУ, Российская Федерация

Аннотация. Целью статьи является рассмотрение примера обращения представителей духовно-академического теизма к наследию второй волны немецкого спекулятивного идеализма в лице Германа Ульрици; выявление особенностей метафизических представлений Ульрици о начальных принципах психофизиологического единства организма человека. В статье использованы методы историко-философской реконструкции и герменевтический анализ как основные приемы общепсихологического и текстологического исследования. В результате проведенного исследования выявлен устойчивый интерес отечественных исследователей к работам немецкого ученого, охватывающим тео-антропологическую и естественнонаучную проблематику, связанный с практикой переводов оригинальных произведений и их философского осмысления. Теоретическая значимость статьи заключается в том, что предпринятый историко-философский анализ фрагмента текста, раскрывающий взгляд Ульрици на вопрос о возможности философско-естественнонаучного обоснования элементарных феноменов психической деятельности у человека, позволил установить, что позиция Ульрици как ученого состоит в том, что ощущение не есть превращение или продукт ассимиляции тех внешних предметов, которыми оно вызвано, но самостоятельная реакция души на внешние возбуждения, обусловленная её собственной природой. Сделан вывод, что отечественные психологи-метафизики учитывали достижения философской и естественнонаучной мысли на Западе, повлиявшие на становление психологии как самостоятельной отрасли научного знания. Статья адресована преподавателям, аспирантам и студентам, изучающим историю русской философии, а также всем интересующимся проблемой основ отечественной духовной культуры.

Ключевые слова: Герман Ульрици, теизм, душа, тело, метафизика, ощущения

PSYCHOLOGICAL PROLEGOMENA TO THE «NATURAL ONTOLOGY» BY HERMANN ULRICI (BASED ON THE MATERIALS OF KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY)

V. Bondarenko

Far Eastern Federal University

10, FEFU Campus, Ajax Bay, Russky island, Primorsky Krai, 690922, Russian Federation

Abstract. The article has a two-focussed aim: to consider the interest of the representatives of Russian theological and academic theism in the heritage of the second wave of German speculative idealism in the person of Hermann Ulrici and to identify Ulrici's position concerning the rationale for the unity of the psychological and physiological in humans. The methodology of the study includes historico-philosophical reconstruction and hermeneutic analysis. The study reveals that Russian scholars showed a steady interest in Ulrici's works on theological, anthropological and natural science problems. The theoretical value of the article lies in the identification of Ulrici's views on the possibility of philosophical and scientific grounding of humans' elementary psychic activity. According to Ulrici, perception is neither transformation nor the product of assimilation of the perceived objects but rather innate reaction of the soul to the outer influence. It is concluded that the Russian psychologists-metaphysics took into consideration the achievements of philosophical and scientific thought of the West, which influenced the formation of psychology as an independent branch of scientific knowledge.

Keywords: *Hermann* Ulrici, theism, soul, body, metaphysics, sensations

Потребность подвергнуть взаимной проверке и объединить опыт, постигаемый умозрительно и эмпирически, носит непреходящий характер в силу непрерывности процесса накопления знаний, с одной стороны, и с другой – стремления, опираясь на принцип целеполагания, объединить массив фактов в такую картину мира, где нашлось бы место самому человеку, при том, что его абсолютные цели не принадлежат миру вещей. Отсюда следует необходимость сопряжения философского и естественнонаучного знания, которую в середине XIX – начале XX вв. достаточно хорошо понимали в том числе и представители отечественной школы духовно-академического теизма, тем более что круг их профессиональных обязанностей и научных интересов предполагал исключительное внимание к проблеме человека во всей её полноте. В этот период становящаяся школа отечественной метафизической психологии по преимуществу опирается на умозрение восточного богословия, тогда как учёные-психологи на Западе пытаются если не вполне отрешиться от метафизической схоластики, то существенно обогатить

философскую науку данными эмпирического опыта.

К истории становления метафизической психологии: о генетической общности взглядов философо-теистической традиции в России и Германии

Именно Германии здесь принадлежит решительный перевес, поскольку «центральной фигурой, в которой, как в фокусе, собирались все стремления эпохи, чтобы от неё рассеяться во всех направлениях», стал немецкий исследователь Иоганнес Мюллер (1801–1858), автор «одной из лучших книг этого рода всех времен» – классического труда «Руководство по физиологии человека» (1833–1840), преодолевший увлечение натурфилософией и положивший начало плеяде блестящих экспериментаторов, которые благодаря своим универсальным дарованиям работали в самых различных областях медицины [11, с. 420].

Важно отметить, что предложенная Мюллером концепция специфических энергий органов чувств, определяющих характер ощущений, представ-

ляет своего рода «физиологический идеализм», подтверждающий по существу гносеологические построения Иммануила Канта, но трактующий субъект-объектные отношения с помощью данных физиологии.

Научные достижения последователей мюллеровской школы Теодора Шванна (1810–1882), Эмиля дю Буа-Реймонда (1818–1896), Эрнста Вильгельма фон Брюкке (1819–1892), Эдуарда Фридриха Вильгельма Пфлюгера (1829–1910), Германа фон Гельмгольца (1821–1894), а также Клода Бернара (1813–1878) и других естествоиспытателей становятся достоянием отечественных духовных школ, главным образом благодаря практике стажировки, сложившейся довольно рано, поскольку наиболее талантливые выпускники направляются для продолжения учёбы в передовые европейские университеты начиная с 1761 г., ещё в пору Славяно-греко-латинской семинарии (1726–1786) – предшественницы российских духовных академий в Санкт-Петербурге и Казани. Святейший Синод дал разрешение выпускникам семинарии на обучение за границей с выплатой им двойного жалования. Они отправлялись в Геттинген (Германия), Кембриджский и Оксфордский университеты (Англия). Так, например, слушатель XIV курса (1872), а в последующем доцент Казанской духовной академии по кафедре метафизики Пётр Алексеевич Мирославский (1848–1884) по результатам заграничной командировки (август 1874 – август 1875) свои наиболее яркие наблюдения о системе философского образования и науки, почерпнутые им в германских университетах, в том числе в

Геттингене у Рудольфа Германа Лотце и Юлиуса Баумана, в Гейдельберге у Отто Каспари и др., обобщил в работах «Немецкая интеллигенция (Письма из-за границы)» (1875) и «Типы современной философской мысли в Германии» (размещена в серии публикаций журнала «Православный собеседник» за 1886–1888 гг.) [6; 12; 13; 18]. Как известно, выпускник (1886) и последний дореволюционный преподаватель психологии в Санкт-Петербургской духовной академии, молодой профессор Виталий Степанович Серебренников (1862–1942) инициировал создание собственного «Психологического семинария» (специально оборудованной лаборатории) и Студенческого психологического общества (1900–1906) после знакомства с заграничными институтами экспериментальной психологии (август 1892 – август 1893), главным образом на курсах Вильгельма Вундта и Освальда Кюльпе в Лейпциге, Георга Элиаса Мюллера в Геттингене, а также в Берлине, Гейдельберге, Бонне и Париже [22].

О Михаиле Ивановиче Митропольском (1834–1894), выпускнике Санкт-Петербургской духовной академии (1859), проф. П. В. Знаменский пишет, что по окончании учебы тот был прямо направлен в Казанскую академию для преподавания на кафедре философии и оставался там довольно продолжительное время (1860–1867). Заграничная командировка, запланированная ввиду предполагавшегося перехода Митропольского в систему университетского образования, так и не состоялась. Среди особых достижений молодого учёного указывается, что впервые именно М. И. Митропольский вводит в преподавание курса метафи-

зики «исторический метод изложения» [8, с. 39–40].

Современные исследователи прот. Петр Хондзинский и А. П. Соловьев, сопоставляя хронологические данные, обосновывают возможность непосредственного влияния на философские взгляды М. И. Митропольского таких корифеев академической традиции, как проф. Василий Николаевич Карпов (1798–1867) и его ученик проф. Иларион Алексеевич Чистович (1828–1893) [17, с. 43; 20, с. 156]. Очевидно также влияние самого М. И. Митропольского как наставника на Вениамина Алексеевича Снегирева (1841–1889), «даровитейшего воспитанника XII курса Казанской академии», сменившего его в 1868 г. на преподавательской должности [8, с. 43]. Интересно отметить, что в это же время после смерти проф. Карпова на должность бакалавра по кафедре логики и психологии Санкт-Петербургской Духовной академии приходит её выпускник Александр Емельянович Светилин (1842–1887), который, по мнению новейших исследователей, развивая взгляды проф. Карпова, так же как и его казанский коллега, на своём творческом пути «пытался соединить психологию с метафизикой», обращаясь при этом и к последним достижениям развития философской мысли на Западе [17, с. 49; 19, с. 93].

Во введении к переводу трактата Германа Ульрици (1806–1884) «Душа человека и её отношение к телу по учению современного естествознания» Митропольский поясняет, что данный трактат, существенно дополненный и «почти совершенно измененный», находится во втором издании сочинения Ульрици, озаглавленном как «Бог и при-

рода», «которое, в сущности, есть ни что иное, как опыт современной метафизики», «ставшей в ближайшее отношение к естественным наукам». Представляя, по мнению Митропольского, цельное и законченное произведение, этот «трактат о психической силе» является продолжением «основательно разработанной метафизики» в той части, которая носит название «естествознательной онтологии» и включает вопросы, отнесённые автором к «основным чертам психологии человека» [14, с. 261].

**«Естественнонаучная метафизика»
Германа Ульрици как продолжение
вольфо-лейбнизианского
идеалистического направления
и предмет научных интересов
отечественных философов-теистов**

Митропольский подтверждает, что имя Ульрици уже «достаточно известно» не только в Германии, но и в России. Пожалуй, мы готовы поддержать это мнение, относящееся к концу 70-х гг. рассматриваемого периода, одновременно предположив, что благодаря усилиям и самого Митропольского. Первый перевод и издание программной работы Ульрици «Бог и природа» (1861), как мы уже заметили, состоялись именно в Казани (1867)¹. Вторая редакция этого произведения (1874) сохранила существенно переработанное «пространное изложение психологии», вышедшее на русском языке тоже в редакции Митропольского (1879). В период между первым и вторым изданием «Бог и природа» отдельным оттиском Ульрици публикует пространное изложение психологии «Тело и душа, ос-

¹ Ульрици Г. Бог и природа: в 2 т. Казань: Университетская типография, 1867. 331 с.

нования психологии человека»¹ (Галле, сентябрь 1865)². Русскоязычная версия этого сочинения выходит под редакцией прот. Иоанна Заркевича (1869) [14, с. 261; 22]. Спустя десятилетие с начала истории издания русскоязычных публикаций германского мыслителя, в 1877 г., в редакции В. И. Голубинского публикуется перевод «Нравственной природы человека» («Grundzüge der practischen Philosophic», 1873), принадлежащей авторству Ульрици³.

Интерес казанцев к философии Ульрици был поддержан другими «любоумудрами» несколько позднее – уже в начале следующего столетия. Так, Н. Нечаев проводит реконструкцию религиозно-философского мирозерцания Ульрици с позиций гносеологической, феноменологической и метафизической. Исследователю принадлежит серия публикаций, размещённых в «Богословском вестнике» (1909) и журнале «Вера и разум» (1912–1913) [15, с. 36–37]. В этот же период между публикациями переводов в Казани и Харькове имя Ульрици достаточно часто упоминается отечественными авторами в контексте философской, богословской и естественнонаучной критики спиритизма, а также и в обзорах систем современной философской мысли Запада [2; 3; 4; 5; 7].

¹ В трактовке М. П. Митропольского «Бог и человек. Часть первая, тело и душа. Основания психологии человека» («Gott und der Mensch, erster Theil, leib und seele. Grundzüge einer psychologie des menschen», Leipz. 1865).

² Ульрици Г. Тело и душа основания психологии человека. СПб.: Типография А. М. Котомина, 1869. С. VII.

³ Ульрици Г. Нравственная природа человека. Казань: Типография Императорского Университета, 1878. 223 с.

Заслугу Ульрици как учёного Митропольский видит главным образом в том, что тот взял на себя труд соотнести данные современной эмпирической психологии с рациональной, т. е. «со стороны их логической состоятельности и, значит, метафизической вероятности» [14, с. 260–261]. По мнению Митропольского, эмпирическая психология, которая занимается только явлениями душевной жизни, объясняя их «генетическое происхождение из первоначальных опытных элементов», «может, конечно, обойти» метафизические вопросы «о существовании души, её простоте и нематериальности, самостоятельности и бессмертии, равно как и об отношении её к телу», «но, тем не менее, они неотвязчиво представляются философствующему уму и требуют такого или иного разрешения» [14, с. 260].

Влияние философской идеалистической традиции Запада на становление системы духовно-академического образования в целом начинается практически со времени её основания (1809), поскольку, как обоснованно отмечает С. В. Пишун, именно «европейские и главным образом немецкие профессора заложили основы научной школы в Санкт-Петербургской духовной академии, что особенно характерно для философских наук» [16, с. 29].

Не случайно, по-видимому, Митропольский упоминает здесь Христиана Вольфа (1679–1754)⁴, находившегося в дружеских отношениях и идейно под большим влиянием

⁴ Христиан Вольф был избран почетным членом Петербургской Академии Наук и Художеств (1725). У Вольфа обучались М. В. Ломоносов и Д. И. Виноградов (1736–1739).

Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716). Существует предположение о том, что лейбнице-вольфианско-баумгартенское направление стоит у общих истоков академической традиции в России, а спустя полтора столетия питает неолейбницианство, ставшее основным содержанием «серебряного века» отечественной философской мысли [10, с. 16–17]. Здесь мы, скорее, готовы согласиться с наблюдениями А. Ю. Бердниковой. Если в конце XIX столетия в отечественной философской мысли наблюдается исключительное богатство течений, включая «новое религиозное сознание», софиологию, неокантианство и интуитивизм, то в начале XX столетия неолейбницианство, вероятно, становится одним из ведущих [1, с. 33–34].

С другой стороны, Вольф – воспитатель нескольких поколений германских умов, деятельно воплотивший в жизнь кредо «верующего» рассудка, который, по словам Ульрици, стремится «на данных естественных наук, следовательно, на базе установленных фактов, построить идеалистическое воззрение на жизнь и мир» [22]. Мы предполагаем, что этого учёного-апологета, органично соединившего в своей системе идеалистические представления Лейбница и эмпирический контекст современного математического естествознания, справедливо рассматривать и как одного из предшественников западноевропейского течения метафизического персонализма, или постгегелевского теизма (Иммануил Фихте младший, 1796–1879; Христиан Герман Вейссе, 1801–1866; Адольф Тренделенбург, 1802–1872; Герман Ульрици, 1806–1884; Рудольф Герман Лотце, 1817–1871; Густав Тейхмюллер, 1832–1888).

В силу предполагаемой генетической общности взглядов философско-теистической традиции в Германии и России и в тот период, второй половины XIX – начала XX вв., а также для современных историков философии и науки наибольший интерес могут представлять антропологические построения позднейшего поколения второй волны немецких идеалистов (спекулятивных теистов), преимущественно тех из них, которые учитывают передовые для своего времени достижения естественных наук, положенные в фундамент различных отраслей современной экспериментальной и клинической медицины [9, с. 40–41; 10, с. 145–146].

Суждения Ульрици об элементарных психических феноменах: апологетический подход естествоиспытателя и философа-теиста

Изложение своей системы Ульрици начинает с классификации психических феноменов, принятой в философии и естествознании того времени. Так, подчёркивает Ульрици, в философии различаются психические и духовные явления. Первые включают ощущения, чувства и стремления и, имея отношение к бытию внешних предметов, являются общим свойством организма человека и животных. Как «основной духовный феномен», свойственный исключительно человеку, Ульрици выделяет сознание [14, с. 262].

По Ульрици, в естествознании духовные и психические явления, как правило, объединены в понятие «психические феномены», вероятно, и потому, что «все натуралисты едино-

душно заявляют, что они доселе не в состоянии вывести или объяснить их из сил, действующих в остальной природе, – подчеркнем здесь, – не исключая и жизненной силы» [14, с. 262]. Основопологающим представляется послыл немецкого мыслителя о том, что «многие даже сознаются, что они не видят никакой возможности рассчитывать на успех подобных попыток и в будущем, т. е. происхождение указанных феноменов при посредстве известных нам сил природы представляется для них немислимым» [14, с. 262]. При этом Ульрици ссылается на мнение наиболее авторитетных психофизиологов своего времени (Вахсмут, Иог, Миллер, Р. Вагнер, Бишоф, Фолькман, Бурмейстер, Шлейден, Бюхнер) [14, с. 262, 264], отвергающих в принципе возможность «подвергнуть демонстративному анализу самый орган (мозг) в связи с нормальной функцией его, т. е. психические акты, как необходимые следствия его функционирующей деятельности», равно как и психические болезни [14, с. 263]. С этой точки зрения закономерным для Ульрици представляется и употребление термина «душа», «обозначающего всю совокупность этих явлений» [14, с. 262].

Приводя разнообразные примеры, связанные с деятельностью органов чувств, Ульрици подчёркивает тем самым, что между физико-химическими процессами и даже связанными с ними процессами передачи нервного импульса, с одной стороны, и последующим элементарным ощущением (восприятием) «нет никакого сродства, никакой аналогии» [14, с. 265–266, 269].

По его мнению, «и самые новейшие физические теории касательно природы звука, света, теплоты и пр. делают

ещё более трудным разрешение вопроса» о том, «каким образом из раздражения нервов чувств или при посредстве этого раздражения возникают первые начатки нашей духовной жизни – восприятия зрения, слуха, вкуса, обоняния» [14, с. 268].

В качестве базового положения новейшего естествознания Ульрици приводит тот факт, что «природа не знает собственно самодеятельности; она знает только движение, которое обуславливается внешним влиянием и которое или выполняется самым движимым предметом, или через него переносится на другие предметы» [14, с. 267–268]. Причём это всегда «движение во вне, только перемещение, только действие одного атома на другой; сюда относится и колебание или качание, и круговращение, и прямолинейное движение» [14, с. 267]. Но если во всех без исключения явлениях природы мы наблюдаем только пространственные движения, то даже простое, чисто-чувственное ощущение «как скоро оно ощущается, как скоро, значит, из раздражения (движения) нервных волокон преобразуется в ощущение запаха, звука и пр., – есть деятельность или движение, которое восходит к самому движущему (преобразующему) агенту» [14, с. 266].

Следовательно, содержание психических аффектов, по Ульрици, раскрывается образом, противоположным естественному порядку вещей. Ульрици исходит из «древнего положения» о том, что «всякое ощущение есть в то же время самоощущение», поскольку «ощущение не есть простое аффицирование этого агента посредством нервного раздражения, но самонахождение души в этом аффек-

те, – и далее, – результат этого преобразования никогда не мог бы сделать её ощущением, моментом её самой, если бы в нём элемент самой души не заключал качественности ощущения, не становился ощущением» [14]. «Итак, – заключает Ульрици, – всюду лежит глубокая пропасть между физиологическим процессом и психическим феноменом, и естествознание не могло ещё ни наполнить эту пропасть, ни перескочить через неё» [14, с. 270].

Ульрици показывает, что ещё более очевидным это различие становится при рассмотрении сознательных эффектов психической деятельности, т. е. ощущения, восприятия, представления, которые, очевидно, должны делаться содержанием самосознания, имманентно-предметными. Другими словами, «если сознание основывается на такой деятельности, которая обращена на своё собственное содержание, приводимое к сознанию или вводимое в него именно этой деятельностью, то самый процесс сознавания будет опять-таки движением или деятельностью, которая идёт не ко вне, а во внутрь – на самый движущий агент (душу)» [14, с. 267].

Жизнь души Ульрици интерпретирует как «истинную самодеятельность», поскольку «она, очевидно, не повинуетя рабски внешнему толчку, а совершенно свободно и самостоятельно совершает новое действие, оснований для которого мы напрасно стали бы искать во внешнем поводе» [14, с. 267]. Опираясь на закон причинности, Ульрици исключает возможность того, чтобы ощущение или сознание рассматривались как следствие механических или химических движений. Он, скорее, допускает, что специфич-

еское для нервной ткани движение «встречается с силой, которая тесно соединена с ним (психической) и что он возбуждает её к свойственной ей деятельности» [14, с. 268].

Ульрици разделяет принципиальное положение о том, что в контексте решения вопроса о соединении души и тела «ощущение или восприятие во всяком случае будет процессом нематериальным» [14, с. 270]. Не отвергая того довода, что всякое определенное ощущение необходимо связано с материальным движением в нервных элементах, Ульрици тем не менее подчеркивает, что является оно в области духовного бытия сознающего субъекта [14, с. 270–271]. И здесь предполагаемая причина, так или иначе связанная с движением, не имеет никакого сходства со своим действием, которое представляется как непрерывное покоящееся бытие, характеризующееся качественно [14, с. 270].

С психической точки зрения ощущение «представляется фактом элементарным, феноменом первоначальным, простым и непосредственно данным» [14, с. 271]. Таким образом, по Ульрици, как элементарные психические акты, ощущения не могут быть определены, и в этом нет необходимости, поскольку они самоочевидны для каждого.

Кроме того, дальнейший анализ акта ощущения, по Ульрици, связывается с «чем-то особенным, именно с представлением» [14, с. 273]. Действительно, мы никогда не ощущаем раздражения определённого нерва как такового или их совокупности, но всегда исключительно индивидуально, порой даже без воздействия извне, способны пережить в разнообразных

оттенках некоторое впечатление, обусловленное соединением с нервным субстратом того, что «независимо от нервов» и не поддаётся прямой объективации [14, с. 273–274].

Допуская теоретически неограниченную возможность накопления эмпирического материала, раскрывающего разнообразные аспекты организации, т. е. строения и совокупного функционирования центральной и периферической нервной системы, Ульрици настаивает на принципиальной непостижимости одинаково и элементарных, и сложных (представление, желание) психических феноменов [14, с. 272]. Тем более что инструментальные методы исследования в естествознании, по Ульрици, в пределе касаются области сложных молекулярных взаимодействий (которые в своём основании тоже необъяснимы), но главное – представляют только одну из сторон, скорее возможных, но вовсе не обязательных условий возникновения ощущений или восприятия [14, с. 272–273].

Начала онтологии душевно-телесного единства в интерпретации Германа Ульрици

Ульрици полагает, что успехи современной физиологии несомненны и состоят главным образом в том, что позволяют «допустить существование души, хотя под формой чего-то совершенно необъяснимого для самой физиологии» [14, с. 274]. Кроме того, естествознание даёт необходимые представления о строении и взаимодействии различных отделов нервной системы, которыми только «посредствуются главнейшие психические феномены, ощущение, произвольное

движение и (сознательное) представление» [14, с. 274]. Другими словами, «физиология доказала ещё, что ощущение и представление не суть простых функций мозга» и «нервное возбуждение служит для них только поводом» [14, с. 274].

Описывая с научной точки зрения характер душевно-телесных отношений, Ульрици указывает на их иерархичность и взаимообусловленность, а также на принцип системности, который, видимо, проявляется в чрезвычайно сложной архитектонике нервного вещества [14, с. 274, 275–276]. При этом «психическая сила» или «так называемая душа» и «жизненная сила», по Ульрици, здесь не ноуменально, но феноменально совпадают [14, с. 274]. В основных принципах строения нервной системы, а именно разделения, расчленения и, по преимуществу у высших организмов, централизации, Ульрици видит «определённую цель», которая не только состоит в необходимости регулирования, согласования, координации, но преимущественно должна обеспечивать «направляющей самодеятельной силе (психической) средства для того, чтобы из общего центра она могла как бы раздавать свои приказания и приводить их в исполнение при помощи сил организма» [14, с. 277–278].

Ульрици интерпретирует современные данные, включающие представление о морфофункциональном строении рефлекторной дуги и анализаторов, несколько позднее концептуально оформленные И. М. Сеченовым¹

¹ В 1856–1860 гг. И. М. Сеченов за свой счёт отправился за границу для усовершенствования в физиологии, занимаясь в Берлинском, Лейпцигском, Гейдельбергском

(1829–1905) и И. П. Павловым (1849–1936), но уже с точки зрения механистических представлений о центральной нервной деятельности. Имена российских учёных упомянуты здесь вовсе не случайно. В 1802 г., согласно указу императора Александра I, в общий курс семинарского и академического обучения в России введена медицина. Выпускниками духовных семинарий были В. М. Бехтерев, И. М. Сеченов и лауреат Нобелевской премии физиолог академик И. П. Павлов, ставшие медицинскими светилами своего времени и навсегда вошедшие в историю отечественной и мировой науки¹.

Придавая особую значимость процессам, связанным с эффектами торможения в нервных центрах, Ульрици не без успеха пытается более тонко дифференцировать явления нейрофизиологии и психологии. С физиологической точки зрения Ульрици полагает невероятным отождествлять «с так называемой нервной силой ту направляющую силу, которая действует на нервы и может то по произволу возбуждать их, то снова задерживать возбуждение» [14, с. 278]. Следуя принципам научной методологии, Ульрици и здесь демонстрирует внутреннюю готовность встать на сторону своих оппонентов в случае, если она внутренне непротиворечива и подлежит верификации. Так, «в смысле натуралистического положения, нет силы без материи». Он полагает, что «скорее и с естественнательной точки

зрения необходимо допустить, что эта особенная сила, столь различная в своей деятельности от всех сил природы, также связана с особенной материей, как например свет с эфиром, магнетизм с магнетическими жидкостями» [14, с. 278]. Это предположение Ульрици мы не можем вовсе оставить без внимания, тем более что выше уже упомянули о связи имени Ульрици с темой спиритизма. Предполагая в дальнейшем более внимательно проследить связь религиозно-философской системы Ульрици с натурфилософской традицией в контексте спиритуалистических представлений духовно-академического теизма, ограничимся лишь ссылкой на критическую статью Н. Н. Лапшина, в которой упоминается работа Ульрици по спиритизму, размещенная в редактируемом им совместно с Фихте младшем журнале².

Опираясь на данные экспериментов Германа Гельмгольца (1821–1894) по определению скорости распространения импульса в центростремительных и центробежных нейронах, Ульрици усиливает аргументы, подтверждающие представление о том, что «ощущение, произвольное движение имеет место (или как обыкновенно выражаются, седалище) не в периферических нервах, а только в головном мозгу; доказывается в то же время наиточнейшим образом и то, что нервное раздра-

университетах у крупнейших учёных-физиологов Г. Гельмгольца, Э. Дюбуа-Реймона, К. Людвиг и др.

¹ Краткая история // Санкт-Петербургская духовная Академия [сайт]. URL: <https://spb-da.ru/about/history-of-academy/brief-history> (дата обращения: 02.03.2019).

² Статья Г. Ульрици «Der sogenannte Spiritismus, eine wissenschaftlich Frage» («Так называемый спиритизм, научный вопрос») размещена в «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» («Журнал философии и философской критики») за 1879 год. Лапшин И. И. Ульрици [Электронный ресурс] // Академик [сайт]. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/104516/Ульрици (дата обращения: 03.03.2019).

жение и ощущение – отнюдь не одно и то же» [14, с. 279].

На основании системного анализа уже открытых наукой фактов, характеризующих особенности морфофункционального строения периферической и центральной нервной системы, Ульрици высказывает достаточно передовое для своего времени предположение, которое позволяет, существенно упростив научную гипотезу, прояснить тем самым принципы совокупной нервной и психической деятельности. Учёный предлагает вовсе отказаться от представлений, связанных с существованием абстрактной специфической «нервной силы», присущей «самим нервам» [14, с. 280]. Предполагая в дальнейшем развить свои представления, Ульрици поясняет: «Душа пользуется ими как органами, проводящими для того, чтобы посредством их приходило в общение с различными внешними силами (с самой природой), приводить их воздействие к мозгу – центру их деятельности и там преобразовывать в ощущения, частью для того, чтобы, чтобы посредством их распоряжаться самим собственным телом, приводить в деятельность свои силы (психические) и именно – намеренные движения переносить от мозга к мускулам различных частей тела» [14, с. 281–281].

Заключение

Таким образом, в трактовке Ульрици мы рассмотрели предварительные положения к раскрытию вопроса о реальности психосоматического единства человека, которые касаются природы самых элементарных психических актов, таких как ощущение и, отчасти, связанное с ним представление. Сама гипотетическая возможность решения данной про-

блемы, продолжающей оставаться *area ignotum* одинаково и для философского, и для естественнонаучного знания, несмотря на грандиозные достижения науки, во-первых, предполагает возможность его правильной постановки, во-вторых, определенную широту гносеологического дискурса [21]. Эти обстоятельства так или иначе сопряжены с выбором универсальной антропологической модели, и эта модель должна с необходимостью удовлетворять некоторую совокупность пограничного знания о человеке. Ульрици принадлежит к тому поколению учёных, которое без сомнения мы относим к творцам науки. Гений Ульрици даёт нам достаточно редкий, особенно для нашей эпохи предельной дифференциации знаний, пример попытки отразить научный взгляд на человека, совокупно опираясь на традицию метафизики и последние достижения естественных наук.

Отсюда, предполагаем, проистекает устойчивый интерес к творчеству Ульрици со стороны отечественных теистов, наиболее активно развивавших философско-психологическое направление, в том числе Санкт-Петербургской и Казанской духовно-академических школ. Нельзя не отметить энциклопедическую широту кругозора представителей духовно-академического теизма, одинаково включавших в свой научный багаж достижения философских и медицинских направлений бурно прогрессирующего психологического знания, его метафизические, естественнонаучные, экспериментальные, клинические и социально-педагогические аспекты.

Внутренняя идея Ульрици о реальности души, мотивирующая толкование о непредставимости и непонятности

прямого взаимодействия между душой и телом, вероятно, составляет элемент, не чуждый и настоящей психологии. Необходимой, по Ульрици, представляется не сама возможность выяснения этого механизма, но стремление, оперевшись на метафизику, расширить гносеологические горизонты, фиксировать, возможно, большее количество фактов взаимодействия и давать им более или менее естественное объяснение.

Позиция Ульрици как учёного состоит в том, что ощущение не есть превращение или продукт ассимиляции тех внешних предметов, которыми оно вызвано, но самостоятельная реакция души на внешние возбуждения, обусловленная её собственной природой. Душа при встрече с внешним миром или с внешними впечатлениями способна лишь возбуждаться к производству своих собственных состояний, а не строить что-либо новое и более сложное материальное из менее сложного и простого, как она делала бы, если бы была способна построить себе тело из химического мира материи.

Целесообразность как самоочевидный принцип устройства нервной системы и человеческого организма в целом позволяет Ульрици сделать предположение, что последний есть видимое выражение души и продукт её формирующей деятельности, притом имеющей цель и возможность осуществлять её, поскольку никакая комбинация частиц не даёт нового – того, что не заключалось в частях.

На многочисленных примерах Ульрици показывает, что тело и душа взаимообусловлены и составляют сплошное психофизиологическое единство, через которое проявляются во внешнем, индивидуальным образом.

Вопрос о «скрытом материализме» или непоследовательности в представлениях Ульрици о психическом начале, с нашей точки зрения, немаловажен сам по себе и требует отдельного развернутого рассмотрения в контексте альтернативной философско-религиозной традиции.

*Статья поступила
в редакцию 02.04.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердникова А. Ю. «Назад к Канту» или «назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 2. С. 33–45.
2. Буткевич Т. Спиритизм. Его историческое развитие, религиозно-философские воззрения и отношение к христианству. Харьков, 1887. 128 с.
3. Буткевич Т. Учение теистов о религии и её сущности // Вера и разум. 1903. Т. I. Ч. 2. С. 523–550.
4. Вержболович М. О. Обзор главнейших направлений психологии текущего столетия // Вера и разум. 1893. Т. II. Ч. 3. 581–648.
5. Гусев Ф. Теистическая тенденция в философии Фихте младшего и Ульрици // Труды Киевской духовной академии. 1874. Февраль. С. 137–188.
6. Две преждевременные кончины // Православный собеседник. 1884. Ч. I. С. 416–420.
7. Дмитриевский И. Спиритизм. Опыт исследования вопроса с точек зрения: естественно-научной, исторической, философской и христианской // Вера и разум. 1910. Т. IV. № 24. С. 156–180.

8. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период её существования 1842–1870. Казань: Типография Императорского Университета, 1892. 592 с.
9. Золотухин В. В. Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 41–55.
10. Луценко В. Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск, 2008. 21 с.
11. Мейер-Штейнег Т. История медицины. М.: Государственное издательство, 1925. 463 с.
12. Милославский П. А. Немецкая интеллигенция (Письма из-за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. III. С. 110–121.
13. Милославский П. А. Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1877. Т. II. С. 64–111.
14. Митропольский М. И. Душа человека и её отношение к телу, по учению современного естествознания // Православный собеседник. 1879. Ч. 2. С. 393–442.
15. Нечаев Н. К спекулятивному обоснованию религиозной веры. Конструкция доказательств бытия Божия в религиозно-философском мирозерцании Ульрици // Вера и разум. 1913. Т. II. № 12. С. 268–383.
16. Пишун С. В. Немецкие профессора у истоков преподавания философии в Санкт-Петербургской духовной академии в начале XIX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2004. № 1. С. 22–26.
17. Соловьев А. П. Влияние Санкт-Петербургской духовной академии на формирование казанской духовно-академической философии в XIX в. // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы конференции. 2017. С. 40–51.
18. Соловьев А. П. Идеи наследие архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) и философская мысль в Казанской духовной академии последней четверти XIX – начала XX вв. // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 8–33.
19. Столяров А. Г. Критика философского догматизма и критицизма в концепциях логико-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии в середине XIX – начале XX вв. (на примере учений А. Е. Светилина и М. И. Каринского) // Религиоведение. 2016. № 2. С. 91–102.
20. Хондзинский П. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4. С. 152–174.
21. Чупикова Н. И. Перспективы решения психофизиологической проблемы: деятельность мозга, психика и явления сознания // Психологический журнал. 2018. Т. 39. № 2. С. 120–133.
22. Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Психология в духовных школах России // Христианская психология [сайт]. URL: <http://psyheo.by/psihologiya-v-duhovnyh-shkolah-rossii> (дата обращения: 04.03.2019).

REFERENCES

1. Berdnikova A. Y. [«Back to Kant» or «Back to Leibniz»? A critical review of the history of the Russian metaphysical personalism]. In: *Kantovskii sbornik*[Kant's Collection], 2017, vol. 36, no. 2, pp. 33–45.
2. Butkevich T. *Spiritism. Ego istoricheskoe razvitie, religiozno-filosofskie vozzreniya i otnoshenie k khristianstvu* [Spiritualism. Its Historical Development, Religious and Philosophical Beliefs and Attitude Toward Christianity]. Kharkov, 1887. 128 p.

3. Butkevich T. [Theists' teachings on religion and its nature]. In: *Vera i razum* [Faith and Reason], 1903, vol. I, part 2, pp. 523–550.
4. Verzhbolovich M. O. [An overview of the main areas of psychology of the current century] In: *Vera i razum* [Faith and Reason], 1893, vol. II, part 3, pp. 581–648.
5. Gusev F. [The theistic tendency in the philosophy of Fichte the younger, and Ulrici]. In: *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy], 1874, February, pp. 137–188.
6. Dve prezhdvremennye konchiny [Two Untimely Deaths]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1884, part I, pp. 416–420.
7. Dmitrievskiy I. [Spiritualism. An experience in studying the issue from the scientific, historical, philosophical and Christian points of view]. In: *Vera i razum* [Faith and Reason], 1910, vol. IV, no. 19–24, 156–180.
8. Znamensky P. V. *Istoriya Kazanskoi dukhovnoi akademii za pervyi (doreformennyi) period ee sushchestvovaniya 1842–1870* [The History of Kazan Theological Academy in the First (Pre-Reform) Period of its Existence 1842-1870]. Kazan, Imperial University Publ., 1892. 592 p.
9. Zolotukhin V. V. [Two main problems and two stages of German speculative idealism]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series 1: Theology. Philosophy.], 2015, no. 1 (57), pp. 41–55.
10. Lutsenko V. E. *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii i evropeiskii teizm vtoroi poloviny XIX veka: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk* [Theological and Academic Philosophy in Russia and the European Theism of the Second Half of the 19th century: An Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Blagoveshchensk, Amur State University Publ., 2008. 21 p.
11. Meier-Shteineg T. *Istoriya meditsiny* [The History of Medicine]. Moscow, State Publ., 1925. 463 p.
12. Miloslavsky P. A. [German intellectuals (letters from abroad)]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1875, vol. III, pp. 110–121.
13. Miloslavsky P. A. [Types of modern philosophical thought in Germany]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], vol. II, pp. 64–111.
14. Mitropolsky M. I. [The soul of man and its relation to the body, according to the teachings of modern science]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1879, vol. 2, pp. 393–442.
15. Nechaev N. [A speculative justification of religious belief. Design evidence of the existence of God in the religious-philosophical views of Ulrici]. In: *Vera i razum* [Faith and Reason], 1913, vol. II, no. 12, pp. 268–383.
16. Pishun S. V. [German professors at the beginnings of teaching philosophy at St. Petersburg Theological Academy in the early 19th century]. In: *Sotsialnye i gumanitarnye nauki na Dalnem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East], 2004, no. 1, pp. 22–26.
17. Solovyev A. P. [The influence of St. Petersburg Theological Academy on the formation of the Kazan theological and academic philosophy of the 19th century]. In: *Aktualnyye voprosy sovremennogo bogosloviya i tserkovnoy nauki: materialy konferentsii* [Current Issues of Modern Theology and Church Science: Conference Proceedings, 2017], pp. 40–51.
18. Solovyev A. P. [The ideological legacy of Archbishop Nikanor (Brovkovich) (1826–1890) and philosophical thought in Kazan Theological Academy in the last quarter of the 19th – early 20th centuries]. In: *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2016, no. 1, pp. 8–33.
19. Stolyarov A. G. [A critique of philosophical dogmatism and criticism in the concepts of the logico-epistemological school of St. Petersburg Theological Academy in the middle of the 19th – early 20th centuries (by example of the teachings of A. E. Svetilin and M. I. Karinsky)].

- In: *Religiovedenie* [Religious Studies], 2016, no. 2, pp. 91–102.
20. Khondzinsky P. [The synthesis of experimental psychology and metaphysics in the spiritual and academic science in the second half of the 19th century: A. E. Svetilin and his disciples]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2015, no. 4, pp. 152–174.
21. Chupikova N. I. [The prospects for the solution of the psychophysiological problem: brain, psyche and consciousness]. In: *Psikhologicheskii zhurnal* [Psychological Journal]. 2018, vol. 39, no. 2, pp. 120–133.
22. Shekhovtsova L. F., Zenko Y. M. [Psychology in the theological schools in Russia]. In: *Khristianskaya psikhologiya* [Christian Psychology]. Available at: <http://psyheo.by/psihologiya-v-duhovnyh-shkolah-rossii> (accessed: 04.03.2019).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бондаренко Виктория Викторовна – кандидат медицинских наук, магистр философии, старший научный сотрудник, доцент кафедры теологии Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета;
e-mail: bondarenko.vv@dvfu.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

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

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Бондаренко В. В. Психологические пролегомены к «естественнонаучной онтологии» Германа Ульрици (по материалам казанской духовной академии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 99–113.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-99-113

FOR CITATION

Bondarenko V. V. Psychological Prolegomena to the «Natural Ontology» by Hermann Ulrici (Based on the Materials of Kazan Theological Academy). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 99–113.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-99-113

УДК 130.3

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-114-123

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В. Ф. ОДОЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ XIX ВЕКА

Кравченко В. В.

*Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет)
125993, г. Москва, Волоколамское ш., д. 4, Российская Федерация*

Аннотация. Цель статьи – раскрыть философско-антропологические воззрения Владимира Фёдоровича Одоевского (1804–1869), известного русского писателя, часто причисляемого к литераторам «второго ряда» пушкинской поры и Золотого века русской литературы. Но в ретроспективном рассмотрении его оригинального творчества он предстаёт самобытным мыслителем, своеобразно сочетавшим философские, художественные, научные и религиозно-мистические взгляды. Мистические интересы Одоевского, о которых пишут все исследователи творчества этого неординарного русского писателя, заметно выделяются на фоне повсеместного российского увлечения «таинственным» в начале XIX в. С современной точки зрения сущность воззрений русского мыслителя оказывается чрезвычайно созвучной актуальным тенденциям соединения философских, психологических и художественных исследований. Используя метод историко-философской реконструкции в определении значения архаической терминологии Одоевского и основных тем его размышлений, можно легко обнаружить провидческие представления русского мыслителя о сложных взаимодействиях рационального мышления и бессознательного, о важнейшем значении интуиции в научном и художественном творчестве, о неразрешимых противоречиях между рациональным и эмоциональным интеллектом (в современных терминах), о первостепенной важности нравственных установок во всех видах человеческого творчества.

Ключевые слова: романтизм, «александровский мистицизм», русское шеллингианство, русское масонство, психология, «инстинктуальное чувство», эмоциональный интеллект

VLADIMIR ODOEVSKY'S PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS AND MYSTICAL IDEAS OF THE 19TH CENTURY

V. Kravchenko

*Moscow Aviation Institute (National Research University)
4, Volokolamsk highway, Moscow, 125993, Russian Federation*

Abstract. Vladimir F. Odoevsky (1804–1869) is a famous Russian writer, often ranked among the writers of the «second row» of Pushkin's time and the Golden age of Russian literature. But in retrospect, considering his original work, he appears to be an original thinker with a peculiar combination of philosophical, artistic, scientific and religious-mystical views. Mystical interests

of V. F. Odoevsky which all researchers of this extraordinary Russian thinker write about stand out against the background of the widespread Russian fascination with the «mysterious» in the early 19th century. From the modern point of view, the essence of the views of the Russian thinker is extremely in tune with the current trends of combining philosophical, psychological and artistic research. Revealing the meaning of Odoevsky's archaic terminology and the main themes of his reflections, one can easily discover the Russian thinker's visionary ideas about the complex interactions of rational thinking and the unconscious, about the importance of intuition in scientific and artistic creativity, about the insoluble contradictions between rational and emotional intelligence (in modern terms), about the paramount importance of moral attitudes in all kinds of human creativity.

Keywords: Romanticism, mysticism of the epoch of Alexander I, Russian shellingism, Russian freemasonry, psychology, instinctual sense, emotional intelligence

Немаловажным фактором, определявшим неизбежность обращения В. Ф. Одоевского к мистицизму, является сама эпоха, отмеченная повышенным интересом к мистическим явлениям (начавшаяся ещё в XVIII в.) и неслучайно именуемая «Александровским мистицизмом». Император Александр I открыто интересовался мистикой, поддерживал мистические настроения в обществе и издания знаменитых в Европе мистических сочинений, лично общался со знаменитыми мистиками [1; 3; 6; 7].

Романтизм как широкое культурное течение был основой формирования и развития так называемых «мистических настроений» в европейском, а затем и в российском обществе. Французский романтизм был во многом связан с антиклерикальными и антихристианскими идеями французских деятелей эпохи Просвещения (тем, что в России понималось как безбожие и вольнодумство, часто обобщенно именуясь «вольтерьянством»), с политико-социальными реформаторскими идеями Великой Французской революции, а также с началом активных научных исследований Северной Африки и Ближнего Востока на фоне

наполеоновских завоеваний и колонизации многих стран этих регионов. Английский романтизм был следствием социально-политических и духовно-религиозных революционных процессов. Отголоски борьбы католиков и гугенотов во Франции и кровавого становления англиканства в Англии в духовной сфере привели к отходу от католичества, обострению интереса к язычеству, неохристианским поискам, к распространению различных форм мистики, магии, оккультизма и т. п. [9].

В России подобная литература быстро распространилась как на оригинальных языках (французском, немецком, английском – эти книги читало дворянство и образованные разночинцы), так и в переводах для самой массовой аудитории. Как отмечал знаменитый историк русской культуры и литературы М. О. Гершензон, мистическую литературу читали все классы русского общества, не исключая и духовенства – «от митрополита до сельского священника» [4, с. 33].

Устойчивый интерес в культуре Востока (экзотическим религиям, традициям, искусству), а также страсть к путешествиям на Восток – это яркие и отличительные черты романтизма.

Пришедшие с Запада мистические книги широко переводились и издавались в России.

В русской светской культуре, которая прямо копировала западную моду на духовные интересы, романтизм совершил поистине кардинальный духовный переворот: он открыл богатство и неисчерпаемость внутреннего мира человека. Романтики, создавшие один из наиболее живучих мифов – «миф о таинственном Востоке», соединили его с захватывающим «путешествием» в глубины человеческой личности. Именно эти романтические открытия стали благодатной почвой для развития и русской литературы Золотого века в поисках того, что уже с той поры именовалось «духовностью». При этом подразумевался не только религиозный (православно-христианский), но и свободный мистический, оккультный, магический, художественно-философский индивидуальный поиск.

Говоря о сочетании религиозно-мистических и литературно-философских экспериментов в русской культуре, нельзя не упомянуть влияние уникального творчества немецкого писателя Э. Т. А. Гофмана. Для русского читателя он был, по словам В. Г. Белинского, «чудный великий гений», «поэт фантастический, живописец невидимого внутреннего мира, таинственных сил природы и духа» [2; 11].

В широкую моду вошла новая мистическая литература, как отражавшая религиозно-христианские идеи, так и далеко отстоящая от них. Характерно, что большинство книг, не связанных с христианством, но касавшихся разнообразных подлинно мистических

вопросов (о формах и видах мистики, разнообразии мистических опытов и т. п.), назывались «духовными», а многие книги, рассматривавшие «таинственные явления природы и человеческой психики», считались «мистическими». Только примерно со второй половины XIX в. книги собственно мистической тематики отделились от оккультной и термин «оккультизм» стал вполне общепотребимым в светской литературе и в европейской культуре в целом [3].

Если рассматривать творчество В. Ф. Одоевского в данном контексте, совершенно очевидно, что он был сыном своего времени [13]. Близко знакомый с А. С. Пушкиным, Н. В. Гоголем, В. А. Жуковским и другими русскими писателями и интеллектуалами, Одоевский участвовал во многих литературных проектах (журналах, альманахах). Все его родственники, друзья и большинство сослуживцев были масонами. Хотя достоверно до сих пор неизвестно, но, скорее всего, сам Владимир Фёдорович был членом одной из лож. Огромная масонская библиотека и архив его шурина, знаменитого масона Сергея Степановича Ланского, была, по всей видимости, хорошо изучена Одоевским, а затем, после смерти Ланского, библиотека и архив были переданы в Румянцевский музей, директором которого и был Одоевский. Однако, несмотря на столь близкое общение с масонами и даже на вероятное участие в их мероприятиях, масонский «мистицизм» не является отличительной чертой философско-мистических взглядов Одоевского.

Во-первых, стоит напомнить, что русское масонство, по существу являясь результатом западных влияний,

не было собственно религиозно-мистическим, а скорее идеологическим, общественно-политическим и просветительским движением [12]. Среди масонов было немного мистиков, и не они занимали ведущие позиции в выстраивании идеологии и практики многочисленных лож. Во-вторых, «мистические» влияния можно было бы усматривать в использовании масонской терминологии оккультно-мистического характера: «внутренний человек», «всеобщее благоденствие», «гармония» и пр., – но все подобные термины не имеют специфической религиозно-мистической нагрузки и, главное, не определяют сущность идей В. Одоевского. В-третьих, учитывая неразобранность огромного архива Одоевского, мы ограничиваемся констатацией известных фактов в его биографии и исследованием его опубликованных работ, в которых не прослеживается ни формальных, ни идейных, ни духовных проявлений масонского мистицизма.

Возможно, стоит подробнее исследовать «вторичный» философский мистицизм у Одоевского как следствие его увлечения поздним Шеллингом. Известно, что Одоевский был одним из первых русских «любомудров», внимательных читателей и почитателей немецкого философа в течение 20 лет. Его привлекал мистицизм, так сказать, в религиозно-философском облике, как течение, определяемое теми или иными теологическими, религиозными или философскими доктринами, связанными с оправданием, осмыслением и упорядочением процесса «единения» с Богом (Абсолютом, Единым и т. п.). Известно, что Одоевский испытал, как и Шеллинг, некое «открове-

ние», о чем они, видимо, говорили при личной встрече в 1842 г. Эта проблема, по существу, не исследована и её решение скрыто в огромном эпистолярном наследии писателя.

Известно, что Одоевский изучал патристику, традиции исихазма. Но уже для своих современников, однозначно причислявших его к «мистикам», Одоевский оставался загадкой. В письме к А. С. Хомякову (20.08.1845) он писал: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга – отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине»¹.

Сегодня представляется более продуктивным рассмотрение Одоевским другого проявления мистицизма, понимаемого как соприкосновение человека с тайным, непознанным, «несказуемым» в природе и человеческой натуре. Это, скорее, определённо очерченный в его произведениях научно-исследовательский подход к мистическим явлениям, которые Одоевский напрямую связывал с физическими, химическими и психологическими явлениями. Н. Гоголь искренне восхищался новеллами Одоевского из литературного проекта «Дом сумасшедших». Гоголь писал И. И. Дмитриеву: «Воображения и ума куча! Это ряд психологических явлений, непостижимых в человеке» [5, с. 14]. Напомним, что знаменитая в XX в. книга Чезаре Ломброзо «Гениальность и помешательство» еще не была написана!

¹ Одоевский В. Ф. Письма, дневники // Литература: [сайт]. URL: <http://odoevskiy.lit-info.ru/odoevskiy/pisma> (дата обращения: 05.05.2019).

Некоторое время (в 1830-х гг.) русский мыслитель следовал путями западных мистиков Л. К. де Сен-Мартена, Э. Сведенборга, Ф. Баадера, Дж. Пордеджа, Э. М. Арндта. Тем не менее В. Одоевский не стал их верным учеником. Возможно, ему был ближе образ Доктора Фауста, того средневекового мага и алхимика, а на самом деле предшественника позднейших естествоиспытателей, неутомимого искателя истины, который является одним из главных героев и инициатором бурных обсуждений пытливых и просвещённых друзей в романе «Русские ночи».

В уста своего героя, Фауста, он вкладывает знаменательные слова: «Ты знаешь мое неизменное убеждение, что человек если и может решить какой-либо вопрос, то никогда не может верно перевести его на обыкновенный язык»¹.

В 1850-х гг. Одоевский был увлечен «опытным познанием» мира. Его «мистические» склонности всё более тесно соединяются с интересами естественнонаучными и психологическими, а проявляются в опытах литературных. Русский писатель идёт вслед за Гофманом, в статье «Примечание к "Русским ночам"» он замечает: «Гофман же изобрёл особого рода чудесное... его чудесное всегда имеет две стороны: одну чисто фантастическую, другую – действительную; так что гордый читатель XIX-го века нисколько не приглашается верить безусловно в чудесное происшествие... естественная склонность человека к чудесно-

му удовлетворена, а вместе с тем не оскорбляется и пытливый дух анализа; помирить эти два противоположные элемента было делом истинного таланта»².

Некоторые исследователи полагают, что Одоевский отошёл от мистицизма 30–40-х гг. и с 1850-х гг., особенно после переезда в Москву в 1861 г., активно занялся народным просвещением. Однако нет никаких оснований считать, что те склонности к мистицизму как границе человеческого знания были отвергнуты писателем и мыслителем.

Другое дело, что он не стремился создать собственную теорию «таинственного» в сочетании с естественнонаучными исследованиями или в области религиозно-философского знания, как намечалось в его мировоззрении в юности. По каким-то неизвестным нам жизненным обстоятельствам он считал своим долгом посвятить жизнь народному просвещению, а не углубленному изучению «тайных наук» с позиции знаний своего времени. Заметим, что еще в 1845 г. Одоевский писал Хомякову: «Разумеется, и для меня неужли радость писать для народа, возиться с детьми и писать для них «Азбуки»? И мне бы веселее было удариться хоть, например, в алхимию – что за сахар? не чета твоим антам и гуннам! Да мало ли забав у меня? а контрапункт, а ботаника, а математика... – но увь! – я пишу для народа и для детей потому, что никто другой не пишет...»³.

² Там же: С. 311.

³ Одоевский В. Ф. Письма, дневники // Литература: [сайт]. URL: <http://odoevskiy.lit-info.ru/odoevskiy/pisma> (дата обращения: 05.05.2019).

¹ Одоевский В. Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Русские ночи. Статьи. М.: Художественная литература, 1981. С. 116.

Сегодня мы можем отделить в творчестве Одоевского мистицизм от метафизики, утопизм и фантастики. Но едва ли возможно лишить его неповторимого романтического флёра, который, возможно, и придаёт его произведениям поистине магическую притягательность и оригинальность.

В. Одоевский сферу «таинственного» не отделяет от обычной жизни человека; фантастика и «мистика» не просто внезапно вторгаются, а постоянно сосуществуют с тем, что считается познанным и обыденным (целый городок «естественно» обнаруживается в табакерке; привидение чудится человеку спросонок, хотя при этом оказывается обычной достопримечательностью замка и т. п.). Непостижимым и несказуемым остаётся только чувство для разума, но от этого чувство не становится менее значительным для человеческой жизни.

В «Психологических заметках» Одоевский вводит и широко использует понятие «инстинктуальное чувство». Он замечает: «В человеческом организме осталось как бы воспоминание о его инстинктуальной жизни: младенец, едва родившийся, бросается на материнскую грудь; мы имеем сны, предчувствия, симпатию и антипатию; мы совершаем действия невольно, по причинам, нам неизвестным...»¹.

«Инстинктуальное чувство» Одоевского связано с целым рядом явлений:

1) с тем, что мы называем «бессознательным» (напомним, учения З. Фрейда еще не существовало);

2) с неизученными физиологическими особенностями организма, изучавшимися Месмером под названием «магнетизма»;

3) в полной мере проявлялось в том, что Одоевский называл «первой религиозной верой», а также «поэзией» и «высоким духом» человечества, неизъяснимым из человека его существеннейшим «нравственным чувством».

Сегодня мы говорим и пишем о необходимости соединения рационального и эмоционального интеллекта [8, с. 94–96], а Одоевский уже в первой половине XIX в. писал: «Одно материальное просвещение, образование одного рассудка, одного расчета, без всякого внимания к инстинктуальному, невольному побуждению сердца, словом, одна наука без чувства религиозной любви может достигнуть высшей степени развития. Но развившись в одном эгоистическом направлении, беспрестанно удовлетворяя потребности человека, предупреждая все его физические желания, она растлит его; плоть победит дух...»². И, по мысли русского писателя, погибнет очередная человеческая цивилизация.

В. Ф. Одоевский одним из первых поставил вопрос о необходимости научного изучения явлений, связанных с силой инстинкта, которые для разума всегда «есть бред». При этом подчеркивая, что западная наука никогда не сможет раскрыть эти явления, а только русская наука призвана спасти человечество. В письме к С. П. Шевыреву (от 17.11.1836) он утверждал: «...Россия должна такое же действие произвести

¹ Одоевский В. Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 1. Русские ночи. Статьи. М.: Художественная литература, 1981. С. 275.

² Одоевский В. Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 1. Русские ночи. Статьи. М.: Художественная литература, 1981. С. 272.

на ученый мир, как некогда открытие новой части света, и спасти издыхающую в европейском рубище науку...»¹.

Он подходил к мысли о возможности сознательного развития и познания «инстинктуального чувства» особыми методами: уединением, размышлением, однообразным повторением движений. Иначе говоря, русский мыслитель приближался к самой сути так называемых духовных практик, прямо упоминая и склонность горных шотландцев к «магнетическим явлениям», и особые «восторженные состояния» кружащихся квакеров и дервишей, и проявление необычных способностей во сне или в медитации.

Оригинальный писатель Одоевский мечтал о соединении науки, поэзии и нравственности. По-своему интерпретируя идеи цельного знания и живознания своих друзей А. С. Хомякова и И. Киреевского, Одоевский развивал идею художественно-философско-научного синтеза, предвосхищая разработки В. Соловьева в области философии цельного знания, вершиной которой в соловьевской системе должна быть именно мистика. В работе «Философские начала цельного знания» Соловьев рассматривал мистику как «творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру»², таким образом понимая её как деятельное, волевое установление взаимосвязи человека с божественным миром посредством чувства, как особого «духовного инструмента». Иначе говоря, для

В. Соловьева «мистика» оказывалась особым качеством человеческого чувства, на котором должна была вырастать особая «мистическая философия», сфера реализации всеобъемлющего синтеза разума, чувства и деятельности. Но В. Ф. Одоевский считал не философию, а литературу основой синтеза искусства, познания и нравственности. Некоторые современные исследователи полагают, что «Русские ночи» и являются плодом подобного эксперимента, и потому возникают неразрешимые трудности с определением жанра подобного сочинения. По замечанию Ю. Маймина, «это одновременно и роман, и драма, и философский трактат, и дидактическая книга» [10, с. 261–262]. При этом «мистику» Одоевский оставляет на первых «подходах» к искомому синтезу, считая её, главным образом, важным и неизбежным стимулом познания, вечно стремящегося исследовать «таинственное».

Таким образом, В. Ф. Одоевского признавали мистиком при жизни потому, что он открыто интересовался таинственными проявлениями человеческой природы, и в особенности психики, а также различными религиозно-мистическими учениями и не признаваемыми наукой направлениями (месмеризмом, духовидением и пр.) Но русский писатель и мыслитель в действительности был предвестником новой русской науки, которая находилась на передовом рубеже освоенных знаний. Под названием «мистицизма» (а также «окультизма») в XIX в. формировалось целое направление новаторских научных исследований, стремившихся раскрыть те явления, которые веками именовались «таинственными, мистическими, непостижимыми».

¹ Одоевский В. Ф. Письма, дневники // Литература: [сайт]. URL: <http://odoevskiy.lit-info.ru/odoevskiy/pisma/> (дата обращения: 05.05.2019).

² Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 152.

Заслуга В. Одоевского была в том, что он не только направлял русскую науку на изучение подобных явлений, но и подчёркивал необходимость открытия новых методов исследований, включавших те духовные практики, которые также были связаны с мистицизмом. По существу, он ратовал за неортодоксальный подход к религиозно-мистическим взглядам и учениям, сегодня именуемый «сменой дискурса», необходимость которого осознаётся и обосновывается в актуальном религиоведении XXI в. [14].

В первой половине XIX в. наш выдающийся писатель и мыслитель утверждал ведущую роль и значение психологии, той науки, которая, по сви-

детельству многих современных учёных, определяет развитие человеческого знания в XXI в. Художественными средствами Одоевский пытался развивать то, что сегодня мы называем «эмоциональным интеллектом» и изначально противостоит рациональному интеллекту. Русский писатель постоянно подчёркивал эту поистине мистическую дихотомию, художественными средствами показывая, что разум без чувства бесплоден, рациональные схемы без высоких идеалов опасны и разрушительны как для отдельного человека, так и для всего общества.

*Статья поступила
в редакцию 02.07.2019 г.*

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена по материалам выступления на Международной научной конференции «Литература и философия: от романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В. Ф. Одоевского», ИМЛИ- ИФ РАН- МГУ, 17–20 июня 2019.

ACKNOWLEDGEMENTS

The article was prepared on the basis of the materials of the speech at the International Scientific Conference «Literature and Philosophy: from Romanticism to the 20th century. To the 150th Anniversary of the Death of V. F. Odoevsky», Institute of World Literature – Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences – Moscow State University, June 17–20, 2019.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александров А. Б. Мистицизм в свете русской философии // Управленческое консультирование. 2015. № 2. С. 135–145.
2. Ботникова А. Б. Э. Т. А. Гофман и русская литература (первая половина XIX века): К проблеме русско-немецких литературных связей. Воронеж, 1977. 206 с.
3. Галахов А. Д. Обзор мистической литературы в царствование Александра I // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 11. С. 87–175.
4. Гершензон М. О. Избранное. Мудрость Пушкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 655 с.
5. Гишпиус В. В. Гоголь. Воспоминания. Письма. Дневники. М.: Аграф, 1999. 464 с.
6. Коцюба В. И. «Александровский мистицизм» и православная аскетическая традиция // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 92–101.
7. Коцюба В. И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 90–100.

8. Кравченко В. В. Симфония человеческой культуры. М.: Аграф, 2017. 384 с.
9. Кучурин В. В. Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII – первой половине XIX вв.: опыт междисциплинарного исследования // Центр «СОФИК» [сайт]. URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/slovo_misl/kutchurin.htm (дата обращения: 05.05.2019).
10. Маймин Е. А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» (приложение) // Одоевский В. Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975. С. 247–276.
11. Русский круг Гофмана / сост. Н. И. Лопатина. М.: Центр книги ВГБИЛ им. И. М. Рудомино, 2017. 668 с.
12. Семёк А. В. Русское масонство в XVIII в. // Масонство в его прошлом и настоящем. Т. 1. М.: СП «ИКПА», 1991. С. 124–174.
13. Турьян М. А. Странная моя. М.: Книга, 1991. 400 с.
14. Stuckrad K. von. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston, Berlin: de Gruyter, 2014. 225 p.

REFERENCES

1. Aleksandrov A. B. [Mysticism in the light of Russian philosophy]. In: *Upravlencheskoe konsultirovanie* [Management Consulting], 2015, no. 2, pp. 135–145.
2. Botnikova A. B. E. T. A. *Gofman i russkaya literatura (pervaya polovina XIX veka): K probleme rusko-nemetskikh literaturnykh svyazei* [Hoffman and Russian Literature (the First Half of the 19th Century): the Problem of Russian-German Literary Relations]. Voronezh, 1977. 206 p.
3. Galakhov A. D. [Review of mystical literature in the reign of Alexander I]. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of People's Education], 1875, no. 11, pp. 87–175.
4. Gershenson M. O. *Izbrannoe. Mudrost Pushkina* [Selected Works. The Wisdom of Pushkin]. Moscow, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 655 p.
5. Gippius V. V. *Gogol. Vospominaniya. Pisma. Dnevnik* [Gogol. Memories. Letters. Diaries]. Moscow, Agraf Publ., 1999. 464 p.
6. Kotsyuba V. I. [Mysticism of the epoch of Alexander I and the Orthodox ascetic tradition]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2011, no. 10, pp. 92–101.
7. Kotsyuba V. I. [Mysticism of the epoch of Alexander I and Christian anthropology]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2011, no. 3, pp. 90–100.
8. Kravchenko V. V. *Simfoniya chelovecheskoi kultury* [The Symphony of Human Culture]. Moscow, Agraf Publ., 2017. 384 p.
9. Kuchurin V. V. [Mysticism and Western European esotericism in the religious life of the Russian nobility in the last third of the 18th – the first half of the 19th centuries: the experience of interdisciplinary research]. Available at: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/slovo_misl/kutchurin.htm (accessed: 05.05.2019)
10. Maimin E. A. [Vladimir Odoevsky and his novel «The Russian Nights»]. In: Odoevsky V. F. *Russkie nochi* [The Russian Nights]. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 247–276.
11. Lopatin N. I. *Russkii krug Gofmana* [Russian Circle of Hoffmann]. Moscow: Book Center of VGBIL named after I. M. Rudomino Publ., 2017. 668 p.
12. Semeka A. V. [Russian freemasonry in the 18th century]. In: *Masonstvo v ego proshlom i nastoyaschem*. Vol. 1. [Freemasonry in its Past and Present]. Moscow, IKPA, 1991, 124–174 pp.
13. Turyan M. A. *Strannaya moy*a [My Strange]. Moscow, Kniga Publ., 1991. 400 p.
14. Stuckrad K. von. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston, Berlin, de Gruyter, 2014. 225 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры лингвистики и переводоведения Московского авиационного института (Национального исследовательского университета);
e-mail: vickra@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Victoria V. Kravchenko – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Linguistics and Theory of Translation, Moscow Aviation institute (National Research University);
e-mail: vickra@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Кравченко В. В. Философско-антропологические воззрения В. Ф. Одоевского в контексте религиозно-мистических идей XIX века // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 114–123.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-114-123

FOR CITATION

Kravchenko V. V. Vladimir Odоеvsky's philosophical and anthropological views in the context of religious and mystical ideas of the 19th century. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 114–123.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-114-123

УДК 1(092)

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-124-131

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ Н. А. БЕРДЯЕВА (ОПЫТ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Ли Ишуай

*Китайская академия общественных наук, Институт литературы
100732, г. Пекин, ул. Цианьгомэннеи, д. 5, Китайская Народная Республика*

Аннотация. Статья посвящена анализу исследований творчества русского мыслителя Н. А. Бердяева: выделяются особенности взглядов китайских исследователей, а также обобщаются результаты европейских и американских исследований. В своей работе автор обосновывает уникальность и значение эстетики Бердяева для мировой науки, анализирует противоречие и двойственность эстетики в его жизни и творчестве. Автор ставит множество вопросов о личности русского философа: сохранил ли он русский характер, живя в эмиграции, рациональна или иррациональна философия Бердяева, мыслитель был пессимистом или оптимистом, приверженцем классицизма или романтизма. Сделан также акцент на том, что эстетика Н. А. Бердяева имеет большое референтное значение для более глубокого понимания зарубежными исследователями русской культуры и литературы.

Ключевые слова: Бердяев, эстетика, культура, двойственность, романтизм, зарубежные исследования, китайские исследования, рационализм

THE DUALITY OF N. A. BERDYAEV'S AESTHETICS (EXPERIENCE OF INTERNATIONAL STUDIES)

Li Yishuai

*Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences
5, Jianguomennei st., Beijing, 100732, People's Republic of China*

Abstract. The article summarizes the international research status of the Russian thinker and philosopher N. A. Berdyaev through the analysis of the characteristics of the Chinese and European studies. The article explains the uniqueness and importance of N. A. Berdyaev's aesthetics in international research, analyzes the contradiction and duality of his aesthetics in his works and life. The author of the article poses a lot of questions about N. A. Berdyaev's duality: whether he preserved his Russian character while living abroad, whether he was rational or emotional, optimistic or pessimistic, classicist or romantic. It is concluded that N. A. Berdyaev's aesthetics has a great value for international researchers in better understanding of the Russian culture and literature.

Keywords: Berdyaev, aesthetics, culture, duality, romanticism, international researchers, Chinese studies, rationalism

Конец XIX в. был весьма продуктивным временем для российской интеллигенции. В это время было создано множество известных произведений. Философы и писатели в своих сочинениях старались осмыслить исторические и социальные изменения. Серебряный век стал периодом творческого осмысления этих перемен.

Н. А. Бердяев – один из влиятельнейших умов XX в. Николай Александрович Бердяев родился в 1874 г. в Киеве. Он является одним из наиболее ярких мыслителей России. Он оказал заметное влияние на русскую философию, науку и литературу. Его власть над умами неразрывно связана со способностью быть сейсмографом сдвигов человеческого духа, неустанно отстаивать драгоценную человеческую личность. Его имя широко известно в западном мире. Но в Китае исследования творчества философа начались лишь 20 лет назад.

Русский философ Н. А. Бердяев оставил богатое творческое наследие. Он известен как «русская душа», «Гегель XX века». Его работы связаны с философией, религией, литературой, эстетикой, антропологией, политологией, историей, социологией, культурологией, искусством. Широта кругозора Бердяева позволила ему сформулировать уникальные идеи, а такие понятия, как «свобода», «созидание», «личность», стали тремя ключевыми темами всей его жизни. Еще одной важной частью творчества философа является эстетика, хотя специальных книг на эту тему Бердяевым так и не было написано. В. В. Бычков писал: «И хотя он не написал специального исследования по эстетике, если не считать за таковое раннюю книгу

«Смысл творчества», выходящую все-таки за рамки собственно эстетики, многие его работы содержат экскурсы в эстетическую сферу, а основу его понимания теургии составляет идея грядущего преображения мира и человека по эстетическим принципам» [9, с. 210]. Его эстетическое мышление имеет разные идейно-теоретические источники.

Люди часто игнорируют важность эстетической мысли Н. А. Бердяева. На самом деле у него было много книг об эстетике, но их отличительной особенностью является невозможность четкого разделения его эстетических воззрений и других сфер его творчества. К числу книг, где философ писал об эстетике, относятся: «Смысл Творчества», «Миросозерцание Достоевского», «Самопознание», «Русская Идея», «Судьба России». Кроме того, другие книги и статьи также относятся к области эстетики. В них он выразил ясные суждения о культуре, литературе и искусстве. Его литературный стиль имеет афористический характер, и именно поэтому Н. А. Бердяев пользуется популярностью как в Европе, так и во всем мире. Большой вклад в эстетику, кроме Бердяева, внесли такие русские религиозные мыслители, как В. С. Соловьёв, Д. С. Мережковский, Л. И. Шестов [8]. Все они были неотделимы от категории эстетики. И это стало академической традицией русских мыслителей в конце XIX в.

Н. А. Бердяев провёл свою жизнь в двойственном противостоянии. В чем же состояла эта двойственность? Посмотрим на его семью и биографию. Он родился в дворянской семье, известной своими традициями офицерской службы. Воспитывался дома,

затем в кадетском корпусе. Поступил на естественный факультет Киевского университета. В 1897 г. за участие в студенческих беспорядках был арестован. В 1913 г. написал антиклерикальную статью «Гасители духа», за что был приговорен к ссылке в Сибирь, но Первая мировая война и революция помешали приведению приговора в исполнение. Участвовал во многих начинаниях культурной жизни Серебряного века, вначале вращаясь в литературных кругах Петербурга, потом принимая участие в деятельности Религиозно-философского общества в Москве. Дважды при советской власти Бердяев попадал в тюрьму: первый раз в 1920 г., а в 1922 г. после недельного ареста был изгнан из страны.

После отъезда из России Бердяев жил сначала в Берлине, а в 1924 г. переехал в Париж. Преподавал, участвовал в общественной жизни. В 1947 г. был удостоен звания почётного доктора теологии Кембриджского университета. Умер за письменным столом в своей квартире во Франции в 1948 г. Более 20 лет прожил в изгнании, поэтому его личность находилась не только под русским национальным влиянием [3]. Насколько на его характер и мышление повлияла жизнь на Западе? Тематика его философских произведений всегда была связана с Россией. «Русская Идея», «Судьба России», «Философия свободы», «Философия свободного духа», «О рабстве и свободе человека» основаны на русской религиозной философии. Из его критики России проглядывает огромная любовь к русскому народу. В книге «Самопознание» он написал: «Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции,

искавшей правду» [1, с. 11]. Он жил вдали от Родины, но не переставал беспокоиться о судьбе русского народа.

Несмотря на то, что Н. А. Бердяев жил и мыслил противоречиво (а это свойственно людям с широким кругозором), именно эта противоречивость (и даже парадоксальность) придавала его идеям уникальность, очаровывая и привлекая мыслителей разных поколений. Его мировоззрение сформировалось под знаком двойственности, парадоксальности и антиномичности.

Был ли Бердяев рационалистом? В книге «Самопознание» он признался, что не может писать длинные рассказы. Не потому, что у него нет такой способности, но потому что искусство существует в чувствах, а не в описаниях. Он ценил прежде всего эстетические способности, считал, что его эстетическая способность выше, чем творческая. Хотя и указывал, что эстетика должна быть более рациональной.

Был ли русский философ иррационалистом? Всю жизнь он преклонялся перед творчеством Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше и Г. Ибсена, которые были яркими представителями иррационалистической мысли. Бердяев считал себя похожим на них. В своей жизни он был полон энтузиазма и безумия, ненавидя при этом реальную жизнь. Он не раз указывал на слабость рационализма, но восхищался интуицией и был против рассуждений и спекуляций. Его творчеству лишь частично присуща рациональность.

Н. А. Бердяев был пессимистом или оптимистом? Известно, что на его творчество оказал существенное влияние О. Шпенглер, считавший, что западная цивилизация приходит в

упадок. Человеческая культура всегда переживает спад, когда достигнет своего пика. Этот тезис стал источником эсхатологических воззрений русского мыслителя. Его эсхатология, философия истории, религиозная философия тесно связаны друг с другом. В его пессимизме присутствует надежда на спасение, он верит в возрождение после катастрофы, как в воскресение Иисуса Христа. Поэтому его можно назвать позитивным пессимистом.

Бердяев восхищался красотой классицизма, любил искусство итальянского Возрождения. Одна из самых известных его работ «Смысл Творчества» вдохновлена итальянским классицизмом. Он любил картины Боттичелли и Леонардо да Винчи, каждая из которых – воплощение классицизма. И в то же время он хотел разоблачить «обман» классицизма, поскольку правила и нормы классицизма были для него ограничением. Средневековье же оставило для него только искусство. Поэтому Бердяев говорил, что он не классик. Любил ли он романтизм? Он хвалил личность, полагая, что субъект первичен по отношению к объекту. Он противостоял ограниченности, выбирал бесконечность. Это распространённая романтическая идея. Он признавал, что у него уклон в романтизм. Однако после того как философ стал следовать романтической традиции, он почувствовал себя анти-романтиком, потому что был уверен, что есть нечто, что выше, чем природа: социальные законы, рациональные нормы и Дух. Поэтому он не классик и не романтик, но, скорее, мыслитель в романтическом стиле.

Н. А. Бердяев как-то сказал, что из многих теорий ему трудно отдать пред-

почтение какой-либо одной. И, несмотря на всю противоречивость его идей, это придаёт обаяние его суждениям. Он ценил остроту духа, что доказывает его духовную искренность, объясняет стремление избежать построений систем. Несмотря на то, что его философия истории можно считать системной, статьи в других философских областях являются фрагментарными. И чтобы исследовать эстетический фон его сочинений, мы должны узнать больше о его сложных духовных и идейно-теоретических источниках.

Институт философии РАН в 2014 г. организовал международный симпозиум «Личность. Творчество. Россия. Философское наследие Н. А. Бердяева», приуроченный к 140-летию со дня рождения философа. В ходе церемонии открытия мероприятия директор ИФ РАН академик Абдусалам Гусейнов отметил, что сегодня интерес к философскому наследию Николая Бердяева в России имеет не только историческую подоплеку, но и важное актуальное измерение. «Он один из тех русских философов, который был глубоко интегрирован в западную интеллектуальную жизнь, но оставался подлинно национальным русским философом. И, возможно, именно из-за этого, из-за того, что он размышлял о России, о её роли в истории и культуре, он получил такое признание на Западе»¹. В апреле этого же года на философском факультете МГУ состоялась книжная выставка,

¹ Международный научный симпозиум к 140-летию со дня рождения Николая Бердяева // Общественно-исторический клуб «Белая Россия» [сайт]. URL: <http://belrussia.ru/page-id-5112.html> (дата доступа: 06.05.2019).

посвященная работам Бердяева и исследованиям его творчества. Выставка показала, что исследования российских ученых жизни и творчества представителя русского экзистенциализма и персонализма являются исчерпывающими.

Произведения Н. А. Бердяева по историческим причинам ранее были запрещены в России. Как сказал А. Гусейнов, судьба русской философии в XX в. оказалась достаточно трагичной, с учётом того, что она расцвела в начале столетия, но позже – особенно это касается религиозной философии – оказалась в вынужденной эмиграции. Во второй половине 80-х г. она стала возвращаться в Россию.

Н. А. Бердяев в книге «Самопознание» написал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина» [1, с. 341]. И только через 50 лет после написания «Самопознания» в России появились работы Бердяева, где рассматриваются религиозная философия, метафизика, история, этика, биография, сравнительная философия, культурология и др.

История русской философии творческое наследие Н. А. Бердяева рассматривает с разных точек зрения. Религиозный философ, богослов, культуролог В. В. Зеньковский назвал философию Бердяева религиозным неоромантизмом и критиковал за пафос, который повлиял на логику [4]. А один из основателей направления интуитивизма в философии Н. О. Лосский говорил о значимости Бердяева для таких областей, как этика, социология

и историография. Лосский также критиковал философию Н. А. Бердяева, но за не полное соответствие традиционной христианской философии [6].

Хотя в истории русской философии эстетика Н. А. Бердяева не занимает самого важного места, в последние годы в России возрос интерес к изучению эстетики и философии культуры русского мыслителя, например: «Богочеловечество в русской религиозной философии» Л. К. Нагорной (1994), «Философия культуры Н. А. Бердяева и актуальные проблемы современности» М. В. Силантьевой (2005), «Н. А. Бердяев и единство европейского духа» В. Поруса (2007), «Философия пола и любви Н. А. Бердяева» Ю. Ю. Черного (2004), «Н. А. Бердяев. Интеллектуальная биография» О. Д. Волкогиной (2010).

В современной России творчеству Бердяева также посвящено много диссертационных исследований: «Проблема «Россия-Запад» в философии русского религиозного ренессанса XX века: В. Н. Эрн, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов» К. И. Горбача (1996), «Тема России: Н. А. Бердяев и Н. О. Лосский: Философско-культурологический анализ» Е. В. Сердюковой (2002), «Н. А. Бердяев о русской культуре» Чэнь Жэнь-Хэнь (2002), «Судьба России в культурно-исторической концепции Н. А. Бердяева», Б. И. Буйло (2003), «Кризис культуры в культурологических концепциях Н. А. Бердяева и О. Шпенглера» Л. Г. Зимовец (2011).

Всплеск интереса к философской мысли Бердяева на Западе пришелся на 40–70-е гг. XX в. Исследования в основном сосредоточены на его православной философии, философии исто-

рии и этике. Например: «Men Against Time: Nicolas Berdyaev, T. S. Eliot, Aldous Huxley & C. G. Jung» Douglas Kellogg Wood (1982), «The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev (American University Studies)» J. M. McLachlan (1992), «Personality, Spirit and Ethics: The Ethics of Nicholas Berdyaev» Н. А. Slaatté (1997), «Dilemmas of Reaction in Leninist Russia: The Christian Response to the Revolution in the Works of N. A. Berdyaev 1917–1924» С. Gottlieb (2003), «Modern Christian Revolutionaries: Kierkegaard, Gill, Chesterton, Andrews And Berdyaev» D. Attwater (2007), «C. G. Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person: A Critical Comparison» G. Nicolaus (2010), «Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages» E. Lampert (2015). Как показывают исследования, философия религии Бердяева наиболее востребована в международных академических кругах.

Русская философская мысль получила большую популярность и в Китае. Она отражает суть русской традиции и также неразрывно связана с западной философской мыслью. Однако в последние годы в Китае набирает популярность американская и западноевропейская философии. Наследие Н. А. Бердяева на китайский язык стали переводить только в начале 90-х гг. XX в.: «Истоки и смысл русского коммунизма» (1992), «О рабстве и свободе человека» (1994), «Русская идея» (1995), «Самопознание» (1997), «Судьба России» (1999), «Философия свободы» (1999), «Царство духа и царство кесаря» (2000), «О назначении человека» (2000), «Смысл истории» (2002), «Дух и реальность» (2002), «Опыт эсхатологической ме-

тафизики» (2003), «Мирозерцание Достоевского» (2008), «Сборник статей» (1999, 2007).

В начале XXI в. значительно увеличилось количество китайских монографий по творчеству Н. А. Бердяева, особенно после 2008 г. В основном китайские учёные изучают русского философа сквозь призму его воззрений из области философии (в том числе марксистской), религии, литературы, гуманизма. «В течение последних двух десятилетий интерес китайского научного сообщества к истории русской философской традиции был подкреплён выходом в свет внушительного числа переводов сочинений русских философов прошлого и современных российских исследователей» [7, с. 3].

С 2008 г. в Китае выходят в свет работы: «Сопrotивление объектно-ориентированному миру» (2008), «Антропологическое мышление Н. А. Бердяева» (2009), «Н. А. Бердяев и русская литература» (2009), «Ветер дует со смыслом. Религиозно-философские исследования Н. А. Бердяева» (2011), «Свобода и творчество. Введение в религиозную философию» (2011), «Социалистический взгляд на герметизм Н. А. Бердяева» (2014). Кроме того, изданы три книги, посвященные Н. А. Бердяеву и его современникам-мыслителям: «Современная православная богословская мысль» (2000), «Русская религиозная философия» (2006), «Человек на Востоке и Западе. Православие и гуманизм» (2007). За последние 10 лет появилось много докторских диссертаций на китайском языке: «Антропологическое мышление Н. А. Бердяева» (2004), «Сопrotивление объектно-ориентированному миру» (2006), «Н. А. Бердяев и

русская литература» (2007), «Критика Н. А. Бердяева в отношении европейского гуманизма» (2014), «Творчество и миссия. Исследование эстетики Н. А. Бердяева» (2016).

В. В. Бычков в книге «Русская теургическая эстетика» представил богословскую эстетику Бердяева. Он проиллюстрировал эстетическое значение русского философа с точки зрения кризиса христианской культуры, искусства, нравственности и т. д. [2]. В 2011 г. в докторской диссертации А. Е. Кудаева «Проблема трагического в эстетике Н. А. Бердяева» рассматривались различия между Бердяевым и Достоевским, Ницше, Шестовым и другими философиями и писателями в восприятии трагедии [5]. Его исследование эстетики Бердяева

выглядит довольно редким и необычным по сравнению с другими исследованиями о русском философе. В контексте исследования Н. А. Бердяева его эстетические идеи, его художественное восприятие, литературные комментарии редко привлекают внимание не только в Китае, но и в России. У мыслителя было мало статей непосредственно по эстетике и литературе, потому что его эстетические взгляды вкраплены во все его сочинения. Эстетика тесно связана с богословием, историей и социальной философией. Это увеличивает сложность исследования, поэтому изучение эстетики Н. А. Бердяева весьма актуально.

*Статья поступила
в редакцию 28.06.2019 г.*

БЛАГОДАРНОСТИ

Исследование выполнено в рамках гранта молодежного проекта Фонда социальных наук Китая № 17CZW011.

ACKNOWLEDGEMENTS

The work was supported as part of a youth project grant by the Social Science Foundation of China no. 17CZW011.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
2. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
3. Волкогонова О. Д. Бердяев. М.: Молодая Гвардия, 2010. 390 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
5. Кудаев А. Е. Проблема трагического в эстетике Н. А. Бердяева. М.: Институт философии РАН, 2011. 251 с.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
7. Лю Цзоюань. Метафизика русской идеи в творчестве Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева взгляд из России и Китая. М.: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2010. 143 с.
8. Маслин М. А., Рачин Е. И., Солопов Е. Ф., Горелов А. А., Горелова Т. А., Черезов А. Е., Кондратьев В. М. Русское мировоззрение и русская идея. М: МУПУ, 2011. 249 с.
9. Николай Александрович Бердяев / под. ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013. 543 с. Философия России первой половины XX века.

REFERENCES

1. Berdyaev N. A. *Samopoznanie* [Self-Cognition]. Moscow, *Kniga* Publ., 1991. 446 p.
2. Bychkov V. V. *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian Theurgic Aesthetics]. Moscow, *Ladomir* Publ., 2007. 743 p.
3. Volkogonova O. D. *Berdyaev* [Berdyaev]. Moscow, *Molodaya Gvardiya* Publ., 2010. 390 p.
4. Zenkovsky V. V. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, *Akademicheskii proekt* Publ., *Raritet* Publ., 2001. 880 p.
5. Kudaev A. E. *Problema tragicheskogo v estetike N. A. Berdyaeva* [The Problem of the Tragic in Aesthetics. N. A. Berdyaev]. Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ., 2011. 251 p.
6. Lossky N. O. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, *Sovetskiy pisatel* Publ., 1991. 480 p.
7. Liu Zuoyuan. *Metafizika russkoi idei v tvorchestve F. M. Dostoevskogo, V. S. Soloveva, N. A. Berdyaeva vzglyad iz Rossii i Kitaya* [Metaphysics of the Russian Idea in the Works of F. M. Dostoevsky, V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev]. Moscow, Lomonosov State University Publ., 2010. 143 p.
8. Maslin M. A., Rachin E. I., Solopov E. F., Gorelov A. A., Gorelova T. A., Cherezov A. E., Kondratev V. M. *Russkoe mirovozzrenie i russkaya ideya* [Russian Outlook and Russian Idea]. Moscow, *MUPU* Publ., 2011. 249 p.
9. Porus V. N., ed. *Nikolai Aleksandrovich Berdyaev* [Nikolai Berdyaev]. Moscow, *ROSSPEN* Publ., 2013. 543 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ли Ишуйай – доктор философских наук, преподаватель кафедры теории литературы и искусства Института литературы Китайской академии общественных наук;
e-mail:allali2019@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Li Yishuai – Doctor of Philosophy, Lecturer at the Department of the Theory of Literature and Art, Institute of Literature, The Chinese Academy of Social Sciences;
e-mail:allali2019@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Ли Ишуйай. Двойственность эстетических воззрений Н. А. Бердяева (опыт зарубежных исследований) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 124–131.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-124-131

FOR CITATION

LiYishuai. The Duality of N. A. Berdyaev's Aesthetics (Experience of International Studies). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 124–131.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-124-131

УДК 130.12:130.123.3+304.5

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-132-139

СТАНОВЛЕНИЕ ПОНИМАНИЯ ТВОРЧЕСТВА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Некрасов А. С.

Российский университет транспорта

127994, г. Москва, ул. Образцова, д. 9, стр. 9, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу взглядов представителей европейской мысли от эпохи античности до современности на проблемы творчества для выявления основных тенденций в раскрытии сущности этого феномена в разные исторические периоды на основе социально-культурных изменений в обществе. Методологией исследования выступают аксиологический и компаративистский подходы к анализу феномена творчества и особенностей творческого процесса. Проведённый анализ показывает, что в процессе выявления сущности творчества в европейской философии первоначально (начиная с мифологического периода до эпохи Возрождения) наблюдается тенденция сакрализованного понимания творчества через диалог сакрального и научного подхода к его сущности. Практическая и теоретическая значимость исследования заключается в том, что автору удалось сделать вывод, что в период сакрализации феномена творчества внимание уделялось только духовной составляющей, начиная с эпохи Возрождения, была вытеснена рационализмом и научно-материалистическими взглядами, ориентированными на поиск объективных основ творческого процесса или его иррациональной составляющей.

Ключевые слова: творчество, творческий процесс, сущность человека, субъект творчества, творческая активность индивида, самореализация, творческие возможности, творческая природа человека, внутренний мир человека

THE HISTORY OF CREATIVITY COMPREHENSION IN EUROPEAN PHILOSOPHY

A. Nekrasov

Russian University of Transport

9, bld. 9, Obratsov st., Moscow, 127994, Russian Federation

Abstract. The purpose of the article is to analyze the views of the representatives of the European thought, from the antiquity to the present on the problems of creativity in order to identify the main trends in revealing the essence of this phenomenon in different historical periods on the grounds of socio-cultural changes. The research methodology includes axiological and comparative approaches to the analysis of the phenomenon of creativity and the features of creative process. The analysis shows that initially (from the mythological period to the Renaissance) in the process of identifying the essence of creativity in European philosophy there was a tendency to a sacralized understanding of creativity through a dialogue of the sacred

with the scientific in approaching its essence. The practical and theoretical significance of the article lies in the conclusion that during the sacralization period attention was paid only to the spiritual component of creativity which, starting from the Renaissance, was substituted by rationalist and scientific-materialistic views focussing on the search for objective foundations of the creative process itself or its irrational components.

Keywords: creativity, creative process, nature of man, the subject of creativity, individual's creative activity, self-realization, creative opportunities, creative nature of man, man's inner world

Понимание творчества как сущностной характеристики бытия имеет длительную историю в мировой культуре. В первобытном обществе творчество рассматривалось в рамках мифологического чувственно-образного освоения мира, согласно которому из первобытного хаоса (мрака) сверхъестественным существом (или самопроизвольно) постепенно был создан мир. Человек рассматривался не как создатель, а как подражатель тому, чему его научили боги, предки или герои, а творчество – как исходная сущностная характеристика божественного начала. Благодаря воле богов постепенно человек был наделён творчеством.

Лишь начиная с софистов и Сократа в древнегреческой философии, происходит поворот от божественного творчества (где человеку нет смысла что-то творить, добавляя что-либо к совершенному творению) к анализу субъективной творческой активности индивида. Творчеством называли всё, что обозначало переход из небытия в бытие – т. е. любые произведения искусства и ремесла. Так, уже Платон признаёт два рода творчества – божественное и человеческое: первое создаёт вечные ценности, а второе носит ограниченный характер и проявляется в деятельности человека как механизм любого возникновения и развития.

Аристотель разделяет все науки на практические, творческие и теоретические, где творческие науки направлены на создание в сфере искусства. Но главная заслуга Аристотеля заключалась в разработке вопроса о потенциальности как акте, который в будущем станет основой механизма деятельности человека.

Но и у Платона, и у Аристотеля человеку в творчестве отводится пассивная роль освоения имеющихся форм деятельности, достижения большего или меньшего мастерства.

В философии эллинизма тема человеческого творчества вообще исчезает из анализа, заменяясь рассмотрением способности человека к созданию собственного внутреннего мира как формы самоизоляции от внешнего мира. Такой подход доводят до крайности киники в учении об атараксии и культе души перед внешними благами, считая, что в творчестве материальных вещей внешнего мира нет никакого смысла. А римский стоицизм вообще отрицал любое творчество, отождествляя искусство с фальшью и ложью.

Постепенно происходил синтез греческого индивидуализма и римской гражданственности, на фоне которого менялось и представление о предназначении философии – отныне оно состояло в «лечении души» (отгонять страхи и пустые заботы). Эти мотивы

вы, которые формировались на основе философии стоицизма усиливаются в христианском мировоззрении.

Христианское мировоззрение характеризуется новым подходом к пониманию человека как единства телесно-чувственного и духовно-душевного [2, с. 55]. Оно освободило человека от власти космоса, поставив его в центр Вселенной как венец божественного творения. Освободив человека от рока, оно поставило человека в зависимость от Бога, открыв возможность для развития внутреннего мира человека, направленное на создание самого человека, на самотворение как основу творчества в виде достижения человеком мира божественного. Так постепенно формируются способы (методы) углубления духовного мира человека как фундамента развития его творческих возможностей, которые связаны прежде всего со способностью к размышлениям.

Таким образом утверждается понимание человека как существа, которое, подобно создателю, обладает творческими возможностями, т. е. человеческий ум обладает творческим характером. Начиная с Августина, в религиозно-ориентированной философской мысли берёт начало традиция понимания творчества и самотворчества человека через веру в бога и диалог с ним¹.

Идеи рассмотрения человека как существа с большими потенциальными возможностями выхода за пределы собственного реального существования и как существа творческого полувчили в философии Средних веков ши-

рокое распространение. Человек имеет возможность творить, но в пределах, которые ему предоставило божественное провидение в рамках толкования добра и зла. Само творчество приобретает новое понимание: как деятельностное и волевое создание качественно нового, которое осуществляется на пути движения от прошлого к будущему. Но в религиозной философии акцент делается только на одну сторону сущностных сил человека – его духовную составляющую, что, начиная с эпохи Возрождения, вытесняется поисками объективных основ творческого процесса в ходе утверждения рационализма и научно-материалистических взглядов. Идеи безграничных творческих возможностей человека, культ гения, художника-творца, которые «дышат» самим актом творчества, характерны для философской мысли эпохи Возрождения. Именно здесь на передний план выступает проблема творческого процесса.

Именно в это время в центре рассуждений оказываются категория «индивидуальность» как «самоценность различия», а также идеи индивидуальных дарований и творческих его способностей.

Так, Пико дела Мирандола считает – это то, что наполняет душу святым стремлением не довольствоваться будничным, страстным стремлением высшего, которое будет принадлежать всем людям [7].

Дж. Бруно в противоположность христианству отстаивал взгляд на человека как целостное существо, в котором тело, душа и разум не противостоят друг другу, провозглашая единство разума и деятельность как основы творческого человека [1].

¹ Аквинский Ф. Учение о душе. СПб.: Азбука, 2018. 477 с.

Б. Паскаль центром творческой природы человека видел разум, который сделал человека непобедимым триумфатором над животными, придав человеку величие. Но одновременно Паскаль в своих размышлениях рассматривал человека как незащищённое, уязвимое существо перед Вселенной, природой и социумом¹. Вопреки декартовскому рационализму и механистическому взгляду на безграничные возможности созерцательного разума Паскаль отстаивает идею значения сердца как гуманистической основы разума, в котором сосредоточено величие человеческой души.

В целом в философии Нового времени при изучении проблемы творчества произошёл переход от понимания феномена творчества как чисто духовного явления, субъектом которого выступал Бог, к абсолютизации человека как субъекта творчества, т. е. к утверждению, что существует только творчество человека. Этот переход происходил постепенно: сначала через распространение пантеизма, отождествляющего природу с Богом и наделяющего природу божественным творческим потенциалом, затем, рассматривая человека как существо природное и делая его полноправным субъектом творчества, эпоха Возрождения наделяет человека божественным творческим потенциалом.

Так, человеческое творчество начинает рассматриваться как самостоятельное явление, как развитие творческой активности природы. Человек сам способен создавать качественно новое, которое возникает только в процессе человеческой деятельности. Другими словами, именно в эпоху Нового вре-

мени формируется понимание творчества как деятельности, ведущей к созданию новых результатов, но духовная основа творчества сужается до умственных способностей человека. Поэтому в трудах философов XVII–XVIII вв. (Б. Спиноза, Ф.-М. Вольтер, Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций, Д. Дидро) акцент делается на рассмотрении механизмов деятельностного освоения человеком мира и выявлении условий социально-культурной жизни, которые влияют на эти процессы. При этом Б. Спиноза, обращая внимание на то, что основным условием любого творчества является свобода, определяет её познавательную необходимость, приходя к выводу, что свобода ограничивает человеческое творчество. Значит, свободным является только Бог, ибо он один существует из необходимости собственной природы, и человек, как часть природы, вынужден подчиняться природной необходимости².

Тем самым Спиноза сводит на нет возможности человеческого творчества. Вместе с тем философ большое внимание уделяет вопросам предопределённости человеческой деятельности внутренними и внешними факторами. По его мнению, составляющими творческой деятельности являются непродуктивная, малопродуктивная и продуктивная её формы.

Таким образом, Б. Спиноза углубляет представление о внутренних механизмах человеческой деятельности и её внешней обусловленности как ведущего фактора активности человека, но полностью игнорирует духовные основы творчества, сводя их к умственной составляющей.

¹ Паскаль Б. Мысли. СПб.: Азбука, 2017. 347 с

² Спиноза Б. Этика. М.: АСТ, 2019. 350 с

В философии XVIII в. происходит решительный поворот от абстрактных рассуждений о бытии к реальной человеческой жизни и разумному устройству общества при механистическом толковании последнего и его влияния на внутренний мир человека и его деятельность, чему посвящён труд «Человек-машина» Ж. Ламетри [5]. Гельвеций рассматривает творчество только как комбинацию и сравнение между его составляющими. Творческое начало разума – это его внешние признаки чувственность, память, комбинация ощущений [4], и только Дени Дидро делает попытку при рассмотрении природы человека обратиться к диалогу.

Интерес к внутреннему миру человека как субъекту творчества продолжает господствовать и в немецкой классической философии. Уже у И. Канта можно найти интересные идеи о творчестве, особенностях человека как субъекта познания, иерархии человеческого разума, о деятельностно-преобразующей характеристике человека, что можно рассматривать как становление учения о творческой сущности человека¹. Диалектика Г. В. Гегеля становится методологической основой будущей теории творчества, т. к. абсолютную идею он наделяет творческими потенциями, которая, выступая субъектом творчества, предстаёт в своём развитии творческим началом природы и человека. Творчество человека направляется абсолютной идеей и зависит от неё, а отсюда – идея превалирования идеального (духовного) над материальным в творчестве че-

ловека, об ограничении свободы творчества объективной необходимостью, о творчестве как форме самореализации человека и его самодеятельности.

В целом немецкая классическая философия XIX в. поднимает целый ряд вопросов, связанных с проблемой творчества. Прежде всего она возвращает в философию понимание творчества как диалога, анализ творческой природы, а также сущности человека (Й. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Л. Фейербах, К. Маркс).

Значение диалога как сущностной характеристики творческого процесса поднимает Фихте, а Шеллинг выдвигает глубокую идею о творческом процессе как внутреннем диалоге, который ведёт автор с самим собой, используя рациональные и внерациональные составляющие своей собственной духовности для достижения результата. Шеллинг описывает озарение как состояние душевного подъёма, которое является пиком творческого процесса. В искусстве соединяются сознательная и бессознательная деятельности субъекта творчества. Но если сознательной составляющей можно научиться в процессе труда, то бессознательная составляющая имеет временный характер (является даром природы). У Шеллинга искусство – это не подражание природе и не род ремесла, это нечто выше их. Шеллинг рассматривает художественное творчество как противоречивый процесс сознательного и бессознательного, рационального и эмоционально-образного.

Анализируя вклад представителей немецкой философии в трактовку творчества и творческих возможностей человека, следует отметить, что их идеи, имея в целом научно-фило-

¹ Кант И. Критика практического разума. М.: Эксмо, 2015. 222 с.

софский характер, не лишены сакрального, теологического представления о нём. Окончательно десакрализовать проблемы творчества смог только Л. Фейербах, который в противовес гегелевскому идеализму и нанеся удар по религиозному мировоззрению возвратил человека в центр внимания философии, заменив обожествление человеческой сущности её пониманием как существующей в другом, ибо без другого человека человек не сможет стать человеком. Только для другого и благодаря другому человек обретает свою сущность и возможность раскрыть свой творческий потенциал.

Сегодня ещё продолжается драматическая полемика относительно философского наследия марксизма. Но нельзя ни обожествлять эту теорию, ни отрицать её значение в истории философии.

Для анализа проблем творчества огромное значение имеет учение К. Маркса о сущности человека, которое является развитием взглядов Л. Фейербаха по этому вопросу. Это учение выражается в кратком тезисе: «Сущность человека не есть абстракт, который принадлежит отдельному человеку», а «в своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. Тем самым многообразие проявлений человека сводилось к социальным качествам, и отстаивалась идея о преобладании социального в человеке над индивидуальным.

Но учение о человеке К. Маркс дополнял утверждением о деятельном проявлении сущности человека, трак-

товкой человека как субъекта и объекта деятельности, и прежде всего труда, благодаря которому развивается и сам человек, и общество². В деятельности формируется и развивается человек, ибо всякая деятельность по своей сути – это социальное явление. Значит, человек – не просто «политическое животное», но существо социальное по своей сущности.

Человек – природно-социальная реальность и тем самым зависит как от внутренних (природных), так и от внешних (социальных) обстоятельств. Человек воспроизводит (творит) самого себя и внешние обстоятельства в процессе творческой целенаправленной деятельности. Творческая сущность человека сформировалась в результате её становления в истории человечества в процессе предметно-деятельностного, практического освоения мира в ходе развития социальных форм общения и трудовых навыков.

Деятельностное отношение человека к миру порождает творческую жизнь как его самореализацию и в тоже время как очеловечивание общественных отношений, разрешение противоречий между человеком и природой, между человеком и человеком, между индивидом и родом, между свободой и необходимостью, между сущностью и существованием³.

Природа человека как телесного существа неизменна, но она изменяется как феномен социума как носитель родовой сущности человека. Но реальное проявление природы человека в его индивидуальном существовании зависит

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Политиздат, 1955–1974. С. 3.

² Там же. С. 19.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Политиздат, 1955–1974. С. 119.

от особых качеств индивида и от уровня развития общественных отношений. При этом механизм воплощения природы и сущности человека в его жизнедеятельности проявляется через его сущностные силы, которые характеризуют потенциальные возможности человека, его интеллект, а также социальные условия его существования, которые или способствуют, или сдерживают реализацию возможностей человека, к числу которых относится и творчество как родового существа.

Следовательно, творчество рассматривается как способность человека создавать качественно новые и социально значимые материальные и духовные ценности через самореализацию своих качеств путём мышления и деятельности.

К. Маркс обосновывает решающую роль потребностей в самореализации как источника энергетической активности человека, проявляющегося в виде его «жизненных», «естественных» сил.

Однако слабостью марксистской интерпретации сущности человека являются игнорирование духовной составляющей человеческого бытия и сведение их к социальным факторам.

Э. Фромм, рассматривая сущность человека в противовес К. Марксу, говорит о её амбивалентности, где стал-

киваются матриархальные и патриархальные комплексы, которые, с одной стороны, толкают к самореализации, самоутверждению и свободе, а с другой – к обыденному повседневному обеспечению жизни [6].

Таким образом, немецкая философская мысль обогатила рационально-научное представление о сущности и существовании человека.

Дальнейшая эволюция европейской философии была основана на формировании оппозиции рационализму в лице иррационализма нерелигиозного характера, и прежде всего в идеях представителей «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон), экзистенциализма как в европейской, так и в его русской версии [3], а так же фрейдизма, которые на передний план ставили такие составляющие духа, как воля, интуиция, бессознательное, что способствовало углублению представлений о механизмах творчества (в частности через понятия “талант” и “гений”).

Отсутствие приемлемых теоретических концепций творческих процессов в конце XIX в. привело к распространению сугубо эмпирических трактовок феномена творчества.

*Статья поступила
в редакцию 22.08.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Баландин Р. К. Горе от ума? Причуды выдающихся мыслителей. М.: Вече, 2017. 382 с.
2. Бондарева Я. В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: ИИУ МГОУ, 2011. 322 с.
3. Бондарева Я. В., Устинов О. А. Проблема человека в русской духовной культуре XII–XVII веков: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 3. С. 112–127.
4. Гельвеций К. А. Об уме. М.: Мир книги, 2007. 559 с.
5. Даниленко В. П. От лжи – к истине: Введение в эволюционную философию. СПб.: Алетейя, 2016. 435 с.

6. Лукацкий М. А. Культура и образование в трудах Льва Толстого и Эриха Фромма – мыслителей, изменивших наше понимание мира. М.: МАКС Пресс, 2018. 182 с.
7. Поздняков Э. А. Философия культуры. М.: Весь Мир, 2015. 606 с.

REFERENCES

1. Balandin R. K. *Gore ot uma? Prichudy vydayushchikhsya myslitelei* [Woe from Wit? The Quirks of Prominent Thinkers]. Moscow, Veche Publ., 2017. 382 p.
2. Bondareva Y. V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz* [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical and Philosophical Analysis]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2011. 322 p.
3. Bondareva Y. V., Ustinov O. A. [The problem of man in the Russian spiritual culture of the 12th –17th centuries: historical and philosophical analysis]. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy], 2017, no. 3, pp. 112–127.
4. Gelvetsy K. A. *Ob ume* [On the Mind]. Moscow, Mir knigi Publ., 2007. 559 p.
5. Danilenko V. P. *Ot lzhi – k istine: Vvedenie v evolyucionnyuyu filosofiyu* [From Lies to the Truth: An Introduction to Evolutionary Philosophy]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2016. 435 p.
6. Lukatsky M. A. *Kultura i obrazovanie v trudakh Lva Tolstogo i Erikha Fromma – myslitelej, izmenivshih nashe ponimanie mira* [Culture and Education in the Writings of Leo Tolstoy and Erich Fromm – the Thinkers Who Changed Our Understanding of the World]. Moscow, MAKS Press Publ., 2018. 182 p.
7. Pozdnyakov E. A. *Filosofiya kultury* [Philosophy of Culture]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2015. 606 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Некрасов Андрей Сергеевич – кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Российского университета транспорта;
e-mail: andrnek@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey S. Nekrasov – PhD in Pedagogy, senior lecturer at the Department of Philosophy and Cultural Studies, Russian University of Transport;
e-mail: andrnek@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Некрасов А. С. Становление понимания творчества в европейской философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 132–139.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-132-139

FOR CITATION

Nekrasov A. S. The History of Creativity Comprehension in European Philosophy. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 132–139.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-132-139

УДК 111.82[2]

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154

СМЫСЛЫ «ЕДИНОГО» У АРИСТОТЕЛЯ

Федчук Д. А.*Дальневосточный федеральный университет**690922, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, д. 10, кампус ДВФУ, Российская Федерация*

Аннотация. Целью статьи служит рассмотрение смыслов «единого» в философии Аристотеля в связи с его влиянием на схоластическую метафизику и в контексте современных исследований в историко-философской литературе. Автором предприняты анализ текстов Аристотеля, герменевтика полученных результатов, а также их соотнесение с принятыми на данный момент в истории философии концепциями авторитетных учёных. В результате исследования продуманы два основных смысла «единого» в философии Аристотеля: единое онтологическое и единое космологическое. Выявлено, что онтологическое единство как единство по сущности является главным смыслом единого, ибо вещь едина и обладает бытием благодаря своей сущности; космологическое единство – единство каузальное. Теоретическая значимость исследования состоит в том, что предпринятый анализ смыслов «единого» у Аристотеля предлагает новые варианты понимания преемственности идей и концепций философии от античной метафизики к средневековой и к последующим формам философской мысли.

Ключевые слова: единое, онтологическое единое, космологическое единое, сущность, мера, бытие

ARISTOTLE'S MEANINGS OF «ONE»

D. Fedchuk*Far Eastern Federal University,**10, FEFU Campus, Ajax Bay, Russky island, Vladivostok, 690922, Russian Federation*

Abstract. The purpose of the article is to consider the meanings of the «one» in Aristotle's philosophy in connection with its influence on scholastic metaphysics and in the context of contemporary research in philosophical literature. The methodological task is to analyze the texts of Aristotle and to interpret the obtained results in the light of the concepts of authoritative scientists in the history of philosophy. Two main meanings of the «one» in Aristotle's philosophy are revealed as a result of the inquiry – the ontological one and the cosmological one. It is argued that ontological «one», as unity in essence, is the main sense of the «one» because the thing is one and has existence due to its essence; whereas cosmological «one» is a causal unity. The theoretical significance of the inquiry is that the analysis of the meanings of «one» in Aristotle's philosophy offers new possibilities for understanding the continuity of ideas and concepts of philosophy from ancient metaphysics to medieval and subsequent forms of philosophical thought.

Keywords: one, ontological one, cosmological one, essence, measure, being

Исторические истоки идеи единства сущего, игравшей важнейшую роль в метафизике средних веков и сохранявшей свою значимость вплоть до философии XIX в., нам следует искать в первую очередь у Платона, Аристотеля и Плотина [2; 4; 7]. Поскольку тексты Платона в XIII–XIV вв. были практически неизвестны, наше внимание будет сконцентрировано на Аристотеле. Неоплатонизм и Плотин были доступны опосредованно, например, через Дионисия Ареопагита, Августина и краткую средневековую компиляцию теологии Прокла, известную под названием «Liber de causis» («Книга о причинах») [5]. Альберт Великий и Аквинат хорошо знали тексты Аристотеля и писали комментарии на его «Метафизику»¹, в которой тема единства эксплицирована лучше всего по сравнению с другими трактатами. В первую очередь, это касается книг III, V и X.

Существует несколько важных исследований, в которых тема единого у Аристотеля получила должное освещение [8; 10; 17; 21].

Онтологическое единое и единое как мера

Как считает Стагирит, первая философия должна исследовать единое по нескольким причинам. Во-первых, потому, что метафизика обращена к познанию первых начал и причин сущего, и среди таковых единое многими философами как раз помещалось. Во-вторых, метафизика познаёт наиболее общие свойства сущих, и единство является той характеристикой, которая любому сущему принадлежит.

Первая классификация значений «единого» предлагается в «Метафизика» V.6 (1015b16–1017a5):

- 1) едино то, что едино привходящим образом;
 - 2) едино то, что едино само по себе;
 - 3) едино то, движение чего неделимо во времени (единство по непрерывности);
 - 4) единство по субстрату: едины вещи, чей субстрат неразличим по эйдосу (по виду). Неразличимость по виду подразумевает не логический вид, а неразличимость для чувственного восприятия. Например, для всего жидкого (масла, вина и т. п.) один и тот же субстрат – вода. Трудно сказать однозначно, как перевести в данном случае εἶδος, но один из вариантов – понимать его как воспринимаемый чувствами внешний вид чего-либо);
 - 5) едины вещи, принадлежащие к одному роду;
 - 6) едины вещи, определение (логос) которых, обозначающее суть их бытия, неделимо при сопоставлении с другим определением сути бытия вещи (единство по логосу (определению));
 - 7) едины вещи, сущность которых одна (единство по сущности);
 - 8) едино то, что является целым;
 - 9) единство по аналогии (в русском переводе Кубицкого: «по соотношению»).
- В этой же главе Аристотель сводит эти девять видов единого к трём более общим: вещь одна или по непрерывности, или по виду, или по логосу (определению). Считается, что эта трёхчастная дистрикция отражает выбор основания для различения способа бытия единым. Одни относятся к материальной природе данного нечего, а другие – к тому, что связано с определением данной вещи [13, p. 73].

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

Здесь же указываются и онтологически первые единые: в наибольшей мере едины те сущие, мысль о сути бытия которых неделима – т. е. обладающие одной сущностью. Сократ и Платон едины постольку, поскольку сущность у них одна – «бытие человеком», и одно на двоих определение, отсылающее к сути бытия обоих: человек есть разумное животное. Т. е. человеку сущностным образом принадлежит «быть животным» и при этом «быть разумным», тогда как ослу «разумность» не свойственна и не входит в дефиницию его природы. Правда, Аристотель даёт понять, что единство по сущности представляет собой один из видов единства целого, способного быть образованным как за счёт природной целостности (например, человек, рассматриваемый с точки зрения его сущности), так и за счёт внешнего единства соединённых друг с другом частей как элементов целого – брёвна в доме. Целое возможно как целое за счёт непрерывности, а непрерывно же само по себе сущее, которое едино не через соприкосновение частей.

Одна из первых тематизаций «единого» в «Метафизике» предпринимается в третьей книге, так называемой книге апорий. В одиннадцатой апории рассматривается вопрос о том, есть ли само по себе единое и сущее некоторая сущность или нет, а также вытекающие из него противоречия¹. Являются ли единое и сущее сущностями вещей или они их атрибуты? Или точнее: можно ли считать, что «единое» («сущее») есть некая сущность (субстанция), чья природа состоит в том, чтобы быть

только единым, или же «единое» («сущее») есть свойство некоторого субъекта, у которого сущность другая, а именно, не заключающаяся в том, чтобы быть единым? Если они свойства, другое общее тем более не может быть сущностью, поскольку «единое» и «сущее» (по изначальному допущению) есть самые общие понятия. Далее, если нет единого-самого-по-себе и сущего-самого-по-себе (а им предположительно приписывается субстанциальное существование), кроме единичных вещей ничего не существует. Если же они сущности и существуют единое-само-по-себе и сущее-само-по-себе, для них сущностью будут «быть единым» и «быть сущим», т. к. в данном случае именно единое и сущее сказываются как общее. Но каким образом будет существовать многое, т. е. что-то кроме них? Ведь существующее тогда должно быть «не-сущим» и «не-единым», поскольку то, что вне сущего-самого-по-себе и единого-самого-по-себе, есть не-сущее и не-единое. Одним словом, мы оказываемся в ситуации Парменида, в которой лишь единое сущее есть, и все вещи суть одно. Эту апорию Стагирит формулирует в связи с полемикой против пифагорейцев и Платона.

Джозеф Оуэнс, автор классического труда по «Метафизике» Аристотеля, рассмотренной в контексте её влияния на схоластику, правильный ответ видит в том, что сущее и единое суть атрибуты другой лежащей в их основе природы. Но при этом её не надо понимать по аналогии с тем, как это делал Эмпедокл, считавший $\phi\iota\lambda\alpha$ дружбу единым. «Лежащая в основе другая природа» – т. е. не сущность единого и не сущность сущего – это сущность вещи [24, р. 248]. В книге VII, одной

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1001a3–1001b25

из наиболее сложных и важных книг трактата, как раз посвященной проблеме сущности, Аристотель замечает, что в наиболее широком смысле о едином говорится также, как и о сущем, и поскольку у одного одна сущность, и то, сущность чего по числу одна, само одно по числу, то ни единое, ни сущее не являются сущностями вещей¹. Есть мнение, что седьмая книга является важнейшей в «Метафизике», поскольку в ней разрабатываются собственно аристотелевские концепции: о материи и форме, потенции и акте [24, р. 315–317]. Единое и сущее – это атрибуты сущности, причем сущности, взятой в значении второй сущности, формы. Конкретная вещь (субстанция) существует, потому что она едина, но едина она по причине более раннего вида единства – единства формы, служащего основанием единства составного целого – энтелехии формы в материи. Поэтому единство по сущности онтологически есть главный, изначальный тип единства.

Но допустима и другая герменевтика рассматриваемого отрывка, предложенная Л. Каstellи [10, р. 46–47]. Рассматривается следующая альтернатива: (А) единое и сущее есть субстанции или (Б) они не субстанции, а предикаты некоего субстрата, подлежащей им природы. Часть (А) этой дизъюнкции, в свою очередь, также распадается на два утверждения, но не противопоставленных друг другу: единое и сущее есть субстанции вещей (в данном случае лучше сказать: «сущности вещей»); единое и сущее есть посредством бытия единого и бы-

тия сущего, не будучи при этом ничем иным². В следующем сразу же за этим предложении тексте «Метафизики» (1001a9–12: «...сущее и единое не есть нечто иное, а что природа их такова, что сущность единого – быть единым, а сущность сущего – быть сущим») анализируется именно второй смысл (А). То же самое обсуждается и чуть дальше: если мы отрицаем, что единое и сущее являются субстанциями (самим-по-себе-единым и самим-по-себе-сущим), тогда ни одно общее не будет определенной субстанцией³.

Некоторые исследователи полагают, что суждения «единое и сущее суть субстанции» и «единое и сущее – это субстанции других вещей» тождественны [11]. Лаура Каstellи не спешит с этим согласиться. С одной стороны, Аристотель в простых (лишенных материи) субстанциях отождествляет субстанцию и её сущность, отсылая нас к тезису платоников и пифагорейцев. В этом случае (А), взятое во втором значении, может стать основанием для дальнейшей аргументации в пользу субстанциальности единого и сущего. С другой стороны, известно, что сущность составного не способна существовать как отдельная самостоятельная субстанция. Как бы то ни было, получается, что в обеих частях (А) речь идёт о разных сущих: в первой – о составных, во второй – о простых. Именно поэтому возражение против того, что единое и сущее есть сущности вещей, основывается на положении, что поскольку единое и сущее не роды, то они не входят в опре-

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1040b18–19.

² Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1001a4–8.

³ Там же, 1001a20–21

деление сущностей. Аргументация же против утверждения, что единое и сущее есть посредством бытия единого и бытия сущего, объясняет, что ничто общее не является субстанцией, в то время как единое и сущее суть наиобщие, ибо охватывают все вещи во всех категориях [9, р. 47]. Именно здесь и возникает апория.

Перейдем к книге X «Метафизики». В ней внимание направлено на единое само по себе, а единое в приводящем смысле здесь не рассматривается. Аристотель несколько иначе классифицирует значения единого, чем это было сделано в пятой книге:

1) единство непрерывного – как вообще, так и по природе;

2) единство целого (в рассмотренном нами выше значении);

3) единство по числу – единое как единичное;

4) единство по виду (эйдосу) – единое как общее (в данном случае «эйдос» понимается как форма, τοῖ τί ἦν εἶναι.).

Строго говоря, «целое» и «непрерывное» не являются видами единого («целое как таковое», «непрерывное как таковое»). Они скорее представляют собой способы, какими разные сущие образуют тот или иной вид единства. Не существует «непрерывного самого по себе», «целого самого по себе»; они не самостоятельно существующие сущие, но нечто едино, поскольку оно целое, или непрерывное. Например, огонь един, потому что он непрерывен. Следовательно, необходимо отличать виды единого от модусов обладания единством конкретных вещей.

Основной вид «единство по сущности» пятой книги в десятой заменен единством по виду. Но сути рассматри-

ваемого это не меняет, поскольку единства по виду (как общее), сущности и логосу (определению) пересчитываются друг в друга без особых проблем. Аристотель как большой мастер работы с понятиями замечает, что важно видеть разницу между тем, что называют, или обозначают как единое, и тем, что такое сущность (τοῖ τί ἦν εἶναι) единого, т. е. его определением. Так, войско хотя и называется единым, но его определение не совпадает с тем, что единое есть по сути. А предлагаемая Аристотелем дефиниция такова: «быть единым – значит быть неделимым именно как определенным нечто и существующим отдельно либо пространственно, либо по виду, либо в мысли; иначе говоря, это значит быть целым и неделимым, а скорее всего, быть первой мерой для каждого рода, главным образом для количества; ведь отсюда [это значение единого] перешло на другие [роды сущего]»¹. В этом отрывке из первой главы книги X присутствуют два центральных смысла единого, которые в дальнейшем будут разрабатываться схоластами – единое как неделимость и единое как мера. Мера есть и начало числа – единица, единое как таковое, но она же – и выбранная единица измерения того или иного сущего (количества, качества, соотнесенного и т. п.), не совпадающая с мерой как началом числа, ибо сама единица измерения может измеряться более мелкой мерой, обладающей качественной определенностью соответствующего рода сущего.

Понятие меры для Стагирита имеет большое значение. Следует предположить, что единство как неделимость

¹ Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1052b15–19.

и как мера связаны логически и онтологически друг с другом. Понятно, что Аристотель не имел даже в виду тот смысл трансцендентности, который в схоластике будет приписываться понятию «*unum*». Единое как трансценденталия у Фомы Аквинского определялось так: неотделимость от себя и отделимость от иного [3]. В каждом роде сущего можно найти нечто, функция чего аналогична той, которую выполняет «единица» как мера числа, и что служит принципом познания. Как этот принцип, начало, устанавливается? Оно устанавливается на основании количественного или качественного анализа вещей, входящих в тот или иной подлежащий познанию род. Определённое в качестве единого в одном роде будет отличаться от подобно-единого в другом роде.

Еще два связанных с «единым» отрывка содержатся в начале аристотелевой «Физики»¹. Указывается три значения τὸ ἓν: единое; непрерывное; те вещи, у которых одно и то же определение и суть бытия. Общность между «сущим» и «единым» в том, что оба сказываются многими способами: сущее – согласно категориям, единое – как непрерывное, неделимое и единое по определению. Именно в этом Аристотель усматривает между ними аналогию. Дифференция смыслов единства производится на фоне критики тезиса Парменида, утверждающего единство и неделимость сущего [16; 19; 21].

Теперь уместно задать вопрос: какое главное свойство бытия единым, какова его самая общая характеристика? Ряд исследователей считают, что

это мера (μεῖτρον), другие – неделимость (ἀδιαίρετον) [9]: то, сущность чего заключается в неделимости, и есть единое в самом первом смысле. В «Метафизике» X.1 основополагающий смысл единого все-таки неделимость. Заключительные строки первой главы звучат: «Итак, ясно, что единое в существе своем, если точно указывать значение слова, есть прежде всего некоторая мера, главным образом для количества, затем для качества. А мерой оно будет, если оно неделимо – в одном случае по количеству, а в другом – по качеству; поэтому единое неделимо или вообще, или поскольку оно единое»². Заметим, что единое в значении меры здесь тоже понимается через неделимость. И это даёт основания утверждать, что Аристотель в «неделимости» видел центральный смысл единства сущего. Приведём аргументы в поддержку этого тезиса. Например, неделимость предстаёт как внутреннее свойство единого, тогда как бытие мерой – свойство относительное, которым обладает единое сущее по отношению к чему-то ещё [10, p. 178]. Выбранное за единицу меры должно быть неделимо в себе. Так, «один» мыслится как то, что неделимо абсолютно по количеству. Чтобы познать число, требуется считать неделимые единицы. В рассматриваемых сейчас двух книгах «Метафизики» Аристотель движется к прояснению природы единого от противоположных концов: в «Метафизика» V.6 он от рассмотрения разных способов бытия единым направляется к обсуждению неделимости как сущности единства, а

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 185d6–25; 186a28–186b 14

² Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1053b4–9.

в Х.1 движение происходит в обратном направлении: от указания на неделимость – к конкретным видам единства и объяснению смысла меры.

Если обратить пристальное внимание на предложенную в начале десятой книги классификацию можно понять, чем этот порядок перечисления видов единого обусловлен. Единство по логосу основано на единстве мышления, опирающегося, в свою очередь, на единство по эйдосу – это виды единства, усматриваемые со стороны познания. Но вещь обладает и собственным, онтологическим единством, которое первичнее её единства по отношению к интеллекту: нечто есть одно по числу постольку, поскольку оно одно как индивид. Вещь измеряет познание, а не познание – вещь, поэтому последняя имеет онтологически раньше мышления. Единство по эйдосу проистекает из единства предмета нашей ноэтической способности, единой потому, что едины мыслимые ею сущности. Перед нами определенная схема движения в философской рефлексии над видами единого: от языкового уровня – к ноэтическому уровню – к уровню единичных и всеобщих объектов – к уровню причинного объяснения единства индивидуального и общего [10, р. 142]. Но важно, что «индивидуальное» и «общее», по Аристотелю, являются двумя разными формами единого. Единство индивида – это единство субстанции, т. е. материи и формы (если речь идет о составном); единство общего – тождество формы, схватываемой мышлением в нумерически различающихся вещах. Но причиной единства составного всё-таки изначально служит форма как активное, а не пассивное начало. Заметим, что среди историков фило-

софии достаточно давно раздавались голоса в поддержку формы как начала индивидуации. По крайней мере с 70-х гг. прошлого века уже стали появляться работы по этой проблеме [12; 13; 14; 15; 18; 20; 25; 26].

Неделимо по эйдосу то, что неделимо для мысли, для познания. А для познания неделима сущность вещей, субстанций; следовательно, сущность есть причина единства субстанций. Сущность конкретного сущего – то, что неделимо и едино в первую очередь, но она не является сущностью единого как такового. Единство эйдоса основано на единстве формы, служащей причиной актуального единства реально существующей вещи и видового единства всех индивидов, обладающих данной формой [6].

Единое и сущее, пишет Аристотель, сопутствуют категориям. Поэтому единое не представляет собой нечто общее всем категориям, так же как не существует и «сущего», общего всем высшим родам. Равным образом нет и «сущего», чья природа состояла бы только в том, чтобы быть единым, «...а быть единым означает быть чем-то отдельным¹. В свою очередь, «быть отдельным» подразумевает: «обладать определенной природой», т. е. сущностью. Главным понятием первой философии Аристотеля является «сущее», и, как следствие, «сущность», потому что сущность есть сущее в первичном и основном значении. Относящееся к другим категориям – сущее по аналогии [1, с. 93–242].

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1054а 19.

Космологическое единое

В связи с физикой Стагирита необходимо упомянуть о таком единстве, как единство мира – универсума. Принято считать, что «единое» в аристотелевой «Метафизике» рассматривается с точки зрения двух концепций: космологической и онтологической. У Аристотеля они во многом не пересекаются. Как утверждает Кастелли, диалектический подход берёт единое как первую причину возникновения мира; онтологический подход имеет дело с природой, сущностью единого и отношением между сущим и единым вообще [10, р. 38]. Заметим, что в схоластике налицо присутствие внутренней связи между диалектическим и онтологическим единым: единство универсума объясняется его каузальным исхождением от Первой Причины, от которой вещи получают бытие и благодаря которой сущее едино в трансцендентальном, т. е. онтологическом, смысле. Почему Аристотеля не устраивает диалектическое понимание, приписываемое им пифагорейцам и Платону? Потому что они не понимали того, что сущее сказывается многозначно, и что нельзя положить существование некоего единого субстанциального начала, общего для всех категорий сущего¹. Не существует, по Аристотелю, единой причины, из-за которой сущие разных категорий чётко определены и при этом отличны друг от друга.

Единство мира связано с понятием целого, входившего в перечень значений единого в книге X. Так как универсум есть целое, он един. Целое понимается из противопоставления

бесконечному, которое есть то, вне чего можно взять что-то ещё, а то, вне чего ничего нет – законченное и целое. Именно таков космос, ограниченный и конечный, ибо по ту сторону границы ничего не существует. Этот чувственный космос не лишён ни одной своей части и потому совершенен. Поскольку Перводвигатель не материален, такое сущее может быть лишь одним². Если Платон объяснял единство космоса по аналогии с естественными сущими, уподобляя его живому существу, то Аристотель не склонен считать, что универсум как целое есть некая природная субстанция, целостность которой обусловлена формальным единством всех материальных субстанций как её частей. Основания для этого совершенно очевидны: единичная субстанция не образуется в действительности из других субстанций. Что существует по Аристотелю в первую очередь? В первую очередь бытием обладает сущность, следовательно, нужно искать причину бытия сущностей, ибо без сущностей не было бы никаких других сущих. У чувственно воспринимаемых сущностей одни и те же причины, сводимые Аристотелем к трем: форма, лишённость формы и материя. Перводвигатель, поскольку он нематериален, всегда существует в действительности и ни в каком отношении не существует в возможности. Другие же сущие естественного мира в той или иной степени потенциальны; поэтому каузальная деятельность первого мыслящего себя ума есть первая причина единства мира. Известно, к какой из четырёх аристотелевых причин относится *Νοῦς* – к целевой. Она приво-

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1089а 7–14.

² Там же. 1074а 31–38.

дит все промежуточные действующие причины к их актуальности, поэтому Перводвигатель делает мир актуально сущим и единым через деятельность всех промежуточных причин. С одной стороны, первое начало универсума у Аристотеля очень похоже на Благо Платона, но с другой – имеются и существенные отличия. Платон совершает двойную ошибку: утверждает, что единое и благо являются отдельными самостоятельными субстанциями; утверждает их тождество. В полемике против академиков Аристотель даёт ясно понять, что отождествлять единое с Благом (самим-по-себе-благом) нельзя по той причине, что нет такого сущего, сущность которого была бы единым как таковым¹. Перводвигатель благ, но он благ, так сказать, в себе, и в направлении к нему движется остальное сущее. Он есть причина единства мира в том смысле, что он причина его порядка. Мир и сущие едины, но не потому, что сущность каждого – это монада и субстанциальное Единое является началом всего существующего.

Обратим внимание на поведение терминов «единое» и «сущее» в предикации. По Аристотелю, они ничего не добавляют к субъекту, потому что они пустые предикаты; а согласно Платону, в суждении «*S* есть единое (сущее)» «единое» производит добавление к *S*. В нашем сознании, безусловно, всплывает аллюзия на Канта: «бытие не есть реальный предикат». Сказать «не-что есть сущее (единое)» или «не-что есть» – сказать одно и то же, пишет Аристотель. «Человек», «сущий человек» и «один человек» выражают одно,

а именно человека, у которого есть сущность, обозначаемая определением, но к которой предикаты «сущий» и «один» не добавляют никакой содержательной определённости, формы.

Теперь совершим переход от космологического единого к онтологическому. Если признать существование единого как отдельной сущности, служащей причиной единства всего остального, понятно, что она не совпадает с единым как принципом единства сущих в том или ином роде или виде. Для любого рода сущих единым будет не Единое как субстанция и не обязательно единое как начало числа, а то, что принято для познания сущего конкретной категории за меру его единства. Когда речь идёт о количественном единстве, оно будет познаваться из того, сколько раз принятое за меру как неделимое содержится в количественном сущем; когда же о субстанции, познание определённого вида субстанции основывается на познании того, что является субстанцией как таковой, т. е. на том, что служит причиной единства любой субстанции данного вида (например, единства индивида, принадлежащего конкретному виду). А таким принципом единства служит сущность субстанции (вида).

Надо также иметь в виду, что единое как мера и единое как неделимое распространяются на разное количество сущих: ведь все, что неделимо есть единое, но не всё единое является также единым в смысле меры, способной быть принципом познания для рода. Одним словом, любое сущее едино, но не любое есть принцип познания. Именно поэтому неделимость для Стагирита – более общая характеристика, чем бытие мерой.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1091b13–1092a8.

Вернёмся к онтологически первому виду единства – единству по сущности. Едины вещи, определения которых тождественны. В «Метафизика» IV, 2, как раз посвящённой аналогии сущего, утверждается, что сущность каждой вещи едина не приводящим образом, и вещь едина в силу некоего изначального вида единства, т. е. единства по сущности. Единое и сущее сопутствуют друг другу как начало и причина, но при этом у них разные дефиниции. Более того, даже если они и различаются по определению, сущее и единое взаимобратимы, потому что всё, что едино, то сущее, а всё сущее – едино¹. Определение обратимости следует сформулировать в формальном виде: субъект и предикат суждения обратимы, когда их положения в суждении можно поменять местами; или А и В обратимы, если могут сказываться о том же самом числе объектов, т. е. обладают равным экстенционалом.

Итоговые размышления

Как видно из самих текстов, у Аристотеля не было общей теории единого, включавшей бы в себя его последовательное рассмотрение с онтологической, логической и диалектической позиций. Аристотель в разных местах «Метафизики» по-разному понимает единое, и вряд ли можно утверждать, что между всеми подходами им прописана определённая связь. Читателю приходится порой самому заполнять существенные лакуны между предлагаемыми интерпретациями. Например, общность между единым как неделимой и тождественной себе

сущностью вещи и единым как мерой у Аристотеля артикулирована совершенно недостаточно [10, р. 10].

Тезис некоторых философов (Пифагора, Парменида), что единое есть первая сущность, Аристотель считает ошибочным. Единое, рассмотренное с позиции первого определения, – это начало числа и принадлежит роду количества, а не сущности, следовательно оно не может быть и началом некой высшей простой субстанции, а уж тем более и остальных сущих. И хотя каждое сущее в том или ином отношении едино, это не должно вести нас к высшему субстанциальному единству, например, богу как действующей причине всех сущих. Поэтому понятие в таком значении космологическое единое Аристотелем не признаётся.

Наметим основные линии, вдоль которых разрабатывался вопрос о едином у Аристотеля [8]. Единое рассматривается в контексте науки о сущем как сущем и, исходя из тезиса об экстенциональном тождестве этих двух терминов, сказывается в том же объёме существующего, что и сущее. Кроме того, первая философия традиционно помещала единое в список разбираемых ею проблем. Поскольку сущее сказывается многими способами, то и смысл единого берётся в связи с отношением к субъектам его предикации. Таким образом, можно рассматривать единое с двух позиций: с экстенциональной – со стороны тех вещей, которым сущее и единое предикцируются, и с интенциональной – с точки зрения содержания понятий «единое» и «сущее» и отношений между способами их сказывания.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1061а 17–18.

Возьмём конкретную вещь. В ней различается сущность и способ её единства. В простом, лишенном материи сущем единство усматривается непосредственно, поскольку такая вещь изначально является чем-то единым и сущим. Отсюда очевидно следует, что ни «сущее», ни «единое» – не роды, способные делиться на виды, и поэтому «единое» и «сущее» не входят ни в одно определение. Несмотря на то, что у них одинаковый объём предикации, способы сказывания различаются. Кроме того, первое сущее не то же самое, что и первое единое, ибо первое сущее представляет собой нечто определённое и самостоятельное, а первое единое – то, что неделимо само по себе. Неделимо же само по себе и изначально начало числа, единица как его мера. Так что ни единое, ни числа – не субстанции. Хотя попадающее под род «количество» и рассматривается отдельными науками (математическими), число, равно как и единое, не довлеют себе в бытии. «Количество» есть род акциденции, но это не значит, что о нём не может быть собственной науки, исследующей не только сущность чисел, но также их свойства. Что касается метафизики, она подходит к своему предмету с позиции первичности сущего, а значит, и первичности сущности перед остальными категориями. Первая сущность (субстанция) среди всего существующего едина в наибольшем смысле, но то, чем она является в первичном смысле, не совпадает с тем, чем в своём первом значении является единое. Следовательно, определения сущности сущего и первичного единого различаются. Способы предикации «сущего» ведут нас к понятию субстанции, а способы предикации еди-

ного – не к субстанции, а к «единому» как началу числа, принадлежащему акциденции количества. Как поясняет Кастелли [10, р. 217], смысл единства простой субстанции не столь прост и однозначен, как смысл начала числа, выражающий лишь неделимость. Когда мы спрашиваем о том, что такое субстанция, в ответе указываем на её сущность, определение которой превосходит понятие неделимости.

Если «сущее» сказывается многозначно и его общность устанавливается из того факта, что всё относящееся к родам сущего в конце концов полагается в определённое отношение к самому первому роду – субстанции, то, рассуждая по аналогии о едином, можно заключить, что любая атрибуция единства в итоге должна быть сведена к изначальному определению единого – к его количественному пониманию как меры. Однако из этого, конечно, не вытекает, что всякое сущее обладает некой количественной характеристикой постольку, поскольку оно есть сущее. Если это было бы именно так, Аристотель превратился бы в пифагорейца.

Космологическое единство сущего следует из причинного единства, что видно из XII книги «Метафизики». Лежащий на поверхности первый ответ на вопрос о единстве мира такой: универсум един потому, что он, в конечном счёте, зависит от неподвижного двигателя как первой причины. Если каузальное единство рассматривать в более частном модусе, единство сущих обуславливается причиной бытия их сущностей, ибо все вещи для своего существования нуждаются в сущности¹⁴. Для любой из них имеются общие онтологические основания: форма, материя, действующая и целевая причины.

Однако в каждом случае конкретные причины различаются: например, для дома материя – это бревна, а для человека – конкретная плоть и кость. Но вполне понятно, что онтологическая зависимость акциденций от субстанций вряд ли напрямую объясняется причинной зависимостью мира от Перводвигателя. Трудность в предоставлении ясной картины связи между смыслами единого, сущностью единого как такового и первым единым сущим (сущностью) в текстах Аристотеля налицо. По всей видимости, вопрос остаётся открытым, несмотря на предлагаемые варианты ответа на него исследователями [22; 23].

Многочисленные комментаторы трактатов Аристотеля в Средние века будут подходить к проблеме единого именно с указанных выше двух позиций: космологической и онтологической. Аверроэс в комментарии к «Метафизике» сместит рассмотрение единого в сторону катего-

рии сущности. Его будет интересовать не просто сущность единого, а чем является единое в отношении к категории сущности. И ответ он даст: единое по сущности – это неподвижный двигатель. Здесь в дискурс вторгается платонический мотив: гипостазирование в самостоятельное, довлеющее себе бытие космологического Единого. Он переплетётся с онтологическим пониманием так, чтобы признание Бога первой единой причиной универсума обусловливало бы единое как трансцендентальное свойство. Если Ибн Сина считал единое и бытие акциденциями и не различал до конца между единым как мерой и как трансценденталией, то Ибн Рушд однозначно отрицает возможность мыслить сущность единого через нумерическое единство и предлагает понимать его в духе трансцендентального предиката.

*Статья поступила
в редакцию 04.06.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Брентано Ф. О Многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. 247 с.
2. Волкова Н. П. Бог-Ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 95–105.
3. Гагинский А. М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160.
4. Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. 193 с.
5. Федчук Д. А. Единство первой причины и множественность сущего в философии Альберта Великого // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 18–30.
6. Черняков А. Г. Стрекало вопроса // Черняков А. Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб., 2016. С. 45–104.
7. Шичалин Ю. А. Введение // Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 7–150.
8. Bärtlein K. B. Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. Berlin – New York, 1972. 419 p.
9. Bonitz H. B. Commentarius in Aristotelis Metaphysicam. Hildesheim – Zürich – New-York, 1992. 596 p.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. Кн. XII. 5.

10. Castelli L. M. Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One. *International Aristotle Studies*. V. 6. Akademia Verlag, 2010. 304 p.
11. Cavini W. C. *Aporia 11* // 2009. Crubilier – Laks. P. 175–188.
12. Charles D. C. *Aristotle's philosophy of action*. London, 1984. 282 p.
13. Charlton W. C. Aristotle and the principle of individuation // *Phronesis*. 1972. № 17. P. 238–249.
14. Charlton W. C. Aristotle on identity // *Scaltsas-Charles-Gill*. 1994. P. 41–53.
15. Cohen S. M. C. Aristotle on individuation // *Canadian Journal of Philosophy*. 1984. Vol. 10. P. 41–65.
16. Demos R. D. Types of unity according to Plato and Aristotle // *Philosophical and Phenomenological Research*. 1946. № 6. P. 534–546.
17. Elders L. E. Aristotle's theory of the One. A Commentary on the book X of the *Metaphysics*. Assen, 1961. 218 p.
18. Fine K. F. A puzzle concerning matter and form // *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 13–40.
19. Gershenson- D. E., Greenberg D. A. Aristotle confronts the Eleatic: Two arguments on «The One» // *Phronesis*. 1962. № 7. P. 137 –151.
20. Gill M. L. G. Individuals and individuations in Aristotle // *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 55–71.
21. Halper E. C. H. One and many in Aristotle's *Metaphysics*'s Alpha – Delta. Las Vegas, 2008. 524 p.
22. Morrison D. M. The place of unity in Aristotle's metaphysical project // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 1993. № 9. P. 131–156.
23. Owen G. E. L. O. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle // *Дъринг – Owen*, 1960. P. 163–190.
24. Owens J. The doctrine of being in the Aristotelian *Metaphysics*. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1978. 539 p.
25. Scaltsas T. S. Substances and universals in Aristotle's *Metaphysics*. Ithaca – London, 1994. 292 p.
26. Whiting J. W. Form and individuation in Aristotle // *History of Philosophy*. 1986. Quarterly 3. P. 359–377.

REFERENCES

1. Brentano F. O. *Mnogoznachnosti sushchego po Aristotelyu* [On Ambiguity of Being in Aristotle's Philosophy]. St. Petersburg, 2012. 247 p.
2. Volkova N. P. [God is the Mind in the philosophical theology of Plato, Aristotle and Plotinus]. In: *Vestnik pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [Bulletin of Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies.], 2017, no. 73, pp. 95–105.
3. Gaginsky A. M. [Aristotle and transcendental ontology]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2016, no. 12, pp. 150–160.
4. Gaginsky A. M. *Filosofiya bespredposylochnykh nachal* [Philosophy of Unlimited Beginnings]. Moscow, 2018. 193 p.
5. Fedchuk D. A. [The unity of the first cause and the multiplicity of things in the philosophy of Albert the Great]. In: *Istoriya filosofii* [The History of Philosophy], 2019, vol. 24, no. 1, pp. 18–30.
6. Chernyakov A. G. [The Trigger of Question]. In: *Chernyakov A. G. Ob utrate ochevidnosti: na puti k novoi ontologii* [On the Loss of Evidence: Towards a New Ontology]. St. Petersburg, 2016. P. 45–104.
7. Shichalin Y. A. [Introduction]. In: *Platon. Parmenid* [Plato. Parmenides]. St. Petersburg, 2017. P. 7–150.

8. Bärtlein K. B. Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie, I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*. Berlin – New York, 1972. 419 p.
9. Bonitz H. B. *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*. Hildesheim – Zürich – New York, 1992. 596 p.
10. Castelli L. M. Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One. *International Aristotle Studies*. V. 6. Akademia Verlag, 2010. 304 p.
11. Cavini W. C. Aporia 11. In: *2009. Crubilier* – Laks. P. 175–188.
12. Charles D. C. Aristotle's philosophy of action. London, 1984. 282 p.
13. Charlton W. C. Aristotle and the principle of individuation. In: *Phonesis*, 1972, no. 17, pp. 238–249.
14. Charlton W. C. Aristotle on identity. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 41–53.
15. Cohen S. M. C. Aristotle on individuation. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 1984, vol. 10, pp. 41–65.
16. Demos R. D. Types of unity according to Plato and Aristotle. In: *Philosophical and Phenomenological Research*, 1946, no. 6, pp. 534–546.
17. Elders L. E. Aristotle's theory of the One. A Commentary on the book X of the *Metaphysics*. Assen, 1961. 218 p.
18. Fine K. F. A puzzle concerning matter and form. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 13–40.
19. Gershenson- D. E., Greenberg D. A. Aristotle confronts the Eleatic: Two arguments on «The One». In: *Phronesis*, 1962, no 7, pp. 137 –151.
20. Gill M. L. G. Individuals and individuations in Aristotle. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 55–71.
21. Halper E. C. H. *One and many in Aristotle's Metaphysics's Alpha – Delta*. Las Vegas, 2008. 524 p.
22. Morrison D. M. The place of unity in Aristotle's metaphysical project. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1993, no. 9, pp. 131–156.
23. Owen G. E. L. O. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: *Düring – Owen*, 1960. P. 163–190.
24. Owens J. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. 539 p.
25. Scaltsas T. S. *Substances and universals in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca – London, 1994. 292 p.
26. Whiting J. W. Form and individuation in Aristotle. In: *History of Philosophy*, 1986, quarterly 3, pp. 359–377.

ИНФОРМАЦИЯ О АВТОРЕ

Федчук Дмитрий Аркадьевич – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета;
e-mail: fedchukd@list.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Dmitry A. Fedchuk – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy, Religious Studies, Far Eastern Federal University;
e-mail: fedchukd@list.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Федчук Д. А. Смыслы «единого» у Аристотеля // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 140–154.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154

FOR CITATION

Fedchuk D. Aristotle's Meanings of «One». In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 140–154.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 101.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-155-164

ПОСЛЕДНЕЕ ПРИБЕЖИЩЕ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Ильин В. В.¹, Шаура Е. К.²

¹ *Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (Калужский филиал)*

Россия, 248000, г. Калуга, ул. Баженова, д. 2, Российская Федерация

² *Московский государственный институт международных отношений Министерства иностранных дел Российской Федерации*

119454, г. Москва, просп. Вернадского, д. 76, Российская Федерация

Аннотация. В основу статьи легло обоснование тезиса о том, что история и есть придание смысла бессмысленному в прогрессивном воплощении свободы в движении от природного к культурному, от натурального к гуманитарному. В результате исследования сделан вывод, что конкурентное преимущество человеческой надорганики сопоставительно с дочеловеческой органикой – созидание нематериального наследия через инновационное самоопределение, творчество. Фигура «самоопределение через свободу» влечёт мотивационное понимание человека, отменяет однолучевой, провиденциалистский взгляд на него как предмет судьбы. Судьба есть совокупность могущего состояться с человеком и только с ним. Но именно последнюю (совокупность) в приверженности к свободе мы создаём сами. На основе системного подхода удалось выявить суть человеческой свободы, заключающуюся в творческом выборе, поскольку свобода, выбор и предопределённость (судьба) исключают друг друга. Порядок свободы создаётся по капитальным целе-ценностным, смысловым индикаторам. На данном основании родовую историю правильно толковать как удаление от естественного состояния.

Ключевые слова: техноморфизм, инструментальный, гуманитарный разум

THE LAST REFUGE OF INDUSTRIAL CIVILIZATION

V. Ilyin¹, E. Shaura²

¹ *Bauman Moscow State Technical University (Kaluga Branch)
2, Bazhenov st., Kaluga, 248000, Russian Federation*

² *Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation,
76, Vernadsky prospect, Moscow, 119454, Russian Federation*

Abstract. The article aims to ground the thesis that it is history that attaches sense to the progressive development of freedom in its movement from natural to cultural, from organic to humanitarian. It is concluded that the competitive advantage of human super organic comparable with pre-human organic matter is building the immaterial heritage through innovative self-determination and creativity. Self-determination through freedom entails a motivational awareness and denies a one-beam, providential view of a human being as an object of fate. Fate is the totality of human predestination, but freedom is our own choice. Based on systemic approach the authors revealed the essence of human freedom which consists in a creative choice, as the freedom of choice and determinism (fate) are mutually exclusive. Thus, the ancestral history should be interpreted as a deviation from the natural state.

Keywords: techno orphism, instrumental, humanitarian mind

В традиционной экзегетической аргументации Всевышний толкуется как единство намерения и исполнения с откровенным мотивом скинии: священнодейственного совпадения проекта и претворения, тождества помысленного и осуществлённого. Светские отголоски линии – доктрины:

– Платона: учение об уме-демиурге; взаимодействии сверхприродного и природного как образа и подобия; идеи и материи;

– Эриугены: учение о человекобожестве, где Бог «находит себя самого в человеке», за счёт чего человек становится творящим Богом [10, с. 87];

– Гегеля: учение о понятии-демиурге (мировой дух, объективный дух, абсолютный дух), порождающем природу – культуру.

Архетипическая платформа: *mens agitat molem*, подвергшись рациона-

лизации, в обличье техно-социоморфизма выполняет своего рода протрептическую функцию: взыскует апологетизации техницизма как философии постиндустриальной цивилизации. Бесперспективность подобной стратегии очевидна тем более на фоне исконного назначения философии (метафизики) возделывать душу (*cultura aut emanimi philosophia est*), учить жизни (*philosophia magistra vitae*), быть проводницей не инструментального, но гуманитарного разума [7].

Между тем акцент последнего порождает серьёзную проблему «свободы» – «великой тайны» (Мальбранш). Суть её в следующем.

Если Бог всемогущ, всеведущ, всеблаг (по принципу свёртывания), тогда в мире господствует роковое предопределение. В этом случае обесценивается назначение человека. Если человек в

своей деятельности не предопределён – аутентично свободен, тогда вне и помимо Бога несёт ответственность за содеянное.

Утрирующее данный факт рефлексивное сознание сталкивается здесь с пренеприятнейшим обстоятельством – необходимостью оправдания человеческой созидательной миссии (при отстранении от основного религиозного сознания «зависимости», согласно которому «вся действительность определяется и обуславливается одной жизненной причиной» (разработку какой проводит всепрощающая Теодицея) [1, с. 622–623]. Как видно, возникает потребность развёртывания Антроподицеи – доктрины благонравного родового призвания.

Как исполнять такого типа доктрину? С позиций логической техники варианты покрываются интервалом: *modus rectus* – *modus obliquus*.

Modus rectus. Перспективный, но в полной мере недоуточнённый ход, ставящий на прямое наследование. Идею запрограммированной передачи благообразного (альтруистического, амитологического, филантропического) – кооперативного поведения как некоторого генетического [11], нейробиологического [12], *a priori* проводит теория генно-культурной коэволюции.

Насколько преуспеют её сторонники в ответственном деле оформления строгой человековедческой науки, эксплицирующей глубочайшие уровни гуманитарной мотивации поступков и решений, покажут будущие (в идеале – скорейшие) прорывы во всём комплексе естественных (генетика, физиология, нейрофизиология, этология, зоопсихология, приматология, энтомология, эволюционная биология

и т. д.), гуманитарных (философская антропология, история, культурология и т. д.), смежных (биофилософия, эволюционная эпистемология, социобиология, биолингвистика, биоэтика, биоэстетика, эволюционная психология, когнитивистика и т. д.) наук, освещающих филогенетические корни человеческого (познавательного, поведенческого, морального, художественного) потенциала.

Пока же что-то сопротивляется безоговорочному принятию убеждения, будто гуманитарные (все щепетильные человекообразные) принципы суть компоненты «нашей врожденной биологической структуры» [9, с. 101], уповая на грядущее, скорее всего, способное поставить точку в решении вопроса генетических предтеч человечности (той же аретологичности), обратимся к уточнению иной версии доктринации *homo humanus*.

Modus obliquus. Эвристичный модельный гносеологический ход, радикализирующий роль неких абсолютных ценностных устоев, согласующих обстояния реально и идеально данных миров. Фикспунктом оказывается отнесение эмпирических деятельностных фигур *Lebenswelt* к сверхэмпирическим наддеятельностным фигурам *WertsWelt*. Вникнем в существо процедуры «отнесение».

Приоритет внедрения в концептуальный дискурс понятия «отнесение» принадлежит Риккерт, снимавшему принципиальное для гносеологической системы баденцев затруднение. В отличие от «точного» естествознания (ЕЗ – науки о природе), пользующегося номотетическим методом установления законов, «неточное» гуманитарное знание (ГЗ – науки о

культуре, в терминологии Риккерта; науки об истории, в терминологии Виндельбанда) использует идиографический метод фактофиксации, занимается регистрированием дискретных, диффузных перипетий персонального опыта.

В таком толковании ГЗ не способно исполнить свой эпистемологический долг – быть полноценным познавательным орудием выявления существенного, всеобщего, необходимого.

Для ликвидации несообразия – восстановления адекватного реноме ГЗ (теории истории, теории культуры) наряду с гарантиями его специфичности – предлагался оригинальный приём *Wertbeziehung* (отнесение к ценности), обеспечивающий:

– эссенциальность познания: выделение в фактофиксаторстве сущностного;

– гносеологическое видоопределение гуманитаристики: номологичность ЕЗ конституирована присутствием в генерализациях вещественных универсалий; номологичность ГЗ конституирована отнесением индивидуализаций к ценностным универсалиям [3].

Онтологический статус ценностей как базового элемента сущего Риккертом не обсуждается, если не считать скупого указания на автономность ценностного мира, располагающегося по ту (!) сторону субъективного и объективного [8, с. 33].

Подчеркнём насущную потребность разрабатывающего тему «гносеологическое видоопределение знания» методолога включать в рассмотрение некие уместные детализации. С данных позиций обогащение гносеологии фигурой *Wertbeziehung* оправдано: создавая

плацдарм консолидации разрозненных фактофиксаций; регуляризации наблюдений (придание фактам законности); субстантивации координационных целей, логических сетей, – она проводит предметное, смысловое означивание, выполняет идентифицирующую интерпретативную функцию (по пути уточнения теоретико-интерпретативного момента деятельности гуманитария, применяющего «отнесение», идёт далее Вебер, который расценивал *Wertbeziehung* как указание на существенную значимость, тем самым добываясь универсализации смысловых значений, изучаемых ГЗ человекоёмких явлений) [4].

Но вслед за этим (буквально вынужденно) подчеркнём и кричащую искусственность (вычурность) предложенной Риккертом-Виндельбандом-Вебером гносеологической схемы.

Во-первых, отнесение к ценностям не видоопределяет способ постижения предметности в ГЗ. Соответственное «отнесение» легко обнаруживается в ЕЗ, ОЗ (обществознание) на следующих уровнях:

– уровень субстанциальности: презумпции – «элементаризм», «натурализм», «атомизм», «эволюционизм» и т. д.;

– уровень концептуальности: презумпции – «объективизм», «пробабализм», «фаллибализм», «детерминизм» и т. д., предобуславливающие темпоральный и эпохальный ритмы ценностно-ориентированного научного поиска, его встроенность в парадигму науки [5].

Во-вторых, не удовлетворяет мотив трансцендентности царства ценностей – «по ту сторону» субъективного и объективного. Если так, ценности никак не сопряжены с пространством

реальной деятельности; пропасть сущего – должного, конститутивного – регулятивного не преодолима; «отнесение» к ценностям обесмыслено.

В-третьих, крайне странно изъятие из «отнесения» акта «оценивания» – отнесение к ценностям волей-неволей предполагает квалифицирующее «внешение оценок» (введённый Вебером принцип свободы от оценок в ГЗ) [14].

Наша версия роли ценностного мира – *Wertswelt* (предельных жизненных значимостей) – в теории и практике *homo humanus* существенно иная [5]. С учётом ранее высказанных соображений дело выглядит так.

1. Субъективное деятельностное самооправдание в локальной ситуации осуществляется по калькуляции целей – учёт ресурсной, энергетической, инструментальной, личностной и т. д. экипировки проекта (целеобусловливание) – с использованием «отрезвляющих» представлений допустимости-недопустимости (расчисляемых) рисков.

Преодоление сущего посредством устремления на насущное (локально) идёт по отработанному маршруту налаживания рационального социального действия. Где «налаживание» крепится на экспертных оценочных актах, выносящих вердикт о реалистичности (минимум потерь, максимум достижений) материализации (объективации) (условно) катектических и символических запросов.

Сверхцель всех оправдывающих (аналитико-прогностических) мероприятий – достижение баланса (адаптации) деятельности (её практического, духовного, духовно-практического инструментария) со средой. С утритированием партикулярного смыслового

целеоснащения субъективной активности.

2. Устанавливаемый в (1) рациональный инструментально-технологический (локальный) смысл деятельности соотносится с общегуманитарным (тотальным) её смыслом. Некомпенсируемое заблуждение Риккерта-Виндельбанда-Вебера – трактовка ценности как сугубо абстрактной сущности, получаемой в чистом конструировании. Ценность идеальна, но имеет реальный практико-деятельностный генезис. Технически как любая работающая абстракция (идеализация) она получается плодотворной мыслительной кумуляцией, концентрацией опытно выявляемого значимого признакового содержания [2].

Человеческая активность (в стандарте) управляется целями, отображающими интенции на потребное. Качество целей с точки зрения воплощения человечности может быть крайне размытым – вариативным. Виды последовательностей деятельностных актов (довольно-таки случайных величин), определяемые целевыми (интенциональными) параметрами, однако подпадают под упорядочение с выделением минимальных (количественно – наименьших, качественно – наихудших) и максимальных (количественно – наибольших, качественно – наилучших) элементов (признаков).

Понятие последних генерализируется понятием ценностей, передающих обобщённые предельные содержательные характеристики возможных целей (в диадическом диапазоне: благо – антиблаго).

При формальном подходе ценности суть пограничные параметры, вводимые понятием общих зависимостей,

проявляющихся в большом числе случаев (испытаний). При содержательном подходе ценности суть типовые ориентации человеческих действий в ситуациях, разрешающихся в оптимальном выборе. В первом случае роль ценностей аналогична факторам, описываемым предельными теоремами теории вероятностей (теоремы Бернулли, Лапласа о разделении отклонений частоты возникновения событий при независимых испытаниях от их вероятности; теорема Ляпунова о достаточных условиях для сходимости распределения сумм независимых случайных величин к нормальному распределению и др.), законом больших чисел (консолидированное действие случайностей в некоторых условиях влечёт результат, от них независимый). Во втором случае роль ценностей аналогична эффективным (достижительным) экстраполяциям, являющимся интегральным резюме продуктивно организованного опыта, фундируемого предсказуемыми ролевыми ожиданиями.

Два в одном даёт формально-содержательное толкование ценностей под фирмой нормативно-регулятивного комплекса, предписывающего, «как» и «для чего» действовать.

Гносеологическая значимость ценностей как наполнений *Wertswelt* – искомая (относительно любой локальной ситуации – предпосылочная) ориентация на максимально совершенные гуманитарные инициативы, типовые выверенные программы активности, увязывающие индивидуальное и надиндивидуальное; персональное и имперсональное; эмпирическое и трансэмпирическое; личностное и родовое.

Обращаясь к языку теории вероятностей, адресация к ценностям

универсалиям (праксиологически координирующим действия с фундаментальными социальными константами – ФСК [6]) позволяет, избегая действий путём проб и ошибок, случайных блужданий в духе испытаний Бернулли, достигать гарантийных, защищённых от неожиданностей результатов («удач») по усиленному закону больших чисел. А именно: ценность ценностей – в практических гарантиях, предопределяющих понимание: обеспеченная коренным согласованием с ценностями деятельность однозначно (с вероятностью 1) успешна, гуманитарна.

3. В силу эмпирико-практического генезиса ценности не априорны (они предпосылочны), но, невзирая на эмпирико-практический генезис ценности, абсолютны. Сильнейшая атрибуция «абсолютность» требует комментариев. Выделим важные нам семантические аспекты.

а) Безусловность. В качестве нормативно-регулятивных положений (тезисов) ценности несомненны, безоговорочны, обязывающи. Ценностно-ориентированное действие локально способно выказывать нецелесообразность (быть индивидуально затратным, нерасчётливым), но тотально в координации со столпами человечности (достоинство, благочестие, справедливость и т. д.), всеохватно демонстрировать гуманитарность.

Коллизия локальное–тотальное, сущее–должное для индивида (в плоскости «социология действительности» [13] – модальность *de re*) снимается частичным (подчас мучительным) выбором; для рода (в плоскости «социология логоса» – модальность *de dicto*) – нормализующими норматив-

вания. Отсев возможностей в скольжении по диадическим интервалам «приобретение – лишение», «удовольствие – воздаяние» и т. д. уподобливается действованию в рамках дискриминантного анализа, дающего способы сортировки параметров по причастности ценностным разрядам. Объект в оценочной сетке координат выступает олицетворением ценности, по которой (в установлении меры) удостоверяется его жизненная правомерность, благосостоятельность (скажем: жизнь (высшая ценность) – трансплантация (ЕГ – обеспечение жизни) – торговля жизненными органами (деформация, девальвация ценностей жизни в инструменталистской парадигме «в случае чего – вырезать гуманитарные фантазии» с превращением человека в товар)).

Творение в природе описывается языком «целесообразности». Творение в истории (культуре) описывается языком гуманитарной оправданности. Отнесение к ценности в ЕЗ располагается в границах «установления факта» [8, с. 54] отнесение к ценности в ГЗ (аксиологии, деонтологии, антропологии) располагается в границах «установления смыслозначимости».

Архитектура бытия высшей сферы мироздания должна отвечать высоким требованиям существа идеальнейшего (символического) (ср.: *Homo ens Realissimum*), развивающегося по высокому закону великой исторической драмы созидания человекоразмерной реальности.

Риккерт озабочивался идеей смычки ценностей с целями по интенции на благое (совершенное). С различием:

(1) совершенной частичности – настоящее, отнесение к которому кон-

ституирует локальную рациональность действия;

(2) бесконечной целостности – будущее, отнесение к которому конституирует перспективную локальную рациональность действия;

(3) совершенной целостности – вечное, отнесение к которому конституирует тотальную рациональность деятельности.

В (1) репрезентативной субъектной инстанцией выступает лицо; во (2) – группа; в (3) – род. Причиной вещей в (1–2) оказывается ситуативная цель, относимая к частичной субъективности с локальной ценностной экипировкой, ограниченным объемом – действие. Причиной вещей в (3) оказывается надситуативная цель, относимая к универсальной субъективности с тотальной ценностной экипировкой с неограниченным объемом – деятельность. В (3) фигурирует абсолютный – бессрочный масштаб, превращающий партикулярный акт в генеральную акцию.

Проекция данных эвристичных различий на типологию единиц человеческой самореализации влечет картину:

а) аффективного действия – инстинктивное, импульсное состояние субъектности, релевантное *homo sensitive, homo sentimental, homo hystericus*;

б) традиционного действия – до-рефлексивное состояние себе не принадлежащей субъектности, релевантное *homo primigenius, homo sapiens ferus, homo soveticus*;

с) целерационального действия – эгоистическое расчетливо-расчетное состояние субъектности, релевантное *homo economicus, homo consumens, homo jurus*;

d) ценностнорационального действия – ангажированное (не вполне рациональное – Вебер прямо утверждал: нерациональное) состояние причастной к сверхсубъектной родовой организации субъектности, релевантное *homo humanus, homo aestimator, homo universalis*.

(a – c) аттестуют прагматичные целеориентированные ареалы человечности; (d) – сверхпрагматичный

ценностноориентированный ареал. Тематизация (a – c) идёт в языке «рациональность как реальная целесообразность»; (d) – в языке «рациональность как идеальная благообразность» (хороши и фигуры благодать, заветность, святость).

Статья поступила
в редакцию 01.07.2019 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Избранное. М.: Юрист, 1995. 687 с.
2. Ильин В. В. История и философия науки. М.: Проспект, 2019. 336 с.
3. Ильин В. В. Теория познания. Герменевтическая методология. Архитектура понимания. М.: Проспект, 2017. 184 с.
4. Ильин В. В. Теория познания. Гносеология. М.: Проспект, 2018. 496 с.
5. Ильин В. В. Теория познания. Философия как оправдание абсолютов. В поисках *causa finalis*. М.: Проспект, 2015. 272 с.
6. Ильин В. В. Философия истории. М.: Издательство Московского университета, 2003. 380 с.
7. Ильин В. В. Философия гуманитарного знания. М.: Проспект, 2019. 273 с.
8. Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. 1. С. 19–61.
9. Рьюз М., Уилсон Э. Дарвинизм и этика. // Вопросы философии. 1987. № 1. С. 94–108.
10. Штекль А. История средневековой философии. М., 1912. 307 с.
11. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. 288 с.
12. Crippen T. Toward a New – Darwinian Sociology: Its Nomological Principles and Some Illustrative Applications // Sociological Perspectives. 1994. Vol. 37. № 3. P. 309–335.
13. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Leipzig: B.G. Teubner, 1930. 310 p.
14. Weber M. Der sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951. P. 475–526.

REFERENCES

1. Windelband V. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Yurist Publ., 1995. 687 p.
2. Ilyin V. V. *Istoriya i filosofiya nauki* [History and Philosophy of Science]. Moscow, Prospekt Publ., 2019. 336 p.
3. Ilyin V. V. *Teoriya poznaniya. Germenevticheskaya metodologiya. Arkhitektura ponimaniya* [The Theory of Knowledge. Hermeneutic Methodology. The Architecture of Understanding]. Moscow, Prospekt Publ., 2017. 184 p.
4. Ilin V. V. *Teoriya poznaniya. Gnoseologiya* [The theory of knowledge. Epistemology]. Moscow, Prospekt Publ., 2018. 496 p.
5. Ilyin V. V. *Teoriya poznaniya. Filosofiya kak opravdanie absolyutov. V poiskakh causa finalis* [The Theory of Knowledge. Philosophy as a Justification of Absolutes. In search of *causa finalis*]. Moscow, Prospekt Publ., 2015. 272 p.
6. Ilyin V. V. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History]. Moscow, Moscow University Press Publ., 2003. 380 p.

7. Ilyin V. V. *Filosofiya gumanitarnogo znaniya* [The Philosophy of the Humanities]. Moscow, Prospekt Publ., 2019. 273 p.
8. Rickert H. [On the Concept of Philosophy] *Logos. International Yearbook on Philosophy of Culture*, 1910, iss. 1, pp. 19–61
9. Ruse M., Wilson E. [Darwinism and Ethics.]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1987, no. 1, pp. 94–108.
10. Shtekl A. *Istoriya srednevekovoi filosofii* [The History of Medieval Philosophy]. Moscow, 1912. 307 p.
11. Efroimson V. P. *Genetika etiki i estetiki* [Genetics of Ethics and Aesthetics]. St. Petersburg, Talisman Publ., 1995. 288 p.
12. Crippen T. Toward a New – Darwinian Sociology: Its Nomological Principles and Some Illustrative Applications. In: *Sociological Perspectives*, 1994, vol. 37, № 3, pp. 309–335.
13. Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig: B.G. Teubner, 1930. 310 p.
14. Weber M. Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: *Gesamelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951, pp. 475–526.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Ильин Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры общественных наук Московского государственного технического университета имени Н. Э. Баумана (Калужский филиал);
e-mail: vvilin@yandex.ru

Шаура Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент, докторант Московского государственного института международных отношений Министерства иностранных дел Российской Федерации;
E-mail: elenashaura@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Viktor V. Ilyin – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Social Sciences, Bauman Moscow State Technical University (Kaluga Branch);
e-mail: vvilin@yandex.ru

Elena K. Shaura – PhD in Philosophy, associate professor, degree-seeking candidate, Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Russian Federation;
e-mail: elenashaura@mail.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Ильин В. В., Шаура Е. К. Последнее прибежище техногенной цивилизации // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 155-164.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-155-164

FOR CITATION

Ilyin V. V., Shaura E. K. The Last Refuge of Industrial Civilization. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 155-164.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-155-164



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Рецензируемый научный журнал «Вестник Московского государственного областного университета» основан в 1998 г. Сегодня выпускается десять журналов (предметных серий) «Вестника Московского государственного областного университета»: «История и политические науки», «Экономика», «Юриспруденция», «Философские науки», «Естественные науки», «Русская филология», «Физика-математика», «Лингвистика», «Психологические науки», «Педагогика». Журналы включены в составленный Высшей аттестационной комиссией Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по наукам, соответствующим названию серии. Журналы также включены в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Печатные версии журналов зарегистрированы в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Полнотекстовые версии журналов доступны в интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), на платформе Научной электронной библиотеки «КиберЛенинка» (<https://cyberleninka.ru>), а также на сайте Вестника Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru).

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2019. N 3

Над номером работали:

Литературный редактор С. Ю. Полякова

Переводчик Е. А. Кытманова

Корректор И. К. Гладунов

Компьютерная вёрстка – Н. Н. Жильцов

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: info@vestnik-mgou.ru

сайт: www.vestnik-mgou.ru

Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Minion Pro».

Тираж 500 экз. Усл. п.л. 10,5, уч.-изд. л. 11.

Подписано в печать: 01.10.2019. Дата выхода в свет: 04.10.2019. Заказ № 2019/10-02.

Отпечатано в ИИУ МГОУ.

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А.