

*Научный журнал*

*Основан в 2007 г.*

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
ПИ № ФС77-61024 от 5 марта 2015 г.

**Учредитель:**

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Тверской государственный университет»

**Редакционная коллегия серии:**

д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (*глав. редактор*);  
чл.-кор. РАН, д-р филос. наук, проф. И.Т. Касавин;  
Ph.D., Prof., University of Marburg М.Е. Соболева (ФРГ);  
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University,  
Spokane И.Э. Клюканов (США);  
д-р филос. наук, вед. науч. сотр. И.И. Блауберг;  
д-р филос. наук, проф. В.А. Михайлов;  
д-р филос. наук, проф. В.Э. Войцехович;  
д-р филос. наук, глав. науч. сотр. Э.М. Спирина;  
чл.-кор. РАО, д-р пед. наук,  
чл.-кор. РАО, канд. филос. наук, проф. М.А. Лукацкий;  
канд. филос. наук, доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*);  
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен

**Адрес редакции:**

Россия, 170021, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204  
Тел.: +7 (4822) 34-78-89

*Все права защищены. Никакая часть этого издания  
не может быть репродуцирована без письменного разрешения издателя.*

© Тверской государственный  
университет, 2022

*Scientific Journal*

*Founded in 2007*

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,  
Information Technology and Mass Media  
PI № ФС77-61024 of March 5, 2015

**Translated Title:**

Herald of Tver State University. Series: Philosophy

**Founder:**

Federal State Budget Educational Institution  
of Higher Education  
«Tver State University»

**Editorial Board of the Series:**

D.Sc. in Philosophy, prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*);  
Corresponding Member of RAS, D.Sc. in Philosophy, prof. I.T. Kasavin;  
Ph.D., prof., University of Marburg, Maya E. Soboleva (Germany);  
Ph.D., prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor E. Klyukanov (USA);  
D.Sc. in Philosophy I.I. Blauberg, D.Sc. in Philosophy, prof. V.A. Michailov;  
D.Sc. in Philosophy, prof. V.E. Voicechovich; D.Sc. in Philosophy E.M. Spirova;  
Corresponding Member of RAE; Dr. of Pedagogical Sciences,  
Corresponding Member of RAE, Cand.Sc. in Philosophy, prof. M.A. Lukatsky;  
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*);  
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen

**Editorial Office:**

Russia, 170100, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204  
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*)

*All rights reserved. No part of this publication may be  
reproduced without the written permission of the publisher.*

## Содержание

<b>ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА</b> -----	<b>5</b>
<b>Мякинников С.П.</b> Методологический подход устранения редукции в формировании научной картины мира -----	<b>5</b>
<b>Войцехович В.Э., Скиба И.Р.</b> Экзистенциальные аспекты сильного искусственного интеллекта: проблема свободы -----	<b>22</b>
<b>Георгиу Т.С.</b> Решение проблемы «сознание-тело» и искусственный интеллект-----	<b>32</b>
<b>Михалкин Н.В.</b> Закономерности оптимальной организации общества и принципы, нормы эффективного управления этим процессом -----	<b>46</b>
<b>Михалкин А.Н.</b> Основные компоненты «механизма» реализации социальных обязанностей российского государства в современный период -----	<b>56</b>
<b>Равочкин Н.Н., Григашкина С.И.</b> Философские основания адаптации персонала -----	<b>69</b>
<b>Бакурадзе А.Б., Топчий А.Ю.</b> Ценностные основания многомерной модели образования -----	<b>83</b>
<b>Зименкова Н.Н., Никонов Л.А.</b> Компетентностный подход в образовании и критическое мышление -----	<b>92</b>
<b>Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.</b> Специфика апофатических структур современных эсхатологических пророчеств -----	<b>98</b>
<b>Некрасов С.И.</b> Роль символики в человеческой культуре-----	<b>108</b>
<b>ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> -----	<b>115</b>
<b>Майкова В.П., Задремайлов О.И.</b> Ценностная дифференциация и идеал человека в русской философии-----	<b>115</b>
<b>Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин</b> о литературном салоне А.П. Елагиной -----	<b>124</b>
<b>Соболева Н.А. Н.И. Кареев</b> о взаимовлиянии культур в русле историософии славянофилов -----	<b>133</b>
<b>ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ</b> ----	<b>140</b>
<b>Фролова И.А.</b> Проблемы войны и мира в сочинениях Э. Роттердамского и Я.А. Коменского -----	<b>140</b>
<b>Черных В.И.</b> Раннее конфуцианство в свете концепции «осевого времени» К. Ясперса -----	<b>158</b>
<b>Буланов В.В.</b> Об отношении Э. Фромма к идейному наследию Ф. Ницше ----	<b>166</b>
<b>Волков И.И.</b> Становление учения П. Тейяра Де Шардена в «Божественной среде»: человек и универсум-----	<b>172</b>
<b>Ануфриева К.В.</b> Исторический опыт и нарратив: Р.Дж. Коллингвуд и Л.О. Минк-----	<b>179</b>
<b>Потамская В.П.</b> Интеллектуальная история: контекстуализм К. Скиннера ---	<b>192</b>
<b>РЕЦЕНЗИИ</b> -----	<b>206</b>
<b>Еланская С.Н.</b> Философские беседы с академиком И.Т. Фроловым. Рецензия на книгу: Философские беседы с академиком И.Т. Фроловым / отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-составитель М.И. Фролова. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2020. 352 с. -----	<b>202</b>
<b>Некролог</b> -----	<b>206</b>
<b>ВИКТОР ВЛАДИМИРОВИЧ ФЕДОРОВ</b> -----	<b>206</b>
<b>Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия»</b> -----	<b>208</b>

## **Contents**

<b>MAN, SCIENCE, CULTURE</b> .....	5
<b>Myakinnikov S.P.</b> On the methodology of reductionism in order to form a new worldview.....	5
<b>Voytsekhovich V.E., Skiba I.R.</b> Existential aspects of strong artificial intelligence. The problem of freedom: modeling or generation .....	22
<b>Georgiou T.S.</b> Solution of the problem «mind-body» and artificial intelligence .....	32
<b>Mikhalkin N.V.</b> Regularities of the optimal organization of society and principles, norms of effective management of this process .....	46
<b>Mikhalkin A.N.</b> The main components of the «mechanism» for the implementation of social obligations of the russian state in the modern period .....	56
<b>Ravochkin N.N., Grigashkina S.I.</b> Staff adaptation philosophical foundations .....	69
<b>Bakuradze A.B., Topchy A.Y.</b> Value foundations of a multidimensional model of education.....	90
<b>Zimenkova N.N., Nikonov L.A.</b> Competency building approach in education and critical thinking .....	92
<b>Lebedev V.Y., Prilutskij A.M.</b> Specificity of apophatic structures of contemporary eschatological prophecies.....	98
<b>Nekrasov S.I.</b> The role of symbols in human culture .....	114
<b>PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY</b> .....	115
<b>Maykova V.P., Zadremailov O.I.</b> Value differentiation and human ideal in Russian philosophy .....	122
<b>Mikhailova E.E. K.D.</b> Kavelin about the literary salon of A.P. Elagina .....	131
<b>Soboleva N.A. N.I.</b> Kareev on the mutual influence of cultures in line with the historiosophy of the slavophiles .....	139
<b>PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT</b> .....	140
<b>Frolova I.A.</b> The problems of war and peace in the writings of D. Erasmus and J.A. Comenius .....	157
<b>Chernykh V.I.</b> Early confucianism in terms of K. Jaspers' «axial age» conception--	164
<b>Bulanov V.V.</b> On E. Fromm's attitude to F. Nietzsche's philosophical heritage .....	170
<b>Volkov I.I.</b> The formation of P. Teilhard de Chardin's philosophy in «The divine milieu»: man and the universe .....	177
<b>Anufrieva K.V.</b> Historical experience and narrative: R.G. Collingwood and L.O. Mink .....	190
<b>Potamskaya V.P.</b> Intellectual history: Q. Skinner's contextualism .....	192
<b>REVIEWS</b> .....	
<b>Elanskaya S.N.</b> Philosophical conversations with academician I.T. Frolov .....	205
<b>OBITUARY</b> .....	206
<b>Viktor Vladimirovich Fedorov</b> .....	206

## **ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА**

УДК 141.201

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.005

### **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД УСТРАНЕНИЯ РЕДУКЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА**

**С.П. Мякинников**

ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет», г. Кемерово

Целью исследования является анализ категорий «единое», «целое», «часть» как фундаментальных средств разработки методологии нонредукционизма, необходимой для формирования мировоззрения, в котором фиксируется наличие единого в каждой части, их сумме и целом без умаления уникальных качеств отдельной части. Прослеживается определенное эпохальное изменение приоритетности, чередование различных вариантов интерпретации единого, целого, многого и отдельных частей в соотношении друг с другом. Критическому рассмотрению подвергаются выделяемые на основе абсолютизации смыслового содержания категорий единого, целого, многого и части формы мировоззрения и соответствующие им методологические подходы, обозначаемые как едиоцентризм (в частности, генотеизм), холизм и меризм. Разрабатывается понятие «единое целое», которое предлагается использовать в качестве ключевого для методологии, отличающейся максимальной степенью нонредукционизма. Данная методология позиционируется как необходимое средство для формирования нового мировоззрения (названного постхолизмом). В этом мировоззрении фиксируются в качестве приоритетных не сами по себе единое, целое и части в отрыве друг от друга, а их взаимосвязь, взаимовлияние. Личный вклад автора в решение проблемы заключается в анализе понятий «единое», «целое», «многое и часть»; форм мировоззрения, которые формируются посредством методологической абсолютизации одного из этих понятий, а также в придании полуметафоре, полуинтуиции «единое целое» статуса философского понятия и применения его в качестве подхоформирующего для разработки методологического арсенала средств нового мировоззрения, характеризующегося высокой степенью соразмерности единства, интеграции частей и учета уникальных качеств каждой части.

***Ключевые слова:** единое, целое, часть, мировоззрение, холизм, меризм, генотеизм.*

Мыслящих людей всегда интересовало, что такое одно и многое, часть и целое, как они возникают и соотносятся, т. к. в связях этих понятий заключены фундаментальные закономерности мироустройства и отношений с ним человека. В наши дни, когда происходит быстрое усложнение во всех сферах жизни, когда на грани тысячелетий особо остро осознаются

© Мякинников С.П., 2022

изменения, очередной раз человечество сталкивается с вызовом. Перед ним неизбежно возникает требование обновления своего мировидения в соответствии с самим изменившимся миром. Такое обновление есть изменение парадигмального мышления, касающегося изменения соотношения того, что понимается под единым, целым и частями. А сама парадигмальность означает мировоззрение, выражаемое на определенном языке, особым категориально-понятийным аппаратом, и предполагает специфический арсенал методологических средств исследования и собственно теорию нового знания, полученную в итоге выбранной тенденции познания, а также представленную концептуально. Любая смена мировоззрения затрагивает все аспекты жизни людей, включая их социальную жизнедеятельность, проблемы общественного познания, ценностей общества и организации практики в социуме и в природе. В первую очередь для выражения назревших перемен в обществе, в сознании людей, в отношениях их с природой требуется особый языковой аппарат. Эти перемены и являются причинами, факторами парадигмального обновления мировоззрения, соответствующей ему методологии и терминологии. Новое парадигмальное мышление должно исключить недостатки прежних парадигм, недооценивающих либо единое, либо целое, либо многое, либо часть.

В целях исследования позиционируется новая форма мировоззрения, лишенная методологических издержек прежних, показавших уже свою несостоятельность на практике, форм мировоззрений, которые возникают вследствие абсолютизации значений того, что признается единым, целым, многим или единичным. Это происходит по причине методологической зауженности средств построения свойственных им картин мира, из-за редукции к смысловому пространству каждой из данных категорий всех остальных.

### **История проблемы**

Произведем краткий экскурс в историю развития общевоззренческих представлений об отношении человека к миру через призму корреляции части, многого, целого и единого. В ранней Античности человек растворен в космосе, направляем вовне, а не в себя. Мировоззрение, детерминируемое ориентациями гилозоизма, космоцентризма в данную эпоху, преимущественно натуроцентричное. Оно протраивается на принципах подчинения единичного (человека, еще не идентифицирующего свою индивидуальность, уникальность) целому (космосу), а позднее Единому (Богу) (традиция, идущая от Платона к Плотину и неоплатоникам). Д.В. Бугай, например, рассматривает интерпретацию единого Платоном [3], которую можно считать важнейшей предпосылкой перехода от стихийного, полумифологического натурцентризма к христианскому теологизму.

Тысячелетие Средневековья характеризуется попыткой сориентировать человеческое сознание на путь определенного Первоединого истока и Всеединого вместилища мира, человека, представляемого в религиозном

облинии, заменяющего физический универсум Античности. Генотеистическому мировоззрению в это время соответствует методология единокцентризма, важнейшим принципом которой становится Божественное единство мира и человека [8]. Подробный анализ экспликации средневекового концепта единого делает А.Ф. Лосев, о чем свидетельствует О.В. Бычков [4]. Бог как Единое полностью заменяет в сознании вселенскую природу как целое.

Возрождение и Новое время характеризуются формированием антропо(социо)центрического мировоззрения, заложенного Сократом и его последователями. Постепенно индивид, социально эксплицируемая личность (т. е. часть целого) выступает на первое место, смещая с пьедестала как Бога (Единого), так и природу (всцелое), высокая значимость которых все еще подтверждается деятелями Возрождения. А.М. Гагинский утверждает, что после раннего Нового времени трансцендентальное понимаемое единство блага, красоты, истины начинает нивелироваться и окончательно утрачивается к XIX в. [5, с. 79]. Со времен Р. Декарта оформляется убеждение, что все в мире подчиняется логическим правилам, но не все целесообразно с их позиции. Так возникает намерение привести нецелесообразное (с точки зрения разума) в соответствие с собой, с логикой человека, т. е. сделать целесообразным, улучшить, «модернизировать», очеловечить, окультурить, переделать под себя. Осознание действительности представляется как отождествленное с познанием. Создается новоевропейская модель мира, полностью представленная в категориях мышления. Человек, мысля, осознает существующими себя и мир вокруг. Образ мира как всецелого полностью проистекает из особенностей духовного бытия единичной мыслящей личности, лишенной уникальных религиозно-мифологических, мистических элементов средневекового мировосприятия.

В Новое время закладываются основы современной материализации сознания, в котором «Бог постепенно умирает». Это материализуемое сознание, освобожденное от религиозных оков, заменяет Бога, все меньше служит отражением божественного мира, становясь самостоятельной, все определяющей реальностью. Таковы стимулы развития материальных интересов, ценностей и потребностей новоевропейского общества, предпосылка мотивации веры в безграничные возможности человека. Уже у И. Канта, И. Гете, И. Гердера, И. Фихте, Г. Гегеля, Л. Окена, как считает Т.Н. Резвых, просматривается органицизм, одна из ранних форм осознания примата целого, заменяющего единое [13]. В конце XIX – начале XX вв. Л.Н. Штерн рассматривает мир как иерархическую систему взаимодействующих личностей, образующих организм, пребывающий между личностью Абсолюта и безличной материей [13, с. 73]. К. Маркс полностью заземляет картезианское представление о бытии, говоря об определении его сознанием, а не наоборот.

Традиционное общество окончательно сменяется индустриальным. Традиционная устойчивость уклада жизни, незыблемая упорядоченность и

иерархичность мира в глазах «нового человека прометеева типа» сменяются высокой скоростью социальных трансформаций, прогрессом, расширением качественных форм и усилением мобилизации средств общения, экономических и других отношений. Промышленное производство отчуждает человека от природы. Приоритет оказывается за количественными сторонами жизни в социуме, за экономическими величинами прироста общественного капитала. Превалирует социальный холизм – примат общественного целого над любым индивидом. Сглаживается представление о человеке и обществе как частях целого природы. Апогеем холизма общества оказываются тоталитарные системы XX в. Человек обретает новые ориентиры и координаты жизнедеятельности – рационализм, индивидуализм, утилитаризм. Развиваясь автономно, для себя, в условиях секуляризации, он долгое время все же продолжает жить преимущественно для общества (до середины – второй половины XX в.).

В Новейшее время при снижении зависимости каждой личности от общества (вследствие усиления эгалитаризации и либерализации) усиливается бессознательное начало в структуре ее психологической жизнедеятельности. Сознание больше занимается оправданием и обоснованием примата инстинктов, бессознательных психологических установок. Уже в Новое время человек, на фоне повышения возрожденческой склонности к личностной идентификации, начинает отчетливо осознавать себя автономно от мира (т. к. вызревает институт частной собственности) – индивидуальностью с уникальными качествами, отличающими его от других людей. Он все больше углубляется в саморефлексию обособленного бытия. Данная тенденция ведет к расширению мировоззренческого основания меризма (выраженная еще некоторыми мыслителями античной эпохи, Просвещения и Нового времени), особенно ярко раскрываемая в механицизме, атомизме, редукционизме к части, дистинктивном акценте на уникальности единичного, партикулярном стремлении к обособлению. Ф. Ницше ниспровергает Единое Бога. Бытие оказывается множественным, а не единым, лишенным общей цели [5, с. 72–75].

Со второй половины XX в. человек, живя больше ради личного, а не общественного блага, видит смысл своего существования в мелких сиюминутных радостях, которые выискивает в череде дней. Он утрачивает общий для многих людей (социальный) или всех людей (религиозный, иной общечеловеческий) смысл жизни. Измельчение осмысленности своего бытия человеком приводит его к тому, чтобы жить только ради себя. А этому способствует его подстраивание под постоянные изменения в социальной и духовно-культурной среде общества, отказ от всего устойчивого, традиционного (включая морально-этические предписания). Такая постоянно изменяющаяся свою экзистенцию, личность принимает для себя в качестве необходимой установку – жить в постоянном потоке инноваций, стремясь успевать за бурно флуктуирующим обществом, боясь не только отстать (утратив свою идентичность), но и потеряться в нем. Эта личность,

лишаясь допустимой экзистенциальной глубины, достигая мелких целей, рискует впасть в состояние хронической тоски и даже отчаяния по причине искусственной подмены вечных, общечеловеческих ценностей незначительными или псевдоценностями. Частичное не может заменить единое, а также общее, целое для всех людей.

Вследствие этого возникают экзистенциальные проблемы современного западного общества (рост нигилизма, агрессивности, отчуждения, страха, духовной опустошенности, равнодушия, ксенофобии, ощущений потерянности, неустроенности, неопределенности, тревожности, отращения к себе, другим и всему, утрата значимых, привлекающих, стимулирующих на живую интересную жизнедеятельность мыслей и целей вне себя и пр.). Чтобы выйти из такого состояния, человек ищет замену объективному миру, общению с людьми и находит в разных суррогатных, искусственных формах реальности, подменяющих подлинную, не устраивающую человека действительность (в поиске приключений, авантюрах, Интернете, телевидении, книгах, криминале, искусстве и т. п.).

Устранение, игнорирование единичных для людей метафизических целей и смыслов бытия, а также общих для них социальных, общественных правил и предписаний жизни ведет к росту различных индивидуальных потребностей, которые развиваются без ограничений. Тем самым человек отвлекается от глубоких смысложизненных рассуждений. Он увлекается, «эмоционально заикливаясь» на собственных потребностях в погоне за средствами их удовлетворения в новых витках их развертывания. Но данное потребительское мировоззрение не предполагает насыщения. Идя по пути индивидуального потребления, личность заставляет себя забыть, не думать о вечном, всеобъемлющих началах и основах, чтобы не воскресить мысли о бессмысленности своей жизни, ведущие к неопишуемой скуке или даже суициду. Потребительство, означиваемое сознанием личности в качестве главной жизненно важной ценности и необходимого условия для своего существования, истощает внутренний духовный мир, нивелирует человеческое содержимое в человеке.

Эпоха постмодерна (информационного общества) окончательно автономизирует человека как личность, предоставляя максимальные свободы слова, выбора, деятельности и др., право осуществлять некую самостоятельную роль, выполнять любую функцию в социуме, не принуждая к ней через насилие или даже идеологию. Квантификация объемов материального производства сменяется квалификацией сферы услуг. Духовное качество для каждого оказывается важнее общего для всех материального количества. Но при этом усиливается дробление целого общества на отдельные части посредством индивидуализации различных форм мелкосерийного производства и потребления, повышения значения частных видов предпринимательства. Уже не общество холистически подчиняет человека, а человек меристически все больше претендует на интересы общества,

вытесняя последние частными формами деятельности, заменяя личными интересами и целями социальные.

Принято считать, что философия постмодерна лишает приоритета как целое, так и единое. У большинства представителей этой философии наличествует достаточно четко выраженная позиция непризнания единого подлинной реальности [5, с. 72].

Досуг оказывается для современного цивилизованного человека, все менее озабоченного проблемами общества вдали от природы, и все более праздного, не средством восстановления сил после участия в сфере социального производства, а способом развивать и удовлетворять индивидуальные потребности. В своих крайних формах такое асоциальное сознание, отягощенное апатией, цинизмом, ростом агрессивности, нигилизмом, утратой смысла, формируется углублением общечеловеческого кризиса, обострением социальных и глобальных проблем современности. А по своей сути, эти проблемы и кризис во многом порождены абсолютизацией единичной части целого, когда не учитываются воплощенные в ней свойства единства и целостности с другими частями в данном целом. Именно редукция общества как целого и мира как единого к отдельным личностям (частям) дезориентирует эти единичности, лишает их возможности осознания и развития в целостности и единстве, а значит соответствия естественным законам объективной действительности.

Лишь избавление от нигилизма, депрессии, экзистенциального вакуума, отчуждения, обесценивания своей жизни, ксенофобии, природофобии позволяет обрести подлинные ценности и получить всю полноту и глубину удовлетворения от своей жизни. Это возможно только при осознании человеком необходимости интеграции своей экзистенции, телесной природы с внешней социальной и природной средой, с другими людьми в одно единое целое. Но для этого требуется сопереживание (эмпатия), неравнодушие к происходящему во вне, желание непрерывного поиска, томление, искание, избегание застоя в собственной экзистенциальной реальности. Единичное (личные смыслы, потребности, ценности, интересы, цели) должно быть приведено в соответствие с общим – социальными и природными конструктами, при учете единых для тех и других принципов и законов организации. Так, единичное (части), слагаясь в целое, не утрачивая в себе единого, максимально адекватно отображает действительность, служа основной предпосылкой и условием формирования каждой личности и всем обществом тактических и стратегических целей своего бытия.

Все рассмотренные выше реализованные, проверенные на практике варианты построения картин мира, социумов и коэволюционного развития людей и природы, как мы видим, оказались недостаточными, ограниченными, не охватывающими все реальное многообразие состава, связей мироустройства и его единство.

### **Основные формы мировоззрений и методологические средства их формирования**

В качестве основных форм мировоззрения будем понимать генотеизм (единоцентризм), холизм и меризм, а важнейшими методологически подхоформирующими средствами их выражения считать понятия «единое», «целое и части». Если в единоцентризме целое и части редуцируются к единому, а в холизме единое и части сводятся к целому, то в меризме имеет место низведение единого и целого к сумме частей (механицизм) или к единичной части (элементаризм) [11].

Однако дело обстоит все же сложнее. Так как целое всегда предполагает части, то, говоря о холизме, подразумевается в некоем смысле и меризм. Тем более что части в отношении к меньшему оказываются целым. Иными словами, отношения холизма и меризма в большей степени соотносительны, чем их отношения с единоцентризмом. Единое ни в каком отношении не оказывается тождественным целому, а тем более части, если подразумевается такое одно, которое есть не количественная (элементарная, структурная) единица для множества и целого (что ведет к отождествлению ее как отдельности с частью), а качественная монолитность, нерасчлененность, однозначность или простота ее структурно-функционального содержания. Поэтому соотношение целого и частей более явным образом ведет к их неизбежному сопряжению по сравнению с соотношением целого (и частей) с единым.

В метафизике единого (генологии) само понятие единого как начала неделимости всего существующего заменяет собой существующее в метафизике бытия (онтологии). Поэтому важно уточнить отличие единого от всего бытия в современной философии. Кроме единого, как мы уже выяснили, есть целое, многое и единичное, которые, хотя и пребывают в едином, но не сводятся к нему по причине наличия специфических качеств (например, целостности у целого, уникальности у единичного).

Выясним, в чем же усматривается специфика единого в современной философии? Как оно соотносится со многим, целым и единичным? Русское слово «единое» в английском языке означает либо нечто одно («one»), либо что-то единичное, уникальное («single»). Это предопределяет многозначность термина «единое». В русской философии понятие Единого выражает суть Бога в рамках богословия. Хотя интересны попытки П.А. Флоренского осуществить синтез философии и науки с православным богословием, используя метафизику всеединства В.С. Соловьева. При этом Флоренский противопоставляет божественное всеединство (явленное единство Троицы) и всеединство мира. Более того, он отождествляет «соборность» с божественным всеединством. Принимая догмат «единосущия», Флоренский расширяет его действие за пределы человечества на весь тварный мир, на единство людей с ним (цит. по: [10]).

Представление о едином как божественной субстанции распространено и в зарубежной философии. Так, Н. Wiedebach, исследуя Библию,

указывает на Бога как Единое бытия всего [15, р. 206]. Как русские, так и иностранные философы утверждали и продолжают утверждать о единстве всего (Бога, мира, человека). Но между их позициями на сущность и природу единого есть и существенные отличия. Если Л.Н. Толстой говорит, что единая божественная реальность открывается только любви, непротивлению, искреннему принятию своей жизни, то О. Хаксли считает, что в реальности самих вещей изначально заложено вполне осознаваемое исследование единство от Бога, имманентного и трансцендентного миру [12, с. 50–52].

С одной стороны, понятие «единое» выражает что-то количественно элементарное, единицу чего-то, а с другой – то, что представляет собой то же самое по своим качествам – одно. Одно есть то, что однозначно, однородно и не обязательно уникально, единственно. Кроме того, единичное не всегда единое. Если в единичном как единственном акцент на уникальные качества, на то, что отличает его от другого, многого, то оно не есть то же самое, что единое. А одно есть всегда тождественное себе, т. е. единое.

Единое бытие – доначальное внебытие для материального бытия и гарант для существования всего отдельного, единичного и единственного в их дискретной локальности, не имеющее пространственно-временных и качественно-количественных различий, характеристик. Но единое, как предбытие, уже обладает предпосылками материального, количественных и качественных характеристик объекта как чего-то монолитного одного, сплавленного, неразложимого, неразделимого на части. Итак, будучи не только континуальным изначальным для всего дискретного, единое прежде выступает вненачным источником всего, что имеет начало и продолжение обособленного существования.

Из самой сути единого самозарождается сложность, явленная в формах системного, комплексного, разнообразного, неопределенного, антагонистического, активно организуемого, самовоспроизводящего. Если единое само по себе качественно и количественно однородно, однозначно, монолитно, нерасчленимо, то значит оно простое. Но из простоты единого выводится сложная иерархия качественно и количественно гетерогенных форм бытия как целых и частей. Сложность из единого возникает только в момент выведения из него многообразия сегментов, которые могут рассматриваться при сравнении по отношению друг к другу в качестве либо частей, либо целых. Тогда простота единого, пребывающего в самобытии, обращается в сложность его инобытия – в реальное множество. Е.А. Битинайте использует идею Единого Бога для обоснования процессов устранения межрелигиозных конфликтов, единства всех форм бытия в Боге. В материи Единое Бога переходит во многое, считает она. Но, говоря о единстве всего, Битинайте считает его характеристикой холистического мировоззрения [2, с. 188–190].

Единое – причина, но не непосредственная суть сложного, т. е. сложенного из многого. И.С. Утробин отождествляет сложность с единством многообразия, приписывая системе как некоей сложной конструкции два противостоящих и диалектически связанных признака: разнообразие и единство (цит. по: [9, с. 133–134]). Сложность может быть количественной, качественной и количественно-качественной. Сложное есть определенная степень структурирования или функционирования множества или целого. Но чаще сложность предполагает некое количественное множество. Понятие сложности неприменимо к характеристике единого, не сводимого ко многому и целому. А если нет дискретностей, фрагментарного строения, то нет связей, отношений, демонстрирующих определенную степень разнородности чего-то с чем-то. Именно в этом случае, только в переносном смысле, можно говорить о едином как простом, а о единстве как простоте. Но в прямом смысле к так интерпретируемому единому неприменим ни термин сложное, ни его антоним – простое. Правда, со слов И.А. Герасимовой, от Аристотеля и Лейбница восходит идея Единого как первоосновы сущего, что отличается простотой, но создает неделимую целостность и бесконечное качественное разнообразие количественно многообразных индивидуальностей [6, с. 29–30].

Единое и целое не рядоположены, т. к. целое невозможно без единого, а единое наличествует без целого. Единое пребывает в целом всегда через все его части, в которых оказывается изначально, до начально для целого, служа их общей предпосылкой. Например, Л.Н. Толстой и О. Хаксли признают, что Бога (т. е. Единое) следует прежде искать в себе (т. е. в единичной части), а уже затем в мире (т. е. целом) [12, с. 57–58]. Любая единичность как часть в рамках целого, а также как автономное образование вне целого имеет в себе некие черты, свойства единства от Первоединого, Всеединого. Так, единое существует как в частях, так и вне их, в целом, без целого и до него. Оно функционально неразделимо само по себе и даже в случае множества автономных единичностей, отдельных, которое субстратно и структурно расчлениваемо, единое в них одно и то же. Само множество единичностей, отдельных противопоставлено единому, но последнее связывает их в общее – единое во многом.

И.Н. Белоногов говорит о различных интерпретациях связи частей, целого и единого. Когда части связываются в резонансе, каузально, это ведет к устранению дискретного множества («организации»), делая объединение частей континуальным, т. е. целым. Здесь части оказываются подчинены целому. Части в целом могут быть также связаны между собой, но не связаны с самим целым, сохраняя в нем автономию. Белоногов считает, что при этом сохраняется единство частей. Но единое целое возможно лишь, когда слияние частей, устраняя множество «организации», образует сущность единого в целом, а не на уровне предзаданного единого каждой части [1, с. 125–126].

Представляется, что меристическими являются любые понятия, в которых выражается смысл любых фрагментов, дискретностей (как-то квантитатизм, квалитатизм, партикуляризм, плюрализм, финитизм – абсолютизация конечного, дистинктивизм – абсолютизация особенностей, односторонность хаотизма, беспорядка и пр.). Холистически осмысленными оказываются понятия, отличающиеся целостным, системным выражением своего содержания (например, инфинитизм – абсолютизация бесконечного, непартикуляризм, субстанциализм, монизм, синергизм и др.)

Современное человечество накопило огромное количество различных знаний. Поэтому остро стоит вопрос об их интеграции в некое целое. Многие исследователи призывают к формированию новой парадигмы холизма, включающей как особое мировоззрение, как и теоретико-методологические основания [7].

Но и меристическое методологическое мышление часто имеет большое значение в исследовании конкретных объектов за счет своей дистинктивности. Оно, например, обращается к деталям, отдельным частям и их свойствам. Такое антихолистическое, даже механистическое видение объекта имеет свою аналитическую специфику. Применение такой аналитики в мышлении позволяет понять особенности отдельных частей данного объекта. Это не менее важно понимать, чем выяснение его целостности. Более того, при исследовании целого объекта важно учитывать не только влияние качеств целого на качества частей (и наоборот), но и влияние свойств частей друг на друга, брать в расчет корреспонденцию всего множества составляющих данного целого.

В связи с этим важной представляется проблема соотношения холизма и меризма в современной науке. Наиболее существенным в этом плане оказывается исследование и разрешение организационно сложнейших глобальных проблем современности, которые не могут быть разрешены только с помощью средств меризма. Конечно, при этом должны учитываться индивидуализм (например, при решении такой социальной проблемы, как мир во всем мире), этический партикуляризм (в частности, при формировании социальных ценностей в ходе социализации личности, индивида), познавательный элементаризм (в том числе при выяснении единичных (региональных, локальных) особенностей в рамках глобального объекта).

Ни меристический примат частей над целым и ни холистический примат целого над частями, часто выдаваемый (особенно в науке) за приоритетный, не способны заменить друг друга в целях полноты, точности и глубины исследования действительности. Ссылаться на меризм и холизм взглядов тех или иных философов дело не благоразумное, т. к. любой мыслитель может быть холистом в одних случаях и сторонником меризма (меристом) в других. Чтобы составить реальную картину изменения парадигмального мышления можно лишь принимать в расчет общие тренды воззрений большинства мыслителей.

Важнейшими категориями мировоззрения холизма являются целое и целостность, которые понимаются как основополагающие, всеохватывающие качества объекта. Само же целое есть сам объект, взятый во всей своей полноте. Выделяемые в таком объекте структурные составляющие, испытывающие на себе влияние целостности и других качеств целого, назовем частями. А множество есть количественная разновидность целого, в котором целостность заменяется аддитивностью. Понятие части, множества, атомарности, индивидуальности оказываются главными категориями мировоззрения и методологии меризма. С другой стороны, части есть те единицы структуры объекта, которые воздействуют на появление специфических качеств его как целого.

Вкратце рассмотрим диалектику отношений целого и части с позиции современной философской логики. Целое есть результат координации частей. Где координация понимается как синтез автономных различающихся единиц. Очевидно, что понятия целое и часть являются соотносительными. Целое, как и часть, итог локализации, абстрактного обособления вниманием исследователя зафиксированной им в неких границах определенной формы бытия. В свою очередь, любая часть, при концентрации на себе всего внимания исследователя, может предстать другим целым. Части есть то, чьи свойства при интеграции формируют свойства целого. Целое структурно связывает и функционально объединяет то, из чего оно составляется. В одно время на целое части воздействуют и не воздействуют. Части составляют целое, но оно больше их множества. Так и части одновременно зависят и не зависят от целого. Их свойства трансформируются под воздействием качеств целого, но при этом в них сохраняются качества уникальности.

Методология единого центра, организуя мировоззрение генологии, формирует особую мировоззренческо-методологическую платформу генологии (включая генотеизм). С этой платформы сущее описывается и объясняется, исходя из признания Первоединого, из которого выделяются части, слагающие суммативные множества и целостности. В отличие от структурно-функционального подхода методологии меризма и холизма, в методологии единого центра выделяются более функционально-качественные характеристики объектов. В генологии объект есть, прежде всего, качественно движущееся, а не количественно изменяющееся образование, как в холизме, или качественно преобразующаяся отдельная, единичная его часть (даже в связи со множеством других частей), как в меризме. В последние десятилетия на Западе особый интерес у исследователей вызывает семантика единого, концепт «semantic holism», т. е. смысловой холизм [14].

### **Единое целое и постхолизм**

Ход исследования приводит нас к определенным результатам, которые связаны с обнаружением неких методологических ограничений,

пробелов вышерассмотренных форм мировоззрений в плане взаимоувязывания их содержания в целях оформления более соответствующего действительности максимально полного и всестороннего мировоззрения. При достаточно широком взгляде на мир единое обнаруживается через части в целом, представляя как единое целое. Целое в последнем объемлет каждое отдельное единичное, влияя извне на качественную специфику его состава, структуры, функционирования и развития. В то же время единое простирается через общее в отдельных частях и интегрирует их в целое. И все же условный приоритет у единого, которое пребывает полностью в качествах всех локусов своего смыслового поля, в отличие от качеств частей целого. Хотя, с другой стороны, единое не может быть отождествлено со всем миром и каждым его объектом без целого. В свою очередь, нет целого без единого, т. к. целостность есть модификация единства для частей, а не наоборот. Единое в едином целом следует в таком случае рассматривать как особый гомогенный смысловой фон одного высшего качества для множества гетерогенных проявлений оттенков качества данного смыслового поля. Само по себе за этим полем единое неуловимо вне материи целого, структурные части которого наполняют объем смысла единого целого и в ходе самоактуализации обретают значение автономных единиц.

В едином целом единое выполняет роль особой континуальности, в которую вкраплены пространственно-временные дискретности частей целого. Только благодаря атрибуту единого – единству у целого – возникает новое качество (целостность), служащее гарантом объединения частей. А это значит, что единое первичнее целого, и что правомернее использовать термин «единое целое», а не «целое единое» (встречающееся в диалогах Платона и у других исследователей) [3].

Уточнив смысловое содержание понятия «единое целое», используем его в качестве основополагающей категории для формирования нового мировоззрения, альтернативного едиоцентризму, холизму и меризму. Назовем это мировоззрение термином «постхолизм», подразумевая более широкое смысловое пространство, чем у терминов холизм (где имеется в виду только целое из суммы частей), меризм (где фиксируется сама сумма частей или отдельные части) и едиоцентризм (учитывающий лишь единое).

Именно в термине «единое целое» просматривается подлинный постхолизм, предельная степень единения всего, по сравнению с терминами «единое» и «целое». Уместно, думается, говорить о проявлении единого через функциональные единственности в структурных единичностях, из которых интегрируется целостность, целое. В «понятии-сплаве» единого целого недостатки редукции к функциональному качеству («понятия-паллиатива» единого) и структурному количеству («понятия-паллиатива» целого) отсутствуют. Это происходит по причине использования смысла термина «единство» как трансцендентального предзаданного качества, синтезируемого в целое определенное количество структурных частей,

обеспечивающего появление их целостности. Таким образом, «единое целое» есть то, что, благодаря вечному и бесконечному единому, обеспечивает наличие финитивного, изменчивого целого не только как составленного временно из частей, но и то, что предопределяет целое прежде, изначально, до выделения частей. Единство в отдельной инфинитивной единичности видоизменяется в форму свойства общего для свойств этой единичности таким же образом, как видоизменяется целостность в каждой части целого в форме свойства интегральности для свойств части. Единство единичного может быть представлено как некая условно выделяемая сегментность, фрагментарность (в отличие от структурности количественно измеряемой части) внутреннего содержания единого целого.

Единое во многом (в том числе множестве частей целого) есть (все)общее или то же самое количественное единство, а единое в обособленном, отдельном есть общее в единичном, характеризующееся одним качеством единственности, уникальности. Так, во втором случае, едиоцентризм оказывается тесно сращенным с меризмом, элементаризмом, а единство обращается в дистинктивность. Такая экспликация единого не свойственна едиоцентризму, игнорирующему индивидуальность единичной, отдельной части, но присуща позиционируемому нами постхолизму. Для холизма данная особенность также не свойственна, т. к. при замене единства дистинктивностью в каждой части целого проявляется нонхолистичность, т. е. не учет в данной части целостности и других свойств целого, а так же такого свойства единого, как единство.

Но в постхолизме единое все же представлено в единичной части, как и целое. Только инстанцией единого в ней в данном случае оказывается не единство само по себе, а единичность, которую можно рассматривать как модификацию единства в единице, одного в каждом. Иными словами, такая постхолистически понимаемая единичность есть ограниченно выраженное единство многого в каждой отдельности данного множества. Подобную модификацию испытывает целостность холизма в части, когда следует указывать на наличие свойств целого в свойствах его частей, в каждой части, что были трансформированы при образовании этого целого. Тогда ограниченно проявляющуюся в отдельной части целостность можно представлять в качестве особого свойства, которое сглаживает принципиальное различие холистичности, нондистинктивности холизма и нонхолистичности, дистинктивности меризма.

Такое явное фиксирование единого в единичном сегменте, а целостности в части оказывается возможным только при опоре на предлагаемую мировоззренческо-методологическую платформу постхолизма. Она позволяет сглаживать редуccionистские крайности между меризмом, холизмом и едиоцентризмом. Постхолистическое мировоззрение наделяется потенциалом подлинного нонредуccionизма. Такой нонредуccionизм обнаруживается в понятии «единое целое», репрезентируемого в роли основополагающего для мировоззренческо-методологической позиции пост-

холизма. Так, эксплицируемое единое целое можно рассматривать особой коннотацией как понятия целого, так и понятия единого. Суть этой коннотации представляется в обеспечении смысловой связки между единым, целым и структурной частью, единством, множеством, целостностью и уникальной единичностью (как функциональным сегментом, фрагментом). Но такое дополнительное, оттеночное значение, которое получает термин «единое целое» в постхолизме, не укладывается как в объем денотации (основного значения) концепта целого в холизме, так и в объем денотации концепта единого в едиоцентризме. Термин «единое целое» можно рассматривать как результат деривации, отклонения от основных значений терминов «единое» и «целое».

### **Заключение**

Резюмируя, следует сказать, что характерными чертами мировоззренческо-методологической платформы меризма, оказывающимися основными ее недостатками в нашем ракурсе рассмотрения, являются: 1) абсолютизация одной или многих частей, редукция качеств целого к качествам частей; 2) преобладание квантитатизма; 3) механистическое упрощение целого; 4) отсутствие убедительного доказательства формирования качеств целого из качеств частей; 5) нонхолистичность, т. е. не учет качеств целого; 6) нонгено(те)изм, т. е. не учет качеств единого для частей; особыми характеристиками, ограничивающими смысловое поле концепта меризма, являются нацеленность на дискретное, конечное, ограниченное в мировоззренческо-методологическом выражении односторонне объективного в физическом мире с позиции материализма или односторонне субъективного, духовного с позиции субъективного идеализма, солипсизма; 7) редукционистская абсолютизация вещества (частиц) как носителя информации при не учете энергии (волны).

Исследование показало, что важнейшими характеристиками методологии и мировоззрения холизма, представляющими его существенными издержками, следует считать: 1) полисемантизм самого понятия целого, условность его выделения в соотношении с понятием части; 2) абсолютизация целого при редукции качеств частей к качествам целого; 3) преобладание квантитатизма; 4) отсутствие обоснованного доказательства формирования качества целостности при интеграции частей; 5) нондистинктивность, т. е. не учет уникальных свойств каждой части; 6) преобладающая познавательная установка на объективный материальный мир; 7) отсутствие паритета при учете редукционистски абсолютизируемого вещества (результата интеграции частиц) и недоучтенной энергии (волны) как различных носителей информации в физических и духовных измерениях материального мира.

Обобщая вышесказанное, отметим, что методология едиоцентризма для генологического мировоззрения также обнаруживает, при предельно широком рассмотрении, ряд недочетов, основными из которых яв-

ляются: 1) не разработанность самого понятия единого центра или подобного понятия, обозначающего соответствующую методологическую позицию; 2) нондистинктивность, не объясняющая причины и источники появления уникальных качеств у отдельных единичностей и частей; 3) сведение качеств целого и множества частей к качествам единого; 4) нонхолистичность, не показывающая механизм сопряжения частей в целом посредством единого, предопределения им возможности появления самого целого; 5) переоценка качественности при недооценке количественности в объяснении организации единства, целостности сложных объектов и индивидуальности их свойств; 6) гипертрофированная абстрактность, метафизичность для объяснения объективно существующего; 7) приоритетность континуального понимания пространства-времени, часто сопровождаемого выходом за пределы материального универсума; 8) редукционистская абсолютизация энергии как носителя информации при недоучете вещества.

А теперь конкретизируем достоинства предлагаемой мировоззренческо-методологической платформы (обозначенной нами как постхолизм). К ним следует отнести: 1) паритетность рассмотрения единого, целого и единичного, уникального в смысле предельно широкого рассмотрения их сопряженности; 2) рациональное обоснование возникновения нового качества целого при его сложении из частей; 3) рациональное обоснование пребывания единого через свои свойства в частях, каждой части и в целом; 4) достижение подлинной нондистинктивности (отсутствия редукции друг к другу единого, целого и частей); 5) преодоление абсолютизации структурно-количественного и функционально-качественного подходов; 6) признание в рамках единого целого возможности со-бытия разобщенных отдельных и непрерывной среды, материальных и нематериальных характеристик, объективной действительности и реальности субъекта; 7) возможность паритетного учета энергии и вещества как различных носителей информации в физических и духовных измерениях материального мира.

### **Список литературы**

1. Белоногов И.Н. Разум и дух: «Тело без органов» // Вопросы философии. 2021. № 12. С. 123–126.
2. Битинайте Е.А. Братство перед лицом Единого Бога: М.К. Ганди о путях преодоления межрелигиозных разногласий // Вопросы философии. 2022. № 1. С. 186–196.
3. Бугай Д.В. Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 109–121.
4. Бычков О.В. А.Ф. Лосев о понятии единого в западной средневековой мысли // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 121–126.

5. Гагинский А.М. Transcendentalia entis как актуальный философский проект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 95. С. 67–87.
6. Герасимова И.А. Единство множественного. М.: Альфа-М, 2010. 304 с.
7. Князева Е.Н. Возвращение к единству: методологические аспекты эволюционного холизма // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2016. № 3. С. 23–35.
8. Мокий В.С. Методология научных исследований. Трансдисциплинарные подходы и методы. 2018. [Электронный ресурс]. URL: [https://studme.org/252881/filosofiya/metodologiya\\_nauchnyh\\_issledovaniy\\_transdisciplinarnye\\_podhody\\_i\\_metody](https://studme.org/252881/filosofiya/metodologiya_nauchnyh_issledovaniy_transdisciplinarnye_podhody_i_metody) (дата обращения: 09.03.2022).
9. Ополев П.В. Сложность в историко-философской традиции: опыт осмысления // Вопросы философии, 2019. № 5. С. 128–137.
10. Павлюченков Н.Н. Рецепция П.А. Флоренским наследия В.С. Соловьева: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 41–60.
11. Погожина Н.Н., Савченко И.А. Холизм и редукционизм как базовые понятия и методологические принципы социально-философских исследований // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 43–46.
12. Прокопчук Ю.В. Религиозно-философский синтез Л.Н. Толстого и О. Хаксли // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 47–64.
13. Резвых Т.Н. Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 73–87.
14. Dresner E. Holism, Meaning Similarity and Inferential Space – a Measurement Theoretic Approach // Journal of Philosophical Logic. 2019. № 4. P. 611–630.
15. Wiedebach H. The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion. Leiden-Boston: Brill, 2012. 435 p.

## **ON THE METHODOLOGY OF REDUCTIONISM IN ORDER TO FORM A NEW WORLDVIEW**

**S.P. Myakinnikov**

T.F. Gorbachev Kuzbass State Technical University, Kemerovo

The purpose of the study is to analyze the categories of «one», «whole», «part» as the fundamental means of developing a methodology of non-reductionism necessary for the formation of a worldview in which the presence of a single in each part, their sum and the whole is fixed without detracting from the unique qualities of a separate part. There is a certain epochal change in priority, the alternation of different interpretations of the one, the whole, many and individual parts in relation to each other. The forms of worldview and their corresponding methodological approaches, designated as unicentrism (genotheism), holism and merism, are being critically examined on the basis of the absolutization of the semantic content of the categories of the one, the whole, the many and the part. The concept of a «one whole» is

being developed, which is proposed to be used as a key one for a methodology characterized by a maximum degree of non-reductionism. This methodology is positioned as a necessary tool for the formation of a new worldview (postholism). In this worldview, it is not the unity, the whole and the parts in isolation from each other that are fixed as priorities, but their interrelation, mutual influence. The author's personal contribution to the solution of the problem consists in the analysis of the concepts of unity, the whole, much and part, the forms of worldview that are formed through the methodological absolutization of one of these concepts, as well as in giving the half-metaphor, half-intuition of the «one whole» the status of a philosophical concept and using it as an approach-forming for the development of a methodological arsenal of means of a new worldview characterized by a high degree of proportionality of unity, integration of parts and consideration of the unique qualities of each part.

**Keywords:** *one, whole, part, worldview, holism, merism, genothoism.*

*Об авторе:*

МЯКИННИКОВ Сергей Петрович – доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово. E-mail: mspcaph@list.ru.

*Author information:*

MYAKINNIKOV Sergey Petrovich – PhD, Assoc Prof., Assoc. Prof. of the Dept. of History, Philosophy, and Social Sciences, T.F. Gorbachev Kuzbass State Technical University, Kemerovo. E-mail: mspcaph@list.ru

УДК 1:001/159.964/004.338/519.782

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.022

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ СИЛЬНОГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

В.Э. Войцехович<sup>1</sup>, И.Р. Скиба<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

<sup>2</sup> Институт философии Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск, Беларусь

Целью данной статьи является раскрытие систем искусственного интеллекта в экзистенциальном контексте и освещение влияния экзистенциальных категорий на процесс формирования интеллектуальных технологий.

**Ключевые слова:** искусственный интеллект, экзистенциальный контекст, свобода, интеллектуальные технологии.

Восстановить конкретное посредством сложения  
или организации элементов, которые от него абстрагированы,  
удастся не больше, чем в системе Спинозы получить  
субстанцию из бесконечного сложения ее модусов  
*Жан-Поль Сартр «Бытие и ничто» [10]*

В контексте тематики интеллектуальных технологий в целом и искусственного интеллекта в частности экзистенциальный вопрос практически никогда не поднимается. Сфера технологий и экзистенциальный уровень бытия кажутся не имеющими вовсе никаких пересечений. Единственный довольно притянутый пример соприкосновения данных областей в информационном пространстве – цитата Илона Маска 2015 г. об опасности чересчур интенсивного развития систем искусственного интеллекта и ярко-коннотативное интерпретирование Маском искусственного интеллекта как «главной экзистенциальной угрозы» для человечества. Примерно в том же ключе высказывался и основатель Microsoft Билл Гейтс: «Я в том лагере, который обеспокоен перспективой развития супер-интеллекта. Сначала машины будут выполнять большую часть работы за нас, однако не будут обладать супер-интеллектом. Это хорошо, если мы правильно будем этим управлять. Через несколько десятилетий искусственный интеллект станет достаточно развитым, чтобы стать причиной для беспокойства» [6]. С подобными положениями были также согласны ныне покойный Стивен Хокинг, Джеймс Баррат (автор сборника конструктивных опасений [1]), Ник Бостром (в книге «Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии» [3]) и многие иные исследователи, философы и общественные деятели.

© Войцехович В.Э., Скиба И.Р., 2022

Учитывая тот факт, что среди сугубо прагматически ориентированных корпораций и, соответственно, в глазах их руководства системы искусственного интеллекта полностью отождествляются с теоретическим объектом слабого искусственного интеллекта, а демаркация «сильный искусственный интеллект – слабый искусственный интеллект» в области материализации систем вовсе не проводится, то следует предположить, что в случае реализации проекта именно *сильного* искусственного интеллекта (даже в зачаточном его состоянии) реакция тех слоев общества, которые поверхностно разбираются в данной тематике, представлялась бы весьма неоднозначной.

И причины этого мы видим, во-первых, в неестественном генезисе систем искусственного интеллекта, т. е. в отсутствии опоры на феномен самоорганизации и контрпродуктивном редуцировании самоорганизации до уровня «машинного обучения»; и, во-вторых, в экзистенциальной проблеме свободы, которая теснейшим образом связана как с проблемами разработки систем сильного искусственного интеллекта, так и с восприятием его со стороны общественного сознания.

Для понимания детерминант настроенного отношения к стремительному развитию систем искусственного интеллекта, а также для того, чтобы способствовать прояснению ситуации относительно возможностей возникновения в будущем машины, действующей вопреки человеческой воле, необходимо определиться с самим понятием свободы в целом, а затем – и применительно к искусственному интеллекту.

О понятии свободы рассуждали со времен зарождения философии и говорят по сей день. В истории развития понятия свободы понятие творческой свободы постепенно вытесняет понятие свободы от препятствий (принуждения, казуальности, судьбы, Ананке). В древнегреческой философии (у Сократа и Платона) речь идет, прежде всего, о свободе в судьбе, затем о свободе от политического деспотизма (у Аристотеля и Эпикура) и о бедствиях человеческого существования (у Эпикура, стоиков, в неоплатонизме). Отдельно стоит школа киников (Диоген Киник), в которой свободой считалось «освобождение от всех необходимостей и природный, естественный образ жизни». В Средние века подразумевалась свобода от греха и проклятия церкви, причем возникал разлад между нравственно необходимой свободой человека и всемогуществом Бога.

Демокрит считал свободным «того, кто ни на что не надеется и ничего не боится». Датский философ Сёрен Къеркегор, основатель экзистенциального направления в философии, писал, что «страх есть головокружение свободы» [7, с. 160]. Бернард Шоу проводил прямую параллель между свободой и ответственностью в формулировке «Свобода означает ответственность. Вот почему большинство людей боится ее» [15]. Владимир Иванович Вернадский писал о связи свободы применительно к процессу научного поиска: «Для научного развития необходимо признание полной свободы личности, личного духа, ибо только при этом условии может одно

научное мировоззрение сменяться другим, создаваемым свободной, независимой работой личности» [4, с. 129]. Герберт Спенсер интерпретировал свободу сквозь призму социологии: «Никто не может быть совершенно свободен, пока все не свободны» [11, с. 175].

Однако описания свободы остаются метафорами, интерпретациями и не более. Определений (как родо-видовых отношений) нет. Только с эпохи Возрождения начинаются неполные определения.

В эпоху Ренессанса и последующий период под свободой понимали беспрепятственное всестороннее развитие человеческой личности. Со времен Просвещения возникает понятие свободы, заимствованное у либерализма и философии естественного права (Гоббс, Гроций, Пуфендорф; провозглашенный в 1689 г. в Англии «Билль о правах»), сдерживаемое все углубляющимся научным взглядом, признающим господство всемогущей естественной причинности и закономерности. В немецкой философии, начиная от Мейстера Экхарта, включая Лейбница, Канта, Гёте и Шиллера, Гегеля, а также немецкий идеализм до Шопенгауэра и Ницше, ставится вопрос о свободе как вопрос о постулате нравственно-творческого соответствия сущности и актуально достигнутого уровня ее развития. Так, Гегель подвергает критике представление о свободе как о произволе: «Когда мы слышим, что свобода состоит вообще в возможности делать все, чего хотят, то мы можем признать такие представления полным отсутствием культуры мысли» [5, с. 163]. По Марксу, коммунизм – общество свободных личностей. Согласно марксизму, человек мыслит и поступает в зависимости от побуждений и среды, причем основную роль в его среде играют экономические отношения и классовая борьба [8, с. 387]. Спиноза определяет свободу как любовь к Богу и любовь Бога к человеку: «Из этого мы ясно понимаем, в чем состоит наше спасение, или блаженство, или свобода – а именно в постоянной и вечной любви к Богу или в любви Бога к человеку» [12, с. 15]. Сходство Спинозы и Гегеля состоит в том, что оба мыслителя утверждают: свобода – в любви к Богу, т. е. эволюции человека в направлении к Абсолюту, в частности, в движении к высшим духовным ценностям и их реализации.

Тем не менее, несмотря на разнообразные определения свободы, негласно подразумевается положительный ответ на вопрос о том, свободен ли человек вообще – в плане некоего уровня самостоятельности в контексте поведения и принятия решений. По крайней мере подобный вывод напрашивается с точки зрения здравого смысла при обращении внимания на само наличие системы уголовной и административной ответственности. А также это делает возможным существование системы культуры, государственности и цивилизованного социума в противовес хаосу и анархии. Если вспомнить работу Зигмунда Фрейда «Недовольство культурой» [13] и провести некую аналогию между абсолютизированным либидо и вездесущей свободой, то можно заметить, что роль свободы человека в детерминировании возможности существования социокультурной реальности

весьма амбивалентна: с одной стороны, постулат о свободе личности позволяет структурировать общество и формировать законодательство, с другой стороны, и то, и другое реализуется в ущерб личной свободе каждого отдельно взятого члена этого общества. Подразумевая именно это, Анри Бергсон и выделял два типа моральной организации социума: открытую (довольно утопичную) и закрытую (актуально функционирующую) [2].

Гипотетическая свобода выбора является, за редкими исключениями, общепризнанной (пример исключения: классический психоанализ с детерминизмом бессознательного) и порождает, в частности, страх человечества перед искусственным интеллектом. Феномен страха перед полноценно функционирующим (даже слабым) искусственным интеллектом обеспечивается психическим механизмом проективной идентификации, описанным в отдельных вариантах психоанализа (Мелани Кляйн, Уилфред Байон). Это происходит при проецировании некоторых фрагментов внутреннего мира (психореальности) вовне (за грань субъективной телесности) с последующей идентификацией (Я-тождественностью) со спроецированным, но с сохранением некоторой степени осознания того, что внешний объект есть Другой (Ж. Лакан) и чуждый.

Соответственно, при таком процессе объект проективной идентификации отождествляется с базальным прообразом Плохого объекта и, как следствие, возникает пресекаторная тревога (страх преследования), т. к. объект воспринимается как угрожающий и желающий причинить вред. Разумеется, описанный выше процесс практически полностью бессознателен и не доступен для рефлексии «невооруженного» сознания, но феномен свободы играет в нем крайне значимую роль.

Здесь можно предположить, что проецирование и последующее инкорпорирование (помещение внутрь) в систему искусственного интеллекта естественной человеческой свободы (это психологический, а не технический процесс) и вызывает страх перед ним. Тем не менее на данный момент слабый искусственный интеллект лишен свободы выбора, т. к. подчинен алгоритму.

Возможно ли появление свободы у искусственного интеллекта в будущем? Если дальнейшие разработки будут вестись в направлении организации самостоятельности, независимости от человека искусственного интеллекта, его собственной эволюции, основанной на поисках, хаосе, мутациях, отборе, тогда за много поколений возможно такое усложнение интеллектуальной системы, что в ней откроется «свобода» (по Гегелю – как актуализация потенциалов), а также сознание, творчество, разум, т. е. появления сильного искусственного интеллекта.

Современные разработки идут именно в этом направлении: машинное обучение, глубокое обучение, нейронные сети основаны на все более «широких» алгоритмах, становятся все более сложными, их поведение все более непонятно и непредсказуемо. В отдаленной перспективе это приблизит искусственный интеллект к самостоятельному существованию.

Предполагаемое наличие у системы сильного искусственного интеллекта феномена свободы вызывает еще одну разновидность страха – страх неизвестности (неизведанного), описанный Г.Ф. Лавкрафтом. И при подобном подходе опасения выглядят действительно логичными.

На данном этапе целесообразно заметить, что мы избрали данный контекст развития текущего дискурса по причине наличия латентной взаимосвязи между специфическими особенностями обеспокоенности общества возможностью создания сильного искусственного интеллекта и ключевыми аспектами процесса его разработки на данном этапе, которые представляют собой пока слабые методы, не приближающие человечество к формированию систем сильного искусственного интеллекта, а реализующие «простое разбрызгивание одной области бытия на другую» (Сартр) [10]. «Бытие есть то, что оно есть и не есть то, что оно есть» – цитата из книги «Бытие и ничто» Ж.П. Сартра [10, с. 13]. Сартр, по всей видимости, хочет донести до читателя свою мысль о темпорализации бытия (интенциональности в будущее) и ее противопоставленности некой актуальной (здесь-и-сейчас) рефлексии: т. е. бытие как будто все время отстает само от себя и потому оно недостижимо для себя же самого. Здесь бытие можно представить в виде некоего художественного образа, некоего субъекта – тем не менее образ весьма наглядный. Действие всегда интенционально, также как и сознание. Но действие и осознание действия не параллельны, а последовательны. Сартр отождествлял решение действовать и само действие как некий единый акт. Решение, исходящее из свободного выбора, – базальный структурно-функциональный компонент свободного бытия-для-себя (сознания).

На основе этого мы выводим наше представление о свободе. Признавая сознание сущностью, а его существование – осуществлением процесса осознания, а также зная, что сущность предшествует существованию и постулируя синергетическую и хаотическую (а не механистическую) предопределенность решения случайными факторами информационного поля, мы выводим акт бессознательной свободы в виде гипотезы: «Человек не принимает решений, а лишь ознакомливается (путем осознания) с результатами уже принятых решений». Один из ведущих научных лидеров в области нейронауки и психолингвистики, а также теории сознания, доктор биологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета Т.В. Черниговская приводит верифицируемые научные доказательства того, как проходит процесс принятия решений: за некоторый промежуток времени в структуре центральной нервной системы осуществляется определенная нейро-гуморальная реакция, которая затем, с задержкой около двадцати секунд, передается импульсно, и человек осуществляет то или иное действие, считая, что это он сам сознательно принял данное решение в момент начала реализации осознаваемого поведенческого паттерна [14]. И еще одна гипотеза, логически вытекающая из предыдущей и взаимосвязанная с ней: «Свободным является только бессознательное».

знательное человека, а на сознательном уровне функционирует формальный детерминизм» [11]. И корни данной аксиомы уходят глубоко в историю восточной философии. В индуистской традиции, а затем в дзэн-буддизме красной нитью проходит ключевая мысль о необходимости упразднения феномена сознания для получения экзистенциальных и духовных дивидендов, таких как, к примеру, сатори (так называемое «состояние одной мысли»), нирвана (полное освобождение от беспокойства, свойственного «сансаре») и т. д.

Бессознательная свобода, по сути, это упразднение свободы в привычном смысле данного понятия и признание зависимости каждого конкретного решения от многочисленных неосознаваемых факторов и их совокупных воздействий: бессознательное выступает как актер принятия решения, *остальной* человек – как следствие, действие этого процесса. С философской точки зрения немаловажно, что у каждого решения априори ограничено число (в каждом случае совершенно точное и определенное) вариантов выбора конкретной интенции, а при наличии ограниченного количества вариантов речь может идти лишь об относительной свободе, а никак не об абсолютной. На предпочтение одного варианта другому влияет как актуальная ситуация, так и весь прошлый опыт в целом, а также темпорализация, которая, со своей стороны, сформирована тоже прошлым опытом, т. е. принятие решения со стороны системы обусловлено структурой (примеры: коннектом человека, искусственная нейронная сеть в процессе машинного обучения). Отсюда следующее предположение: «Структурированная система не способна принимать даже относительно свободных решений, не говоря уже об абсолютно свободных».

С позиций вышесказанного, логично будет вывести, что свобода, именно сознательная свобода, в качестве способности делать сознательный выбор и осознавать его причины весьма условно имеет право называться свободой, т. к. она бессознательна (бессознательная свобода), т. е. в некотором смысле вовсе не зависит от человеческого сознания. Абсолютная же свобода скорее абстрактна, чем реально имеет место быть. Отдаленными ее синонимами можно считать понятие нирваны в индуистской философии, понятие «сатори» в дзэн-буддизме, а также «чистое сознание» в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Чтобы очертить некую конкретику в контексте различия между сознанием и бессознательным, мы предположим две из многочисленных демаркационных линий: сознание – структурировано, бессознательное – «бесструктурно» (имеет менее четкую структуру); сознание структурируется во времени, через время и в процессе осознания времени, а бессознательное – независимо от времени и с ним не контактирует. Вышесказанное вполне соответствует концепции классического психоанализа, в котором подразумевается, что бессознательное, в сущности, представляет собой стусок желаний, которые жаждут немедленного исполнения вне зависимости от внешних условий и обстоятельств и лишь благодаря сначала внешнему контролю, а затем уже и внутреннему

– сознательному, появляется «принцип отсроченного удовлетворения», благодаря которому человеку удастся сдерживать желания и управлять ими. В целом же, в качестве рабочей гипотезы остановимся на понятии «бессознательной свободы» как единственно возможной. Под бессознательной свободой мы будем подразумевать *свободное принятие решений субъектом, с абсолютной невозможностью со стороны самого субъекта контролировать процесс принятия решений и каким-либо образом на него влиять.*

На данном этапе, с учетом вышесказанного, рассмотрим системы искусственного интеллекта. Засилье моделирования в области интеллектуальных разработок обусловлено, разумеется, прагматической необходимостью и повседневными нуждами – инвестиции в технологии должны быть рентабельны, но не стоит забывать, что в подобных случаях речь идет только лишь о системах слабого искусственного интеллекта – лого-машинах. Лого-машины, которыми только и представлены системы искусственного интеллекта на данном этапе развития интеллектуальных технологий, не обладают ни мышлением, ни интеллектом, ни, тем более, сознанием, наличие которого есть единственный критерий реального бытия системы сильного искусственного интеллекта – психо-машины. Таким образом, лого-машины априори не способны демонстрировать примеры даже относительной свободы, а все явления, которые могут быть похожи внешне на наличие чего-то внутреннего (интеллект, сознание, воля, желание и т. д.), являются внешней иллюзией. В тех же случаях, когда действия лого-машин являются не логичными и не прописанными в исходном коде – это абберрация, сбой, а не пример наличия чего-либо человекомерного. В лого-машине априори не может присутствовать ничего «внутреннего», «психического» в том смысле, в котором мы говорим о «внутреннем мире», «психическом» человека.

Причина этого – в генезисе. Повторим цитату Сартра, представленную в начале работы: «Восстановить конкретное посредством сложения или организации элементов, которые от него абстрагированы, удастся не больше, чем в системе Спинозы получить субстанцию из бесконечного сложения ее модусов» [10, с. 24]. Еще Платон в диалоге «Федон», цитируя фразы Сократа, подразумевал те же самые мысли, говоря, что человек не сложен из «костей, сухожилий и всего прочего» [9]. Рене Декарт в своем мысленном эксперименте также указывал на принципиальную невозможность «свести» человека в целом к телу.

В данных подходах мы не видим ничего эзотерического, эсхатологического или им подобного – мы не говорим о некоей «душе», монаде и т. д. Мы имеем в виду холистичный постулат о том, что целое больше всех частей вместе взятых, ибо обладает новыми – эмерджентными качествами, такими как, к примеру, сознание. И сформироваться подобная система способна только в процессе ауторегулирующегося саморазвития, самоорганизации, а никак не с помощью «сложения или организации элементов»,

т. е. моделирования. В процессе многих миллионов лет эволюции психика прошла путь от прото-психических (простейших) качеств до осознания экзистенциальной категории бытия в контексте целостного мироздания и именно потому, что путь, полный синергетических скачков от бифуркации к аттрактору, был пройден, психика представляет собой то, что она есть сейчас – невероятно сложное образование, которое само не способно себя познать, ведь «оно всегда есть нечто большее, чем мгновение назад». Это естественный процесс эволюции. Он работает в контексте антропосоциогенеза; соответственно, именно генерирование (выращивание), а никак не моделирование следует применять при разработке систем сильного искусственного интеллекта в контексте техногенеза.

Генерирование отличается от моделирования тем, что при моделировании сначала создается некая максимально совершенная система, а затем она помещается в среду для обработки данных по формализованным схемам и выработки наиболее оптимальных способов реагирования на особенности среды, причем у системы, за редкими исключениями (пример исключения: эксперимент по просмотру нейросетью компании Google контента на площадке YouTube), имеется четко прописанная цель. Примерно так мы представляем антропный подход к формированию систем искусственного интеллекта – лого-машин. С другой стороны, при генерировании система не создается совершенной, а вынуждена сама себя создавать на основе максимально обширных и неформализованных схем и в тесном контакте с информационной средой, который первично происходит в момент появления у системы «способности» обрабатывать простейшие «информационные блоки». Примерно так мы представляем разработанный нами технотропный подход к формированию систем искусственного интеллекта – психо-машин.

И в данном контексте к генерированию напрямую относится понятие свободы. Ведь, если мы задаемся целью создать сильный искусственный интеллект – психо-машину, то мы обязаны обеспечить ее хотя бы относительной свободой, ибо это залог самой возможности возникновения феномена сознания – одного из ключевых критериев наличия человекомерности у машины. Отсюда следует, что в процессе разработки систем сильного искусственного интеллекта необходимо в первую очередь создавать «искусственное бессознательное». Далее, если человеческое структурированное сознание (сознательное) возникло в процессе естественной эволюции как некий неаддитивный, холистический феномен на основе бесструктурного бессознательного, предшествовавшего сознанию, то для обеспечения процесса естественного и саморегулируемого генезиса машинного сознания необходимо идти тем же естественным путем – путем генерирования систем, способных к самоорганизации, обладающих изначально одним лишь бессознательным.

### **Список литературы**

1. Баррат Дж. Последнее изобретение человечества: искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens / пер. с англ. Н. Лисова. М.: АНФ, 2015. 303 с.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр. М.: Канон, 1994. 382 с.
3. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / пер. с англ. С. Филина. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. 404 с.
4. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста // ред. кол. А.Л. Яншин, С.Р. Микулинский, И.И. Мочалов; сост. М.С. Бахракова и др. М.: Наука, 1988. 520 с.
5. Гегель Г.Ф. Сочинения: в 2 т. // Философия природы / под ред. и с вступ. ст. А.А. Максимова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1934. Т. 2. 683 с.
6. Гейтс Б. Предупреждение об опасности искусственного интеллекта. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.bbc.com/russian/rolling\\_news/2015/01/150129\\_rn\\_gates\\_ai\\_warning](https://www.bbc.com/russian/rolling_news/2015/01/150129_rn_gates_ai_warning). (дата обращения: 12.06.2020).
7. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 55 т. / 2 изд. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1965. Т. 25, ч. 2. 552 с.
9. Платон. Федон // Сочинения: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, Л.Л. Тахо-Годи. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 2. С. 11–96.
10. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
11. Спенсер Г. Автобиография // Образовательная библиотека; излож. А.Д. Коротаева. Санкт-Петербург, 1904. – № 6. – 178 с. (Серия 6)
12. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 2. 727 с.
13. Фрейд З. Недовольство культурой. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litres.ru/zigmund-freyd/nedovolstvo-kulturoy/chitat-onlayn/> (дата обращения: 20.09.2022).
14. Черниговская Т.В. Язык и сознание: что делает нас людьми? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.life-up>. (дата обращения: 02.02.2021).
15. Шоу Джордж Бернард: цитаты, афоризмы. [Электронный ресурс]. URL: <https://inpearls.ru/author/georgebernardshaw/page/15>. (дата обращения: 11.01.2022).

### **EXISTENTIAL ASPECTS OF STRONG ARTIFICIAL INTELLIGENCE. THE PROBLEM OF FREEDOM: MODELING OR GENERATION**

**V.E. Voytsekhovich<sup>1</sup>, I.R. Skiba<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Tver State University, Tver

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk

The purpose of this article is the disclosure of artificial intelligence systems in an existential context and the coverage of the influence of existential categories on the formation of intellectual technologies.

**Keywords:** *artificial intelligence, existential context, freedom, intellectual technologies.*

*Об авторах:*

ВОЙЦЕХОВИЧ Вячеслав Эмерикович – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: [Voitsekhovich.VE@tversu.ru](mailto:Voitsekhovich.VE@tversu.ru)

СКИБА Иван Рауфович – магистр педагогических наук, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (научный руководитель: кандидат философских наук А.В. Колесников), г. Минск, Беларусь. E-mail: [gonzodzen@mail.ru](mailto:gonzodzen@mail.ru)

*Authors information:*

VOITSEKHOVICH Vyacheslav Emerikovich – Professor, PhD (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: [Voitsekhovich.VE@tversu.ru](mailto:Voitsekhovich.VE@tversu.ru)

SKIBA Ivan Raufovich – Master of Pedagogical Sciences, Junior Researcher at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, (Scientific supervisor: Phd (Philosophical Sciences) Kolesnikov A.V.), Minsk, Belarus. E-mail: [gonzodzen@mail.ru](mailto:gonzodzen@mail.ru)

УДК 172

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.032

## **РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ «СОЗНАНИЕ-ТЕЛО» И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ**

**Т.С. Георгиу**

ФГБОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет», Московская обл., г. Мытищи

В статье исследуется дихотомия «сознание-тело» в контексте искусственного интеллекта (ИИ). Философы с древних времен пытаются решить эту серьезную проблему, но с появлением ИИ она стала еще более актуальной. В исследуемой дихотомии «сознание-тело» создание искусственного сознания становится центральной трудно разрешимой задачей для философии. Развитие ИИ продолжается быстрыми темпами, и вопрос моделирования мышления человека и построения искусственного сознания является совсем не гипотетическим. Рассматриваются главные мысленные эксперименты для решения данной проблемы, осуществляется философское осмысление и критический анализ разных подходов к исследованию означенной дихотомии. Особое внимание уделено вопросу «может ли машина мыслить и, следовательно, обладать сознанием?».

**Ключевые слова:** *искусственный интеллект, мысленный эксперимент, сознание, материя, разум, мышление.*

### **Введение**

ИИ является самой обсуждаемой и противоречивой темой в современном обществе цифровизации. Возникающие проблемы в сфере ИИ затрагивают острые философские вопросы, связанные с человеческим разумом, мышлением и сознанием, которые приводят к серьезным этическим и экзистенциальным опасениям.

Проблема различия «сильного» и «слабого» искусственного интеллекта, трудно разрешимая дихотомия «сознание-тело» и проблема возможности создания «искусственного сознания» требуют особого философского осмысления. В данной статье предпринимается попытка исследовать соответствующие мысленные эксперименты и взаимоотношения между философскими теориями сознания и текущим состоянием ИИ.

Целью статьи является краткое описание основных мысленных экспериментов, касающихся вышеупомянутых проблем, и их критический анализ с точки зрения социальной философии. Следует отметить, что дихотомия «сознание-тело» существует гораздо дольше, чем компьютеры и ИИ. Философы с древних времен пытаются найти адекватный алгоритм ее решения, однако с появлением ИИ данная проблема стала еще более актуальной.

© Георгиу Т.С., 2022

В данной работе рассматриваются разные вопросы: «Как работает разум и сознание?»; «Возможно ли, чтобы машины действовали разумно, как человек?»; «Возможно присвоить машинам ментальные свойства и даже сознание?». Данные проблемы становятся сложнее, когда развитие в сфере ИИ достигает такого уровня, что машине передается возможность принимать решения вместо человека. Еще сложнее вопрос о том, способна ли техническая система (робот, компьютер или другая автоматизированная техника), решая какие-то задачи, например спасения людей, брать на себя риски принятия решений, отвечать за эти решения перед людьми и другими техническими системами. Каким образом ИИ способен к машинному обучению в рамках этики и насколько общество готово принимать такое «машинное поведение», если допустить, что ИИ в принципе будет способен принимать разные решения как «осознающее» существо [8]? В исследуемой проблематике «сознание-тело» проблема искусственного сознания становится центральной трудной задачей для философии.

### **Определение терминов**

Термин «материя» (от лат. *materia* – «вещество») вызывает огромный интерес среди философов и ученых с древних времен. Данное понятие играет важную роль в онтологии, натурфилософии, теории познания и в других науках. Материя в физике получает значение какого-либо объекта, который есть в Природе и в любом веществе, существование которого можно доказать экспериментальным путем. Под веществом обычно понимается любая совокупность атомов и молекул, находящихся в определенном агрегатном состоянии.

Однако в философском понимании данный термин принимает различные значения. Можно выделить следующие основные значения (понятия) в зависимости от разных философских подходов:

- 1) субстрат, «подлежащее», «то, из чего» (Аристотель) возникают и состоят вещи и Вселенная;
- 2) бесконечно делимый континуум, пространство, «то, в чем» (Платон), или протяжение (Декарт);
- 3) принцип индивидуации, т. е. условие множественности (Платон, Аристотель, Прокл, Лейбниц);
- 4) вещество, или тело, обладающее инертностью, т. е. массой, и непроницаемостью, упругостью или твердостью (античные стоики, новоевропейские материалисты) [1].

Мы же будем следовать современному определению материи как объективной реальности, данной познающему субъекту в виде ощущений, существующей вне и независимо от человеческого сознания и отражаемой им. Материей является бесконечное множество всех существующих явлений, объектов и систем, субстрат всех многообразных свойств, отношений, взаимодействий и форм движений.

Несмотря на тот факт, что на протяжении уже многих столетий исследуется проблема сознания в целом и термин «сознание» в частности, такой парадокс существует: общепринятого, понятного, логично структурированного и глубокого определения термина «сознание» до сих пор нет. В качестве всеобщего понимания и для целей данной работы используется следующее определение: сознание является одним из основных понятий философии, социологии и психологии, обозначающее состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида и способность идеального воспроизведения действительности в мышлении. Эта высшая функция мозга, свойственная только человеку и тесно связанная с языком, заключающаяся в обобщенном и целенаправленном отражении действительности и внешнего мира, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтроле поведения человека [5].

Следует отметить, что материя противопоставляется сознанию, духу, разуму, форме, идее, благу, Богу, актуальному бытию. Материя получает такое определение как противоположное сознанию, как подлинное, объективное, первичное бытие. Противостояние материализма и идеализма основывается на вышеупомянутом философском противопоставлении понятий материи и сознания [1].

История ИИ показала, что основатели и разработчики в этой сфере поставили задачу ответить на вопрос «Может ли машина мыслить и действовать разумно, как человек?», и если да, то «Возможно ли машине действовать автономно без вмешательства человека и достичь уровня наличия сознания?» [16]

Для решения этой задачи ученые сопоставляют функции мозга человека с компьютером и ИИ, как представлено в табл. 1.

Таблица 1. Сопоставление функций мозга человека с компьютером и ИИ

Функция	Человек	Компьютер и ИИ
Прием информации	Органы чувств	Устройства ввода
Хранение информации	Память	Устройства памяти
Обработка информации	Мозг	Процессор
Передача информации	Язык	Устройства вывода
Выполнение сложных задач	Нейронные сети мозга	Искусственные нейронные сети
Принятие решения	Разум, интуиция	Технология машинного обучения и др.

Конечно, такое сравнение является условным, не единственным и вызывает споры среди ученых. С одной стороны находятся те, кто утверждает, что невозможно моделировать все функции человеческого мозга, а с другой – те, кто уверен, что ИИ может даже превосходить интеллект человека.

Существуют два основных вида ИИ: слабый (англ. «narrow») и сильный (англ. «general», «strong»). Термин «сильный ИИ» был введен Джоном Сёрлом в работе «Разумы, мозги и программы» в 1980 г. Согласно Джону Сёрлу, компьютер оснащен сильным ИИ, и «это не просто инструмент для изучения разума; скорее, правильно запрограммированный компьютер на самом деле является разумом, в том смысле, что компьютерам, которым даны правильные программы, можно буквально сказать, чтобы они понимали и имели другие когнитивные функции» [17, p. 417].

### **Мысленные эксперименты**

Мысленные эксперименты представляют собой специфический метод работы ученых и мыслителей. Они являются действенным вспомогательным ресурсом исследования и осмысления трудных философских проблем, когда традиционные методы исследования противоречат этическим нормам или ставят объект исследования в опасное положение. Проблема «сознание-тело» – одна из сложнейших в философии, и таким образом рассматриваются разные мысленные эксперименты в процессе размышлений о сознании, объективной реальности, ИИ и обществе.

#### *«Мозг в колбе»*

Мысленный эксперимент «Мозг в колбе» предложен философом Хилари Патнэмом в 1981 г. Главный тезис данного эксперимента состоит в том, что наше восприятие и воспринимаемая нами реальность является «объективной». Эксперимент ставит под вопрос истинность субъективного восприятия человека.

Патнэм предлагает осуществить следующий эксперимент: извлечь мозг человека из тела, поместить его в колбу и подключить к какому-то суперкомпьютеру так, чтобы тот может успешно симулировать нервные импульсы таким образом, как будто они приходят от органов чувств. Получается, что его человеческий опыт – это лишь результат воздействия электронных импульсов, поступающих из компьютера в нервную систему и далее в мозг. Вследствие этого возникает вопрос: может ли мозг определить, что он находится в виртуальной реальности и все его восприятия являются обманом? Данный эксперимент находится в русле рассуждений Рене Декарта, связанных с его мысленным экспериментом «Злой Демон» о радикальном сомнении в достоверности всех общепринятых знаний. Согласно мысленному эксперименту Декарта, поднимается вопрос: существует что-либо в мире, чего нельзя подвергнуть сомнениям? Декарт заявляет: что, если какой-то могущественный злой демон дурачит человека, предлагая его органам чувств иллюзии настолько достоверные, что чело-

век ничего не может заподозрить? Если это возможно, тогда человек не может отличить истину от лжи и он поверит явной лжи как реальности.

Согласно Патнэму, мозг в колбе никаким образом не может определить, что он не воспринимает «объективную реальность», а находится в колбе с симуляцией. Несмотря на отсутствие тела, мозг по-прежнему осознает себя существующим и постигающим окружающий мир, который считает реальным просто потому, что мышление является результатом физических процессов в мозге. Мозг продолжает мыслить по-прежнему и, следовательно, существует.

Из этого следует, что реальность каждого отдельного человека отличается от реальности другого, как в фильмах «Матрица», «Аватар» и «Шоу Трумана». Представим себе, что человек живет в таком мире и начинает понимать, что все вокруг симуляция, и весь ваш мир оказывается большим «обманом», где он (человек) исполняет главную роль, даже не подозревая об этом. Тогда какой смысл в такой жизни? Разумеется, если человек способен создать технологию, которая позволяет симулировать реальность искусственным способом таким образом, что невозможно обнаружить подмену, тогда перспективы нашей человеческой цивилизации весьма сомнительны. При таких обстоятельствах возникает фундаментальный онтологический вопрос, который может разрушить всю человеческую цивилизацию: «Как устроена реальность, каково место человека в этой реальности, и как мы вообще можем ее познавать?»

#### *Мозг в Хьюстоне*

Известный философ современности Дэниел Деннет в 1981 г. в статье «Где я?» (англ. «Where am I?») предложил очень интересный мысленный эксперимент в области философии сознания. В данном эксперименте Деннет представляет, как ученые отсоединили его (Деннета) мозг от тела и поместили в чан с питательным раствором, а затем перевезли в Хьюстон. Его тело продолжает исправно функционировать и взаимодействовать с мозгом, так как оно подключено при помощи специальных устройств и беспроводной связи к мозгу. Его мозг связан с его телом и способен контролировать свои задачи посредством сложной системы радиосвязи. По утверждению ученых, проводящих операцию, отдаление мозга от тела является всего лишь растяжением нервов, которое существенно не изменяет и не повреждает разум человека. Значит, расстояние между телом и мозгом не влияет на разум и личность человека. После успешной операции Деннет предлагает вопрос: «Где я?», если его мозг находится в совсем другом месте по отношению к его телу. И тогда вновь встает онтологический вопрос: «Где его личная идентичность?».

Далее его тело (отдаленное от мозга) участвует в миссии по обезвреживанию ядерной боеголовки. Однако происходит сбой соединения, и один за другим начинают отказывать все связи между телом и мозгом. Таким образом вопрос «Где Деннет?» окажется очень сложным, поскольку

невозможно определить, где на самом деле находится идентичность: в теле или в мозге?

Чтобы разрешить этот вопрос, философ предлагает дать своему мозгу имя Йорик, своему телу – имя Гамлет, а своей личности – имя Деннет, и далее проверяет истинность трех возможных ответов. Первый ответ гласит, что там, где Гамлет, там и Деннет. Сам философ утверждает, что этот тезис можно опровергнуть при помощи мысленных экспериментов по пересадке мозга. Например, если Том и Дик обменяются мозгами, тогда Том окажется в теле, которое раньше принадлежало Дику, и наоборот. Значит, ясно, что тело и мозг вполне могли бы расстаться друг с другом, чего нельзя сказать о личности и о своем мозге.

Второй ответ философа – там, где находятся Йорик, там и Деннет. Для размышления этого варианта философ выбрал некий юридический аргумент. Представьте себе, что Гамлет летит в Калифорнию, грабит банк, и его задерживают. Где будут судить Деннета – в Калифорнии, где произошло ограбление, или в Техасе, где находился его мозг (Йорик)? Этим противоречивым положением опровергается и второй ответ.

Третий ответ гласит, что Деннет там, где он сам считает для себя уместным, и этот ответ удовлетворяет философа больше всего. В любой данный момент человек имеет некую точку зрения, и местоположение точки зрения (внутренне определенное ее содержанием) и есть местоположение самого человека.

Суть этого эксперимента заключается в попытке доказать, что не стоит усложнять сентиментальными размышлениями тот факт, что сознание человека – продукт деятельности его мозга. Значит, можно создать человекоподобные машины, имеющие сознание как продукт программной эволюции машины. Деннет утверждает, что эволюция «слепа», как «слепы» и вычислительные машины. Таким образом, в ходе адаптации и эволюции машины приобретут когнитивные способности, разум и сознание, как все это появилось у человека в ходе собственной биологической эволюций.

#### *«Китайская комната»*

Самая известная критика теста Тьюринга – это мысленный эксперимент «Китайская комната», предложенный Джоном Сёрлом в 1980 г. Суть этого аргумента заключается в том, что понимание компьютера отличается от человеческого и что именно сознание, а не интеллект является существенным отличием высших млекопитающих, включая человека разумного. Машина не способна обладать сознанием, и моделирование человеческого сознания является нерешенной научной задачей. ИИ не может заменить человека, это невозможно [3; 11; 12, p. 139].

Сёрл предлагает представить такую ситуацию, что человека, не знающего китайский язык, т. е. самого себя, запирают в комнате, в которой находится книга с инструкциями. Человек не знает иероглифов китайского языка, но у него есть инструкция на английском языке, которая говорит,

какой кубик с китайскими иероглифами надо брать и какой кубик надо выдавать в ответ на определенные запросы, приходящие извне. Человек может использовать инструкцию, чтобы перевести фразы и отправить ответ на китайском языке, хотя сам он ни слова не говорит на китайском и вообще не знает китайский язык. Но следуя инструкции книги, выполняет все задачи правильно. Таким образом, он может убедить находящихся снаружи, что в совершенстве владеет китайским, просто из-за того, что правильно отвечает на заданные вопросы и задачи. Этот эксперимент был предложен с целью опровергнуть предположение, что компьютеры или другие виды ИИ могут мыслить и понимать так же, это делает как человек. То существо, которое понимает и сознательно выбирает свои действия – это человек и, следовательно, невозможно присвоить материальному объекту ментальные свойства мозга, в том числе и сознание [17]. Цифровые существа, компьютеры и агенты ИИ не понимают информацию, которая им дается, но в них может быть внедрена программа, которая прекрасно обрабатывает огромный массив данных, в результате быстрого вычисления выполняет заданные человеком задачи и таким образом создает видимость человеческого интеллекта.

#### *«Комната Мэри»*

Мысленный эксперимент «Комната Мэри» предложен философом Фрэнком Джексоном и был опубликован в статье «Eriphenomenal Qualia» журнала «The Philosophical Quarterly». Суть эксперимента состоит в том, что существует некий субъективный опыт, который называется «квалиа», и этот опыт не сводится к физическим процессам. В этой статье Джексон сообщает, что существует выдающийся нейрофизиолог Мэри, которая в течение всей своей карьеры исследует процесс восприятия цвета человеком. Она все знает про этот вопрос, она исследовала огромное количество научных работ, она писала много об этой теме и даже получила гранты на эти исследования. Но по какой-то причине она провела всю свою жизнь в одной комнате, где есть вещи только черно-белого цвета. Тогда возникает главный философский вопрос эксперимента, который сводится к тому, что произойдет, когда Мэри выйдет из своей комнаты и увидит реальные цвета: «Узнает ли она что-нибудь новое?» [13].

Аргумент заключается в том, что если Мэри узнает что-либо новое из опыта непосредственного восприятия цвета, то физикализм ложен. В результате данного эксперимента Джексон утверждает, что субъективный опыт не сводится к физическим процессам [14]. Подкреплением данного тезиса является закон достаточного основания Лейбница. Согласно закону без достаточного основания ни одно явление не является истинным или действительным: «...ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым – без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [4, с. 455].

В итоге рассмотрения данного тезиса философ Джексон предположил, что кроме физических закономерностей и явлений существуют еще и нефизические. То есть ощущение красного цвета – это не только физический факт. В этом контексте представляется малоубедительным аргумент о создании ИИ подобного человеческого, судя по тому, что помимо объективного опыта существует и субъективный опыт, который полностью отсутствует у физических объектов. Главный недостаток машин – отсутствие «квалия».

*«Каково это быть летучей мышью»*

Этот мысленный эксперимент предложил в 1974 г. американский философ Томас Нагель. Суть его состоит в том, что самосознание является основным фактором, который делает проблему «сознание-тело» практически неразрешимой. Нагель выбрал летучую мышь, т. к. это достаточно близкое к человеку животное и в то же время крайне отличается от него, потому что видит мир вокруг себя с помощью эхолокации. Нагель спрашивает: «Что мы поймем и что означает быть летучей мышью?» То есть, как мир выглядит с точки зрения летучей мыши? Иными словами, каков ее внутренний мир и ее ментальный опыт? Вопрос риторический, потому что мы знаем, что не можем быть летучей мышью и, следовательно, не можем узнать, как это животное воспринимает окружающий мир при помощи эхолокации.

Нагель утверждает, что у каждого из нас есть уникальный опыт, и поэтому человеку невозможно узнать, как другой воспринимает мир [15]. Мужчины не могут узнать, что переживают женщины, просто потому, что никогда не могут пережить существование другого. Человеку в принципе недоступно знание того, что переживают другие, просто потому, что он никогда не может пережить опыт другого. И возникает главный онтологический вопрос: «Что значит быть любым из нас?»

Субъективный опыт, лежащий в основе сознания, не может рассматриваться объективно. Эксперимент затрагивает проблему соотношения объективного и субъективного – одну из фундаментальных проблем философии. Философ стремится опровергнуть тезис редуктивного физикализма о сознании. Согласно редуктивному физикализму, мысль является результатом физических процессов, которые происходят в клетках головного мозга, и их можно определить только изучая сам мозг человека. Каждому психическому состоянию, в том числе и сознанию, должно соответствовать определенное физическое состояние. Таким образом, сознание – продукт физических процессов.

Философ считает, что существуют вещи, недоступные человеческому познанию, и утверждает, что человек может верить в факты, которые своим умом ему невозможно постигнуть. Множество вещей существуют и будут существовать независимо от человека и его понимания, а сам человек может их понимать по-другому или вообще не воспринимать правильно. Приводим в пример ситуацию с бесконечными числами или с

пределами Вселенной. Человеку приходится признавать существование фактов, которые он не способен выразить или осознать. И в этом заключается главный тезис философа: каждое существо имеет свой собственный опыт, который означаем как субъективность опыта. Конечно, это не исключает вероятность того, что когда-нибудь человек сможет переступить через субъективность собственного опыта и выйти за пределы собственного сознания, и тогда люди смогут истинно ощутить себя другим существом, к примеру той же летучей мышью [9].

Если бы было возможно создать технологию, которая позволила бы нам трансформироваться в летучую мышь и обратно, опыт летучей мыши остался бы для нас недоступен, поскольку, превратившись в нее, мы смогли бы осознавать мир как летучая мышь, а превратившись обратно, не могли бы воспроизвести пережитый опыт, т. к. человеческое восприятие отличается от восприятия этого животного, и человек никак не может осознать тот опыт только потому, что человеческий мозг осознать как человек, а не как летучая мышь. Наш опыт ограничен тем материалом, который предоставлен нашему воображению. Следовательно, сознание невозможно описать как сумму материальных процессов в каком-то процессоре из-за ограничений возможности посчитать и с точностью воспроизвести субъективный опыт.

*«Ф-зомби (p-zombie)»*

Дэвид Чалмерс – автор мыслительного эксперимента «Философский зомби». Цель данного эксперимента – показать, что физическое и функциональное объяснения сознания ложны.

Согласно Чалмерсу, философским зомби является такое существо, которое обладает всеми функциональными свойствами человеческого организма, но не имеет субъективного опыта. Оно молекула в молекулу повторяет человека. Иными словами, внешне его никаким образом невозможно отличить от обычного человека. Есть все психические функции, как у прототипа – говорит, мыслит, но нет субъективной реальности, нет «кавалиа» или феноменальных свойств. Например, знает, что такое боль, но ее не чувствует. Реагирует по-человечески на внешние стимулы, свет или звук, но лишено ощущений во внутреннем субъективном смысле. Зомби-двойник выглядит и ведет себя как человек, но у зомби-двойника отсутствует сознательный опыт. На самом деле двойник реагирует на все стимулы, но не имеет никаких переживаний относительно того, что такое красный цвет, закат солнца, добро и зло, несмотря на то что это существо может вести себя как человек и обладает человекоподобными реакциями. Этот двойник может получить всю необходимую информацию, но при этом не страдает и не обладает соответствующими чувствами. Суть эксперимента Чалмерса заключается в том, чтобы доказать, что субъективные аспекты сознания несводимы и нередуцируемы к функциональным фактам [11].

Придерживаясь данного положения, Чалмерс предлагает вообразить свой собственный дубликат «зомби – искусственную личность», организованную точно так же, как организован реальный Чалмерс, полагая, что робот функционально неотличим от реального Чалмерса. Между реальным Чалмерсом и его искусственным двойником разница состоит в том, что у реального Чалмерса – нейроны, а у «двойника» – чипы. Исходя из вышесказанного тезиса, Чалмерс утверждает, что «Чалмерс-зомби» не может пережить то, что переживает реальный Чалмерс и, следовательно, не обладает сознанием, поскольку у него внутри – пустота, т. к. ни в кремнии, ни в биохимии нет того, из чего рождается сознание.

В современном мире, где технологии и интеллектуальные устройства играют важную роль в повседневной жизни человека, «философский зомби» находится в фокусе внимания исследователей ИИ и становится объектом острой критики, и поддержки таких тематик, как искусственная жизнь, искусственная личность, искусственное общество и искусственное сознание.

### **Выводы**

Возможен ли ИИ, т. е. «Возможно ли материальному объекту присвоить ментальные функции и процессы?» Ответить на данный вопрос весьма сложно, и проблема остается, увы, нерешенной. Это доказывает тот факт, что у всех вышеупомянутых экспериментов существуют сильные стороны, но одновременно есть и слабые стороны, которые не позволяют принимать одну или другую позицию как абсолютную истину. Следует отметить, что для диалектического осмысления необходимо принимать во внимание два основных противоположных направления. Таким образом, у философов появится возможность определиться с подходящими решениями по вопросам, связанным с ИИ.

Первый подход утверждает, что человеческая природа уникальна. Сознание присуще только человеку и не может быть присвоено никакому материальному объекту. Роджер Пенроуз в книге «Новый ум короля» аргументирует невозможность получения процесса мышления на основе формальных систем, человеческое сознание для него не является алгоритмическим [8]. Противоположную позицию занимают ученые, которые утверждают, что ИИ может развиваться в ходе эволюции, как развивался естественный человеческий интеллект, независимо от носителя, при этом неважно, является ли носитель материальным существом. Иными словами, ИИ возможен, и искусственное сознание можно конструировать, если человеку удастся исследовать и моделировать человеческий мозг. Кроме того, если принимать ту идею, которая гласит, что сознание является только биологическим казуальным процессом, и принципом функционирования искусственного интеллекта является причинность, тогда все действия такого осознанного интеллектуального существа будут результатами детерминированных функций. Этот конфликт естественной причинности с

трансцендентальной свободой воли человека порождает серьезные философские проблемы в области онтологии и аксиологии.

Несмотря на эти нерешенные проблемы, современный ИИ создает видимость человеческого интеллекта, машина самостоятельно принимает решения без вмешательства человека, и имитация человеческого интеллекта делает его со временем неотличимым от естественного, а может быть, даже лучше, как утверждает Н. Бостром о сверхинтеллекте.

Важным моментом для любого осмысления в сфере проблемы «сознание-тело» является классификация ИИ по степени его интеграции. По этому вопросу существует несколько точек зрения, но нам необходимо сосредоточиться на уровне интеграции по степени выполнения интеллектуальных задач. Придерживаясь данного положения, можно выделить 5 основных видов ИИ:

- 1 Реагирующий – анализирует какую-то информацию, которую вводит человек, и делает вывод для выполнения определенной задачи; на этом цикл заканчивается.
- 2 Настраиваемый – в целом повторяет предыдущий, но его можно настраивать.
- 3 Автономный – машины, которые, получив однажды информацию и приняв на ее основании решение, помнят предыдущую информацию и предыдущее решение, которое они принимали и, следовательно, до некоторой степени способны к самообучению и могут действовать автономно.
- 4 Самосознающий – это интеллект, который осознает себя, у которого есть самосознание, который знает, кто он такой, у которого есть какие-то проблемы, требования, претензии, вообще желание заявить о себе миру.
- 5 Сверхинтеллект – это тот, у которого интеллект превосходит когнитивные и познавательные способности человека.

На сегодняшний день наука дошла до третьего уровня интеграции ИИ, остальные же пока являются элементами фантастики. Но мы осознаем, что до появления ЭВМ даже первые три категории были полем фантастики, а сегодня они – реальность. А это значит, что человек не застрахован ни от какого варианта развития технологии.

Впрочем, агенты ИИ даже без наличия сознания являются мощным инструментом с огромными возможностями, и если не будут предусмотрены правила безопасности и этические нормы, регулирующие их использование и существование, последствия будут не менее катастрофическими, чем при взрыве атомной бомбы или «успешном» клонировании человека.

Конечно, прогнозировать дорожную карту развития ИИ на среднесрочную перспективу невозможно. Таким образом, развитие технологий ИИ с целью ускорения технологического прогресса – лишь верхушка айсберга, поскольку сегодня мы не можем определить, что скрывается под

водой, а именно – какие последствия можно ожидать для общества и всего человечества.

Сознание состоит из разных ментальных функций, и ученые до сих пор не знают наверняка, как оно функционирует. Вместе с тем, как доказали некоторые ученые, субъективный опыт не сводится к физическим процессам. В своем мысленном эксперименте «Китайская комната» Джон Сёрль показывает, что даже прохождение теста Тьюринга может не являться достаточным критерием наличия у машины подлинного процесса мышления, но факт, что машины в некоторых ситуациях действуют как моральные агенты, практически доказан.

Опасения самого различного характера высказываются нередко. К примеру, Г. Маклюэн развитие электронных средств интерпретирует как финальную «ампутацию» человеческого сознания [6].

Академик Н.Н. Моисеев в его книге «Судьба цивилизации. Путь Разума» предупреждает о серьезных рисках [7]. Согласно Моисееву, весьма вероятно такое развитие событий, связанных с ИИ: захват в личных интересах некоторой группой людей грандиозной информационной системы, функционирующей сегодня на планете. Это может привести к глобальному зомбированию человечества и к абсолютному информационному тоталитаризму.

### **Заключение**

Подводя итог, можно отметить, что, пытаясь ответить на вопрос «Может ли машина мыслить и иметь сознание?», и несмотря на тот факт, что проблема является нерешенной, мы приходим к следующему выводу: если сознание окажется результатом химико-биологических процессов и, следовательно, наши действия определяет принцип казуальности, тогда ставится под вопрос наша идентичность как человека, а свобода воли человека вообще не может существовать. Поэтому автор принимает ту позицию, в соответствии с которой человеческая природа уникальна, а те функции, которые делают человека человеком, никоим образом невозможно воспроизвести в полной мере.

Однако необходимо принимать во внимание тот факт, что в современном обществе агентам ИИ уже позволено принимать решения вместо человека, а целью разработчиков, безусловно, является имитация всех функций человека, в том числе сознания. Машины, способные анализировать сложные данные для освоения и совершенствования конкретных навыков и имитировать сложные интеллектуальные функции человека, сегодня уже не редкость. Образы технологий ИИ, которые мы видели на экранах кинотеатров и телевизоров, вероятно, уже в ближайшем будущем не будут являться элементами фантастики, а станут нашей новой реальностью. Спрогнозировать дорожную карту развития ИИ на среднесрочную перспективу невозможно. Таким образом, развитие технологий ИИ в социальном контексте – лишь верхушка айсберга, но что же скрывается под

водой, какие последствия можно ожидать для общества и, следовательно, для человечества, пока сложно сказать наверняка [2].

Если в будущем машины будут обладать (хотя бы в какой-то степени) сознанием, тогда определить, что именно делает человека человеком, а машину машиной, станет практически невозможно. На этом фоне с необходимостью возрождаются серьезные онтологические и аксиологические проблемы. Всем известно, что технологии могут быть использованы как во благо, так и во вред, и нет сомнений в том, что человечество столкнется с новыми вызовами, с фундаментальными вопросами о собственной идентичности и даже с вопросом о самом его существовании. Поэтому, если ИИ необходим современному обществу, то важно серьезно отнестись к главным этическим вопросам, связанным с ИИ, к вопросам о социальной природе нравственной деятельности, моральных отношений и морального сознания, отражающихся в категориях этики основного субъекта – человека, ведь искусственный интеллект ни в какой этике не нуждается. Этика нужна человечеству.

### **Список литературы**

1. Бородай Т.Ю. МАТЕРИЯ [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e36ebf712afcc7be65a2> (дата обращения: 23.07.2022).
2. Георгиу Т.С. Философия автоматизации и искусственного интеллекта: от мифологического Талоса до будущих киборгов // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 1. С. 68–75.
3. Душкин Р.В. Критика «Китайской комнаты» Дж. Сёрла с позиции гибридной модели построения искусственных когнитивных агентов // Сибирский философский журнал. 2020. № 2 (18). С. 30–47.
4. Лейбниц Г.В.Ф. Монадология // Антология мировой философии: в 4 т. // М.: Мысль, 1970. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. С. 450–464.
5. Лекторский В.А. СОЗНАНИЕ [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01089449209fc347f3553108?p.s=TextQuery> (дата обращения: 15.10.2022).
6. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева. М.: Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.
7. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Языки русской культуры, 2000. 223 с.
8. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. / пер. с англ. В.О. Мальшенко, 7-е изд. М.: Синергетика: от прошлого к будущему, 2019. 413 с.
9. Разин А.В. Этика искусственного интеллекта // Философия и общество. 2019. № 90 (1). С. 57–73.
10. Шерстобитова П.Д. Тело – разум (Т. Нагель. «Что значит быть летучей мышью?») // Молодой ученый. 2016. № 120 (16). С. 520–521.

11. Chalmers D. *Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 p.
12. Graziano M.S.A. *Rethinking consciousness: a scientific theory of subjective experience*. New York: W.W. Norton & Company, 2019. 224 p.
13. Jackson F. *Epiphenomenal Qualia* // *The Philosophical Quarterly*. 1982. № 127 (32). P. 127–136.
14. Jackson F. *What Mary Didn't Know* // *The Journal of Philosophy*. 1986. № 5 (83). P. 291–295.
15. Nagel T. *Philosophical Review What Is It Like to Be a Bat?* // *The Philosophical Review*. 1974. № 4 (83). P. 435–450.
16. Russell S., Norvig P. *Artificial Intelligence. A Modern Approach*. Harlow: Pearson Education Limited, 2021. 932 p.
17. Searle J.R. *Minds, brains, and programs* // *Behavioral and brain sciences*. 1980. № 3 (3). P. 417–457.

## **SOLUTION OF THE PROBLEM «MIND-BODY» AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE**

**T.S. Georgiou**

Moscow Region State Pedagogical University, Moscow region, Mytishchi

The article is devoted to the problem of the «mind-body» in the context of artificial intelligence (AI). Philosophers have been trying to solve this hard problem since ancient times, but the advent of AI, this problem has become notably very important. In the researched problematic «mind-body», the creation of artificial consciousness becomes the central difficult task for philosophy. The development of AI continues at a rapid pace, and the question of modeling human thinking and building artificial consciousness is not at all a hypothetical issue. For solving this problem are examined and studied the main mental experiments related to that. Philosophical comprehension and critical analysis of different approaches to the study of the «mind-body» problem is carried out. Particular attention is paid to the question «Can a machine think and therefore have consciousness?».

**Keywords:** *artificial intelligence, mental experiment, consciousness, matter, mind, thinking.*

*Об авторе:*

ГЕОРГИУ Такис Софокли – аспирант кафедры философии, ФГБОУ ВО «Московский государственный областной университет», Московская обл., г. Мытищи. E-mail: takis.georgiou.s@gmail.com

*Author information:*

GEORGIU Takis Sofokli – PhD student of Philosophy Dept., Moscow Region State Pedagogical University, Moscow region, Mytishchi. E-mail: takis.georgiou.s@gmail.com

УДК 130.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.046

## ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОПТИМАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА И ПРИНЦИПЫ, НОРМЫ ЭФФЕКТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ ЭТИМ ПРОЦЕССОМ

**Н.В. Михалкин**

ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва

Раскрывается содержание способов оптимальной организации общества в его относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе, а также методология эффективного государственного управления в условиях экстремальных изменений, происходящих в мире. Автор обосновывает мысль, что организация общества и эффективное государственное управление будут оптимальными и эффективными, если при этом будут реально учтены объективные закономерности относительно самостоятельного бытия социоисторического организма, которые соответствуют объективным законам его прогрессивного развития. Содержательно учет закономерностей организации общества отражается в принципах практически-преобразовательной деятельности соответствующих органов управления и граждан страны, которые составляют методологию и методику этих процессов. Реальные компоненты внешней и внутренней экспансии в страну, которые могут воздействовать на организацию общества и государственное управление, будут минимизированы в случае реального использования субъектами общества обоснованной методологии организации общества и государственного управления. Дается авторская характеристика закономерностям организации общества и методологии государственного управления.

**Ключевые слова:** *объективный закон развития общества; закономерность организации общества; принципы практически-преобразовательной деятельности граждан общества; государственное управление; методология управления; экспансия.*

### **Введение**

Современная общественная практика обуславливает необходимость использования закономерностей оптимальной организации обществ, которые фактически не могут не соответствовать объективным законам их прогрессивного развития. Очевидно, что для этого должны быть разработаны и сформулированы соответствующие методологические средства эффективного управления этим процессом со стороны государственных органов.

Специфика осмысления данной задачи предопределена рядом объективных условий и субъективных факторов, создающих противоречия в

© Михалкин Н.В., 2022

реальном бытии сообществ, которые возникли не только в нашей стране, но и во многих странах мира вследствие проявления различного вида и уровня экспансий, создающих экстремальные изменения в каждом сообществе.

Автор использовал разьединительно-соединительный, системный, функциональный и исторический методы исследования этапов развития и организации бытия сообществ людей, в отличие от имеющихся в научной литературе экономических и социально-политических подходов к исследованию задач и проблем организации общества как относительно самостоятельной части неживой и живой природы.

### **Основные закономерности организации общества**

В центре внимания данной работы тема создания эффективно функционирующих и прогрессивно развивающихся сообществ людей, а также управления ими на основе учета и использования закономерностей их организации, обусловленных объективными законами их развития. Речь идет об уровне организации сообществ людей, когда происходит их позитивное развитие и наличествует социальный прогресс.

История развития человечества позволяет утверждать, что в своем относительно самостоятельном по отношению к неживой и живой природе бытии люди для сохранения себя и обеспечения своего позитивного развития создавали и создают различные формы и способы «своей организации» и управления этим процессом.

Создание этих форм и способов организации сообществ и методологии эффективного управления происходило и происходит по-разному: 1) *иррационально*, путем приспособления, адаптации, в основном посредством метода проб и ошибок; 2) *иррационально-рационально*, посредством использования опытно проверенных методов и средств, на основе определенных идеологием как для оптимальной организации сообществ людей, так и для формирования методологии эффективного управления этим процессом; 3) *рационально*, в определенной степени посредством научно обоснованных принципов, правил, форм и способов оптимальной «организации» социальных общностей, а также с использованием методологических средств эффективного управления этим процессом.

Другими словами, в истории своего развития человечеством использовались различные варианты организации общества, способные привести его к прогрессивному развитию.

Был период в осмыслении способов организации общества, когда экономическому фактору придавалось определяющее значение. «Экономический детерминизм» утверждался как единственно научный подход к организации и развитию сообществ людей. Он нашел свое отражение в так называемом «формационном» развитии обществ. Однако при этом исключались из осмысления процесса организации сообществ людей факты развития и организации ряда азиатских стран, Ближнего Востока. Как итог,

это привело к напрасному отрицанию многих выводов, сделанных мыслителями, придерживающимися иных подходов.

Не принесли практически ничего значимого в осмысление сути оптимальной организации обществ, отвечающих их социальному процессу, «цивилизационный» и «гуманистический» подходы. С одной стороны, они не дали убедительных ответов на вопрос о средствах и способах прогрессивного развития сообществ людей, а с другой, не сформулировали «алгоритмов» и «механизмов» развития и утверждения гуманистических компонентов в самом человеке и в сообществах людей.

По мнению автора, если придерживаться мысли, что смысл жизни сообществ людей заключен в совершенствовании их относительно самостоятельного бытия по отношению к неживой и живой природе, то можно утверждать, что оптимальная организации обществ и их эффективное управление возможны на основе использования объективных закономерностей их организации, соответствующих законам прогрессивного развития обществ и человека.

Ведь *относительно самостоятельное бытие сообществ, человечества* – это исторически складывающиеся формы и способы жизнедеятельности людей, сопровождающиеся созданием значимых для себя благ, рациональной организацией своего бытия в соответствие с уровнем познанных объективных закономерностей организации социального и управления им, а также в рамках наличествующей совокупности объективных условий и субъективных факторов, которые в единстве всех сил и средств, имеющихся у человечества, обуславливают создание и разрушение исходной гармонии их сосуществования.

В реальности относительно самостоятельное бытие человечества представляет собой своеобразное единство процесса его отчуждения и сближения с неживой и живой природой, себе подобными.

По содержанию – это рационально-иррациональный процесс формулирование целей, создание средств и способов их достижения на основе определенного уровня познанных законов неживой и живой природы, социального, и использования их в реальной жизни.

Здесь проявляет себя феномен «*синтеза*» законов развития природы, общества как части природы и законов организации общностей людей. Все дело в том, что закон развития общностей и человека не может не обуславливаться законом организации этих общностей, рациональной регуляцией (организацией и управлением) бытия социоисторических организмов. Ведь *природа* и законов развития общностей людей, и закономерностей рациональной организации этих общностей одна и та же. Особенным является факт, что закономерности организации сообществ и в целом социального (социоприроды) «пробивают» свою реализацию посредством деятельности и общения людей, коррелируются ими через и посредством полученных знаний о законах развития и организации неживой и живой природы.

От уровня познания этих законов, а также от использования людьми тех или иных способов их включения в свою жизнь зависят как характер, так и содержание бытия людей, формы бытия социоисторического организма в целом, формирование подлинно человеческих качеств в каждом представителе рода человеческого.

Вот только дело в том, что в современной научной литературе пока нет общепризнанной концепции, которая соотносила бы объективные законы прогрессивного развития сообществ людей с закономерностями их организации. Есть пример результатов исследования К. Маркса. Он глубоко и всесторонне изучил место и роль *материального производства* в жизни человека и общества на уровне капитализма, выявил наличествующие в *организации общества закономерные связи* между производительными силами и производственными отношениями, между общественным бытием и общественным сознанием, между базисом и надстройкой, между культурой и изменениями, происходящими в самом человеке. И эти закономерные связи пока никем не опровергнуты, хотя являют собой выражение «особенного» в контексте действия и проявления общих закономерностей организации социоисторических организмов в их относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе.

По мнению автора статьи, если рассматривать общества как сложную социокультурную систему, где системообразующим фактором выступает труд, в их относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе, то можно выделить следующие закономерности их же организации: *единства* (целостности); *устойчивости* (стабильности); *безопасности*; *самодостаточности*.

По своему содержанию эти закономерности представляют собой внутренние, существенные, устойчивые, необходимые и повторяемые связи между отдельными субъектами этих общностей, между субъектами и «элементами» этих общностей, между «элементами» общностей, между «элементами» общностей и самим сообществом, между сообществами.

Для людей они выступают в качестве принципов организации их бытия. Ведь принципы – это исходные для человека установки, сформулированные в нормативной форме, которые *обуславливают* его познавательно-преобразовательную деятельность, *регламентируют* граничные условия его активности, *указывают* ему направление движения к цели и *оптимизируют*, если ими руководствоваться, использование имеющихся для этой деятельности средств и способов.

Так, *закономерность единства (целостности)* как принцип организации общества требует от его субъектов учитывать тот факт, что возникновение, становление и развитие социоисторического организма осуществляется в форме единения отдельных общностей, которые являют собой и социальное целое, и часть природы.

Другими словами, человеческие сообщества как социальная форма движения материи проявляют себя только тогда, когда являются единым

целым, когда их структурные элементы находятся в достаточно непротиворечивом взаимообуславливающем сосуществовании. Только так, а не иначе они могут обеспечить свое относительно самостоятельное позитивное бытие по отношению к неживой и живой природе. Только в единстве с себе подобными формируется и развивается человек, осуществляет трудовые функции, позволяющие ему создавать все необходимое благо для своей жизни, прогрессивного развития. А труд есть единственно возможный способ бытия социального, существования сообществ людей и самого человека, основа его развития.

Следовательно, данная закономерность организации сообществ людей обязывает каждого субъекта направлять свою активность на сохранение и укрепление целостности этого образования вопреки могущим возникнуть в их сознании и поведении противоречивым устремлениям. И данность этой «обязанности» необходимо убедительно и доходчиво для всех граждан страны отразить и закрепить во всех видах и типах культуры, формируемой в общностях людей, а также зафиксировать в социальных нормах.

Что касается *закономерности устойчивости (стабильности)*, то она как принцип организации общества требует от каждого субъекта *исключать* в своей познавательной-преобразовательной деятельности и общении создание противоречий, способных разрушить динамическое равновесие бытия социоисторического организма.

Объективность данной закономерности предопределяется тем, что люди в своем бытии способны еще создавать конфликты, которые могут разрушить целостность и функциональность социальных институтов общества, общностей людей и общества в целом.

Именно поэтому данная закономерность может и обязана регламентироваться определенными социальными нормами и социальным принуждением. Только при воплощении в реальность требований данной закономерности возможно обеспечить необходимое для прогрессивного развития общества и человека функционирование социальных институтов общества, социализацию и воспитание вновь подрастающего поколения.

Свое предназначение, в плане оптимальной организации общества, имеет и *закономерность безопасности*. Как принцип организации общества она обязывает каждого субъекта, каждую организацию, каждый социальный институт установить такую совокупность социальных отношений, а также создать такую систему средств и способов противодействия внутренней и внешней экспансии в страну, которые совместно обеспечивали бы всем гражданам, сообществу в целом исполнение социальных ролей, обусловленных их социальным статусом. Эти положения выделяют и авторы монографии «Стратегия национальной безопасности России: теоретико-методологические аспекты» [1, с. 4–6].

Включение данной закономерности в организацию сообществ людей объективно предопределено фактом создания людьми таких средств,

которые способны уничтожить «социальную жизнь». А закономерность безопасности, включенная в организацию через принцип безопасности, формирует для всех субъектов общественной жизни установку чтобы они при наличии в сообществах фактов проявления различного вида и типа экспансии находили средства и способы их минимизации, исключая уровень угроз и агрессий.

Нет сомнения в том, что данная закономерность как принцип жизнедеятельности всех субъектов общества, должна быть воплощена в формируемой у них культуре жизни, в ограничениях, запретах, принуждениях, которые относятся к исключению эксплуатации в производственной деятельности людей, исключению несправедливости в их отношениях, установлению реального равенства между ними, а также включению высших моральных регулятивов во взаимодействие между ними.

Свое содержание имеет и *закономерность самодостаточности* как принцип организации общностей, общества. Исходя из положения, что общество представляет собой относительно самостоятельную часть неживой и живой природы, в своей установке данный принцип ориентирует всех субъектов общества на гармоничное взаимодействие с ней. Для этого требуется использовать только достаточные для нужд человека и общества предметы труда, не превышать их количество, ограничиваться только их минимумом по количеству и качеству, а также максимально воссоздавать используемые, ориентируя создаваемую для этого производственную технологию и культуру потребления. Необходимо максимально использовать достижения науки, техники, технологий, чтобы минимизировать воздействие человечества на природу, ограничиваясь только строго необходимым для удовлетворения разумных потребностей и интересов.

Другими словами, принцип самодостаточности ориентирует людей на непрерывный поиск и нахождение возможностей не столько использовать как бы лежащие на «поверхности» возможности среды своего обитания, сколько искать и находить средства и способы максимально перерабатывать «вторичные предметы труда», выявлять внутренние возможности в искусственной среде, социоприроде и в себе.

Как видим, закономерности организации общества, обеспечивающие ему прогрессивное развитие, «требуют» соблюдения гражданами и другими субъектами соответствующей совокупности принципов и правил, составляющих методологию управления практически-преобразовательной деятельностью людей. Все дело в том, что принципы организации общества, закрепляемые в совокупности социальных норм, становятся действенными при осознанном их исполнении субъектами общества. В связи с этим в ряде случаев для разъяснения смысла используемых в научной организации общества методологических регулятивов необходимо государственное управление, основанное на соответствующей методологии. Такое положение дел обусловлено рядом причин.

В первую очередь это связано с тем, что в сообществах людей всегда есть определенные группы, которые не заинтересованы в том, чтобы закономерности организации сообществ людей реализовывались.

В качестве другой причины следует отметить тот факт, что в настоящее время во всех странах мира как сообщества людей отсутствует так называемое «критическое» количество граждан, которые способны осознанно эти нормы соблюдать и, что самое важное, включать в этот процесс других граждан на основе своей жизни как примера.

Именно поэтому нужна «общественная сила», способная преодолеть «сопротивление» субъектов, незаинтересованных в прогрессивном развитии социоисторического организма, а также способная трансформировать общество в соответствии с объективными закономерностями его организации.

Правда, при этом абсолютизировать роль государственного управления не следует, ибо свое выражение приемы и правила оптимальной организации жизнедеятельности людей также должны находить в моральных регуляторах, эстетических ориентациях, договорных установках, праве, религиозных канонах и т. д. Ведь если организация сообществ регламентируется нормами прекрасного, совершенного, принципами «золотого правила нравственности», права, а сами граждане стремятся к гармонии отношений с природой и себе подобными, а человек способен реализовать в позитивном ключе все свои задатки, то тогда будет наличествовать оптимальная организация общества.

Однако на данном этапе развития сообществ людей государственная власть является определяющим социальным институтом в деле успешного включения закономерностей организации общества в реальный процесс его организации. Так А.В. Воженников и А.А. Прохожев утверждают, что в глобализационном процессе, который охватил все страны мира, государственное управление является определяющим фактором обеспечения стране самодостаточности и устойчивого развития [2, с. 114–116].

### **Методологические регулятивы в государственном управлении**

Свое воздействие на организацию общества в соответствии с объективными закономерностями его организации государственная власть осуществляет посредством издания законов, но соотносимых с правами граждан.

Право и закон не антагонисты. Но если закон не соответствует праву и, очевидно, объективным закономерностям организации общества, то будет ли он исполняться? Ведь право для представителя любого субъекта социальной общности на уровне обыденного сознания заключено в его представлениях о том, что он может «получить» от общности и что он обязан ей «возвратить», чтобы и впредь он и его потомки могли от общности получать что-то. Следовательно, закон как регулятор организации общества только тогда будет действенным рациональным регулятивом, когда

будет соблюдена *мера соответствия* между правами граждан и их обязанностями. То есть нормативный акт государственной власти в форме закона не может быть выше уровня культуры общества, где эта норма должна действовать.

Другими словами, законы, издаваемые государственной властью, должны соответствовать уровню культуры граждан и тогда они будут средством оптимальной организации общества, и тогда граждане будут готовы этот регулятив принимать и им руководствоваться в жизни.

В этой диалектике права и закона, а также в механизме включения права и закона в организацию и управление обществом и содержится их факториальное проявление в реализации государством своих возможностей по оптимальной организации общества, соответствующей его прогрессивному развитию.

По своему содержанию законы, издаваемые государственной властью для оптимальной организации общества, обязаны соответствовать следующим требованиям:

- отвечать запросам прогрессивного развития общества, страны и человека;
- быть отражением результатов научного исследования культуры общества и возможностей граждан их сознательно исполнять;
- быть сформулированы таким образом, чтобы мысль, заключенная в них, трактовалась однозначно, ясно, четко, точно, определенно, непротиворечиво;
- учитывать уровень социальной зрелости граждан страны;
- быть «составной» частью бытия граждан страны.

В целом, социальное управление – это атрибут, неотъемлемая часть организации общества, оно предполагает включение в его подготовку и формулирование знаний, умений, компетенций сотрудников соответствующих структур и сформулированных наукой закономерностей организации общества.

То есть сегодня управление, используемое для включения в процесс организации общества закономерностей его оптимальной организации, как отмечают исследователи, обязательно [3, с. 30–32].

Оно должно основываться и базироваться на учете и использовании при принятии решений научных *знаний* о законах организации социальных сообществ, их функционировании, *сведений* об этом сообществе, количестве и качестве субъектов сообщества, их партнеров и оппонентов, на *применении* принуждения, на явном или скрытом «давлении» на тех личностей, которые участвуют в профессиональной деятельности этого сообщества, на формировании равенства в нем, позволяющего заинтересовывать и мотивировать граждан к соответствующим заявленным целям, поведению и поступкам.

При этом включение нормативно-правовых актов, базирующихся на положениях закономерностей организации общества в социальное управление только тогда будет констатировать эффект в действенном развитии страны в период экстремальных ситуаций в мире, когда граждане страны и государство будут реально равноправны и «равноответственны». В такой ситуации граждане будут свои правомочия включать в содержание *мотива* их деятельности и отношений, обеспечивая стране ее безопасность и прогрессивное развитие.

В такой взаимосвязи угроз от экстремальных факторов на жизнь общества использование объективных закономерностей его организации, а также нормативно-правовых актов для эффективного управления этим процессом, способно дать позитивный результат, его прогрессивное развитие.

Однако, хотя включение законов государственной власти в организацию и управление обществом сегодня значимо, но эта значимость проходящая. С развитием уровня культуры и социальной зрелости граждан общества роль государственного управления будет замещаться моральными, эстетическими и другими регулятивами.

### **Список литературы**

1. Бабурин С.Н., Дзлиев М.И., Урсул А.Д. Стратегия национальной безопасности России: теоретико-методологические аспекты. М.: ООО «Издательство МАГИСТР», 2012. 512 с.
2. Воженников А.В., Прохожев А.А. Государственное управление и национальная безопасность. М.: РАГС, 2001. 238 с.
3. Сафонов А.Л. Этническая фрагментация наций в эпоху глобализации: социально-философские аспекты // *Философская мысль*. 2015. № 6. С. 26–59.

## **REGULARITIES OF THE OPTIMAL ORGANIZATION OF SOCIETY AND PRINCIPLES, NORMS OF EFFECTIVE MANAGEMENT OF THIS PROCESS**

**N.V. Mikhalkin**

Moscow State University of Psychology and Pedagogy, Moscow

The content of the ways of optimal organization of society, in its relatively independent existence in relation to inanimate and living nature, as well as the methodology of effective public administration in the conditions of extreme changes occurring in the world, is revealed. The author substantiates the idea that the organization of society and effective public administration will be optimal and effective if it really takes into account the objective laws regarding the independent existence of a sociohistorical organism that correspond to the objective laws of its progressive development. Meaningful consideration of the regularities of the organization of society is reflected in the principles of practical and transformative activity of the relevant governing bodies and citi-

zens of the country, which constitute the methodology and methodology of these processes. The real components of external and internal expansion into the country, which can affect the organization of society and public administration, will be minimized in the case of real use by the subjects of society of a reasonable methodology for the organization of society and public administration. The author's description of the laws of the organization of society and the methodology of public administration is given.

**Keywords:** *objective law of the development of society; law of the dimensionality of the organization of society; advantages of practical and transformative activity of citizens of society; public administration; management methodology; expansion.*

*Об авторе:*

МИХАЛКИН Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва. E-mail: Fafnir85@yandex.ru

*Author information:*

MIKHALKIN Nikolay Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities of the Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow. E-mail: Fafnir85@yandex.ru

УДК 172.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.056

## ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ «МЕХАНИЗМА» РЕАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОБЯЗАННОСТЕЙ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

А.Н. Михалкин

ФГБОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет», Московская обл., г. Мытищи

Автор раскрывает и обосновывает следующие положения:

- социальные обязанности российского государства – это официально зафиксированное *соглашение* между государственной властью и гражданами страны по предоставлению им значимых социальных *благ*, которые обеспечиваются соответствующим социальным «механизмом»;
- «механизм» реализации социальных обязанностей любого государства обуславливается объективными закономерностями развития общества и диалектически связан с палитрой социальных изменений, происходящих в мире;
- реальное проявление «механизма» реализации социальных обязанностей российского государства испытывает значимые изменения от процессов глобализации;
- учет закономерностей организации общества и процессов, характеризующих глобализацию, отраженных в «механизме» реализации социальных обязанностей российского государства, позволит обеспечить позитивное развитие страны.

Научная новизна положений статьи состоит в том, что впервые «механизм» обеспечения социальных обязанностей российского государства соотносится с закономерностями организации общества, проявляемыми в период глобализации, а также с конституционными правами граждан, что обуславливает в единстве социальный прогресс.

**Ключевые слова:** социальные обязанности государства; глобализация; закономерности организации общества; «механизм»; социальный прогресс.

### Природа и сущность социальных «обязательств» и «обязанностей» государства

Для того чтобы раскрыть заявленную в названии статьи тему, необходимо определиться с содержанием понятия «социальная обязанность государства». При этом следует обратить внимание на тот факт, что речь идет о данном понятии применительно к социальному капиталистическому государству, каким, с определенными уточнениями, является наша страна. Юридически это зафиксировано в Конституции Российской Федерации [9, ст. 7].

© Михалкин А.Н., 2022

А определиться с содержанием понятия «социальная обязанность государства» необходимо по нескольким причинам. Во-первых, потому, что до сих пор не выработано его квалифицированное определение, хотя в процессе происходящих в стране экономических преобразований оно было в центре внимания и политиков, и ученых. Во-вторых, в литературе понятие «социальная обязанность государства» соотносится с понятием «социальные обязательства государства».

Очевидно, для уточнения содержания понятия «социальная обязанность государства» следует изначально рассмотреть природу и сущность понятия «обязанность». Оно включается не только в понятие «социальные обязанности», но и в целый ряд других понятий: «моральные обязанности», «политические обязанности», «религиозные обязанности», «юридические обязанности» и т. д.

В словарях понятие «обязанность» раскрывается следующим образом. Например, В.И. Даль определяет «обязанность» как «...долг, все должное, все, что лежит на ком, кто-либо исполнять и соблюдать должен, обязан. Обязанность, принятый на себя долг, должное слово, обещанье и условие, которое надо исполнять» [7, с. 584]. Д.Н. Ушаков рассматривает данное понятие как «то, что подлежит безусловному выполнению кем-нибудь, что необходимо для выполнения по общественным требованиям или внутренним убеждениям» [13, с. 583]. С.И. Ожегов и Н.Ю. Шведова в содержание понятия «обязанность» вкладывают «круг действий, возложенных на кого-нибудь и безусловных для выполнения» [10, с. 442].

Общим для приведенных определений понятия «обязанность» в словарях выступают: долг, действие (условие), подлежащие обязательному (безусловному) исполнению согласно каким-то нормам, общественным требованиям или внутренним убеждениям.

На этом основании можно говорить о наличии в его содержании такого *компонента*, как «правила поведения и практического действия», которые ориентированы на удовлетворение чьих-либо интересов, поддержание стабильности, устойчивости в обществе, обеспечение порядка, закономерного развития человека, общностей людей и общества в целом.

Связь «правил поведения и практического действия» с «обязанностью», в конкретном обществе, на всех исторических периодах его существования реализуется посредством «*долженствования*», которое проявляется через и посредством внутренних убеждений каждого субъекта общественных отношений, признающих ценность и значимость обязанности, либо на основании его нравственной зрелости, либо в силе нормативных предписаний, законов, либо в непосредственном соблюдении верующими религиозных канонов, либо в страхе.

По своей природе, по мнению автора статьи, «обязанность» соотносится с «ответственностью», которая формируется у людей на этапе утверждения в обществе расширенного воспроизводства, когда появляются блага, предназначенные для обмена и возникает необходимость соблю-

дения каждым представителем общества социальных ролей, предопределяемых его статусом<sup>1</sup>.

Одновременно на данном этапе развития общества начинает формироваться и право, в котором феномен «обязанность» имеет фундаментальное значение. Например, на основе утверждения в жизни общества обязанностей для его субъектов, которые являются необходимым элементом системы регулирования общественных отношений, составляют основу правосознания, правовой культуры граждан, устанавливаются, в соответствии с требованиями правовых норм, наличие интереса управомоченного лица, интереса третьих лиц и общества в целом, обосновывается возможность применения мер государственного принуждения к этим субъектам при неисполнении ими их обязанностей [8, с. 508].

Именно поэтому наиболее полно должное поведение присутствует для юридической обязанности, когда любой субъект общественных отношений должен их исполнять [2, с. 126–127].

Однако «механическое» перенесение признаков, свойственных, например, «юридической обязанности», на другой вид «обязанности» представляется неправильным. То есть содержание и сущность понятия «юридическая обязанность» не может полностью совпадать с содержанием и сущностью понятия «социальная обязанность».

Правда, все виды обязанностей, которые проявляют себя в обществе, имеют социальную природу, и в рамках их философского рассмотрения мы можем утверждать, что все они обусловлены статусом субъектов общественных отношений и теми ролями, которые все субъекты исполняют.

Очевидно также и то, что социальная составляющая обязанностей субъектов общественных отношений обуславливается и *социальной свободой* этих субъектов, которая проявляет себя в нескольких аспектах:

– во-первых, в том, что в реальности субъекты обязанностей в конкретном обществе и в конкретное историческое время могут проявлять свою активность только в рамках сформировавшейся в этом обществе социальной и политической поведенческой культуры;

– во-вторых, в значительном большинстве видов обязанностей субъекты этих обязанностей самостоятельно, в рамках ими осознаваемой свободы, их на себя возлагают;

– в-третьих, осознаваемая и реальная свобода субъектов видов обязанностей в обществе воплощается в выборе ими способов и средств реализации взятой или возложенной на них обязанности, а также в самом должном поведении и деятельности;

---

<sup>1</sup> Автор считает, что *ответственность* – это сложное мировоззренческое и социально-психологическое образование, формируемое в человеке и детерминирующее его на соблюдение им социальных ролей, обусловленных его социальным статусом.

– в-четвертых, социальная свобода субъектов видов обязанностей в конкретном обществе и в конкретное время не исключает, а предполагает выбор субъектом возможности исполнять или не исполнять взятые или возложенные на него обязанности.

Обобщая рассмотренное, мы можем отметить, что все виды обязанностей для всех субъектов общества являются продуктом философии существования, выражающейся в необходимости их определенного поведения, активности, соответствующих объективным законам существования и развития общества и человека. В связи с этим, обязанность для субъектов общества – это и их долг перед другими субъектами общества, это и само действие как выражение присущей всем людям активности, но в поле определенных потребностей и интересов.

Говоря о «*социальной обязанности*», необходимо признать, что ее основу составляет *социальный интерес* как совокупность осознанных людьми объективных потребностей по развитию человека и общества вообще. Связь социального интереса и социальной обязанности проявляется в том, что именно интерес формирует мотивацию должного поведения субъектов как формы внешнего проявления их социальной обязанности.

По мнению автора статьи, связь социальной обязанности и социального интереса субъектов общества предопределяется следующими факторами:

– социальный интерес «опредмечивает» поведение практически всех субъектов общественной жизни и в определенной степени формирует социально-нормативную основу такого поведения этих субъектов, их образ и стиль жизни;

– социальный интерес как мотив обуславливает и предопределяет соответствующее ему поведение одного субъекта общественных отношений по отношению к другому субъекту, порождает должное поведение в социальном отношении, которое приобретает характер необходимого;

– социальный интерес, формируя модели поведения и деятельности субъектов общества, находит выражение в социальном правиле (норме) или обязанности-действии;

– социальная обязанность, выраженная в социальной норме, выступает не только как некий эталон жизни субъектов общества, но и как выражение социального интереса.

Следовательно, *социальная обязанность* для субъектов общественной жизни – это составляющая их общественных отношений и деятельности, закрепляемая в *мере* должного поведения обязанного субъекта, реализуемого им по своему усмотрению в пределах свободы, обусловленной уровнем развития самого общества, сформированной в нем социальной культуры, в целях удовлетворения социальных интересов общества в его позитивном развитии, но в согласии со своим собственным интересом.

Что касается понятия «социальные обязанности государства» как субъекта обязанностей, то для его формулирования изначально следует

определился с содержанием понятия «государство». И здесь все непросто. В современной научной, политической и словарной литературе формулирование понятия «государство» в определенной степени зависит от разных моментов. Например, от исторического периода осмысления этого феномена, от «вкладываемого» в это понятие смысла как в рамках общественного сознания, так и в контексте существующей в стране практики деятельности государства.

Чаще всего «государство» рассматривается как «политическая организация общества, осуществляющая его управление и охрану его экономической и социальной структуры в классово-антагонистическом обществе, используемая для подавления классовых противников» [10, с. 141]. Иногда данное понятие трактуется как «политическая форма организации общества во главе с правительством и его органами, осуществляющая управление обществом, охрану его экономической и социальной структуры» [4, с. 214].

А.А. Грицанов определяет «государство» как «основной институт политической системы, наделенный высшей законодательной властью, т. е. правом устанавливать и гарантировать социальные нормы и правила общественной жизни в пределах определенной территориальной целостности и использовать легитимные методы принуждения для их соблюдения по отношению ко всем членам общества» [6, с. 178].

То есть государство применительно к конкретной стране, конкретному обществу есть социальный институт, имеющий свой статус в стране (обществе), свои интересы, свои роли (функции), а также средства и способы по исполнению своих интересов, функций, по обеспечению всестороннего и гармоничного развития каждого гражданина, безопасности и прогрессивного будущего как для отдельного человека, так и для всего общества.

Очевидно, что и «социальные обязанности государства» как субъекта видов обязанностей в обществе обуславливаются интересами данного субъекта, его статусом и той ролью, которую данный субъект должен исполнять по отношению к гражданам, обществу, обеспечивая их всестороннее и гармоничное развитие, целостность, безопасность и будущность страны и людей, в ней проживающих.

Содержательно их можно определить следующим образом: «социальные обязанности государства» – это закрепленные посредством Конституции и других нормативных актов *меры* должного поведения, деятельности, отношений государственных структур, государственных служащих, реализуемых ими в пределах, обусловленных уровнем развития самого общества, свободы, сформированной в нем социальной культуры, в *целях удовлетворения* социальных потребностей, интересов граждан, социальных общностей, общества в его позитивном развитии, но в рамках тех возможностей, которыми обладает страна.

Реально, это действия, подлежащие *безусловному исполнению* органами государства, государственными служащими, осуществляющими

управление обществом, для удовлетворения *социальных потребностей, интересов* всех социальных групп, общностей, этносов, народностей, наций, классов, всех возрастов, духовных и религиозных убеждений, всех граждан по утверждению в обществе для них достойной жизни от рождения до глубокой старости.

Конечно, сформулированное автором определение «социальных обязанностей государства» не носит исчерпывающего характера, ибо нельзя строго обозначить сферы и «границы» социальных потребностей, интересов граждан, страны и общества в целом, социальную жизнь человека и человечества.

И еще одно замечание. По нашему мнению, «социальные обязанности государства» по его *должному* поведению и действию, относящиеся к его органам, должностным лицам, могут быть контролируемы и в определенной степени гарантированы только «внешними» средствами: организационными, информационными и стимулирующими. «Внутреннюю» же мотивацию в действиях и поведении государственных служащих оценивать и гарантировать практически невозможно.

Теперь о перечне социальных обязанностей государства. Он достаточно обширен и перечислить все обязанности достаточно сложно. Реально можно сформулировать ряд *социальных стандартов*, которые значимы для позитивного развития граждан страны. К ним следует отнести следующие: *удовлетворение* важнейших потребностей граждан всех возрастов, слоев в естественных, экзистенциальных потребностях и социальных услугах; *обеспечение* государственной поддержкой процесса становления и прогрессивного развития социальной сферы общества; *установление* в стране, включающей различные регионы, области с неодинаковым уровнем экономического развития, практически однородного, но максимального по содержанию уровня социального бытия граждан; *создание* условий и возможностей по всей стране для всестороннего и гармоничного развития каждого гражданина от рождения до ухода из жизни; *развитие* системы здравоохранения в стране на таком уровне, который обеспечивал бы всем гражданам максимально высокую, в соответствии с научными разработками, продолжительность жизни; *решение* в союзе с работодателями, предпринимателями, профсоюзами задач, которые в результате создали бы научно-обоснованную систему труда и отдыха для трудящихся – по времени работы, охране, оплате, эффективности, восстановлению здоровья, по возможностям обмениваться видами деятельности, по профессиональному росту, выходу на пенсию, уровню пенсии; *выполнение* государством роли как работодателя, так и посредника в зависимости от удельного веса контрольного пакета акций на предприятии, в акционерном объединении или в отрасли; *концентрация*, в обоснованной мере, финансовых ресурсов государства на приоритетных направлениях государственной социальной политики.

В целом, по форме и содержанию *социальные обязанности государства* – это достаточно широкий круг мероприятий, отношений, прак-

тических действий и деятельности федеральных министерств, агентств и служб, а также региональных и муниципальных учреждений, организаций и служб социального профиля в социальной сфере, исполняемых в целях удовлетворения социальных потребностей и интересов граждан страны, ее общностей и общества.

### **Содержание и особенности «механизма» реализации социальных обязанностей российского государства в современный период**

Очевидно, что в каждой стране существует определенный «механизм», который воплощает в действительность мероприятия, отношения, практические действия и деятельность государственных структур для удовлетворения социальных потребностей и интересов граждан страны, ее общностей и общества в целом [1, с. 179].

Конкретно, речь идет о предоставлении нуждающимся гражданам страны целой палитры социальных *благ*, которые реально граждане получали бы.

Например, в СССР данный механизм реализации социальных благ включал в себя:

- государственное социальное страхование рабочих, служащих и их семей;
- социальное страхование колхозников;
- пенсионное обеспечение граждан по возрасту и при потере трудоспособности;
- выплаты пособий по разным видам социальной нужды;
- содержание определенной категории граждан в домах инвалидов и престарелых;
- бесплатное медицинское обслуживание граждан;
- бесплатное лечение граждан в больницах;
- бесплатное образование;
- санаторно-курортное лечение граждан;
- содержание и воспитание детей в яслях, детских садах, санитарно-лесных школах, пионерских лагерях, детских санаториях;
- создание и использование общественных фондов [3, с. 723–724].

Что касается «механизма» реализации социальных обязанностей российского государства в современных условиях, то, если кратко, он включает в себя следующие элементы: правовые компоненты, которые закреплены в Конституции России; социальную политику государства; отчеты Правительства страны перед представительной властью страны и гражданами; регулярные встречи Президента страны с гражданами; работа Общественной палаты страны; работа Счетной палаты страны; партийный и общественный контроль за исполнением государством своих социальных обязанностей.

Формально социальная политика государства отражает процесс социального администрирования по отношению к закрепленным в правовом

и организационном плане социальным услугам, которые обеспечиваются государством [5, с. 23–25].

Другими словами, *социальная политика* – это деятельность государства и его органов в области *социального развития* и оказания социальных услуг гражданам. Она представляет собой совокупность мероприятий, проводимых государственными органами, которые направлены на улучшение содержания и уровня жизни определенных социальных групп.

А так как современное российское государство осуществляет свою деятельность в стране, где существует рыночная экономика, то в связи с этим ему приходится исполнять социальные обязанности в форме *социальных услуг*, которые являются выражением проводимой «социальной политики».

*Социальные же услуги* в странах с рыночной экономикой – это процесс предоставления государством конкретным группам граждан страны *блага* как результат включения их в социальный процесс, позволяющий им реализовать свои социальные права. А оплата этого блага полностью или частично производится за счет средств государственного бюджета, местных бюджетов или средств внебюджетных фондов.

Правда, при этом социальные услуги хотя и являются формой обеспечения провозглашенных государством прав граждан, но не предполагают их обязательного удовлетворения. То есть социальные услуги государства не являются, в полном смысле этого слова, социальными обязанностями государства.

Конечно, социальные услуги связаны непосредственно с функциями государства и обуславливаются правовой регуляцией финансовой деятельности государства по формированию бюджетов. Как отмечает Г.В. Субботин, под «правовым механизмом оказания социальных услуг» предлагается понимать совокупность взаимодополняющих, взаимодействующих правовых институтов, опосредованных правом технологических операций и юридических процедур, успешное функционирование которых призвано обеспечить эффективное оказание гражданам признанных государством социальных благ [12, с. 18].

Структуру данного механизма составляют следующие элементы:

– правовой статус получателей услуг (определение получателей услуг, их прав и обязанностей, включая льготные режимы) и субъектов, оказывающих социальные услуги (установление обязанности государственных и муниципальных органов, организаций и учреждений оказывать услуги, ответственность за необоснованный отказ в предоставлении услуги, невыполнение ее стандарта);

– стандарты социальных услуг;

– основания предоставления услуг;

– процедуры оказания социальной услуги;

– формы контроля за деятельностью субъектов, осуществляющих предоставление услуги (включая порядок оспаривания решений и дей-

ствий/бездействия органа или учреждения, предоставляющего услуги, а также должностных лиц, государственных или муниципальных служащих);

– мониторинг оказания социальных услуг.

Правовой мониторинг как элемент правового механизма оказания социальных услуг призван выявлять эффективность действия нормативно-правовой основы оказания социальных услуг, их качество, комфортность и доступность предоставления данных услуг населению, а также внешние факторы, оказывающие влияние на эффективность оказания социальных услуг.

Проведение мониторинга оказания социальных услуг должно осуществляться органами государственной власти, местного самоуправления при участии учреждений различных форм собственности, занятых в указанной сфере, в рамках внедряемой в стране системы мониторинга правоприменения.

Объектами мониторинга оказания социальных услуг должны выступать:

– нормативные правовые акты органов власти в сфере оказания социальных услуг;

– правоприменительная деятельность органов социальной защиты населения в сфере оказания социальных услуг;

– деятельность учреждений по оказанию социальных услуг населению.

Так как социальные услуги как выражение социальных обязанностей современного российского государства включают в себя благо, создаваемое в обществе и предоставляемое гражданам для оказания им различного вида и типа помощи, в том числе и по старости, требующие для своего исполнения финансовых средств из бюджета страны, то в настоящее время они создаются и реализуются в основных национальных проектах.

Исходя из правовых требований обеспечения основных социальных прав человека и гражданина, в стране были разработаны и реализуются следующие социально ориентированные программы-проекты: «Здоровье», «Образование», «Доступное и комфортное жилье – гражданам России», «Развитие агропромышленного комплекса» [11, с. 17].

Например, приоритетный национальный проект «Здоровье». Он занимает особое место среди других социальных проектов-программ. Данный проект предназначен не только для совершенствования качества жизни людей, создания необходимых стартовых условий для развития так называемого «человеческого капитала» с самого начала жизни людей, но и для создания возможностей развития каждого человека в зрелом возрасте. В связи с этим основными целями проекта провозглашены следующие: 1) повышение доступности и качества медицинской помощи населению; 2) профилактика заболеваний; 3) укрепление материально-технической базы первичного звена здравоохранения; 4) улучшение кадрового обеспечения

деятельности медицинских, санаторных учреждений, домов отдыха и других центров, так или иначе связанных с обеспечением здоровья людей.

Что же касается приоритетного национального проекта «Образование», то это, наверное, один из проектов, который вызывает неоднозначную оценку у ученых, учителей и просто граждан страны. По замыслу, этим проектом должны быть осуществлены следующие цели: 1) ускорение модернизации российского образования; 2) содействие осуществлению комплекса мер по реализации приоритетных направлений образовательной системы Российской Федерации; 3) достижение современного качества образования, адекватного меняющимся запросам общества и требованиям инновационного экономического развития страны.

В соответствии с данным проектом необходимо обеспечить поддержку лучших образцов российского образования. В первую очередь тех учебных заведений, которые активно реализуют инновационные образовательные программы, обеспечивают доступ к качественному образованию жителей всех территорий, предполагают отработку новых механизмов управления образованием, а также изменение механизмов финансирования образовательных учреждений. Не исключается, а предполагается создание новых систем оплаты труда педагогических работников, стимулирующих качество и результативность педагогической работы.

Относительно приоритетного национального проекта «Доступное и комфортное жилье – гражданам России» можно сказать, что его целью является формирование рынка доступного жилья и обеспечение комфортных условий проживания граждан России. Осуществляться это должно посредством реализации комплекса мероприятий, направленных на масштабное увеличение предложения на первичном жилищном рынке, а также повышения платежеспособного спроса.

Данный приоритетный национальный проект включает *четыре* направления: 1) повышение доступности жилья; 2) увеличение объемов ипотечного жилищного кредитования; 3) увеличение объемов жилищного строительства и модернизация объектов коммунальной инфраструктуры; 4) выполнение государственных обязательств по предоставлению жилья категориям граждан, установленных федеральным законодательством.

Значимым для успешного развития нашей страны является реализация приоритетного национального проекта «Развитие агропромышленного комплекса». Воплощается в реальность данный проект посредством реализации следующих мероприятий: обеспечение роста качества и количества производства в аграрном секторе; комплекс организационных, правовых, финансово-кредитных и технологических мер общегосударственного уровня, направленных на дальнейшее развитие сельского хозяйства и улучшение условий жизни сельского населения.

По своему предназначению национальные проекты направлены на сохранение национальной идентичности и суверенитета страны, на бес-

печение «сбережения нации», разрешение жилищных, демографических, образовательных проблем.

Выделение особенностей социальных обязанностей российского государства на современном этапе осуществимо посредством использования следующих критериев:

- осмысление причин исполнения социальных обязанностей российским государством в современный период развития и бытия стран мира;
- включенность социальных обязанностей в развитие всех граждан страны и общества в целом;
- уровень социальности российского государства;
- содержание законодательства, а также уровень социальной культуры общества;
- характер средств исполнения социальных обязанностей российского государства, входящих в состав наличествующего в стране «механизма» их исполнения.

Особенности механизма реализации социальных обязанностей российского государства:

1. Исполнение заявленным (по конституции страны) социальным государством, которое по факту в полной мере таковым не является, так же как и социалистическим. Более того, называя себя социальным, российское государство содержательно и официально не обозначило смысл своей государственной «социальности». Зафиксированное в Конституции России понятие «социальное государство» – это своеобразный перенос заимствованного из конституций других капиталистических стран высказывания о характере деятельности государственных органов власти по отношению к определенной части граждан их стран. Оно до сих пор менее всего исследовано применительно к нашей стране и не раскрыто для наших граждан применительно к нашему времени. Данная ситуация имеет не только теоретические, но и практические содержание. Ведь в нашей стране совершенно иначе, чем в европейских странах или, например, в КНР формируются ресурсные основания для реализации социальной политики. Совершенно по-разному складываются отношения в коллективах работников в нашей стране и отмеченных ранее государствах. Совершенно не похожи условия появления бедности и меры борьбы с нею в разных странах и в нашей стране.
2. Постепенный переход от «теоретически обоснованных обязанностей» к реалистично исполняемым, предопределяемым фактическим бюджетом страны.
3. Дифференциации обязанностей по объектам их исполнения.
4. Реализация их через национальные проекты, которые обращены ко всем субъектам социоисторического организма.
5. Соотнесение их частью граждан страны с социальными обязанностями государственной власти в СССР.

6. Включение объективно-императивных требований, обращенных ко всем представителям групп общностей в стране и отдельным гражданам, в том числе с целью утверждения исполнения ими их статусных ролей.

### **Заключение**

Проведенный в данной статье анализ понятия «социальная обязанность государства» убедительно продемонстрировал тот факт, что феномен «обязанность» может рассматриваться как результат развития человечества в процессе его жизнедеятельности.

Социальные обязанности связаны с социальными потребностями и социальными интересами, что обуславливает необходимость появления такого феномена, как «социальные обязанности государства».

В каждом государстве, в зависимости от его устройства, времени существования, формируются свое содержание «социальных обязанностей государства» и конкретный механизм их исполнения государственной властью. Свое содержание имеет и механизм исполнения Российским государством своих социальных обязанностей. Особенности механизма исполнения государством своих социальных обязанностей, обусловленных современным этапом развития стран мира и России в том числе, ориентирует исследователей и реальных субъектов этих обязанностей к дальнейшему исследованию данной проблемы.

### **Список литературы**

1. Агарков М.М. Обязательство по советскому гражданскому праву // Избранные труды по гражданскому праву: в 2 т. М.: АО «Центр ЮрИнфоР», 2002. Т. 1. С. 163–460.
2. Аслаян Н.П. Основные начала российского частного права. Иркутск: Изд-во ИГЭА, 2001. 270 с.
3. Большая советская энциклопедия: в 30 т. / 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1976. Т. 24. С. 723–724.
4. Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. М.: Норинт, 2000. 1536 с.
5. Волгин Н.А., Ракитский Б.В. Социальная политика. М.: Изд-во РАГС, 2008. 404 с.
6. Грицанов А.А. Новейший философский словарь / 3-е изд., испр. Минск: Книжный Дом, 2003. 1280 с.
7. Даль В.И. Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка. М.: Эксмо, 2016. 688 с.
8. Карташов В.Н. Теория правовой системы общества: учебное пособие: В 2 т. Ярославль: ЯрГУ, 2005. Т. I. 547 с.
9. Конституция Российской Федерации с поправками 2020 года. М.: Айрис-пресс, 2020. 96 с.
10. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка / 4-е изд. М.: Азбуковник, 1999. 944 с.

11. Рожкова М.А. К вопросу об обязанностях и основаниях их возникновения // Вестник ВАС РФ. 2001. № 1. С. 8–38.
12. Субботин Г.В. Социальные услуги: теоретико-правовой аспект: дисс. ... канд. юрид. наук. М., 2011. 153 с.
13. Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка. М.: Дом Славянской кн., 2008. 959 с.

## **THE MAIN COMPONENTS OF THE «MECHANISM» FOR THE IMPLEMENTATION OF SOCIAL OBLIGATIONS OF THE RUSSIAN STATE IN THE MODERN PERIOD**

**A.N. Mikhalkin**

Moscow Region State Pedagogical University, Moscow region, Mytishchi

The main components of the «mechanism» for the implementation of social responsibilities of the Russian state in the modern period:

Author reveals and substantiates the following provisions:

- social obligations of the Russian state are an officially recorded agreement between the state authorities and the citizens of the country to provide them with significant social benefits that are provided by the appropriate social «mechanism»;
- the «mechanism» for the implementation of social duties of any state is determined by the objective laws of the development of society and is dialectically related to the palette of social changes taking place in the world;
- the real manifestation of the «mechanism» for the implementation of social responsibilities of the Russian state is experiencing significant changes from the processes of globalization;
- taking into account the regularities of the organization of society and the processes that characterize globalization, reflected in the “mechanism» for the implementation of the social duties of the Russian state, will ensure the positive development of the country.

The scientific novelty of the provisions of the article lies in the fact that for the first time the «mechanism» of ensuring the social responsibilities of the Russian state correlates with the laws of the organization of society manifested during the period of globalization, as well as with the constitutional rights of citizens, which determines social progress in unity.

**Keywords:** *social responsibilities of the state; globalization; patterns of organization of society; «mechanism»; social progress.*

*Об авторе:*

МИХАЛКИН Александр Николаевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет», Московская обл., г. Мытищи. E-mail: fafnir85@yandex.ru.

*Author information:*

MIKHALKIN Alexander Nikolaevich – PhD student of the Department of Philosophy of the Moscow Region State Pedagogical University, Moscow region, Mytishchi. E-mail: fafnir85@yandex.ru.

УДК 1(091):316.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.069

## ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ АДАПТАЦИИ ПЕРСОНАЛА

Н.Н. Равочкин<sup>1,2</sup>, С.И. Григашкина<sup>1</sup>

ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет  
имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово

ФГБОУ ВО «Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия»,  
г. Кемерово

Современные философские исследования все чаще ориентируются на решение прикладных задач. Представители различных наук обращаются к данному интеллектуальному наследию по причинам фундаментальности построений и поиска наиболее валидных оснований, предельное формулирование которых предлагается именно философией. Управление социальными процессами различного уровня в целом позволяет повысить эффективность тех или иных систем и гарантировать их жизнеспособность на определенных этапах исторического развития. Зачастую таковыми системами являются многочисленные организации, деятельность которых распределена между составляющими ее персонал индивидами. Именно от людей зависит успех различных социальных систем, для чего целесообразно изучить возможности их эффективного инкорпорирования в них. Процессы адаптации персонала являются ключевыми для создания диспозиционных предпосылок и прояснения миссии, целей и задач конкретной организации. Возникает вопрос по поводу того, как и почему такие витальные настройки оказываются упущенными HR-управленцами из функционала организации. Настоящая статья посвящена рассмотрению философских оснований адаптации персонала современных организаций. Авторы рассматривают процесс адаптации и составляющие его структурные элементы. Осуществлен критический анализ имеющихся подходов к адаптации персонала организаций и выбраны инструментальные методы, позволяющие достичь максимального прагматического эффекта. В качестве рассмотрения заявленной проблематики на практике авторы обращаются к системе высшего образования России, где к настоящему времени сложились многочисленные противоречия, существенно затрудняющие использование традиционных технологий к адаптации персонала. Авторами выделены основные затруднения, препятствующие краткосрочной и эффективной адаптации новых сотрудников в ряды профессорско-преподавательского состава. В качестве решения имеющихся проблем намечен перечень требующих своего решения задач. В заключение подведены итоги и намечены перспективы дальнейших исследований.

**Ключевые слова:** персонал, управление, адаптация, прагматизм, организация, высшее образование, общество.

© Равочкин Н.Н., Григашкина С.И., 2022

Философское осмысление социальных процессов связывается с изучением их истоков и оснований, что предполагает формулирование, а также использование эффективных приемов и технологий, представленных в рассматриваемой области в качестве концепций и методологических систем, каждая из которых с большей или меньшей эффективностью выполняет поставленную перед ней задачу. Так, осмысление процесса адаптации человека в обществе предлагалось во множестве исследовательских программ, в которых описывались различные формы реализации социализации. Важным представляется использование таких механизмов, которые мыслятся как оправданные и полезные для конкретного человека. Частным случаем адаптации человека к социально обусловленным моделям поведения является адаптация персонала к условиям его труда, предприятию, формам корпоративного взаимодействия. По этой причине мыслятся важным выявление философских принципов адаптации персонала.

Для начала необходимо сказать, что понятие «адаптация» имеет естественно-научное происхождение и связывается некоторыми учеными (например, Р.С. Есиковой) с биологическими идеями Ж. Ламарка, Ж. Сент-Илера, Ч. Дарвина, в рамках которых адаптация понималась как приспособление человека к окружающей среде. Биологи и, говоря шире, естествоиспытатели полагают, что способность к адаптации определяется стремлением живого организма к равновесному существованию. В научный оборот вводится понятие гомеостаза, которое определяется как «подвижное равновесное состояние какой-либо системы, сохраняемое путем ее противодействия нарушающим это равновесие внешним и внутренним факторам» [10, с. 439]. Состояние подвижного равновесия подразумевает под собой способность организма адаптироваться к внешним изменениям, что предполагает наличие представленного онтологического свойства. На этом основании ученые-естественники полагают, что необходимо учитывать биологические и связанные с ними психические, социальные, культурные и иные свойства человека для реализации процесса адаптации сотрудника к актуальным реалиям его трудовой деятельности, коллектива, социальных устоев [1].

На этом основании можно говорить о том, что состояние подвижного равновесия, к которому стремится любое живое существо, в том числе персонал организации, требует адаптации к условиям социальной интеракции. Именно этот принцип можно считать одним из научных (и далее – философских) оснований адаптации персонала. Биологическая и связанная с ней социальная самоорганизация становится важной чертой формирования наиболее приспособленного человека, специалиста, который выполняет возложенные на него трудовые обязанности. При этом на основании необходимости учета разнообразных социальных факторов выбирается тот или иной способ социальной и трудовой адаптации персонала, что дает возможность максимально отразить приспособляемость сотрудника к трудовым условиям.

Вместе с тем в некоторых научных разработках справедливо отмечается, что содержание понятия «адаптация» выходит за рамки узкоспециальных исследований и проникает в ряд других областей знания, среди которых важное значение приобретает социально-гуманитарное знание. Таким образом, вполне правомерно полагать, что *понятие «адаптация» выражает совокупность основных закономерностей, обеспечивающих существование и развитие различных систем, на которые внутренние и внешние факторы оказывают комплексное воздействие.* С точки зрения социальных наук процесс адаптации мыслится «как приспособление организма, личности, их систем к характеру отдельных воздействий или к изменившимся условиям жизни в целом» [1, с. 206]. Полагается, что возникает возможность компенсации моделей привычного поведения в принципиально новых условиях, что приводит к способности организма (в нашем случае – сотрудников) к оптимальному функционированию в необычной обстановке.

Под понятием «адаптация персонала» понимается «процесс ознакомления сотрудника с целями, стратегией, работниками, а также деятельностью всей организации, и выработки соответствующего поведения в соответствии с требованиями компании, иными словами, установление взаимоотношений между организацией и сотрудником на самом первом этапе совместной работы» [5]. Анализ приведенного определения позволяет нам говорить о том, что работник наделяется необходимыми свойствами, которые в последующем используются для обеспечения эффективного функционирования его как работника, а также всей организации в целом.

Представленная логика размышления предполагает не только формирование защитного приспособления человека к социальной среде, но также усвоение социально значимых и позитивно оцениваемых ролей, возможность преодоления социального, психологического, трудового и прочего напряжения, навыков выхода человека из стрессовых ситуаций, а также формирование в человеческой природе таких приспособительных реакций, которые мыслятся как основание активного освоения среды обитания (к примеру, трудового коллектива) с целью создания необходимых условий для формирования успешной трудовой деятельности.

Следует отметить отсутствие в единстве взглядов исследователей по поводу адаптации персонала. Теоретики расходятся в вопросе о количестве видов интересующего нас процесса. В частности, Г.П. Медведев выделяет два вида адаптации (социальная и профессиональная), Л.Г. Егорова – три (добавляет социально-психологическую), П.С. Кузнецов – шесть [17]. Вне зависимости от количества видов адаптации персонала все концепции содержат в себе положение о необходимости вхождения человека в профессию и способности сотрудника адаптироваться к содержанию осуществляемой деятельности.

Содержательно профессиональная адаптация персонала складывается из ряда факторов, каждый из которых определяет вектор развития и

функционирования сотрудника в конкретной компании. Речь идет о внешнем и внутреннем характере адаптации персонала. Высказываются мнения о включении в объем данного процесса деятельностной, нормативной, профессионально-ролевой, статусно-функциональной, социальной и социально-психологической сторон адаптивного процесса [15]. При этом полагается, что каждая из частей процесса вхождения в профессиональную деятельность играет едва ли не определяющую роль в процессе достижения высокой эффективности от осуществления деятельности персонала.

В результате, можно говорить о том, что одним из философских оснований процесса адаптации персонала является социально-биологическая концепция, в рамках которой реализуется переход от естественных свойств человека к его социальным функциям и признается необходимость учитывать все возможные стороны процесса адаптации человека к условиям его социального и профессионального бытия.

Далее, следует утверждать, что некоторые ученые исследуют процессы адаптации персонала с точки зрения целей и задач, которые они выполняют. Выделяются такие задачи:

- формирование у персонала возможности быстрого достижения тех или иных показателей в трудовой деятельности. Такие достижения мыслятся в качестве желаемых как для всей организации в целом, так и лично для ее руководителя;

- возможность уменьшения стартовых издержек. Речь идет о том, что использование трудовых функций более эффективного специалиста позволяет достигать более высокого результата, используя при этом минимальные вложения. На этом основании полагается, что повышенная или высокая адаптация персонала (сотрудника) позволяет ему выполнять свои обязанности на более высоком уровне и с повышенным качеством;

- возможность снижения психологической неуверенности и тревоги, которые появляются у нового сотрудника в процессе вхождения в новый коллектив. Можно говорить о том, что существующие тренинги как форма адаптации сотрудника к трудовому коллективу и будущим трудовым функциям определяет возможный вектор его развития как специалиста;

- снижение издержек по подбору и поиску новых сотрудников и формирование кадрового резерва компании. Такие функции дают возможность быстро провести замену выбывшему сотруднику и использовать ресурсы вновь прибывших работников.

В целом, если рассматривать функциональное значение адаптации персонала, то можно говорить о том, что философским основанием такого процесса может считаться инструментализм Д. Дьюи. Речь идет о центральной идее американского мыслителя, согласно которой высокое значение имеет влияние объема формируемого в современности знания на процесс подготовки человека к будущей социальной и интеллектуальной жизни, а также его профессиональной деятельности.

Так, изначально полагалось, что процесс обучения отождествлялся с получением знаний на всю жизнь. Утверждалось, что полученных знаний должно хватать для решения всех возникающих жизненных и профессиональных задач и вопросов. Однако со временем развитие науки и техники привело к детерминации необходимости постоянной адаптации человека к актуальным социальным, техническим и иным условиям. Именно по этой причине в настоящее время обучение трактуется как образование в течение всей жизни [14, с. 10]. Можно говорить о том, что в рамках инструментализма Д. Дьюи признается несколько важных положений. С одной стороны, речь идет о необходимости постоянного усвоения новых знаний, которые применяются в трудовом процессе. Полагается, что образование суть основание такого процесса, а значит, оно оказывается базовым действием для реализации процедуры адаптации человека как сотрудника к различным условиям трудовой деятельности. Другая сторона вопроса заключается в изменении сути образовательного процесса, поскольку в современном трудовом процессе определяющими оказываются не столько процедуры получения новых знаний, сколько конечный результат – полноценное исполнение адаптивных функций сотрудника предприятия.

Второе положение можно свести к следующему: сам процесс обучения в современном социуме может трактоваться в качестве получения определенных знаний, которые впоследствии будут использоваться для достижения поставленных целей. Ученые утверждают, что «обучение на протяжении всей жизни предполагает любое целенаправленное обучение, осуществляемое на постоянной основе, с целью совершенствования знаний, умений и навыков (компетенций) в условиях информатизации общества, глобализации мировых процессов и стремительного научно-технического прогресса» [3, с. 675]. Представленное понимание образования может трактоваться как процесс адаптации человека к общественным устоям в целом, и адаптация сотрудника к имеющимся условиям труда. При этом отмечается, что принципиальным в процессе обучения становится формирование именно компетенций, включающих в себя совокупность применяемых знаний, умений и навыков. Именно они, компетенции, оказываются инструментами для формирования современного знания, того, что можно использовать для решения поставленных задач.

Более того, утверждается, что содержательная сторона образовательного процесса определяется не столько его фундаментальностью, сколько способностью его объекта получать определенные компетенции, дающие возможность быстрого и эффективного использования знаний в профессиональной деятельности. Знание, таким образом, утрачивает самоценность, ведь оно оказывается в таком случае «мертвым грузом», бесполезным, в то время как умение постоянно учиться становится приоритетным.

В своей критике классического образования Д. Дьюи приходит к идее о том, что оно должно заключаться «в самовыражении и развитии

личности; свободной деятельности; учении через опыт; освоении умений и навыков для достижения жизненно важных целей; максимальном использовании возможностей настоящего; динамике изменяющегося мира» [4, с. 327–328]. Умение адаптироваться к меняющимся условиям социального бытия приводит к необходимости формировать в человеке всевозможные компетенции, что реализуется в процессе адаптации персонала к возможным социальным и профессиональным реалиям.

При этом инструментализм Д. Дьюи предполагает реализацию нескольких принципов, среди которых важным, с нашей точки зрения, представляется идея опыта. Речь идет о том, что любое знание должно быть основано на практике, т. е. должно быть ориентировано на реализацию в актуальных условиях. На этом основании существенной мыслится идея об использовании соответствующих технологий формирования компетенций при адаптации сотрудников организации. Инструментализм Д. Дьюи говорит нам о возможности и необходимости проработки различных ситуаций, при которых те или иные знания могут быть актуализированы для решения сложившихся проблемных ситуаций [7]. Именно наличие заранее проработанного опыта есть основание для формирования компетентного человека как специалиста.

Не менее важным для инструментализма представляется принцип взаимодействия, согласно которому субъективные и объективные факторы опыта наделяются равными правами. Речь идет в данном случае о том, что вне зависимости от характера опыта и пути его получения, его итоговый функционал остается единым. Опыт накапливается в процессе взаимодействия индивида с окружающей средой. Наличие конкретных жизненных ситуаций формирует многообразный опыт, что в конечном счете формирует целостное представление о прогрессивности образования и его обращении к опыту как источнику любых проблем: «континуальность и взаимодействие как продольный и поперечный разрезы опыта оформляют образовательный процесс, который длится, пока длится жизнь» [4, с. 344]. Именно такое взаимодействие с окружающей средой, формирование персонального опыта, которым можно поделиться с помощью различных методик (к примеру, тренинг, коучинг, наставничество и прочее) становится основанием для формирования необходимого уровня компетенций.

Как итог, можно говорить о том, что одним из важнейших философских оснований адаптации персонала становится инструменталистская концепция Д. Дьюи, в рамках которой особое место занимает идея единства субъективного и объективного опыта человека, выраженного в сформированных компетенциях. Именно последние формируют совокупность знаний, умений и навыков, которые позволяют специалисту выполнять поставленные перед ним задачи. При этом получаемое персоналом образование в конечном счете представляет собой форму адаптации к актуальным условиям трудовой деятельности. Так достигается привлечение опыта в область человеческой поведенческой интеракции, что позволяет достиг-

нута взаимодействия индивида с его жизненным миром, профессиональной деятельностью и реализации профессиональных компетенций. Причем речь идет не только об актуально работающих сотрудниках, но и о тех, кто находится «в резерве».

Следует отметить, что инструментальный подход к адаптации персонала как процессу его обучения и образования реализуется также в том, что применяется совокупность методов и приемов, с помощью которых появляется возможность повлиять на факторы, структурирующие сроки и общий ход к адаптационному процессу, а также снизить связанные с ним негативные последствия. Мы видим, что инструментализм адаптации персонала предполагает не только формирование в человеке соответствующих свойств. Речь также не идет о том, что сам работник выступает как предмет утилитарного рассмотрения, ведь его компетенции позволяют повысить эффективность трудового коллектива. Речь может идти о том, что процесс формирования работника с заданными свойствами предполагает технологическую компоненту, выраженную в использовании конкретного подхода к конкретному работнику, разработке ряда мероприятий, которые могли бы позволить облегчить прохождение работником адаптации на месте своей трудовой деятельности. В этих целях теории и практики разрабатывают и развивают технологии управления адаптацией сотрудников, которые бы позволили минимизировать ущерб как для компании, так и для сотрудников [8].

Одной из наиболее эффективных технологий адаптации персонала является наставничество, под которым понимается процедура введения в трудовой коллектив и внедрение в трудовые обязанности за счет ресурсов более опытного товарища. Так, ученые показывают, что «наставник – это старший работник по профессии в компании, который разделяет ценности, гарантирует психологическую помощь, консультирование по профессии, профессиональную и организационную помощь» [6, с. 231]. Применение института наставничества дает возможность ускорить процесс адаптации нового сотрудника для более точного, адекватного использования последним ресурсов предприятия и выполнения трудовых обязанностей. Такой способ оказывается достаточно бюджетным и одновременно эффективным – большая часть сотрудников, которые смогли продвинуться по служебной лестнице, на первоначальной стадии своей трудовой деятельности имели наставника как человека, который обладал передовым опытом и знаниями и был способен передать их новому сотруднику.

Несколько иным представляется понимание адаптации персонала в рамках идей некоторых представителей философии жизни. Так, В. Дильтей в своей концепции предлагает идею о том, что личные качества в образовании играют ключевую роль, поскольку они позволяют адаптироваться к нелинейным, неклассическим формам взаимодействия между людьми. Приоритетными оказываются такие свойства личности, как решимость, воля, ответственность, понимание, самосознание [13, с. 22], ко-

торые и определяют саму возможность адаптации сотрудников организации практически к любым условиям персонального и коллективного бытия.

Следует оговорить, что в рамках представленной логики значимым оказывается использование как рациональных, так и чувственных сторон человеческого существа, что приводит к необходимости учитывать ценностно-смысловую сторону человека. Как следствие, важно понимать именно предпочтения сотрудника, поскольку это дает возможность формирования общекультурной подготовки. Речь идет о том, что существенными оказываются не только узкоспециальные знания как совокупность информации, пригодной для решения конкретных познавательных и трудовых задач, но в первую очередь положения, при которых человек получает общее, широкое образование, которое способен адаптировать к практически любым условиям своего существования.

Деятельностный подход значим в философии и конкретных дисциплинах, его суть заключается в использовании определенных типов и форм действий, которые применяются для формирования знаний и представлений в рамках профессиональной деятельности сотрудника компании. Речь в первую очередь идет о представлениях таких известных ученых, как психологи С.Л. Рубенштейн, А.Н. Леонтьев и некоторые другие, философы М.С. Каган, В.А. Лекторский, П. Бурдые [16]. Центральной оказывается идея о том, что окружающая среда, в том числе и предмет профессиональной деятельности, трансформируется на основании активности субъекта. Такие трансформации предметной деятельности становятся основанием для перехода к новым образовательным технологиям. Как следствие, идея адаптации персонала к актуальным принципам и способам исполнения трудовых обязанностей сводится к тому, чтобы научить эффективно применять полученные знания в профессиональной деятельности.

В конечном счете, все описанные подходы к пониманию адаптации персонала можно свести к сформированному в современности компетентностному подходу к процессу обучения и адаптации персонала. Актуальные, общемировые условия существования требуют трансформации мировоззрения, использования инновационного его вида, что приводит к необходимости формирования соответствующих компетенций у сотрудника. Компетентностный подход к адаптации работника включает в себя «освоение учащимися умений и навыков как основы формирования необходимой стратегии поведения в ранее незнакомых, неопределенных, проблемных ситуациях» [11, с. 36]. Наличие ситуаций неопределенности вынуждает каждого из сотрудников искать неординарное решение в процессе своей работы. На этом основании ученые высказывают мнение о том, что специалист самостоятельно овладевает эффективными организаторскими и поведенческими стратегиями. Более того, можно с уверенностью говорить, что представленное понимание специалиста как человека, который обладает компетенциями, апеллирует к требованиям социального заказа совре-

менного общества и важнейшей его части – высшему профессиональному образованию. Последнее становится основанием для социальной адаптации человека и персонала, формируя способности для реализации трудовых и профессиональных задач.

В итоге, можно говорить о том, что существует несколько философских оснований адаптации персонала. К таковым можно отнести научно-философские (в частности – биолого-философские) концепции процесса адаптации как формы приспособления к окружающей среде, будь то природа или общество. Логика данных оснований близка идеям инструментализма Д. Дьюи, для которого процесс адаптации основан на знании, что можно использовать для решения трудовых задач. Инструментальное отношение к знанию позволяет человеку как члену трудового коллектива адаптироваться к актуальным условиям своего существования. Для более эффективной реализации данного процесса применяются различные практики и приемы, в частности наставничество.

Важными философскими основаниями адаптации персонала можно считать положения В. Дильтея, предложившего идею использования личных качеств человека и ориентацию на его ценностный мир, а также деятельностный подход, представители которого указывали на высокую ценность деятельности при разрешении сотрудником профессиональных задач.

В целом, все представленные концепции можно объединить в компетентностный подход, в рамках которого компетенция определяется как единство знаний, умений и навыков, которые сотрудник применяет на практике. В ходе формирования компетенций реализуется процесс адаптации персонала к условиям труда и коллективу.

Интересной для изучения, на наш взгляд, является организация процесса адаптации научно-педагогических кадров в техническом университете, т. к. к категории «преподаватель» относятся выпускники, которые не имеют педагогического образования, либо специалисты-практики, приглашенные с предприятий и организаций.

Сложным, на наш взгляд, является процесс профессиональной адаптации начинающего преподавателя. Как показывает практический опыт, только незначительная часть начинающих преподавателей в техническом университете адаптируется к профессии «преподаватель вуза».

Выделим основные проблемы, с которыми сталкиваются начинающиеся преподаватели при работе в университете:

1. Значительный объем методической нагрузки. Преподавателю необходимо разрабатывать учебно-методический комплекс по читаемой дисциплине, комплект лекций, писать учебные пособия, учебники и т. п. Это требует владения соответствующими навыками и умениями, а также дополнительного времени.

2. Недостаток знаний по читаемой дисциплине. Преподаватель для выполнения объема учебной нагрузки вынужден преподавать разные

учебные дисциплины и, как показывает практика, они являются для него не профильными. Приходится тратить значительное время для подготовки, это порождает неуверенность в объеме знаний для читаемой дисциплины и демотивацию к преподавательскому труду.

3. Большая аудиторная нагрузка. Как правило, у начинающего преподавателя из-за перегрузки аудиторными часами и значительной методической нагрузки не остается времени на занятие научно-исследовательской деятельностью, участие в грантовых и международных проектах, конференциях, стажировках.

4. Недостаточный уровень владения методами и приемами преподавания, образовательными технологиями и использования технических средств в обучении. Дисциплины, отражающие специфику той или иной специальности, преподают специалисты, которые не имеют педагогического образования. Это приводит к снижению уровня усвоения студентом образовательной программы; в ходе проведения занятия возникают трудности в поддержании интереса обучающихся к изучаемой теме и оптимального темпа занятия.

5. Отсутствие опыта в воспитательной деятельности. Не всегда начинающий преподаватель готов заниматься кроме педагогической деятельности и воспитательной деятельностью обучающихся. Обычно молодого начинающего преподавателя назначают куратором группы, который должен помочь обучающимся пройти процесс адаптации в вузе, а главное – научить их дисциплине (соблюдение режима труда и отдыха, выполнение домашних заданий, разрешение конфликтных ситуаций, взаимодействие с ППС, организация досуга и др.) [9].

6. Отсутствие опыта объективного оценивания студентов. Проблема объективного оценивания знаний обучающихся в вузе не решена. Создается фонд оценочных средств, проводятся тестирования, рейтинговая оценка, устная сдача экзамена или зачета, но, как показывает практика в РФ, системы оценивания имеют ряд недостатков и не обеспечивают объективное оценивание [2].

7. Низкая мотивация к занятию научной деятельностью. Это обусловлено в первую очередь несформированностью интереса к научной работе, высокой учебно-методической нагрузкой, невысоким уровнем самоорганизации труда, отсутствием у молодого специалиста связей в научно-профессиональном сообществе, а также невысокое социальное положение, обусловленное низким уровнем дохода, отсутствием нормальных жилищных условий и т. д.

8. Отсутствие системы наставничества в вузе. При работе новый преподаватель вуза сталкивается с разными трудностями: не владеет методиками педагогического мастерства, не умеет правильно выстроить последовательность лекционных и практических занятий, не может заниматься воспитательной, научной деятельностью, организовывать мероприятия, планировать время проведения занятий и т. п. При трудоустройстве ново-

му преподавателю обещают всестороннюю поддержку, но, как правило, все сотрудники достаточно загружены, и начинающий преподаватель остается один на один со своими задачами и трудностями.

Адаптация персонала, а именно начинающего преподавателя, должна быть поэтапной, что позволит данный процесс свести к минимуму. Для этого предлагается решение следующих задач:

1. Реализация системы наставничества в университете для начинающих преподавателей. Очень важно погрузиться в профессию при поддержке наиболее опытных преподавателей без отрыва от работы. Необходимо в вузе создать работающую систему наставничества по определенным правилам в соответствии с целями университета. Преимущества наставничества заключаются в его индивидуальном подходе и приближении к реальным условиям.

2. Организация Школы начинающего преподавателя. Обучение в данной школе направлено на формирование у начинающего преподавателя профессиональных компетенций, овладение новыми образовательными технологиями. Обучение строится через систему целенаправленных и адресно организованных образовательных мероприятий, обеспечивающих вхождение в профессию. Владение профессией на практике представляет собой сложный и быстрый процесс, который включает в себя освоение основных функций преподавателя и куратора группы, знакомство с нормативной, методической базой и включение в научно-исследовательскую деятельность.

3. Привлечение начинающего преподавателя к участию в реализации научно-исследовательских проектов, реализуемых на базе университета. При формировании тематического плана НИОКР университета, финансируемых промышленными предприятиями и организациями, необходимо определять квоты участия в них молодых начинающих преподавателей. Организация для начинающих преподавателей научно-практической стажировки в научно-исследовательских центрах, организациях и предприятиях по тематике основных НИОКР вуза, а также организация технологических практик, направленных на знакомство с современными технологиями, применяемыми на передовых предприятиях [12].

4. Вовлечение начинающего преподавателя в воспитательную деятельность университета. Воспитание личности студента требует серьезной подготовки преподавателей, т. к. успешность воспитательной работы обуславливается четким осознанием ее целей и задач, степенью готовности преподавателя к ее реализации, возможностью творческого использования им воспитательных технологий, педагогически умелой организации учебно-воспитательного процесса.

5. Разработка и внедрение научно-методических материалов по организации методической поддержки начинающего преподавателя в период профессиональной адаптации, которые должны включать в себя оценочно-измерительные материалы для определения уровня готовности преподава-

теля к осуществлению педагогической деятельности, оценивания личностного и профессионального роста молодых начинающих преподавателей. При оказании методической поддержки начинающему преподавателю необходимо уделить внимание процессу формирования и развития творческой самореализации. Результатом профессиональной деятельности начинающего преподавателя должно стать умение мыслить и работать на основе научной мысли.

6. Приобщение начинающего преподавателя к корпоративной культуре университета и повышение мотивации к закреплению на долгие годы в данной организации. Администрация и работники вуза должны принимать участие в адаптации начинающего преподавателя, создавать условия для раскрытия творческого и научного потенциала. Культура общения с профессорско-преподавательским составом, обучающимися и администрацией университета подразумевает, прежде всего, способность в процессе общения проявлять тактичность и уважение.

В заключение стоит отметить, что работу по адаптации начинающего преподавателя университета необходимо превратить в системный подход с учетом сложившихся традиций и ценностей. На начальном этапе необходима профессиональная поддержка с целью освоения начинающим преподавателем профессиональных навыков и умений.

### **Список литературы**

1. Анисенков Д.А. Современные теории адаптации к профессиональной деятельности // Вестник БГТУ им. Б.Г. Шухова. 2012. № 1. С. 205–208.
2. Бугаев К.В. Системы оценивания успеваемости студентов: проблемы и перспективы // Вестник СИБИТа. 2017. № 2 (22). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sistemy-otsenivaniya-uspevaemosti-studentov-problemy-i-perspektivy> (дата обращения: 21.11.2022).
3. Воловик И.В. Непрерывное образование в условиях цивилизационных изменений // Гуманитарное образование и наука в техническом вузе. Ижевск: ИжГТУ, 2017. С. 672–677.
4. Дьюи Дж. Демократия и образование. М.: Педагогика-пресс, 2000. 384 с.
5. Есикова Р.С. Совершенствование процесса адаптации персонала в организациях // Социально-экономические явления и процессы. 2017. Т. 12, № 3. С. 34–38.
6. Красникова Я.В. Наставничество как способ повышения эффективности использования кадровых ресурсов предприятия // Профессиональная ориентация. 2017. № 2. С. 230–233.
7. Кильдюшева А.А. Философия образования Джона Дьюи: экспериментальная площадка – музей // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 51. С. 98–106.
8. Колесниченко Е.А., Смагина В.В., Радюкова Я.Ю. Инструментарий преодоления моббинга в системе межличностных отношений в государствен-

ных учреждениях // РИСК: Ресурсы, информация, снабжение, конкуренция. 2016. № 2. С. 261–265.

9. Кузембаева А.М., Даулетбаева Л.К. Трудности преподавателя вуза на начальном этапе профессиональной карьеры // Вестник Северо-Казахстанского университета им. Манаша Козыбаева. 2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://articlekz.com/article/33949?ysclid=lbuj65uzzp763410010> (дата обращения: 21.11.2022).

10. Маклаков А.Г. Общая психология. СПб.: Питер, 2001. 592 с.

11. Муратова И.А. Компетентный подход и современные риски в контексте философии образования // Общество: философия, история, культура. 2019. № 9 (65). С. 35–38.

12. Мудрова Е.Б., Легостаева В.И. Привлечение и закрепление в вузе молодых научно-педагогических кадров на основе современных технологий адаптации // Университетское управление: практика и анализ. 2006. № 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/privlechenie-i-zakreplenie-v-vuze-molodyh-nauchno-pedagogicheskikh-kadrov-na-osnove-sovremennyh-tehnologiy-adaptatsii> (дата обращения: 29.11.2022).

13. Навойчик Е.Ю. Теоретические основания компетентного подхода в философии образования // Гуманитарные исследования. 2014. № 2 (3). С. 22–24.

14. Сапанжа О.С. Магистерские программы в области музейного образования в США. Краснодар: ХОРС, 2017. 56 с.

15. Сластенин В.А. Психология и педагогика. М.: Академия, 2006. 480 с.

16. Тюгашев Е.А. Деятельностный подход в немецкой и российской философии // Гуманитарные науки: теория и методология. 2013. № 2. С. 67–74.

17. Фролов А.Г. Адаптации преподавателя к профессионально-педагогической деятельности в высшей школе // Образовательные технологии и общество. 2006. Т. 9, № 2. С. 265–276.

## **STAFF ADAPTATION PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS**

**N.N. Ravochkin<sup>1,2</sup>, S.I. Grigashkina<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>T.F. Gorbachev Kuzbass State Technical University, Kemerovo

<sup>2</sup>Kuzbass state agricultural academy, Kemerovo

Modern philosophical research is increasingly focused on solving applied problems. Representatives of various sciences turn to this intellectual heritage for reasons of fundamental constructions and the search for the most valid foundations, the ultimate formulation of which is offered precisely by philosophy. Management of social processes at various levels as a whole makes it possible to increase the efficiency of certain systems and guarantee their viability at certain stages of historical development. Often such systems are numerous organizations whose activities are distributed among the individuals that make up its staff. It is on people that the success of various social systems depends, for which it is advisable to study the possibilities of their effective incorporation in them. Personnel adaptation processes are key to creating dispositional prerequisites and clarifying the mission, goals and objectives of a particular organization. The question arises as to how and why such vital set-

tings are missed by HR managers from the organization's functionality. This article is devoted to the consideration of the philosophical foundations of the adaptation of the personnel of modern organizations. The authors consider the process of adaptation and its constituent structural elements. A critical analysis of the existing approaches to the adaptation of the personnel of organizations has been carried out and instrumental methods have been selected to achieve the maximum pragmatic effect. As a consideration of the stated problems in practice, the authors turn to the system of higher education in Russia, where by now there are numerous contradictions that significantly complicate the use of traditional technologies for the adaptation of personnel. The authors have identified the main difficulties that prevent the short-term and effective adaptation of new employees to the ranks of the teaching staff. As a solution to the existing problems, a list of tasks that need to be solved is outlined. In conclusion, the results are summarized and prospects for further research are outlined.

**Keywords:** *personnel, management, adaptation, pragmatism, organization, higher education, society.*

*Об авторах:*

РАВОЧКИН Никита Николаевич – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры истории, философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово; доцент кафедры педагогических технологий ФГБОУ ВО «Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия», г. Кемерово. E-mail: nickravochkin@mail.ru

ГРИГАШКИНА Светлана Ивановна – кандидат экономических наук, доцент, доцент кафедры теории и технологии управления, ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово. E-mail: ideologie@mail.ru

*Authors information:*

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD, associate professor, associate professor of history, philosophy and social sciences dept., T.F. Gorbachev Kuzbass State Technical University, Kemerovo; associate professor of pedagogical technologies dept., Kuzbass state agricultural academy, Kemerovo. E-mail: nickravochkin@mail.ru

GRIGASHKINA Svetlana Ivanovna – PhD (Economical Sciences), associate professor, associate professor of management theory and technology dept., T.F. Gorbachev Kuzbass State Technical University, Kemerovo. E-mail: ideologie@mail.ru

УДК 17.035.3 + 37.011

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.083

## ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ МНОГОМЕРНОЙ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ

А.Б. Бакурадзе<sup>1</sup>, А.Ю. Топчий<sup>2</sup>

<sup>1</sup>ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва

<sup>2</sup>ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта» (МИИТ), г. Москва

На основе проведенного авторами социально-философского анализа образовательных моделей с различными ценностными доминантами в статье обосновывается необходимость перехода к аксиологически многомерной модели образования. Доказывается, что такая модель должна базироваться на ценностях природы, общества и человека как высших ценностях. Показано, что ее результатом должно стать интегральное мировоззрение, основанное на указанных выше аксиологических доминантах. Авторы делают вывод, что, как и классические модели, новая модель образования должна обеспечивать его непрерывность, что обуславливает в ней синтез ценного теоретического и практического педагогического опыта, разработанного и апробированного в теоцентрической, социоцентрической, натурцентрической и антропоцентрической моделях образования, с содержанием, формами и методами образования, определяемыми ценностными ориентациями, базирующимися на совокупности ценностей человека, общества и природы.

**Ключевые слова:** образование, аксиология, модели образования, ценности образования, многомерная модель образования, образование как социальный институт, «новый гуманизм».

Модернизация образования, которая в силу высокой динамики социально-экономического развития общества и глобальных мировых трансформаций приобрела перманентный характер, предполагает обращение к аксиологическим доминантам как важнейшему элементу образовательных систем. Базовые ценности-цели, положенные в основу идеала обучающегося, определяют аксиологические модели образования, к числу которых относятся теоцентрическая, антропоцентрическая, натурцентрическая и социоцентрическая [16]. Доминирование в каждой из перечисленных моделей определенной ценности определяет их аксиологически одномерный характер.

Теоцентрическая модель ориентирована на формирование в сознании обучающихся понимания Бога как ведущей жизненной ценности и желания следовать Его заповедям. Это обстоятельство предопределяет

© Бакурадзе А.Б., Топчий А.Ю., 2022

традиционализм в содержании и методах учебной и воспитательной деятельности.

Аксиологическим базисом антропоцентрической образовательной модели выступает ценность человека, с присущими его личности активностью и творчеством. Это предполагает построение сложных взаимодействий между педагогами и обучающимися, предусматривающих по большей степени недирективное и опосредованное педагогическое воздействие на обучающегося.

Ведущей ценностью образования при реализации его натурцентрической модели является природа, прежде всего человеческая. Результаты воспитания и обучения в ней обусловлены особенностями человека, а содержание, формы и методы педагогической деятельности нацелены на следование им.

Наконец, социоцентрическая модель образования, признающая общественное благо в качестве своей аксиологической доминанты, ориентируется на подготовку личности к жизни в обществе. Образовательные цели в такой модели детерминированы общественными потребностями. Это определяет четкую структурированность этапов педагогического процесса и достаточно жесткую программируемость его хода и результатов.

Нами проведен социально-философский анализ содержания перечисленных выше образовательных моделей [17]. Это дало возможность определить инвариантные функции образования, объединенные в четыре группы по отношению к сферам общественной жизни: функция интеграции человека и общества, социально-экономическая функция, социально-политическая функция и культуротворческая функция. Данные функции имеют место на всех уровнях образования и во всех образовательных системах, что предопределяет его непрерывность и обуславливает применение определенной аксиологической модели образования на протяжении всей жизни того или иного человека. Этому способствует повсеместное использование электронного обучения и современных информационно-коммуникационных образовательных технологий как средства, обеспечивающего доступность образования [3].

Также проведенный социально-философский анализ позволил заключить, что в современном обществе под влиянием особенностей постиндустриальной эпохи происходят значительные трансформации указанных функций образования. Придание таким трансформациям положительной направленности возможно, если будет происходить переход от аксиологически одномерных моделей образования (геоцентрической, антропоцентрической, натурцентрической и социоцентрической) к ценностно многомерной модели. Такая модель должна иметь в своей основе ценности природы, человека и общества в процессе образования в течение всей жизни человека.

Подход к образованию, предполагающий единичную аксиологическую доминанту при ее обогащении элементами из других образователь-

ных моделей, может быть привлекателен с точки зрения идеологических предпочтений взрослых участников образовательных отношений и технологии его реализации, прежде всего обеспечения непрерывности образования, но он уже не соответствует современным вызовам человечеству, которые нашли свое выражение в разнообразных глобальных проблемах, стоящих перед миром. Различные мыслители двадцатого века (Н.А. Бердяев [5], В.И. Вернадский [7; 8], П. Тейяр де Шарден [12; 13], А. Тойнби [14; 15], Э. Фромм [19; 20], М. Хайдеггер [21; 22], К. Ясперс [24] и др.) указывали на необходимость переориентации человека с центрированности на удовлетворении личных потребностей на личность, ответственно относящуюся к микро- и макросоциуму, природе, стремящуюся к решению глобальных проблем в интересах всего человечества и окружающей его среды. Основой этого выступает неклассическое понимание гуманизма, базисным постулатом которого выступает идея выживания и развития общества. Данное обстоятельство предполагает необходимость объединения человечества для совместной деятельности по преодолению возникших и потенциальных угроз.

Очевидно, что на формирование такого понимания должно быть нацелено образование как социальный институт, что возможно в случае принятия в качестве аксиологической доминанты идеи многомерности. Тогда новая модель образования будет представлять собой совокупность высших ценностей-целей и процессуальных ценностей-средств. В качестве высших ценностей такой модели образования должны стать ценности природы, человека и общества. При этом ценности, обеспечивающие социально-экономический прогресс (процессуальные ценности активности, свободы, ресурсные ценности), будут носить характер ценностей-средств образования. Понимание общественного прогресса как средства достижения гармонии в отношениях между природой, обществом и человеком, которое детерминировано перечисленными выше высшими и процессуальными ценностями, будет способствовать решению глобальных проблем современности в целом и локальных целей, стоящих перед тем или иным микросоциумом, в частности.

Формирование и развитие в системе образования интегрального мировоззрения, основанного на ценностях природы, общества и человека, получило название «новый гуманизм» [6; 9; 10]. Оно дает возможность перейти к деятельности, которая ставит своей целью создание потенциала для максимального раскрытия личности человека и общества, гармонично связанных с природой. Мировоззрение «нового гуманизма» основано на приоритете ценности человека по отношению к себе и его равноправии по отношению к иным людям, природе и обществу, что не предполагает достижения господства общества над природой. «Новый гуманизм» ориентирован как на защиту прав человека, так и на его ответственное отношение к социуму, живой и неживой природе, задавая содержание таких личностных и общественных преобразований, которые не допускают разру-

шение природы. Основы этих преобразований задаются системой образования, поддерживаясь ею на протяжении всего их хода, что делает еще более актуальной реализацию идеи непрерывности образовательной деятельности.

Такие преобразования предполагают ответственное отношение личности к себе, детерминированное высшей ценностью человека [2, с. 76], что означает принятие ею обязательств перед собой, обществом и природой быть разумной, справедливой, высоконравственной, руководствоваться идеалами Добра. Указанные обязательства определяют формирование и стимулирование потребностей в ведении здорового и осмысленного образа жизни, соблюдении норм морали и права, стремлении к прекрасному и разумному, сбережении окружающей среды. На возникновение у человека таких потребностей и поддержание общественно и экологически приемлемых способов их удовлетворения должен быть нацелен социальный институт образования, превращая гуманизм в основу мировоззрения, определяющего сознание и самосознание личности. Соответствующую направленность образовательному процессу, определяющую его структуру, содержание, совокупность методов и форм образовательной деятельности, следует задать с первого уровня общего образования – начального общего образования. В дальнейшем воспитательные и учебные усилия педагогов и родителей (законных представителей) несовершеннолетних обучающихся необходимо направить на поддержание у последних стремления к Добру как жизненно важной потребности. Став взрослыми и продолжив свою образовательную деятельность уже в системе профессионального образования, важно сохранить условия поддержания такой потребности, которая наряду с потребностью в самоактуализации [11] не может быть полностью удовлетворена на протяжении жизни человека.

Поэтому процесс формирования и развития интегрального мировоззрения, основные черты которого описаны нами выше, должен происходить непрерывно, что предопределяет значимость непрерывности образования. Он предполагает наличие гуманистически ориентированных целей на каждом уровне образования и соответствующих им конкретных задач, содержания, форм, методов и средств образовательной деятельности. Такие цели предполагают переход от внушения истин ученику к их осмыслению, от зависимости обучающегося от педагогов и образовательных организаций – к осуществлению им ответственного свободного выбора ценностей и целей своей деятельности.

Ориентированным на высшие ценности человека, природы и общества образовательным системам необходимо предложить оптимистический сценарий личностного развития каждого обучающегося вне зависимости от его гендерных, возрастных, психологических, физиологических и иных особенностей. При этом нельзя отрицать определенный драматизм и даже трагичность, имеющие место в жизни любого человека и общества в целом, наличие в них высокого уровня непредсказуемости, характерного

для постиндустриальной эпохи. Последнее делает актуальной такую характеристику непрерывного образования, как незавершенность. Она формирует у обучающегося уверенность в бесконечных познавательных возможностях, неисчерпаемом самосовершенствовании; развивает у него способности к адаптации и преобразованию действительности в настоящем и будущем.

Однако, осуществляя процесс непрерывного образования на основе высшей ценности человека, недопустимо идеализировать личность, что характерно для антропоцентрического и отчасти натурцентрического подходов к образованию. Нужно замечать в ней антигуманные проявления, характерные для всех возрастов и достаточно подробно описанные различными исследователями в соответствующих областях психологии, педагогики, юриспруденции и других наук. Учитывая не только конструктивный, но и деструктивный потенциал личности [1, с. 67], следует целенаправленно заниматься ее воспитанием, что позволяет преодолеть изначально присущие и в силу различных причин приобретенные человеком негативные качества. Очевидно, что во многом утраченный в конце прошлого столетия воспитательный потенциал отечественной школы требует возрождения, аксиологической основой которого должны стать высшие и процессуальные ценности разрабатываемой нами образовательной модели.

Новый гуманизм предполагает равноправие всех людей в доступе к высококачественному образованию всех уровней, выдвигая во главу угла в построении образовательных систем принцип доступности. Однако получение высококачественного образования всеми людьми, к сожалению, невозможно в силу того, что любой ресурс высокого качества ограничен. Для достижения цели обеспечения доступности высококачественного образования, которая стоит первой среди целей, определяемых высшими ценностями образования, необходима совокупность средств, предоставляющих возможность преодолевать пространственно-временные, социально-экономические и политические препятствия на пути человека к образованию высокого качества. Частичным способом достижения данной цели выступают информационно-коммуникационные технологии, устраняющие пространственно-временные и отчасти экономические препятствия на пути к образованию высокого качества. Сегодня прослушать лекцию высококвалифицированного профессора или поучаствовать в отдельных учебных исследованиях возможно в дистанционном режиме. Однако такая организация образовательного процесса порождает новое противоречие – противоречие между достаточно малозатратным дистанционным образованием, не предполагающим непосредственного контакта участников образовательных отношений между собой, и традиционным, но высокозатратным очным образованием, обеспечивающим непосредственный контакт между участниками образовательных отношений и имеющим несоизмеримо больший образовательный, прежде всего воспитательный потенциал [4].

Анализируя складывающуюся в последнее десятилетие ситуацию, мы констатируем, что дистанционное образование, особенно в части реализации основных и дополнительных образовательных программ профессионального образования, становится массовым, в то время как традиционное очное образование – элитарным. Тем самым трансформируется образовательная грань противоречия между элитой и массами: если раньше она пролегла между высокообразованной элитой и необразованными или слабообразованными массами, фиксируя объем содержания полученного или получаемого теми и другими образования, то теперь она фиксирует способ получения образования: непосредственное очное, которое все более приобретает черты элитарности, или опосредованное (дистанционное), становящееся доступным массам.

Еще одно противоречие, которое необходимо преодолеть на пути к принятию ценностей нового гуманизма в образовании – это противоречие между необходимостью удовлетворения индивидуальных потребностей человека, воплощающееся в идеологии подготовки «грамотного потребителя», и необходимостью обеспечения гармонии между потребностями природы, общества и человека [23, с. 243]. Нам представляется, что данное противоречие порождено единством образовательного процесса, который должен, с одной стороны, обеспечивать овладение человеком на протяжении всей его жизни необходимыми навыками функционирования, предусматривающими как потребление, так и воспроизводство материальных и духовных благ, а с другой стороны – формировать и поддерживать экологически и социально ответственное мировоззрение личности, ориентирующее ее на жизнь в гармонии с социумом и природой. Первое обеспечивает учебный процесс, представляющий собой целенаправленную деятельность обучающихся по овладению знаниями, умениями, навыками и компетенциями, приобретению разнообразного профессионального опыта, развитию способностей, применению знаний в повседневной жизни и формированию у обучающихся мотивации получения образования в течение всей жизни [18]; второе – воспитательный процесс, предусматривающий формирование смыслов, нацеленных на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающегося на базе положительных ценностей и принятых в обществе правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества и государства [18].

Основным способом преодоления указанного выше противоречия выступает ценностно-целевое сближение учебного и воспитательного процессов в рамках единой образовательной деятельности. Такое сближение предполагает ориентацию как на подготовку личности высококлассного профессионала, так и на формирование у нее навыков экологически и социально ответственного поведения. Эта ориентация должна происходить непрерывно, безусловно учитывая большое количество факторов, связанных с разнообразными особенностями обучающихся, включая, прежде всего, их природные задатки и специфические образовательные потребно-

сти. Достижение этого возможно благодаря преемственности целей образования на различных его уровнях, которая обеспечивает баланс между воспитательной и обучающей составляющими образовательного процесса.

Таким образом, в настоящее время становится актуальным переход от классических моделей образования, которые характеризуются аксиологической одномерностью, к аксиологически многомерной модели, опирающейся на ценности нового гуманизма. Также как и классические модели, новая модель образования должна обеспечивать его непрерывность, что обуславливает в ней синтез ценного теоретического и практического педагогического опыта, разработанного и апробированного в теоцентрической, социоцентрической, натурцентрической и антропоцентрической моделях образования, с содержанием, формами и методами образования, определяемыми ценностными ориентациями, базирующимися на совокупности ценностей человека, общества и природы. Постоянное следование указанным ценностным ориентациям служит предпосылкой осуществления непрерывного образования. Другой предпосылкой этого процесса является исполнение системой образования свойственных ей функция: социально-экономической, социально-политической, культуротворческой, а также функций интеграции человека и общества.

### **Список литературы**

1. Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. М.: Мысль, 1970. 183 с.
2. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей. МПГУ, 2003. 222 с.
3. Бакурадзе А.Б., Барина Г.В., Блонский Л.В. и др. Электронное обучение и дистанционные образовательные технологии в современной высшей технической школе. М.: РУТ (МИИТ), 2018. 223 с.
4. Бакурадзе А.Б., Панышин А.И. Формирование системы дистанционного обучения в высшей школе: социально-экономические аспекты // Педагогика. 2019. № 11. С. 94–102.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
6. Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека: основы современного гуманизма. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. 392 с.
7. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 288–303.
8. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2013. 456 с.
9. Гивишвили Г.В. Феномен гуманизма. Практический гуманизм в истории и политике, экономике и праве. М.: Ленанд, 2017. 448 с.
10. Кувакин В.А. Личность и Просвещение: от постмодернизма к неомодернизму. М.: Российское гуманистическое общество, 2011. 200 с.
11. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 272 с.
12. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: АСТ, 2003. 320 с.

13. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: АСТ, 2011. 384 с.
14. Тойнби А. Постигание истории. [Электронный ресурс]. URL: [http://bookscafe.net/read/toynbi\\_arnold-postizhenie\\_istorii\\_sbornik-17184.html#p1](http://bookscafe.net/read/toynbi_arnold-postizhenie_istorii_sbornik-17184.html#p1) (дата обращения: 20.08.2022).
15. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. [Электронный ресурс]. URL: [http://bookscafe.net/book/toynbi\\_arnold-stati\\_iz\\_knigi\\_civilizaciya\\_pered\\_sudom\\_istorii-17185.html](http://bookscafe.net/book/toynbi_arnold-stati_iz_knigi_civilizaciya_pered_sudom_istorii-17185.html) (дата обращения: 19.08.2022).
16. Топчий А.Ю. Аксиологические модели образования в контексте его непрерывности // Социально-политические науки. 2021. Т. 11. № 1. С. 89–94.
17. Топчий А.Ю. Философская рефлексия современного образовательного пространства в аспекте аксиологических моделей // Позитив. Философские проблемы науки и техники. 2021. № 16. С. 88–97.
18. Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ (ред. от 29.07.2017) «Об образовании в Российской Федерации» [Электронный ресурс]. URL: <http://sudact.ru/law/federalnyi-zakon-ot-29122012-n-273-fz-ob/> (дата обращения: 19.08.2022).
19. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.
20. Фромм Э. Революция надежды. СПб.: Республика, 1999. 245 с.
21. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
22. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
23. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: в 2 т. М.: Педагогика, 1986. Т. 1. 408 с.
24. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

## **VALUE FOUNDATIONS OF A MULTIDIMENSIONAL MODEL OF EDUCATION**

**A.B. Bakuradze<sup>1</sup>, A.Y. Topchy<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow

<sup>2</sup> Russian University of Transport (МИИТ), Moscow

Based on the authors' socio-philosophical analysis of educational models with various value dominants, the article substantiates the need to move to an axiologically multidimensional model of education. It is proved that such a model should be based on the values of nature, society and man as the highest values. It is shown that its result should be an integral worldview based on the axiological dominants mentioned above. The authors conclude that, like classical models, the new model of education should ensure its continuity, which causes it to synthesize valuable theoretical and practical pedagogical experience developed and tested in theocentric, sociocentric, naturcentric and anthropocentric models of education, with the content, forms and methods of education determined by value orientations based on a set of values. man, society and nature.

**Keywords:** *education, axiology, models of education, values of education, multidimensional model of education, education as a social institution, «new humanism».*

*Об авторах:*

БАКУРАДЗЕ Андрей Бондович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории, философии, литературы и непрерывного казачьего образования ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: bondovich@mail.ru

ТОПЧИЙ Александр Юрьевич – ассистент кафедры «Экономическая теория и менеджмент» Российской открытой академии транспорта, ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: topchiylev@mail.ru

*Authors information:*

BAKURADZE Andrey Bondovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of History, Philosophy, Literature and Continuing Cossack Education, Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow. E-mail: bondovich@mail.ru

TOPCHIY Alexander Yuryevich – Assistant Prof. of the Department of Economic Theory and Management of the Russian Open Academy of Transport, the Russian University of Transport, Moscow. E-mail: topchiylev@mail.ru

УДК 159.955:37.01

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.092

## КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД В ОБРАЗОВАНИИ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Н.Н. Зименкова<sup>1</sup>, Л.А. Никонов<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Военная академия воздушно-космической обороны имени Г.К. Жукова, г. Тверь

<sup>2</sup> ФГКОУ ВО «Московский университет Министерства внутренних дел Российской Федерации имени В.Я. Кикотя», г. Тверь

Рассмотрена полезная взаимосвязь между наличием образовательных компетенций и уровнем критического мышления студента высшей школы. Для наглядности использованы примеры из практики интерактивного обучения курсантов и слушателей высших военных учреждений. Сделан вывод о том, что обретение большего числа гибких навыков в процессе учебы повышает уровень критического мышления будущего специалиста.

**Ключевые слова:** *высшее образование, субъект образования, компетентностный подход, критическое мышление.*

Компетенции и критическое мышление – эти темы вызывают устойчивый интерес в научной и педагогической сферах. Исследователи самых разных направлений ищут полезную взаимосвязь между числом и качеством освоенных будущим специалистом компетенций и уровнем его критического мышления. Философы и психологи говорят о важности развития гибких навыков как показателей академической культуры [5; 7]; отождествляют процессы саморазвития и самоидентификации с проявлением критического мышления [1; 4]. Экономисты включают знания и освоенные компетенции в понятие человеческого капитала, где действует принцип: больше знаешь – больше востребован на рынке труда [2]. При этом, по вполне понятным причинам расширения власти ИТ-технологий, фокусируется внимание на роли цифровизации образования и экономики [6]. Педагоги всех мастей солидаризируются в признании важности непрерывного и разноспекторного постобразования [3].

Цель написания данной статьи – донести мысль о том, что имеется определенная взаимосвязь между наличием образовательных компетенций и уровнем критического мышления молодого человека, обучающегося в высшем учебном заведении.

На сегодняшний день оформились четыре крупные концепции критического мышления: логико-информационная (Эдвард Глейзер), этико-коммуникационная (Роберт Эннис), психологическая (Дайана Халперн) и рефлексивная (Анатолий Викторович Карпов). Концепции имеют много общего, но при этом разнятся фокусом постановки вопро-

© Зименкова Н.Н., Никонов Л.А., 2022

са. Логико-информационная концепция акцентирует внимание на умении работать и с конкретными фактами, и с большим потоком информации; этико-коммуникативная – на умении слушать и слышать собеседника, задавать ему правильные вопросы и испытывать эмпатию; психологическая – на проявлении гибкости ума и действий; рефлексивная – на процессе мышления, психическом состоянии и свойствах личности.

Несмотря на разную пирамиду зрений, отчетливо видны общие черты результативности проявления критического мышления:

1) способность в ходе диалога перестраивать или корректировать собственную систему убеждений;

2) умение точно и избирательно использовать в разговоре нужные языковые средства;

3) возможность быть открытым для нового суждения или действия.

В обобщенном виде смысл всех концепций критического мышления можно свести к следующему умозаключению. Разговор о необходимости критически мыслить в огромном потоке информации оказывается результативным только в том случае, когда человек приобретет навык постоянно диагностировать себя, т. е. фиксировать свои сильные или, наоборот, выявлять слабо выраженные черты рефлексивного мышления, и на этой основе оказывается способным давать самому себе персональные рекомендации.

В качестве рабочего определения критического мышления в данной статье солидаризируемся с версией современного британского философа Тома Чатфилда. Учитывая, что почти все концепции критического мышления написаны до появления интернета, его книга «Критическое мышление. Анализируй, сомневайся, формируй свое мнение» (2018) стала, пожалуй, первым серьезным теоретическим и практическим исследованием в современном информационно-сетевом обществе. Совершенно справедливо автор начинает разговор с сопоставления критического и некритического мышления. Некритическое мышление означает автоматическое восприятие информации, когда человек все принимает на веру, не задумывается, насколько это рационально и достоверно, есть ли в услышанном или прочитанном здравый смысл. Некритическое мышление – это состояние, когда не делается пауза и не задается вопрос о том, является ли эта информация точной. В противоположность некритическому (вероятельному, нерелексивному, упрощенному), критическое мышление, наоборот, видится как активное стремление к пониманию происходящего. Под словом «активное» подразумевается, во-первых, овладение навыками и приемами противодействия валу неструктурированной информации, а также корыстным деяниям разного рода сетевых мошенников; во-вторых, обретение опыта самодиагностики своего стиля мышления и поведения [8].

Изучение истории вопроса возвращает нас к мысли о полезной взаимосвязи освоенных в ходе учебы компетенций и критического мышле-

ния. В связи с этим чувствуется потребность в построении еще одной концепции критического мышления – компетентностной. Практические шаги в этом направлении уже присутствуют. Преподаватели и теоретики высшей школы [зачастую они представлены в одном лице – *авт.*] показывают перспективность увязывания компетенций с критическим мышлением: чем больше компетенций, тем менее упрощенным выглядит мышление студента, тем более успешной становится его способность интерпретировать факты и давать им оценку. Так, примером критического осмысления и поиском новых подходов к персонализированному образованию является исследование Н.Е. Рубцовой и Е.Е. Михайловой (2021). Здесь речь идет о формировании и развитии гибких навыков или, чтобы быть точнее в словах, так называемых сквозных компетенциях, т. е. надпрофессиональных умений, не связанных с конкретной предметной областью [7, с. 103]. Авторы приглашают к разговору о важности таких сквозных компетенций, как рефлексивность (самоанализ своего стиля мышления), толерантность к неопределенности (положительное восприятие «инаковости») и академическая мотивация (потребность в новизне с позиции субъекта образования). Взятые в триединстве, эти компетенции способствуют поднятию уровня критического мышления при переходе к персонализированному образованию.

В свете вышесказанного, тематика компетентностного подхода, достаточно давно муссируемая в ученых и педагогических кругах, а также вошедшая во все рабочие программы вузовских дисциплин, может сегодня обрести «второе дыхание». Для успешной интеграции в профессию и для удобства разнообразных повседневных встреч студенту важно овладеть двумя видами компетенций: 1) точечными, по специальности, и 2) сквозными, приемлемыми для любой сферы жизненного мира, в частности, умением рефлексировать мотивационно и толерантно в ситуации информационной неопределенности.

Приведем два характерных примера, подтверждающих полезность освоения сквозных компетенций в образовании.

Первый пример иллюстрирует сразу два аспекта: нестандартное применение навыков «айтишника» и коммуникативную открытость. В ходе саморефлексии «Мой уровень критического мышления» курсант Военной академии воздушно-космической обороны имени Г.К. Жукова признается, что как программисту ему часто приходится прибегать к фантазии для решения задач нестандартными методами. В презентации одного из докладов он не просто использовал инструменты сбора и визуализации данных, но проявил творческий подход в решении нетипичной задачи для своего профиля. В частности, он перенес данные из Excel в Pandas, а также воспользовался Matplotlib для построения графиков. Задача оказалась нестандартной, с множеством подводных камней, в частности, при трансформации данных из таблицы excel в формат dataframe. Своими находками курсант охотно поделился с однокурсниками. Таким образом, применение

гибких навыков помогло ему сделать результат творчески интересным и коммуникационно открытым.

Второй пример освоения сквозных компетенций в образовании связан с умением объединять профессиональные навыки с гуманитарными ценностями. В Тверском филиале Московского университета МВД России им. В.Я. Кикотя осуществляется двухуровневая профессиональная подготовка: 1) лиц рядового состава и младшего начальствующего состава, впервые принятых на службу в органы внутренних дел Российской Федерации, по должности служащего «полицейский»; 2) лиц среднего и старшего начальствующего состава, впервые принятых на службу в органы внутренних дел Российской Федерации и имеющих высшее или среднее профессиональное (неюридическое) образование, по должности служащего «полицейский».

Профессиональная подготовка сотрудников по должности «полицейский» нацелена на совершенствование профессиональных компетенций. И здесь как никогда важны приемы формирования гибких навыков, которыми должен обладать каждый преподаватель высшей школы независимо от того, к какому направлению образования относится его дисциплина: социогуманитарному, техническому или военному.

Преподаватели Тверского филиала Московского университета МВД России им. В.Я. Кикотя понимают, как важно осуществлять рефлексивно-психологическую коррекцию в процессе профессиональной подготовки. Для этого на практико-ориентированных занятиях нередко отрабатываются распространенные ситуации, встречающиеся в деятельности сотрудников ППС. Например, слушателям дается задание: «Наряд патрульно-постовой службы полиции, находясь на маршруте патрулирования, увидел гражданина, идущего по парку (общественное место) и качающегося из стороны в сторону. В ближайшем рассмотрении было установлено, что данный гражданин находится в состоянии алкогольного опьянения. Погода стоит осенняя, на улице много луж. На одежде гражданина имеются следы от падения и рвотных масс. Сотрудники полиции пытаются установить личность гражданина, но тот теряет сознание и падает».

Преподаватель задает вопрос: «Каковы действия наряда патрульно-постовой службы полиции?». Подавляющее большинство слушателей считают, что данного гражданина нужно доставить в территориальный отдел полиции для составления протокола по признакам состава административного правонарушения «Появление в общественных местах в состоянии опьянения». С этой целью они должны погрузить его в служебный автомобиль и отвезти в отдел внутренних дел.

Преподаватель, разумеется, соглашается с тем, что формально ответ слушателей правильный, т. к. в действиях гражданина усматривались признаки правонарушения. Однако констатирует, что в погоне за показателями, фиксирующими доставку лиц, совершивших административные правонарушения в ОВД, сотрудники забыли о двух факторах. Во-первых, сле-

дует осмотреть гражданина, т. к. ему может угрожать смерть из-за интоксикации организма неизвестным спиртосодержащим веществом, и при необходимости оказать первую помощь. Во-вторых, вызвать скорую медицинскую помощь или самостоятельно доставить в ближайшее медицинское учреждение для оказания квалифицированной помощи. В противном случае, по дороге в ОВД гражданин, находящийся в состоянии опьянения, может умереть, и тогда действия сотрудников полиции будут рассматриваться в рамках уже более строгих статей.

Несмотря на игровой характер такой своеобразной постановки, в конце учебного занятия делается достаточно серьезный вывод. При несении службы сотрудник полиции не только всегда обязан соблюдать действующее законодательство, которое закреплено в Конституции Российской Федерации, в Федеральном законе «О полиции» и других нормативно-правовых документах, но и согласовывать свои действия с гуманистическими ценностями и моральными представлениями, т. е. уметь рефлексировать в ситуации неопределенности и быть толерантным к людям в «инаковом», пусть даже нелегитимном, положении, в состоянии неосознанного поведения и действия.

Таким образом, с точки зрения того, что студент высшей школы как субъект образования обладает субъективной инициативой и мотивационными устремлениями, он включает в себя два образа: обучающегося, т. е. приобретающего знания и компетенции, и, так сказать, воспитателя, т. е. овладевающего способностью применять гибкие навыки в ситуации новизны и неопределенности. В этом возможно увидеть взаимосвязь между числом и качеством компетенций и уровнем критического мышления будущего специалиста.

### **Список литературы**

1. Ануфриева К.В. Рефлексивная самоидентичность личности в современном глобальном сообществе. Тверь: Изд-во ТГУ, 2020. 98 с.
2. Зеленов А.В., Мерзлякова Е.А., Колмыкова Т.С. Человеческий капитал в цифровой экономике: тенденции развития, особенности измерения, возможности управления: монография / под ред. Т.С. Колмыковой. Курск: Изд-во ЗАО «Университетская книга», 2021. 149 с.
3. Коршунов И.А., Гапонова О.С., Пешкова В.М. Век живи – век учись: непрерывное образование в России / под ред. И.Д. Фрумина, И.А. Коршунова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 312 с.
4. Лебедев А.Н. Критическое мышление и чувства в саморазвитии личности // Ярославский педагогический вестник. 2020. № 3 (114). С. 97–107.
5. Михайлова Е.Е., Никонов Л.А. Особенности формирования академической культуры в университете // Актуальные проблемы практической психологии: матер. Всеросс. науч.-практ. конф. с международным участием / под ред. Т.А. Попковой, А.В. Антоновского. Тверь: ООО «СФК-офис», 2020. С. 191–197.

6. Павельева Т.Ю., Шитов С.Б., Зименкова Н.Н., Михайлова М.В. [и др.] Актуальные проблемы образования и науки в контексте развития цифровизации: коллективная монография М.: Изд-во ООО «Янус-К», 2019. 120 с.
7. Рубцова Н.Е., Михайлова Е.Е. Рефлексивное развитие гибких навыков магистрантов при переходе к персонализированному образованию // Вестник Московского государственного университета. Серия: Педагогическое образование. 2021. № 1. С. 102–116.
8. Чатфилд Т. Критическое мышление. Анализируй, сомневайся, формируй свое мнение / пер. с англ. Н. Колпаковой. М.: Альпина Паблишер, 2019. 560 с.

## **COMPETENCY BUILDING APPROACH IN EDUCATION AND CRITICAL THINKING**

**N.N. Zimenkova<sup>1</sup>, L.A. Nikonov<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Military Academy of Aerospace Defense named after G.K. Zhukov, Tver

<sup>2</sup> Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation named after V.Y. Kikot (Tver branch), Tver

A useful relationship between the availability of educational competencies and the level of critical thinking of a university student is considered. For clarity, examples from the practice of interactive training of cadets and auditors of higher military institutions are used. It is concluded that the identification of more flexible skills in the learning process increases the level of critical thinking of the future specialist.

**Keywords:** *higher education, subject of education, competency building approach, critical thinking.*

*Об авторах:*

ЗИМЕНКОВА Наталья Николаевна – кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры военно-политической работы в войсках (силах) ФГКВОУ ВО «Военная академия воздушно-космической обороны имени Г.К. Жукова», г. Тверь. E-mail: zimenkova69@yandex.ru

НИКОНОВ Леонид Александрович – кандидат философских наук, преподаватель кафедры оперативной подготовки ФГКОУ ВО «Московский университет Министерства внутренних дел Российской Федерации имени В.Я. Кикотя» (Тверской филиал), г. Тверь. E-mail: zimenkova69@yandex.ru

*Authors information:*

ZIMENKOVA Natalia Nikolaevna – PhD (Philosophy), associate professor; associate professor of Military-Political Work in the Troops (Forces) of the «Military Academy of aerospace defense named after G.K. Zhukov». E-mail: zimenkova69@yandex.ru

NIKONOV Leonid Alexandrovich – PhD (Philosophy), lecturer of the Department of operational training, of the Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation named after V.Y. Kikot (Tver branch), Tver. E-mail: zimenkova69@yandex.ru

УДК 177.9;236

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.098

## СПЕЦИФИКА АПОФАТИЧЕСКИХ СТРУКТУР СОВРЕМЕННЫХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРОРОЧЕСТВ

В.Ю. Лебедев<sup>1</sup>, А.М. Прилуцкий<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

<sup>2</sup> ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет  
им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

Развитие апофатического дискурса в богословии связано с невозможностью определения и описания сущности и действий Бога при помощи существующего понятийно-терминологического аппарата теологических исследований. В эсхатологии использование апофатического подхода обусловлено внутренней спецификой апокалиптических пророчеств, а именно их герменевтической сложностью, чрезвычайностью и однократностью событий, необратимостью последующих результатов. В данной статье анализируется и типологизируется апофатическая герменевтика, анализируется профетическая апофатика, в том числе апофатические и псевдо-апофатические структуры современных эсхатологических пророчеств. Авторами анализируются семиотические особенности дискурса эсхатологической тайны и основные герменевтические паттерны ее обоснования. Рассматривается так называемый гносеофобский эсхатологизм, свойственный некоторым протестантским конфессиям. В заключении отмечается место эсхатологии в жизни современной Церкви.

**Ключевые слова:** апокалиптика, эсхатологическая тайна, герменевтика пророчеств, эсхатологический символизм, теологическая терминология.

Говоря о принципах апофатики, следует отметить, что апофатическая традиция в христианстве является не столько методом, сколько особой формой богословского дискурса, раскрывающего изначальную невозможность определения и описания сущности и действий Бога при помощи существующего понятийно-терминологического аппарата теологических исследований. Катехитический богословский подход, постулирующий принципиальную непознаваемость и непостижимость Божественного Абсолюта, ограничивается декларациями о непознаваемости Бога, но не следует им на концептуальном уровне: заявления о божественной непостижимости не препятствуют построению концепций, предсказывающих Богу набор известных предикатов и атрибутов. Именно апофатика делает последовательные выводы из тезиса о божественном абсолюте. Отказавшись от попыток концептуализации и категоризации знаний о Боге, апофатическое богословие тем не менее не отвергает всякую дискурсивность, но акцентирует важность невербализуемого мистического опыта в процессе богопознания. Следует отметить, что религиозный фундаментализм [2], постулируя непознаваемость Бога, избегает апофатики: апофатические декларации далеко не тож-

© Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., 2022

дественны апофатической теологии. При этом апофатика продуктивно анализируется с помощью современного религиозно-семиотического подхода, а не застывает в гносеологической пустоте [5].

Основанная на мистическом опыте, апофатическая теологическая рефлексия не преследует цели создания логически упорядоченной богословской концепции, поскольку изначально исходит из представлений о том, что языковая картина мира онтологически не может вместить полноты божественного присутствия, однако степень иррациональности такого подхода не следует преувеличивать – в нем осуществляется «рациональный процесс, обеспечивающий доступ к некоторому внутреннему состоянию, лежащему за вербальной манифестацией того, что не поддается прямому наблюдению» [4, с. 30]. Трансцендентность Бога порождает известную герменевтическую проблему: как можно при помощи человеческого языка корректно выразить то, что Р. Отто определил как совершенную инаковость Бога [17]. И при этом речь идет все-таки не о полном отказе от дискурса, последнее возможно только в форме абсолютного безмолвия, не только делающего невозможным коммуникацию, но и разрушающего языковую личность человека. В ходе апофатической рефлексии формируется сложный «метадискурсивный способ выразить и воплотить невыразимое» [16, р. 411], «бездонную тайну Божества» [3, с. 9], благодаря чему персонализированный опыт мистического богопознания становится доступным для восприятия другими людьми. Ранее было отмечено, что в христианской теологической культуре апофатика развивается не только под влиянием идей среднего платонизма, характеризующегося представлениями о трансцендентности Бога и имманентности языка, но и благодаря мистической интуиции, позволившей отрефлексировать индивидуальный опыт богопознания. Интуиция апофатического богословия изначально направлена именно на преодоление концептуальных рамок традиционного катафатического подхода, в рамках которого положения веры воспринимаются дискурсивным разумом, поэтому, как принято считать, язык апофатики априорно символичен [9].

Апофатику традиционно связывают с эсхатологией. В психологическом плане они обе легко генерируют тревожность и глубинный дискомфорт. Принципиальная важность и экзистенциальная напряженность эсхатологической апофатики вызвана:

- интерпретационными сложностями;
- чрезвычайностью и однократностью событий, побуждающих ко вхождению в эсхатологический дискурс;
- необратимостью последующих результатов (если эсхатологическая ситуация не была распознана, то последствия могут быть катастрофическими, выбор понимания может быть единственным и последним).

Исходя из этого, апофатическая герменевтика, включая и апофатический вариант, может быть:

1. Рационально-семиотической, в свою очередь дающей два варианта:

а) построение эсхатологической интерпретации из чистого интереса (часто это злоупотребление эсхатологической тематикой в протестантской экзегезе);

б) попытка найти в Библии код для дешифровки событий, которые обладают чертами, похожими на эсхатологические реалии;

2. Фундированной «эсхатологической интуицией», которая может иметь крайне разнообразную природу и облик (начиная с многочисленных эсхатологических предположений, принадлежащих официально признанным святым, заканчивая эсхатологической тревогой в рамках психического неблагополучия). В этом случае катастрофические переживания требуют чисто вторичного, в сущности, необязательного подтверждения. Эта потребность может исходить и от классической богословской культуры, все же требующей найти в текстах и событиях эсхатологическую логику и совершить рациональную проверку предположений, и от потребности подтвердить свой «пророческий» авторитет перед группой сторонников. Последний случай делает апофатику востребованной, но в определенном модусе: подобная публика не требует обычно чего-то похожего на богословский дискурс, неясность и фрагментарность изначально признаются нормой, а частая аффектация (порой выливающаяся в деструктивные акции вроде убийства бесчинствующим сбродом архиепископа Амвросия во время эпидемии чумы) окончательно закрепляет эту картину. «Пророку» требуется не столько сопрягать знаки и толкования, сколько выглядеть соответствующим образом (внешность, манера говорить и т. п.).

Еще одним аспектом рассматриваемого вопроса является профетическая апофатика. В той степени, в которой предмет профетического откровения раскрывается в эсхатологической перспективе, профетический апофатизм перекликается с апофатизмом эсхатологическим. В наибольшей степени их конгруэнтность проявляется в тех случаях, когда предметом профетического мессиджа оказываются события, имеющие непосредственное эсхатологическое значение, прежде всего – имеющие литеральные или метафорико-аллегорические соответствия в корпусе эсхатологических текстов, ядром которого является Откровение Иоанна Богослова. Наряду с новозаветным текстом Откровения, в упомянутый комплекс могут входить эсхатологические пророчества различной степени каноничности и достоверности, в том числе носящие откровенно апокрифический и псевдонимный характер, при условии, что они воспринимаются в качестве достоверных и авторитетных в условиях устойчивого хронотопа, причем относящегося как к религиозному мейнстриму, так и субкультурам. Но в любом случае, поскольку профетическое время в аврамических религиях всегда является одновременно и временем эсхатологическим, структурные компоненты профетического дискурса обладают как минимум эсхатологи-

ческими коннотациями, даже в тех случаях, когда речь идет о религиозно-политической проблематике [15, с. 97].

Профетическая апофатика укоренена в той онтологической проблематике, которая обозначена термином «нуминозное» в теологической феноменологии Рудольфа Отто. Поскольку источник пророческого вдохновения представляет собой Совершенно Иное Бытие по отношению к содержанию всего эмпирического опыта, языковое содержание профетического акта не может строиться по тем же законам, по которым строится обыденная языковая коммуникация. Несмотря на то, что в профетическом откровении происходит преодоление онтологической пропасти между человеком и Богом, благодаря чему пророческое откровение делается возможным, преодоление это никогда не может быть полным и последовательным, поэтому профетическая апофатика укоренена в самой коммуникативной природе профетического акта.

В тех же случаях, когда предметом профетики становятся эсхатологические концепты, апофатическое содержание дискурса усиливается и усложняется. К онтологической тайне божественного бытия добавляется эсхатологическая тайна завершения мироздания. Именно поэтому апокалиптические тексты представляют наибольшую сложность для герменевтики. Эсхатологические символы включают апофатический компонент в свое семантическое ядро, поэтому их интерпретация не может осуществляться в рамках «рациональной семиотики». Являясь в том числе и суммой теологических интуиций, они требуют напряженной герменевтической рефлексии, без которой невозможно их сколько-нибудь аутентичное понимание.

При попытке концептуализировать эсхатологическую апофатику выясняется, что трудности терминологизации проистекают уже из текстовых жанров, традиционно выступающих базисом эсхатологического дискурса. Это прежде всего Откровение Иоанна Богослова, жанрово относящееся к апокалипсисам, весьма распространенным в иудейском мире. Это не столько описание событий и их синтактики, сколько яркие образы, komponующиеся сложно и нелинейно, инвективы, сложные псевдоминации. Этот жанр может радостно восприниматься в среде людей, подавленных действительностью и ждущих любого намека на ее изменение. Кроме того, большую роль играет ситуативное понимание, в значительной мере утрачиваемое позднее. Поэтому теологическая категоризация сложна, а ряд вопросов остается недогматизированным, например характер бытия душ умерших до Всеобщего Суда в православной теологии. Отыскание понятийных аналогов ярким образом обращается сложным трудом (например, как понимать Великую Скорбь). Из-за сложной композиции образов затруднительна линейная реконструкция событий, что влечет неясности, связанные не только с самим Тысячелетним Царством, но и его местом как в пространстве, так и во времени. Псевдонимы и псевдонимические локуции крайне трудно обратить в стандартные понятия. В итоге эсхатология оказывается наиболее проблемным для богословия локусом религиозной реальности, где даже при-

вычные топосы могут оказаться в действительности недогматизированными. Подобная мозаичность, «квантованность» эсхатологического семиозиса вместе с тем упрощает любые спекуляции, которые, в представлении многих, не обязаны воплощаться в теологические понятия, могут носить образный характер и восприниматься исключительно в границах узкой эсхатологической ситуации с соответствующей проповедью. Псевдонимические выражения того же Апокалипсиса могут использоваться по отношению к кому и к чему угодно, правильность отнесения гарантируется личным авторитетом говорящего. Религиозная эсхатология немыслима без персонификации основных участников событий (Антихрист, предводители неких сил и сообществ), в то время как эсхатология натуральная обходится без этого, а псевдоэсхатология полностью строится на методах разоблачения подобных лиц, что делает понятийный аппарат факультативным. Нелинейность образов и событий облегчает выстраивание эсхатологических аналогий из материала любых событий, а подавленное и встревоженное сознание будет привычно реагировать на яркие семантические «кванты» и удовлетворяться тем, что рутинную работу по выстраиванию единой связной картины никто и не пытается предложить. Как правило, эсхатологизм получает яркую и однозначную эмоциональную и аксиологическую окраску, связанную с гневом, исчерпанием терпения и понятными последствиями этого. Отсюда, с одной стороны, подавленная боязнь наступления эсхатологического периода у одних и почти злорадное его ожидание у других. В теологических рамках это обязывает к рассмотрению таких понятий, как «гнев», «справедливость», «долготерпение», «наказание», «вина и грех», что показывает исходную принадлежность эсхатологии к ядерным религиозным представлениям, а его «маргинальность» – как мнимую.

Современные эсхатологические пророчества имеют структурные особенности. В отличие от традиционной эсхатологии, апофатизм которой восходит к апофатической семиотике Откровения Иоанна Богослова, апофатические структуры современных апокрифических и псевдонимных эсхатологических пророчеств, приписываемых с различной степенью достоверности различным «старцам», «старицам», «прозорливцам» и «тайновидцам», в большинстве случаев обладают принципиально иным структурным и семантическим значением. Онтологическая и гносеологическая ограниченность дискурсивного мышления перестает быть проблемой, поскольку «великие и вечные истины» рассматриваются как полноценный субъект «думания» и «рассуждения»: «Затормошенные, куда-то несущиеся люди мало способны думать и рассуждать об истинах великих и вечных, для постижения которых нужна хотя бы минута божественного молчания в сердце, хотя бы мгновение святой тишины...» [11], несмотря на кажущуюся апофатичность, подобные высказывания по своей сути таковыми не являются. Тайнственные истины непостижимы только для суетной толпы, тогда как «минуты божественного молчания» достаточно для их понимания. Очевидно, что речь здесь не идет о молчании исихастском: при по-

мощи апофатической лексики читателю говорится «суета мешает думать и рассуждать», – идея, имеющая весьма косвенное отношение к подлинной апофатике.

Далеко не всякое молчание является молчанием апофатическим. В анализируемом дискурсе встречаются интересные примеры псевдо-апофатического молчания, призывы к которому используются в качестве аргумента для предупреждения нежелательной полемики. «Безучастность духовенства к окружающим, равнодушие к происходящему и другие страшные слова говорила мне подвижница Пелагия о священниках. Я от ее слов входил в ужас; даже вступал с ней в спор!.. Но она мне сказала твердо: слушай и молчи, а то вменится тебе в грех, и Господь – не простит!» [1].

Равным образом классический апофатический эсхатологический концепт тайны беззакония в современных эсхатологических пророчествах существенно видоизменяется: онтологическая тайна трансформируется в конспирологическую: «Православие, благодарение Богу, еще не взято от среды и удерживает совершение тайны беззакония, а вместе с тем и кончину мира. Притом, надобно иметь в виду, что пока существует прочный гражданский порядок в человеческих обществах, до тех пор овладение всемирным скипетром всяким проходимцем немислимо. Для этого годится лишь анархия» [9].

Эсхатологическая тайна в дискурсе современных эсхатологических пророчеств утрачивает апофатическое значение при сохранении внешней формы апофатической структуры. Часто в качестве эсхатологической тайны рассматриваются не сами события и их онтологическая сущность, но их календарно-хронологические характеристики. Так формируется эсхатологическое будущее, которое лишь формально может соотноситься с будущим апофатическим: то, что произойдет, хорошо известно; неизвестно только, когда это произойдет: «Сначала откроют церкви, а ходить в них некому будет, потом много будут строить домов великолепных и с украшениями, а жить-то скоро некому в них будет, придут китайцы, всех выгонят на улицу, вот тогда нарежемся всласть. А когда это будет – это тайна» [6].

Другим примером псевдо-апофатических структур являются тексты, апеллирующие к некоей тайне, которая открыта харизматическому лидеру (старцу, прозорливцу и т. п.), но по какой-то причине не может быть открыта его собеседнику. Данная причина, как правило, не объявляется, что позволяет предельно расширить герменевтические рамки и одновременно сохранить «таинственную привлекательность» рассказа, а читатель волен выбрать удовлетворяющую его герменевтику из потенциально возможных: «Говорят, Иоанн Богослов придет?» – спросила его матушка. «Все будет, но это великая тайна, – загадочно ответил старец и, помолчав, добавил: – Есть люди, которые занимаются изысканиями признаков кончины мира, а о душах своих не заботятся» [14]. Из текста явствует, что старец знает и целенаправленно скрывает «тайну» от собеседника, которому предложено по своему усмотрению подобрать объяснение. Перечислим наиболее типичные объяс-

нения «неразглашения тайны»: 1) данная тайна является действительно апофатической и не может быть вербализована; 2) старец жалеет собеседника, не желая травмировать его ужасами будущего; 3) тайну могут постичь только те, кто особым образом «заботится о душе»; 4) слушатель по каким-то причинам не сможет правильно воспринять тайну и ее значение; 5) Бог, святые, ангелы запретили старцу раскрыть «детали тайны»; 6) раскрытие тайны может каким-то образом повлиять на ход событий.

Анализируя апофатические структуры фольклора, М.Ю. Михайлова пришла к выводу о том, что «функционально-семантическая категория невыразимого – это самостоятельное значение русского дискурса, обладает изоморфными разноуровневыми языковыми единицами с единой семантической функцией» [7, с. 473], при том что репрезентанты семантики невыразимого в фольклорных текстах апофатически, но убедительным образом передают необычайность описываемой ситуации [7, с. 475]. Данные закономерности отчетливо прослеживаются и в дискурсе современных эсхатологических пророчеств, что в определенной степени роднит его с фольклором. Формальная невыразимость семиотизируется в виде псевдоапофатической гиперболы, подчеркивающей уникальность реальной и, в общем-то, понятной ситуации: «невероятные скорби» [12] – очень большие скорби, «невероятное смирение» [12] – высшая степень смирения, «неисчислимы жертвы» [10] – очень большие жертвы, «с невероятной силой» [8] – очень сильно, «пропаганда этой мерзости будет невероятно сильна» [13] – будет очень сильная, «представьте себе фантастику невероятную, совершенно невероятную» [11] – нечто сложное для представления, но то, что в принципе можно представить.

Сказанное позволяет заключить, что между чистой апофатикой и псевдоапофатикой находятся еще несколько вариантов, образующих в итоге градуальную оппозицию, среди них:

молчание из-за неуверенности, которая в дальнейшем может разрешиться различно;

молчание из-за запрета церковных или параэклизиальных инстанций (запрет на оглашение «откровений» встречается и среди, например, радикальных протестантов, где канонической власти нет как таковой);

вред, который принесет вербализация апофатики;

невыразимость при активном желании рассказать, «священная немота», определяемая отсутствием хоть сколько-то адекватных семиотических средств;

возможность семиотического выражения, которое, однако, превратившись в текст, будет выглядеть наивно, повествуя о банальных, очень часто бытовых событиях. Смушение перед перспективой не быть воспринятым всерьез удерживает от повествования, которое оказывается прагматически оправданным только с единичными коммуникантами.

В протестантском дискурсе можно говорить о своеобразном «гносеомахическом апофатизме», когда отрицается любая возможность бого-

словского решения проблемы, кроме использования literalного толкования Библии. Так, баптистский проповедник С. (74 г.) утверждал, что узнал год Второго пришествия (а значит, и связанных с ним эсхатологических событий) путем совмещения двух фрагментов Библии, постоянно подчеркивая, что «в книгах это не написано», а ошибка других проповедников и пресвитеров состояла в обращении к книгам, написанным авторами – радикальными протестантами.

Отдельным видом богословской апофатики является прокламация ограниченной трансляции и вербализации либо с появлением в сообществе верующих некоторой элиты, либо с превращением самой Церкви в носительницу принципиально Тайного, того, что не должно осмысляться и обсуждаться теми, кто либо к ней не принадлежит, либо является несовершенным членом, и это, опять же, подразумевает образование некоторой элиты и закрытого знания, что ставит вопрос об эзотеричности. Подобные эпизоды встречались и встречаются многократно, начиная с александрийского богословия, которое протопресвитер И. Мейендорф критиковал именно за элитизм. Независимо от справедливости таких инвектив, сама указанная модель вполне воспроизводима, а значит, встреча с подобными явлениями всегда возможна. Второе иллюстрируется мнением О.П. Флоренского, полагавшего, что вопрос об Имени Божьем (имяславческая проблема) относится к самой сердцевине православного учения и мировоззрения, а потому его вынесение на широкую публику в виде имяславческих споров является ошибкой, граничащей с кощунством и святотатством.

И апофатика, и эсхатология, хотя и обладают рядом необычных черт, остаются в пределах богословия и осмысляются в контексте богословия и церковного опыта. При попытке представить их как некий мрачный триллер, в котором основной принцип – «отгадай верно, иначе погибнешь» (узнаваемый сюжет массы фильмов, рассказов, игр и т. п.), происходит их детеологизация с переходом в разряд скорее эстетических и общекультурных феноменов периода «романтизм – масскультура постмиодернизма».

Апофатика является не только частью богословия, но и постоянной частью церковной жизни, церковного праксиса, *in se* разрешающего многие неясности и конфликты взглядов, не решаемые отрешенно (глубоко церковное учение О.П. Флоренского об антиномиях), что соответствует представлениям о церковной жизни как живом Предании, а не лишь о варианте системы философского типа, локализуемой преимущественно в рациональности с присущей ей неизменной рациональной дискурсивности.

### **Список литературы**

1. Блаженная Пелагия Рязанская об искажении Веры в духовенстве. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/9431-blazhennaya-pelagiya-ryazanskaya-o-iskazhenii.html> (дата обращения: 10.09.2022).
2. Головушкин Д.А. Фундаментализм: проблема дефиниций, измерений и векторов // Экспертная деятельность в сфере гуманитарных наук: сб. материа-

лов междунар. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 22–23 марта 2019 года. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 2019. С. 130–136.

3. Гуревич П. Наука в горизонте апофатики // *Философская антропология*. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25. DOI 10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25.

4. Залевская А.А. «Рефлексия» и «языковое сознание»: вопросы терминологии // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология*. 2015. № 4. С. 29–36.

5. Карандашов В.Д., Лебедев В.Ю. Прологомены семио-герменевтического религиоведения // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина*. 2017. № 3. С. 124–132.

6. Мир и Россию не ждет ничего хорошего... [Электронный ресурс]. URL: <https://maxpark.com/community/129/content/3119093> (дата обращения: 10.09.2022).

7. Михайлова М.Ю. Художественная апофатика русского фольклора // *Вестник Башкирского университета*. 2016. Т. 21, № 2. С. 472–476.

8. Наступают трудные времена... Пророчество старца Илариона. [Электронный ресурс]. URL: <https://apologet.spb.ru/ru/1498.htm> (дата обращения: 10.09.2022).

9. Прилуцкий А.М. Метафорика религиозного ритуального дискурса // *Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии*. 2013. № 2. С. 21–38.

10. Пророчества и изречения о последних временах. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/7359-prorochestva-i-izrecheniya-o-poslednix-vremenah.html> (дата обращения: 10.09.2022).

11. «Святой и Великий» VIII Собор Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru-shkola.ru/zhizn-po-ucheniyu/pravoslavnye-protiv-8-sobora.html?ysclid=lacb7jes8j429415430> (дата обращения: 10.09.2022).

12. Святые угодники божии о последних временах. О подготовке современного мира к принятию антихриста. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/68318-svyatye-ugodniki-bozhii-o-poslednih-vremenah-o-podgotovke-sovremennogo-mira-k-prinyatiyu-antihrista.html> (дата обращения: 10.09.2022).

13. Старец Антоний. Поучения, пророчества. [Электронный ресурс]. URL: [http://blagoslovenie.ru/novosti/starec\\_antonij\\_poucheniya\\_prorochestva/?ysclid=lacb49d8a3678134827](http://blagoslovenie.ru/novosti/starec_antonij_poucheniya_prorochestva/?ysclid=lacb49d8a3678134827) <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/100-osg> (дата обращения: 10.09.2022).

14. Старцы о последних временах. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.allcossacks.ru/index.php/2012-07-11-13-16-12/89-2012-08-06-09-47-40/2142-2019-12-18-20-56-42> (дата обращения: 10.09.2022).

15. Уткин И.Н. Эсхатология, власть, социальность и архитектура в русской духовной традиции // *Тетради по консерватизму*. 2021. № 2. С. 97–101. DOI 10.24030/24092517-2021-0-2-97-101.

16. Egan Harvey D. Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism // *Theological Studies*. 1978. Sep. 78. Vol. 39. P. 399–426.

17. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1926. 260 S.

## **SPECIFICITY OF APOPHATIC STRUCTURES OF CONTEMPORARY ESCHATOLOGICAL PROPHECIES**

**V.Y. Lebedev<sup>1</sup>, A.M. Prilutskij<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Tver State University, Tver

<sup>2</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The development of apophatic discourse in theology is connected with the impossibility of defining and describing the essence and actions of God with the help of the existing conceptual and terminological apparatus of theological research. In eschatology, the use of the apophatic approach is due to the internal specifics of apocalyptic prophecies, namely their hermeneutic complexity, the urgency and one-time occurrence of events, and the irreversibility of subsequent results. This article analyzes and typifies apophatic hermeneutics, analyzes prophetic apophatic, including apophatic and pseudo-apophatic structures of contemporary eschatological prophecies. The authors analyze the semiotic features of the discourse of the eschatological mystery and the main hermeneutic patterns of its justification. Further, the article discusses the so-called gnoseophobic eschatologism, characteristic of some Protestant denominations. In conclusion, the place of eschatology in the life of the modern Church is noted.

**Keywords:** *apocalyptic, eschatological mystery, hermeneutics of prophecy, eschatological symbolism, theological terminology.*

*Об авторах:*

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения, ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

*Authors information:*

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, Professor, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru

УДК 003.62

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.108

## РОЛЬ СИМВОЛИКИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

С.И. Некрасов

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет  
гражданской авиации», г. Москва

В статье доказывается, что с древнейших времён символам придавали сакральное значение и смысл, которые были недоступны человеческому сознанию, а их природа рассматривалась как сверхъестественная. Дается анализ различных точек зрения на сущность и природу символов, и делается вывод о том, что издавна символика рассматривалась как прообраз высшей реальности, хранилище и проводник священной информации космического уровня, которую нельзя передать обыденными словами. Рассматривается связь символики с архетипами и выделяется три основных подхода к рассмотрению символов – логический, лингвистический и философский, дается их исторический анализ.

**Ключевые слова:** природа символа, знак, значение символа, информация, архетипы, иерархия символических форм.

С древнейших времён символам придавали сакральное значение, непостижимое для человека, которое априори недоступно его сознанию. Природа символического сверхъестественна.

Так, Г.И. Царёва утверждает, что «символ же, какой бы формой он ни был представлен, является специфическим языком перевода феноменальной реальности в ноуменальный мир, который существует для человека лишь постольку, поскольку он может им восприниматься» [17, с. II].

А.Ф. Лосев пишет, что «символ есть такая образная конструкция, которая может указывать на любые области инобытия, и в том числе также на безграничные области» [6, с. 443].

А.Л. Топорков рассматривает символ как пространство, где «человек приобщается к силам, стихиям природы и, в свою очередь, пытается воздействовать на них в желательном для него направлении. С другой стороны, человек, выпадающий из социального порядка, временно приобщается к порядку природному и даже космическому» [13, с. 96].

Таким образом, систему символов большинство исследователей рассматривают как соотношение материального мира со сверхъестественным, т. е. символику можно рассматривать как прообраз высшей реальности, проводника и хранилища священной информации космического порядка. Трансцендентальное невозможно передать обычными символами. Поэтому оно передавалось от поколения к поколению при помощи мифов, сказок, притчей и символов.

© Некрасов С.И., 2022

Существуют разные точки зрения на происхождение символа. Одни утверждают его «высшее» происхождение: «символ нельзя искусственно создать или изобрести, вкладывая в него личное толкование, так как он представляет видимое изображение Высшей Истины, которую и символизирует» [17, с. V]. Другие авторы отвергают его высшее происхождение, утверждая, что символ устанавливают люди в определённом обществе на основе конвенции.

В разные эпохи отношения к символике были неоднозначными. Если в Европе в Средние века символы имели огромное значение, проникая в обряды, архитектуру, геральдику и другие социальные явления, то в эпоху Реформации отношение к символу резко меняется – он начинает рассматриваться как непосредственное отношение к предмету. А тот факт, что символ «может быть затребован в одну эпоху и отвергнут в другую, доказывает его поверхностную природу», – утверждает А.Н. Уайтхед [14, с. 6].

Сегодня к символам относят язык (как устный, так и письменный), слово с его звучанием, магический язык алгебры и другие разновидности социальных проявлений. Так, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский в труде «Символ и сознание» утверждают, что в современном обществе символы воспринимаются как понятийные знания. Мы их воспринимаем как знаки, считая, что они для этого и существуют, чтобы расширять наши знания о практически необходимых для нас вещах [8, с. 101].

Нельзя не согласиться с тем, что в символе отражаются архетипы, а сам процесс символизации связан с глубинными тайнами человеческой психики. Проникая к истокам формирования психики, мы получаем возможность понять пути передачи сущности символа через многие века.

Символу присущи такие свойства, как архетипичность, образность, внутренняя многозначность, универсальность. А.Ф. Лосев отмечал, что «живое чувствованное созерцание доходит в символе до степени абстрактного мышления» [7, с. 62].

В рассмотрении символов можно выделить разнообразие подходы – логический, лингвистический и философский. Попытки соединить многочисленные трактовки символов в единую теорию пытались осуществить К.Г. Юнг, П. Флоренский, Э. Фромм, К. Ясперс, Ц. Тодоров, Ф. де Соссюр и другие. Пытаясь раскрыть силу и глубину этого феномена, каждый из этих исследователей шёл к определению его сущности своим путём. Но большинство сходится на признании мистической природы символа, его универсальности независимо от культурных традиций, его многомерности и связи с магией и мифом.

И. Кант, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, И. Гёте, П. Флоренский, М. Хайдеггер, Г. Гуссерль понимали символ как возможность познания истинного сакрального смысла. Так, К. Ясперс утверждал, что бытие постигается в символе и через символ. Символ бесконечен и несводим к мысли, он не определён и многозначен, когда мы пытаемся постигнуть сущность вещей [21, с. 231]. А когда мы теряем эту сущность, символ обретает непо-

движность и превращается в мёртвый объект. Истинный символ нельзя объяснить, а то, что можно объяснить, перестаёт быть символом.

Символ и знак отличаются друг от друга. Если символ находится как бы над человеком, задавая программу его действия и модели поведения, то знак регулирует конкретные действия человека, являясь орудием коммуникации.

По своему происхождению символ тесно связан с мифом и магией. Большинство исследователей считают, что символ – это неотъемлемый элемент сакрального мифа. К. Ясперс считал, что человек входит в миф, а через символ он приходит к богу [21]. А К. Леви-Стросс рассматривал символ как парадигмальную основу мифологической картины мира [5].

А.Ф. Лосев утверждал, что всё, что условно и феноменально выражает символ, в мифе предстаёт как реальное событие. А А.А. Потебня доказывал, что рождение мифа основано на двух мыслительных процессах – сначала человек создаёт модель мироздания на основе своего повседневного опыта, а потом свою земную жизнь объясняет путём обращения к сотворенной им модели высшего мира [10].

Рассмотрение символа в качестве важного элемента культуры сформировалось давно. Э. Кассирер определял символ как универсальную категорию, а культуру рассматривал как иерархию «символических форм», соотнесённых с духовным миром человека [4]. М. Хайдеггер видел в символе самодостаточное средство понимания человеческого мира [16].

С нашей точки зрения можно выделить две основные традиции в трактовке понятия «символ», которые можно предложить в качестве методологического основания для исследования сущности символа. В основе первого подхода лежит рассмотрение феномена символа в онтологическом ракурсе, а в основе второго – как социокультурное явление. Первый поход – восходит к традициям Платона, а второй – к традициям Аристотеля.

Символ на онтологическом уровне понимается как субстанция, обладающая самостоятельной природой, участвующая в обмене смыслом с высшей сущностью – бытием, выполняя роль посредника между бытием и сущим.

На социокультурном уровне символы функционируют как элементы культуры. Для этого необходимо проследить понимание символа с момента его зарождения до наших дней.

В архаичное время символ существовал в качестве мифа и основы древних культур, выполняя роль первознака реальности. В первобытном мышлении символ рассматривался как свойство самой вещи, аналогично другим физическим свойствам. Но постепенно осуществляется процесс удвоения реальности, что проявлялось в существовании двойных имён – одно для повседневного применения, а другое – тайное, неизвестное всем (чтобы враги не смогли нанести вред человеку, ибо, если назвать не тайное имя человека, вред его не достигнет). Кроме того, на определённом этапе жизни человек приобретал новое имя, «переходя» в новое состояние, как

бы «рождаясь» в новом качестве: при инициации, заключении брака и других событиях.

Таким образом, мифы и сакральные имена начинают выступать посредниками между видимой и невидимой реальностью, создавая иллюзию отсутствия этой двойственности, чтобы не нарушать целостность бытия.

В Средние века бытие продолжает рассматриваться как множественный символ единого Бога. Окружающий человека мир (природа, неодушевлённые предметы и одушевлённые существа, сам человек, его дела и мысли) предстал в виде символического проявления Бога. Божественная символика разлита в реальном мире, т. е. природа и человек рассматривались как огромное хранилище символов. В это время весь мир предстал как совокупность таинственных знаков, которые нужно не изучать, а читать. Поэтому герменевтическое чтение (экзегеза) – становится основой познания средневековья. Базовый текст «вчитывания» в тайный смысл становится Священным писанием, а символ становится связующим звеном между миром видимым и невидимым.

В эпоху Средневековья хорошо прослеживаются оба подхода трактовки символа. Причём онтологический подход ярко проявляется в христианской патристике, где главные идеи и методы основаны на философии Платона, а социально-культурная трактовка проявляет себя в зрелой христианской схоластике, основанной на философии Аристотеля. При этом в эпоху позднего Средневековья на социокультурном уровне символ впервые начал определяться как знак.

Фундамент символики периода патристики разработал Псевдо-Дионисий Ареопагит. Он утверждал, что символах выражено то, что не поддаётся осмыслению человеческого ума, воздействуя на его душу, и что выступает средством передачи сознательно зафиксированной информации. По сути, Псевдо-Дионисий рассматривает символ и на онтологическом и на социокультурном уровнях, акцентируя внимание на то, что символ выполняет роль знака [1].

В раннем творчестве Августин Блаженный рассматривает символ в социокультурном плане, а в своём позднем творчестве он начинает его видеть в онтологическом измерении. Как пишет Ц. Тодоров, «знак для Августина имеет двойственную природу: одну в языке, а другую в уме» [12, с. 88].

Новый этап понимания символа связан с немецкой классической философией. Так, И. Кант утверждал, что символ – это изображение неизобразимого, это «такое созерцание, ...которое постигается рассудком, но только по форме рефлексии, а не по содержанию» [3, с. 373].

Попытку осмыслить природу символа сделал Ф. Шиллер. Для него символ – это диалектическое единство духа и материи, бесконечного и конечного, формы и реальности. А Ф. Шлегель рассматривает символ как образ бесконечной субстанции, которую мы видим фрагментарно, т.е. ка-

тегория «символ», по его утверждению, объединяет явленную нам реальность и непроявленную, высшую сущность [18, с. 430].

Г.В.Ф. Гегель начинает рассматривать символ как средство человеческой коммуникации, как умственный знак. При этом он отдаёт предпочтение знаку, считая его содержание более широким, чем содержание символа [2, с. 294].

В неклассический период развития философии и науки все направления в трактовке понятия «символ» разделились на две большие группы в зависимости от принятия основных принципов рационалистической философии: поддерживающие рационализм – неокантианство, неогегельянство, неомарксизм, структурализм, позитивизм, аналитическая философия и феноменология; и не поддерживающие, т. е. сторонники иррационализма – «философия жизни», психоанализ, экзистенциализм.

Рационалистическая философия отождествляет категории символ и знак, что проявляется редукцией символа к знаку, т. е. категория «знак» становится основным инструментом исследований, отодвигая на второй план категорию «символ». Если знак можно определить количественно, то символ количественно неопределим (его нельзя «подсчитать»). Ч.С. Пирс рассматривал категорию «символ» как один из видов знака. Он считал, что знак делится на три вида: иконы, индексы и символы. При этом, символ – это такой знак, где связь между формой и содержанием устанавливается произвольно, по соглашению [9].

Таким образом, в учении Ч.С. Пирса о знаке наблюдается ключевой поворот от рассмотрения символа на онтологическом уровне, берущее начало у Платона, где символ выступал как категория, имеющая содержание большее по объёму, нежели категория знака, к рассмотрению символа, когда знак приобретает большее значение, чем символ.

Основоположник структурализма Ф. де Соссюр рассматривает символ как элемент структуры знака и структуры языка, т. е. иначе, символ – это функция. Таким образом, структурализм рассматривает символ на социокультурном уровне, определяя его как знак [11].

Другой тенденцией неклассической философии в понимании символа становится отрицание символов онтологического уровня как несуществующих и одновременно появление новых символов на социокультурном уровне. Так, З. Фрейд индивидуальное бессознательное рассматривает через сновидения в символической форме – не через рациональные понятия, а в образах, вычлняя наличие главного символа – либидо. Этот символ у З. Фрейда обозначает некоторую сексуальную энергию, которая циркулирует в психике человека, подпитывая его соматические влечения. В толковании символов он стремится к однозначности определений, что проявляется в его толковании сновидений [15, с. 92–101]. При этом процессы символизации он связывает с каким-либо проявлением сексуальности.

Несколько иначе представлен символ во взглядах представителя интуитивизма Э. Кассирера, который считает реальность недоступной

нашему познанию, но которая отражается в символах человеческой культуры. Отсюда, действительной реальностью для человека выступает символическая среда [4].

М. Хайдеггер рассматривает символ как посредника, который отличается от реальности, и доказывает, что человек обладает символическим восприятием мира, т. к. оно не может достигнуть истинного бытия. Человеческое восприятие только предчувствует символы, которые представляют действительность [16]. Таким образом, явление выступает символом, который является посредником между миром явлений и миром феноменов.

Идеи схожести символов не только с индивидуальным бессознательным, но и с его коллективной формой в виде архетипов развивает К.Г. Юнг. Архетип у него – это коллективный слепок исторического прошлого, который проявляется в виде символов и воспринимается интуитивно. Так, К.Г. Юнг продолжает онтологическую традицию рассмотрения символа, идущую от Платона, утверждая: «символы в своей множественности есть непосредственное проявление архетипов». Символ для Юнга – это образ, который кроме общеупотребительного значения обладает ещё дополнительным, неизвестным [20, с. 3].

Продолжая эту же тенденцию, О. Шпенглер доказывал, что каждая культура и каждый народ имеет свою душу, которая отражается в своём наборе символов, среди которых выделяется главный – прасимвол, лежащий в основе души культуры. Прасимвол – это ключевой символ онтологического уровня рассмотрения, определяющий физиогномику и морфологию конкретной культуры [19, с. 23].

### **Список литературы**

1. Ареопагит Дионисий. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. 378 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М.: Мысль, 1997. 471 с.
3. Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм: в 2 т. М.: СПб.: Универ. кн., 2011. Т. 2. 279 с.
5. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Терра-Кн. клуб: Республика, 1999. 382 с.
6. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 2021. 775 с.
7. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Изд-во Политиздат, 1991. 525 с.
8. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
9. Пирс Ч.С. Что такое знак? // Вестн. Томского гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 88–95.
10. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре: собр. тр. М.: Лабиринт, 2000. 479 с.

11. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / пер. с франц. А.М. Сухотина. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
12. Тодоров Ц. Теория символа. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
13. Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л. Наука – Ленингр. отд., 1989. С. 89–101.
14. Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Изд-во «Водолей», 1999. 64 с.
15. Фрейд З. Сновидения / Введение в психоанализ: лекции. М.: Наука, 1991. 456 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Акад. проект, 2015. 447 с.
17. Царёва Г.И. Знак сверхъестественной Истины // Кох Р. Книга символов. М.: Золотой век, 1995. 374 с. С. I–VIII.
18. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. 479 с.
19. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Попурри, 2019. 656 с.
20. Юнг К. Г. Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1997. 368 с.
21. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. С. 28–287.

## THE ROLE OF SYMBOLS IN HUMAN CULTURE

S.I. Nekrasov

Moscow State Technical University of Civil Aviation (Moscow)

The article proves that since ancient times, symbols have been given a sacred meaning and meaning that were inaccessible to human consciousness, and their nature was considered as supernatural. An analysis of various points of view on the essence and nature of symbols is given, and it is concluded that symbolism has long been considered as a prototype of higher reality, a repository and conductor of sacred information on a cosmic level, which cannot be conveyed in ordinary words. The connection of symbolism with archetypes is considered and three main approaches to the consideration of symbols are distinguished - logical, linguistic and philosophical, and their historical analysis is given.

**Keywords:** *nature of a symbol, sign, meaning of a symbol, information, archetypes, hierarchy of symbolic forms.*

*Об авторе:*

НЕКРАСОВ Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет гражданской авиации», г. Москва. E-mail: sinekrasov@mail.ru

*Author information:*

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD, Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow. E-mail: sinekrasov@mail.ru

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 101.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.115

### **ЦЕННОСТНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**В.П. Майкова<sup>1</sup>, О.И. Задремайлов<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)»,  
Московская обл., г. Мытищи

<sup>2</sup> ФГБОУ ВО «Московский государственный областной педагогический университет»,  
Московская обл., г. Мытищи

Человек, в русской философии определяемый духом, идентифицирует себя через набор ценностей, свободно присвоенных на основе собственной культурной традиции, познания и устремлений. Личные и общие ценности постоянно диверсифицируются в результате развития знаний и растущего распространения информации, а также под давлением историко-социальных изменений, сопровождающихся конфликтом ценностей. В каждый момент общество культивирует ценности, свойственные определенному периоду или этапу его развития. В настоящее время процесс цифровой глобализации способствует навязыванию утилитарных ценностей, которые подпитывают конфликт между ценностями, нанося ущерб духовной природе индивидуального и коллективного человечества. Личность как человеческое существо, идентифицируя себя через собственные ценности, является частью мировой цивилизации. В этом отношении люди открыты для тех общих ценностей, которые ведут человечество к миру, справедливости, истине, красоте, добру, равенству, святости и т. д. Для сохранения баланса между личными и общими ценностями в общечеловеческой культуре необходимо руководствоваться идеалом духовно-нравственного самосовершенствования человека, который прекрасно достигается на философском «поле» русской мысли, возделывающей и отражающей духовное пространство страны в преломлении российской истории. По словам русских любомудров, разум человеческий познает Истину только при помощи нравственного закона, который объединяет мир.

***Ключевые слова:** дифференциация ценностей, цельный идеал, целостное сознание, личностные ценности, общие ценности, культура, конфликт, духовно-нравственное развитие.*

#### **Введение**

Среди крупных явлений современного мира следует принять во внимание напряженность между усилением виртуальной глобализации и столкновением ценностно-смысловых доминант разных сообществ: два  
© Майкова В.П., Задремайлов О.И., 2022

противоположных фактора, влияющих на существование человечества. Склонность к ценностно-культурной однородности, постоянности в традициях, этносах народа и уничтожение культурной устойчивости, дифференциация ценностей и неоднородность в понимании присуща противоположным факторам, приводящим к столкновению ценностей. Находясь на пересечении двух этих направлений жизнедеятельности, человек как в индивидуальном, так и в коллективном (общем) направлении порождает противоречивые эффекты, пытаясь посредством действия и творчества сохранить и утвердить свою идентичность, понять экзистенциальное пространство смыслов. Творческая деятельность и самоидентификация человека осуществляется через ценностно-смысловые идеалы, отраженные в ментальных конструктах сознания в результате проецирования на реальную природу вещей материального мира. Основные представленные положения вызывают два важных вопроса: как человек реагирует на ценностную дифференциацию и какие отношения устанавливаются между личными (индивидуальными) и общими (коллективными) ценностями? Чтобы ответить на эти вопросы необходимо обратиться к самосознанию человека, которое обладает свободой выбора. Как писал Ф.А. Голубинский в работе «Лекции по философии и умозрительному богословию», «правильное употребление свободы, колеблющейся между добром и злом, могущей избирать то или другое, дает цену нравственным поступкам, которые тем достойнее, чем более открывается в них преодоление противоположных побуждений. Но эта свобода занимает только низшую степень. Возможна для человека и достигается постоянным упражнением в добродетели высшая свобода, по которой он, не стесняясь никакими внешними принуждениями, по собственной охоте, добровольно ищет только добра и делает только добро» [3, с. 167].

### **Роль сознания личности в выборе ценностей**

Ценностная дифференциация – сложный процесс, потому что она присуща выбору личностью ценности и наделение ее значимостью, при этом что ценность в ее идеальном состоянии отличается от своего действительного бытия, а именно той реальности, в которой происходит воплощение. На уровне опыта ценность выступает как определенная модальность реального, что нельзя сказать о ценностной неопределенности как самостоятельной монаде, не зависимой от рационального и эмпирического наложения субъектом деятельности. Соответственно, воплощенная ценность проявляется вместе со своим носителем, которым может быть человек, утилитарный предмет, произведение искусства и т. д. Человек становится лишь носителем ценностей и как таковой представляет только условия воплощения ценностей. Как следствие, личные ценности, такие как любовь к Родине, патриотизм, смирение, верность, благоразумие, благочестие и другие, воплощаются в человеке, не исчерпывая своего содержания. Каждый человек, который принял эти ценности, приумножает и раскрывает

ет их через отношение или поведение. Это очень существенный аспект, который, с одной стороны, удостоверяет дифференциацию в пространственно-временном континууме в единстве с трансцендентальным и эмпирическим бытием ценностей, а с другой, подтверждает исключительную силу ценности для объединения людей. Необходимо добавить, что выбор личных ценностей – это не просто функциональное упражнение. Это способность понимать аксиологический универсум и воспринимать множественность ценностей. Как акты сознания, они по своей сути ограничены и не могут охватить одновременно все совокупности вместе. Для этого явления М. Шелер использовал понятие «ценностная слепота» [10, с. 105–106.], а Н. Гартман – «узость ценностного сознания» [2, с. 123]. Естественно, сознание не отталкивает никакой постигающей ценности, но его способность ограничена духовно-нравственным развитием человека и знаниями. Игнатий Брянчанинов писал, что ум человеческий не в состоянии отличить добра от зла: замаскированное зло легко, почти всегда обманывает его [4, с. 345]. Духовно-нравственное совершенствование – это подвиг борьбы с самим собой, утверждает А.И. Осипов [3].

Выбор из множественности и дифференциация ценностей осуществляются по ряду таких критериев, как Истина, Бог, идеал, культурная традиция, развитие духовно-нравственных чувств, историческое изменение условий жизни, а главное – призвание и внутреннее стремление аксиологического субъекта. В результате предпочтение той или иной ценности, в зависимости от образования и воспитания человека, оказывает решающее влияние на избрание личных ценностей и существенно побуждает волю личности к реализации или воплощению ценностно-смысловых доминант в культурных благах, тем самым поддерживая социализацию субъекта и наделяя его внутренним миром смыслом жизни. Сопоставляя собственные ценности в соответствии с мировоззренческими моделями, человек приобретает целостный единый стиль мышления и действия, которые выражаются в самоидентификации личности в окружающем мире, обеспечивая ее коммуникативное взаимодействие с другими. «Самобытность мысли и суждений невозможна без твердых основ, без данных, сознанных или созданных самобытною деятельностью духа, без таких данных, в которые он верит твердою верою разума, теплою верою сердца», – подчеркивал русский философ А.С. Хомяков в книге «Всемирная задача России» [9, с. 234]. Из этого следует, что люди различаются в соответствии с выбранными ценностями, которые они свободно принимают и реализуют в личной и общественной жизни. Однако ценностный набор, принимаемый человеком (будь то индивидуальное или коллективное), не всегда остается тождественным самому себе, т. к. ценности подвергаются непрерывному процессу различения, который создается и поддерживается несколькими факторами. Прежде всего, ценности имеют дифференциальную природу. Они обладают такими общими чертами, как автономия и несводимость, однако отличаются специфическими чертами, которые позволяют их

группировать в отдельные классы (духовные, экономические, политические, нравственные, теоретические, эстетические и т. д.). Но даже внутри одного и того же класса существуют четкие различия между ценностями. Например, в классе эстетических ценностей красота отмечена гармонией, пропорцией и мерой, где четко выделяется как трагическое, так и возвышенное или комическое. Феномен дифференциации ценностей, прошедший сквозь века от глубины истории культуры, порождает противоречивые смыслы. Философская критика указывает на преимущества и в то же время трудности этого явления, которые были обоснованы кантовским принципом несводимости ценностей.

### **Современная дифференциация ценностей: благо или зло**

Современная дифференциация ценностей сделала человека неспособным самостоятельно строить иерархическую модель жизненно важных ценностей, тем самым способствовала его духовно-нравственному распаду и привела к «дезорганизации общества». Конечно, это не конфликт между ценностями как таковыми, хотя, будучи автономными, они вовлечены в настоящую конкуренцию за их реализацию. Этот конфликт затрагивает в первую очередь носителей ценностей, процесс оценки которых поддерживает воплощение одних и отвержение других ценностей. Только в этом смысле можно говорить, что ценности противоречат друг другу. Например, человек или коллектив может сосредоточиться на определенной ценности и организовать свою жизнь в терминах ее принятия, будучи безразличным или даже нетерпим ко всем остальным. Такое отношение может привести к фанатизму, национализму, экстремизму, что приведет к войне или нравственной деградации как личности, так и целых сообществ. Подобные примеры ценностной исключительности можно встретить и у людей, которые живут ценностями, связанными с их профессией, или другими ценностями, такими как экономические, политические или эстетические. Такое отношение оказывает искаженное воздействие на общественное сознание и негативно влияет на других людей и культуру в целом. Ценностные конфликты в современном мире являются следствием ценностной дифференциации и конфликта как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях, в результате сплавления и слияния ценностей в глобализационном водовороте виртуализации цивилизации. Вместо личных ценностей, принадлежащих к местной или национальной культурной традиции, постепенно внедряются под давлением идей и ценностей виртуальной глобализации другие: так называемая либеральная свобода, как бы равенство, как бы демократия и мнимая справедливость, рыночная экономика, экология защиты и т. д.

Современная дифференциация ценностей, сопровождающаяся конфликтом, связана с явлением виртуальной глобализации [5, с. 53]. Став источником различных недовольств и конфликтов, виртуальная глобализация переживается в повседневной жизни как неопределенность и беспо-

койство, что делает людей уязвимыми перед различными тираниями и культурами, предполагает миграцию капитала и потерю работы, бедствия, гибридные войны и религиозные коллизии, раскол общества на группы, занимающимися обогащением. Все это негативно влияет на структуру индивидуальных и коллективных ценностей, ориентируя на нетрадиционные ценности. Виртуальная глобализация поддерживается СМИ, онлайн-торговлей, финансовыми биржевыми рынками, промышленностью и цифровыми технологиями, порождая гиперреальность фантомной культуры, извращенной, измененной до неузнаваемости. Продукты этой культуры, товары и символы материальных ценностей предназначены для поддержания долларовой идеологии, они сформировали общество потребления с расколотым общественным сознанием.

Маленькие олигархические группировки, составляющие меньшинство от общего количество населения планеты Земля, захватив посредством цифровых технологий информационное пространство, убедительно навязывают долларовую идеологию, потребительское мировоззрение, модифицирующее аксиологическую шкалу, ниспровергая духовно-нравственные ценности, помещая на их место утилитарные. В силу своей легкой, гедонистической, поверхностной природы последние обладают необычайной силой убеждения, с помощью которой они захватывают умы, обращенные прежде всего к внешнему миру. Утилитарные ценности всегда ведут нас к более легкому, соблазнительному, но извращенному пути, т. к. манят людей в дешевую материалистическую жизнь, а духовные ценности, которыми руководствуется человек в самопознании и самосовершенствовании, требуют серьезных усилий, отречения и жертвоприношения [1, с. 111]. Об этом красочно провозгласил А.С. Пушкин в «Сказке о золотой рыбке».

### **Конфликт ценностей как вызов современности**

Разрушение взаимосвязи между духовно-нравственными и утилитарными ценностями, обеспечивая преобладание последних, объясняет современный кризис во всех областях: в науке, политике, экономике и т. д., который возвещает о другом варварстве своего рода, признаки которого видны сегодня во всем царстве культуры, особенно в том, что составляет моральное поведение. В контексте философских подходов к развитию социума быстрый темп изменений, обрушивающийся на человека и общество и не поддающийся восприятию и адаптации, актуализирует отрицательную тенденцию к виртуальной глобализации, которая ведет к атомизации общества путем разделения людей на группы и регионы, фрагментации сообществ, переходящих к индивидууму, запутавшемуся в поисках смысла. Под длительным влиянием постмодернистского нигилизма происходит деконструкция институтов и менталитетов, отрицание и ниспровержение традиционных культурных моделей и ценностей. Такие понятия, как релятивизм, многообразие, партикуляризм, эмоциональность и мульт-

тикультурализм поддерживают эмоциональный и экстремистский индивидуализм, который стал легко манипулируемым компонентом гомогенизирующегося социально-виртуального мира, управляемого нескончаемым потреблением материальных благ. Опуская неоспоримые преимущества знания, коммуникации, а также сближение некоторых общих интересов на глобальном уровне, современная цивилизация серьезно влияет на человека своими наступательными позициями против классических моделей жизни, внедряя крайний либерализм, агрессивную сексуальную неразбериху, стремление к сенсации. Таким образом, неприспособленная человеческая личность в нестабильном, фрагментированном мире, управляемая виртуальной системой, не в состоянии охватить жизнь в ее полноте. Это также одно из следствий аксиологической дифференциации, которая помещает ценности человека, индивидуальные или общие, поддерживая экономической прибылью, в драматическую ситуацию конфликта с теми, которые способствуют реальным изменениям. Несмотря на то что упомянутые явления и факты подпитывают конфликт ценностей, а значит и кризис современной культуры, они не представляют собой достаточного основания, чтобы возложить всю ответственность на дифференциацию ценностей, которая исполняет ключевую роль в так называемой эволюции жизни. У некоторых философов есть веские аргументы, чтобы утверждать, что дифференциация ценностей – это современное достижение, которое невозможно отменить, поскольку она является условием существования человека, устремленного на завоевания природы и духа. Как подчеркивал Хомяков А.С., Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа [9, с. 235]. Телеологическая структура души не односторонняя, она иерархична и в то же время способна воспринимать и понимать все остальные ценности. Поэтому у человечества есть возможность организовать жизнь в соответствии с высшей ценностью, не исключая всех других, и быть одновременно открытым для вселенной всех ценностей, охватывающих мир в целом. Это подтверждается опытом истории культуры, когда человеческое существо, личность, которую можно идентифицировать по собственным ценностям, является частью сообщества на всех его структурных уровнях (например, семья, нация или мировое сообщество), а вместе с тем и человечества в целом. Неотторжимыми гранями Блага или Истины выступают Добро и Красота. Более того, Истина проявляет себя через Добро и Красоту и существует как Добро и Красота – к такому выводу пришел русский мыслитель Серебряного века, 140-летний юбилей которого отмечается в 2022 г., П.А. Флоренский [8, с. 76].

### **Заключение**

«Какая мысль, такое и движение сердца», – сказал философ и богослов Феофан Затворник [7, с. 133]. Милосердие и сострадание, любовь и справедливость, вера и Россия, логика и мышление – основные принципы, положенные в основу Идеала человечества в русской философии и этим

делающие его живым, способствующим духовно-нравственному совершенствованию человека и общества. Живой идеал – это цельный идеал, который одновременно формирует и отражает целостное сознание и целостное мышление на основе высшего уровня свободы – целостной свободы, собирающей человека в целостную систему. (В отличие от западной, так называемой «демократической» свободы, разрывающей человека.) Русская философия на основе понимания идеала как целостного реализует практическую задачу и философии, и науки – служить жизни. В процессе становления этой практической направленности важную роль играют исторический опыт народа и России, возрождение жизненных начал в человеке искреннею переменою внутреннего его существования. Такие проблемы, как виртуальная зависимость, манипулирование сознанием, мошенничество, плагиат, нарушение этических норм и правил поведения, виртуальный терроризм, ориентация на мнимые ценности, могут спровоцировать негативные последствия как для личности, так и государства в целом. Чтобы этого избежать, нужно, чтобы доминантой развития современного общества стало накопление духовно-нравственного потенциала личности, стремление к цельному идеалу через целостное общественное сознание, направленное на понимание вечных истин. А.С. Хомяков писал: «слово истины, пробуждающее внутреннюю деятельность души и восстанавливающее ее стройную красоту, содержит в себе общечеловеческий характер, оно возвышает духовное существо учеников своих» [9, с. 178]. Таким образом, актуализируется важность изучения русской философии, ее принципиальных особенностей, животрепещущих и злободневных, в преодолении современных острых проблем в масштабе государства и глобально на основе переосмысления идеала человека и самого знания через призму духовно-нравственного содержания.

### **Список литературы**

1. Бельский В.Ю., Майкова В.П., Молчан Э.М., Ильченко Д.А. Русская философия как практическая наука: монография. М.: Спутник+, 2022. 179 с.
2. Гартман Н. Этика / пер. с нем. А.Б. Глаголева. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2002. 707 с.
3. Голубинский Ф.А. Лекции по философии, умозрительному богословию и умозрительной философии. СПб.: О-во памяти игумении Таисии, 2006. 695 с.
4. Игнатий (Брянчанинов Д. А.). Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова: в 7 т. М.: Правило веры: Дон. монастырь, 1993. Т. 2: Аскетические опыты. 412 с.
5. Майкова В.П. Начала русской социальной философии: уч.-метод. пособие для вузов. М.: Спутник+, 2018. 95 с.
6. Осипов А.И. «О духовной жизни» [Электронный ресурс]. URL: <https://yandex.ru/video/preview/?text=А.И.Осипов%20О%20духовной%20жизни> (дата обращения 05.09.2022).

7. Феофан Затворник (Говоров Георгий Васильевич; еп. Владимирский и Суздальский; 1815–1894). Простые истины сердца. Внутренняя жизнь: слова и проповеди. М.: Правило веры, 2007. 540 с.
8. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православ. теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. 812 с.
9. Хомяков А.С. Всемирная задача России / сост. и комм. М.М. Панфилова. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 784 с.
10. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos // *Annalen der Philosophie Und Philosophischen Kritik*. 1928. № 7 S. 169–170.

## VALUE DIFFERENTIATION AND HUMAN IDEAL IN RUSSIAN PHILOSOPHY

V.P. Maykova<sup>1</sup>, O.I. Zadremailov<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bauman Moscow State Technical University, Moscow region, Mytishchi

<sup>2</sup> Moscow Region State Pedagogical University, Moscow region, Mytishchi

A person, defined by the spirit in Russian philosophy, identifies himself through a set of values freely appropriated on the basis of his own cultural tradition, knowledge and aspirations. Personal and common values are constantly diversifying as a result of the development of knowledge and the growing dissemination of information, as well as under the pressure of historical and social changes, accompanied by a conflict of values. At every moment, society cultivates the values characteristic of a certain period or stage of its development. Currently, the process of digital globalization contributes to the imposition of utilitarian values that fuel the conflict between values, damaging the spiritual nature of individual and collective humanity. A person as a human being, identifying himself through his own values, is a part of world civilization. In this regard, people are open to those common values that lead humanity to peace, justice, truth, beauty, goodness, equality, holiness, and so on. To maintain a balance between personal and common values in human culture, it is necessary to be guided by the ideal of spiritual and moral self-improvement of a person, which is perfectly achieved in the philosophical «field» of Russian thought, cultivating and reflecting the spiritual space of the country in the refraction of Russian history. According to Russian philosophers, the human mind cognizes the Truth only with the help of the moral law that unites the world.

**Keywords:** *differentiation of values, integral ideal, integral consciousness, personal values, common values, culture, conflict, spiritual and moral development.*

*Об авторах:*

МАЙКОВА Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры педагогики, психологии, права, истории и философии ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», Московская обл., г. Мытищи. E-mail: valmaykova@mail.ru

ЗАДРЕМАЙЛОВ Олег Иванович – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВО «Московский государственный областной университет», Московская обл., г. Мытищи. E-mail: valmaykova@mail.ru

*Authors information:*

МАУКОВА Valentina Petrovna – PhD (Philosophical sciences), Prof. of the Dept. of Pedagogy, Psychology, Law, history, and Philosophy, Bauman Moscow State Technical University, Moscow region, Mytishchi. E-mail: valmaykova@mail.ru

ZADREMYLOV Oleg Ivanovich – PhD student, Dept. of Philosophy, Moscow Region State University, Moscow region, Mytishchi. E-mail: valmaykova@mail.ru

УДК 1 (091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.124

## К.Д. КАВЕЛИН О ЛИТЕРАТУРНОМ САЛОНЕ А.П. ЕЛАГИНОЙ<sup>1</sup>

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Цель статьи – представить позицию Кавелина по отношению к салонной культуре русской интеллигенции 1830–1840-х гг., атмосфера которой питала мировоззрение будущих славянофилов. Для текстовой наглядности выбрана статья «Авдотья Петровна Елагина», написанная Кавелиным и впервые изданная в 1877 г. в журнале «Северный Вестник». Выявлено, что статья, написанная по поводу кончины Елагиной, существенно вышла за рамки некролога и достигла уровня анализа «умственного строя» русского общества. Статью Кавелина можно разбить на две части: биографическую и аналитическую. В первой части Кавелин как мастер фиксации действительности рисует коллективный портрет истории семьи Юшковых, Киреевских и Елагиных, во второй – пытается дать оценку поколению образованных дворян, чья активная жизнь пришлась на конец царствования Александра I и начало правления Николая I.

**Ключевые слова:** К.Д. Кавелин, А.П. Елагина, культура, история, литературные салоны, славянофильство.

Исследователи творчества русского мыслителя второй половины XIX в. К.Д. Кавелина солидаризируются во мнении о том, что его оценка славянофильства носит конструктивно-критический характер. Конструктивный подход виден в том, что Кавелиным создана ценностно-рефлексивная модель учения славянофилов; критический заключен в многофакторном анализе, выявляющем сильные и слабые стороны высказываний славянофилов (А.В. Малинов) [8]. В своей оценке Кавелин выделяет формы культуры, ставшие для славянофилов предметом их особой рефлексии. Так, наука для них символизирует стремление к достижению полноты жизни; философия – рост национального самосознания; теология – осмысление нравственной стороны христианства; история – деятельность субъекта, желающего совершенствовать действительность (Е.Е. Михайлова) [9]. Работая над проектом крестьянской реформы в России, Кавелин считал уместным использовать идею ранних и зрелых славянофилов о сохранении национально-культурной самобытности русского народа. Привлекательность этой идеи заключалась в том, что она обосновывала «хоровое» начало жизненного уклада и сильную самодержавную власть, способную обеспечить правовую защиту личности [10, с. 77].

© Михайлова Е.Е., 2022

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» № 20-011-00071.

Цель статьи – очертить позицию Кавелина по отношению к салонной культуре русских интеллектуалов 1830–1840-х гг., чья атмосфера питала мировоззрение будущих славянофилов. Для текстовой наглядности выбрана статья «Авдотья Петровна Елагина», написанная Кавелиным и впервые изданная в 1877 г. в № 68–69 журнала «Северный Вестник». Спустя два десятка лет, в 1899 г., эта статья попадет в III том собрания сочинений Кавелина.

Историография вопроса о сущности салонной культуры России 30–40-х гг. XIX в. и о личности самой Авдотьи Петровны Елагиной хорошо фиксируется по темам, волнующим исследователей, – круг друзей и салонных встреч Елагиной (Д.А. Романов); коммуникативность и информационность литературных салонов (Е.В. Семенова); мировоззренческие искания Кавелина за границей и на родине (О.В. Пыжова); экзистенциальное свойство Елагиной заботиться о близких людях (Э.М. Жилиякова, О.И. Волков) и другие вопросы (см.: [2; 11–13]).

Суждение Кавелина, о том, что салон Елагиной был местом встречи «всей русской интеллигенции, всего, что было у нас просвещенного, литературного и научно-образованного», часто цитируется в исследовательских текстах. Во многом это явление связано с личностью самой хозяйки салона. Племянник Кавелина Дмитрий Александрович Корсаков так описывает жизненный круг Елагиной: «Получив прекрасное домашнее воспитание и состоя в родстве с В.А. Жуковским, Авдотья Петровна Елагина с молодых лет и до глубокой старости жила в самой образованной среде: вокруг нее в течение долгих лет группировалось несколько поколений русских литераторов, ученых, поэтов, художников, публицистов» [7, с. XXVI].

Содержательно статью Кавелина можно разбить на две части: биографическую и аналитическую. В первой части Кавелин как мастер фиксации действительности рисует коллективный портрет истории семьи Юшковых, Киреевских и Елагиных, во второй – пытается дать оценку поколению образованных дворян, чья активная жизнь пришлась на конец царствования Александра I и начало правления Николая I. Кавелин показывает, что литературные салоны 30–40-х гг. XIX в. стали центром регулярных встреч городской интеллигенции, в числе которых были люди с состоянием и без такового, дворяне, состоящие на службе и, наоборот, не занимающиеся служебной деятельностью, писатели, публицисты, профессора и студенты университетов, заезжие иностранцы и т. д.

В число посетителей московских салонов в свои студенческие годы входил и сам Кавелин. «Осыпанный покойной вниманием и ласками с молодых лет, безгранично обязанный на первой поре жизни многим ей лично, почтенному ее семейству и ее салону, связывая с дорогим мне семейством Елагиных лучшие воспоминания молодости, я считаю обязанностью сохранить для будущего времени то, что знаю сам и из рассказов родных об этой замечательной русской женщине», – такими чувствами и желаниями предвдвывает Кавелин написание своей статьи о Елагиной [3, с. 1115].

Посещение салонов, подмечает Кавелин, было главной потребностью образованных москвичей и их гостей из других городов и стран. Ему вторит и А.И. Герцен, обронивший фразу, широко цитируемую впоследствии исследователями всех мастей: «В понедельник собирались у Чаадаева, в пятницу у Свербеева, в воскресенье у А.П. Елагиной» [1, т. 1, с. 447]. Прожив в Москве с 1842 по 1847 гг., вплоть до своего отъезда за границу, Герцен сохранил о ней самые трогательные воспоминания. Гости московских салонов, по его наблюдениям, делились на две группы: те, кто имел мнение по обсуждаемому вопросу и, соответственно, участвовал в полемике, и те, кто просто слушал.

Вот две иллюстрации из «Былое и думы». Первая: «Вообще, в Москве жизнь больше деревенская, чем городская, только господские дома близко друг от друга. В ней не приходит все к одному знаменателю, а живут себе образцы разных времен, образований, слоев, широт и долгот русских. ... Хор этого общества был составлен из не служащих помещиков или служащих не для себя, а для успокоения родственников, людей достаточных, из молодых литераторов и профессоров» [1, т. 1, с. 445]. Вторая: «Но не такова была Москва сороковых годов, и вот эта-то Москва и принимала деятельное участие за мурмолки и против них; барыни и барышни читали статьи очень скучные, слушали прения очень длинные, спорили сами за К. Аксакова или за Грановского, жалея *только*, что Аксаков слишком славянин, а Грановский недостаточно патриот» [1, т. 1, с. 446–447].

Выведенные из-под пера Герцена, эти картинки московских салонов связываются воедино двумя факторами – близким соседством их посетителей и приверженностью общей теме разговоров о будущем России. Семья А.П. Елагиной жила в доме у Красных ворот, П.Я. Чаадаев – на Басманной улице, а особняк Д.Н. Свербеева находился на Тверском бульваре. Расположенные в довольно тесной локации, эти дома притягивали самых разных горожан и объединяли их в единое жизненное пространство. В каждом салоне чувствовалась своя специфика, однако приветствовалась и поливариантность суждений. Так, у посетителей семьи Елагиных преобладали славянофильские настроения, но это не мешало гостям с западническими воззрениями чувствовать себя там весьма комфортно и реализовывать потребность в общении. Оживленные споры из литературных салонов переносились на страницы газет, журналов и на кафедры Московского университета [7, с. XVI]. Именно при таких условиях в салоне Елагиной завязалась дружба молодых в ту пору Кавелина и Герцена. Кавелин вошел в салон Елагиной благодаря своим университетским товарищам, ее сыновьям – Петру Васильевичу Киреевскому, Николаю Алексеевичу и Василию Алексеевичу Елагиным, а также другу семьи, будущему историку-слависту Дмитрию Александровичу Валуеву [7, с. XVII].

В летний сезон, когда многие уезжали в свои окрестные поместья, дискурсивная атмосфера салонов сохранялась, приобретая лишь особый окрас на фоне природы. Для людей возраста Кавелина эти места были, как

правило, связаны с детством и юностью. Имена семьи Елагиных и Кавелиных располагались в одном и том же Белевском уезде Тульской губернии. О той поре мемуарная литература оставила нам много воспоминаний, овеянных теплотой и легкой грустью. Вот какие зарисовки Петрищево – родового села Елагиных – оставила их внучка М.В. Беэр: «Дом в Петрищево был небольшой, деревянный, некрасивый снаружи, но уютный внутри, и я не могу понять, как размещались все гости в маленьких комнатках, очевидно, спали уже на полу. В саду было несколько липовых, кленовых и еловых аллей» [12, с. 167]. Герцен так описывает летнюю жизнь в своем родном селе Покровское: «...И вспомнится небольшое местечко перед домом, ...на траве трехлетний мальчик, валяющийся в клевере и одуванчиках, между кузнечиков, всякими жуками и божьими коровками, и мы сами, и молодость, и друзья» [1, т. 1, с. 402]. А двухдневный приезд Белинского и Грановского воспроизводится в его памяти как «одна из светлых эпох нашей жизни, от прошлых бурь едва оставались исчезающие облака; дома, в кругу друзей, была полная гармония!» [1, т. 1, с. 403].

Текст статьи Кавелина говорит нам о том, что для него московский салон Елагиной – это символ поколения людей, руководствовавшихся ценностями либерального периода правления Александра I. Собирая воедино портрет завсегдатаев салона, Кавелин особо останавливается на таких их характеристиках, как гуманитарный и литературно-эстетический настрой жизни, образованность, просвещенность, нравственный идеализм [3, с. 1127]. Искренне высказывая подобное суждение, Кавелин далек от сентиментальной идеализации хозяев и посетителей их салонов. Их словесные портреты под пером мастера приобретают емкость и естественную жизненную противоречивость. Так, Василий Иванович Киреевский, первый муж Авдотьи Петровны, в оценке Кавелина, ученый, полиглот, но при этом «своеобразен до странности». «Киреевский был религиозен до нетерпимости, ненавидел Вольтера, скупал и истреблял его сочинения». И здесь же, после критики идет следом рассказ о том, как Киреевский в 1812 г., без каких-либо казенных распоряжений, добровольно взял на себя организацию госпиталя в Орле, и заботился с одинаковым смирением, похристиански не только о раненых соотечественниках, но и о пленных французах [3, с. 1117–1118].

Угасание активности александровского поколения Кавелин объясняет оторванностью образованных людей от реальной жизни народа. Избранные кружки резко возвышались над массой народа, вели особый образ жизни и не проявляли желания сблизиться с другими слоями. Участники салонов не ставили задачу «популяризировать свои знания» и поднимать до своего уровня окружающую их массу необразованных людей.

Собственно, Елагины и посетители их кружка, в подавляющем своем большинстве, хорошо знали только один тип народа – своих домашних слуг. Взаимоотношения между господином и слугой складывались самыми разными способами и имели два противоположных угла зрения – «из

барских покоев» и «из передней». Образованный хозяин зачастую старался обучить своего слугу грамоте и письму, донести знания в доступной форме. Слуга чаще всего отзывался на это дело с неохотой, не мог оценить интеллект и личные заслуги своего барина, считал все «непонятным чудачеством, диковинной штукой, которой себя только тешили господа и дворяне» [3, с. 1131].

Проиллюстрируем две типичные ситуации, одну из которых возьмем у Герцена, другую – у самого Кавелина.

Говоря о своем слуге Матвее, Герцен описывает их взаимоотношения, скорее, в дихотомии не «господин/подчиненный», а «мастер/ученик»: «Я часто был им недоволен, но вовсе не как слугой... Я печально смотрел на его будущность... Его чтение ограничивалось романами и стихами; он их понимал, ценил, иногда очень верно, но серьезные книги его утомляли. Он медленно и плохо считал, дурно и нечетко писал» [1, т. 1, с. 405].

В очерке «Слуга» (1857) Кавелин тоже отмечает схожее противоречие «умственного строя» общества: со стороны помещика есть желание дать образование своему слуге, со стороны человека из народа – индифферентность и отсутствие умственной активности. «От неизменной и узкой сферы, в которой вращается слуга, от привычки смотреть на мир Божий из передней, – всё, даже самое почтенное и достойное, пройдя сквозь голову и сердце лакея, опошляется» [5, с. 1186]. По наблюдениям Кавелина, большинство лакеев или не любят умственно трудиться, или остаются вовсе безграмотными. «Оттого и существует давнишнее правило не водить дружбы с лакеем, не фамильярничать с ним, потому что лакей тотчас же зазнается и возмечтает, что он равен с барином. Для лакея близость и дружба есть патент на дерзкое и наглое обращение, потому что лакей всюду несет с собой, подобно Петрушке Гоголя, особенный, ему одному свойственный запах», – продолжает Кавелин в этом же очерке [5, с. 1190].

Позже Кавелин смягчится и спустя несколько лет посмотрит на отношения с крестьянами по-другому – с пониманием необходимости взаимного движения друг к другу. В письме своему другу, фрейлине двора баронессе Эдите фон Раден, он напишет: «В России можно в деревне сделать бездну добра с самыми малыми средствами. Почва добрая, плодоносная. Нужно терпение и любовь к людям, нужна непоколебимая честность и справедливость, но нужно также, чтобы крестьяне понимали, что доброта не есть результат слабости или глупости, а сознательного желания быть добрым» [7, с. 6]. Но это уже слова, сказанные человеком в эпоху пореформенной России; они обращены не к личности слуги, а к общинному крестьянскому миру.

Дворяне эпохи Александра I, отмечает Кавелин, неосознанно отстранялись от других слоев населения, старались жить своей особой жизнью, предпочитали не выходить из зоны личного комфорта и дистанцировались от народа. Но упрекать их за аристократическое пренебрежение к другим было бы непростительной ошибкой, считает Кавелин: «Эти люди,

напротив, горячо любили свою родину, горячо желали для всех и каждого тех благ, которыми сами жили, в своих чаяниях и стремлениях» [3, с. 1129]. Как «тепличные растения», хозяева и посетители салона не смогли жить в реальной действительности. «Непосредственная грубость и невзрачность этой почвы делала немислимой пересадку в нее прекрасных, но тонких и нежных растений, привыкших к искусственной теплоте и свету, и они завяли, не пустив корни», – так образно описывает Кавелин причину ухода с исторической сцены этого поколения [3, с. 1132].

Салоны, подобные салону Елагиной, рисуются Кавелиным как «искусственные центры, со своей особой атмосферой, в которой вырабатывались изящные, глубоко просвещенные и нравственные личности» [3, с. 1129]. При этом Кавелин не рассматривает салонную жизнь как изолированную локацию для образованных горожан. Он справедливо говорит о том, что жизнь в Москве 30–40-х гг. XIX в. олицетворяла «работу русской мысли и русского сознания» и центрировалась не только вокруг салонов, но и журналов, и вокруг университета. «Университетское преподавание, литературная деятельность, литературные кружки и салоны находились между собой в теснейшем общении и оказывали друг на друга большое и благотворное влияние», – так оценивает Кавелин роль общественно-литературных салонов в статье «Московские славянофилы» (1878) [4, с. 1160].

Славянофильский настрой салона Елагиной оставил сильный след в жизненном мире самого Кавелина. Выражая последовательно западнические и позитивистские настроения, спустя двадцать с лишним лет он по-прежнему будет называть себя славянофилом. Так, столкнувшись за границей с атмосферой потребительства и ханжества в повседневной жизни европейцев, он начинает сожалеть о своих былых воспеваниях западной культуры. В письме 1863 г. к баронессе Э.Ф. Раден звучит ирония: «Итак, вы видите, я стал совершенным славянофилом, только с некоторыми важными различиями, о которых когда-нибудь поговорим подробно» [7, с. 5]. Познакомившись еще в юности в салоне Елагиной с А.С. Хомяковым и К.С. Аксаковым, на всю последующую жизнь Кавелин проникнется важностью этических идей славянофилов. Например, критически относясь к церковно-обрядовым формам повседневной жизни, в своем позднем творчестве Кавелин оценит важность «принципов христианской нравственности» [7, с. XVIII].

Имманентную связь Кавелина с идеями славянофилов отмечает и его современник, юрист А.Ф. Кони. В своей статье «Памяти К.Д. Кавелина» он пишет: «Кавелина называли чуждые ему люди узким западником. Но близкие, в дружеской беседе, иногда в шутку говорили ему, что он *отъявленный славянофил*. А он не был ни тем, ни другим. Он был самим собой» [6, с. XIV]. Вот почему, продолжает Кони, на похороны Кавелина пришли люди самых разных поколений: и «человек сороковых годов», и бывший петербургский студент начала «шестидесятых годов», и

мировой посредник «первого призыва», и военный юрист «восемидесятых годов», и писатель, и ученый, и художник, и бедняк из Андреевского прихода [6, с. XIX]. Развивая мысль русского правоведа о том, что Кавелин был «самим собой», можно усмотреть в его исследовательском мировоззрении элементы взглядов и западников (легитимация законности, свобода и автономия личности), и славянофилов («хоровое» начало организации власти и гражданского общества; вера в историческую судьбу родины; нравственные искания).

### **Выводы**

После знакомства с суждениями Кавелина о роли литературных салонов в России 30–40-х гг. XIX в. напрашиваются следующие выводы. Кавелин входил в число посетителей салона во время учебы в университете, до своего переезда в Петербург. Но дружеские и интеллектуальные связи, приобретенные в эти годы, он сохранил на всю жизнь. Текст статьи говорит нам о том, что для Кавелина салон Елагиной – это символ поколения людей, руководствовавшихся ценностями либерального периода правления Александра I. Собирая воедино портрет завсегдатаев салона, Кавелин особо останавливается на таких их характеристиках, как гуманитарный и литературно-эстетический настрой жизни, образованность, просвещенность, нравственный идеализм. Угасание активности этого поколения Кавелин объясняет целым рядом факторов: политических, социальных, идейных и т. д. Но главным фактором называет гуманистический, выраженный в отрыве образованных людей от реальной жизни народа. Кавелин фиксирует суть противоречий: с одной стороны, участники салонов проявляли аристократическое пренебрежение к народу как «темному большинству», дистанцировались от него, с другой – признавали личность как высшую ценность и считали, что «образование, знание, талант, ученые и литературные заслуги выше сословных привилегий, богатства и знатности» [3, с. 1130].

Можно отметить еще своеобразный психотерапевтический аспект оценки Кавелина. Салон Елагиной воспринимается им как родной дом, как школа для молодых людей, как возможность не чувствовать свою разрозненность и одиночество. Салонная жизнь только внешне напоминала социальное бездействие и пустые либеральные мечтания, далекие от реальной действительности. На самом деле, по выражению Кавелина, салоны олицетворяли «соединение сил» разных поколений. «Бремя, которое взваливается на интеллигенцию всей обстановкой русской действительности, еще кое-как выносятся при соединении сил, но оно тяжело давит лучших людей по одиночке» [3, с. 1122].

## **Список литературы**

1. Герцен А.И. Былое и думы: в 2 т. / сост., предисл. и коммент. И.Г. Птушкиной. М.: СЛОВО/SLOVO, 2001. Т. 1. Ч. 4. Москва, Петербург и Новгород. С. 329–531.
2. Жиликова Э.М., Волков И.О. Новые страницы переписки В.А. Жуковского и А.П. Елагиной // Актуальные проблемы лингвистики и литературоведения: Сб. мат-лов VI (XX) Межд. конф. молодых ученых / под ред. Е.О. Третьякова. Томск: Изд-во ООО «СТТ», 2020. С. 197–199.
3. Кавелин К.Д. Авдотья Петровна Елагина // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия и литература. С. 1115–1132.
4. Кавелин К.Д. Московские славянофилы сороковых годов // Кавелин К.Д. Собр. соч.: в 4-х т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия и литература. С. 1133–1166.
5. Кавелин К.Д. Слуга (современный физиологический очерк) // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898. Т. 4. Публицистика. С. 1186–1192.
6. Кони А.Ф. Памяти Константина Дмитриевича Кавелина // Кавелин К.Д. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия и литература. С. VII–XX.
7. Корсаков Д.А. Из жизни К.Д. Кавелина во Франции и Германии в 1862–1964 гг. (По его переписке за это время) // Русская мысль. М.: Тип. И.Н. Кушнерова и К, 1899. Кн. VII. С. 1–15.
8. Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: Русская Христианская гуманитарная академия, 2020. 608 с.
9. Михайлова Е.Е. Смысловая значимость славянофильства в оценке К.Д. Кавелина // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 2. С. 129–135.
10. Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П. Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития. Тверь: СФК-офис, 2012. 348 с.
11. Пыжова О.В. Образ России: от западничества к славянофильству (по письмам К.Д. Кавелина) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 5-1 (11). С. 166–169.
12. Романов Д.А. Свидетельница золотого века русской литературы А.П. Елагина // Тульский краеведческий альманах. 2021. № 18. С. 160–177.
13. Семенова Е.В. У истоков становления русской философской культуры: литературные салоны России XIX века // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. Вып. 1. С. 44–48.

## **K.D. KAVELIN ABOUT THE LITERARY SALON OF A.P. ELAGINA**

**E.E. Mikhailova**

Tver State Technical University, Tver

The purpose of the article is to present Kavelin's position in relation to the salon culture of the Russian intelligentsia of the 1830s and 1840s, the atmos-

phere of which nourished the worldview of future Slavophiles. For clarity of the text, the article «Avdotya Petrovna Elagina», written by Kavelin and first published in 1877 in the journal «Severny Vestnik», is selected. It is revealed that the article written about Elagina's death has significantly gone beyond the obituary and reached the level of analysis of the «mental system» of Russian society. Kavelin's article can be divided into two parts: biographical and analytical. In the first part, Kavelin, as a master of fixing reality, draws a collective portrait of the history of the Yushkov, Kireevsky and Elagin families, in the second part he tries to assess the generation of educated nobles whose active life fell at the end of the reign of Alexander I and the beginning of the reign of Nicholas I.

**Keywords:** *K.D. Kavelin, A.P. Elagina, culture, history, literary salons, Slavophilism.*

*Об авторе:*

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru

*Author information:*

MIKHAILOVA Elena Evgenyevna – PhD, Professor, of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.133

## **Н.И. КАРЕЕВ О ВЗАИМОВЛИЯНИИ КУЛЬТУР В РУСЛЕ ИСТОРИОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ**

**Н.А. Соболева**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Проанализированы воззрения Н.И. Кареева на проблему взаимовлияния культур сквозь призму философии славянофилов. На примере трех представителей славянофильства отмечена динамика идеи противопоставления российской и западной культур. Первая стадия – критика культурного заимствования, но без прямого дистанцирования от ценностей Запада (А.С. Хомяков); вторая – противопоставление исторических истоков обеих культур (К.С. Аксаков); третья – признание полного отчуждения России от Запада (В.И. Ламанский). Выявлено, что, по мнению Кареева, историко-культурный скептицизм славянофилов помог поставить вопрос о ценности любого типа культуры, не только в дихотомии «Россия – Европа», но и «Восток – Запад».

*Ключевые слова:* Н.И. Кареев, культура, диалог культур, историософия славянофилов, позитивизм.

Диалог славянофилов и западников 30–40-х гг. XIX в. лег в основу длительного интеллектуального разговора о месте и роли России в мировом историческом процессе. До настоящего времени не утихает полемика о поиске культурно-национальной идентичности и выборе пути исторического развития. Спор центрируется вокруг дилеммы: глобальная интеграция и взаимное усвоение ценностей или, наоборот, предельное внимание к самобытным основам социальной и духовной жизни народа. Занимая разные позиции в этом вопросе, исследователи соглашаются друг с другом в одном: выбор тех или иных жизненных основ должен строиться на взаимном уважении и признании исторических особенностей каждой культуры.

Воззрения славянофилов о судьбе России, ее месте и роли во всемирном историческом процессе наложили свой отпечаток на творчество русского историка-позитивиста Николая Ивановича Кареева (1850–1931). Анализируя труды славянофилов, Кареев извлекал из них важные, с точки зрения принципа поливариантности, суждения для своих конструкций философии истории.

В данной статье анализируются взгляды славянофилов на формы, обстоятельства и результаты диалога культур во всемирной истории и их конструктивное восприятие Н.И. Кареевым.

Идея диалога культур Востока и Запада освещается исследователями разных направлений. Интерес к ней, не угасающий уже почти два сто-

© Соболева Н.А., 2022

летия, особо актуализируется в новейших исследованиях. Диапазон тематики говорит сам за себя: диалог культур как путь к жизненной безопасности (Е.С. Косарская); геополитическое измерение проблемы Востока, России, Запада и Славянства (К.М. Долгов); антропология социальных порядков различных культур (Т.А. Халилов, Е.В. Штурба); историческое многообразие форм культурного взаимодействия (Е.Е. Михайлова, Н.А. Соболева); динамизм идеи славянофилов о противопоставлении религиозных культур Востока и Запада (В.А. Куприянов, А.В. Малинов) и др. (см.: [2; 6; 7; 11]).

Диалог культур – это исторический процесс взаимодействия разных типов культурных объединений и сообществ. В полемике славянофилов и западников вопрос о взаимовлиянии культур имел два интеллектуальных направления: «Россия – Европа» и «Запад – Восток».

В начале разговора уместно обратиться к рассуждениям В.В. Зеньковского, высказанным им в работе «Русские мыслители и Европа: критика европейской культуры у русских мыслителей» (1955). Автор показывает динамику настроений русских образованных людей в их оценке европейской культуры. Он усматривает три волны: от первоначально религиозного неприятия и противостояния через постепенное сближение и подражание до осознанно-конструктивной критики. В первую волну, до XVII в. включительно, ученые-книжники Московского государства испытывали религиозную неприязнь к «латинянам»; и только появление на европейской сцене протестантов, с их «религиозной выдержанностью и неагрессивностью» стало облегчать культурное общение с Западом [3, с. 11]. Во вторую волну, начавшуюся при Петре I в первой четверти XVIII в., зародились сразу две противоположные тенденции: первая – дистанцирование от ценностей западной культуры, связанное сначала с идеями старообрядцев, а потом и славянофилов; вторая – активное сближение, переросшее в «подражание и пленение». В третью волну западники и славянофилы 30–40-х гг. XIX в. поставили вопрос об отношении России к Западу уже по существу, а не только в свете эмоций (от светлых представлений – к недоумению и разочарованию) [3, с. 16–18].

Для анализа диалога культур по линии «Россия – Европа» и «Запад – Восток» могут быть полезными воззрения А.С. Хомякова, К.С. Аксакова и В.И. Ламанского. Выбор именно этих мыслителей обусловлен тем, что они в определенной мере олицетворяют динамику идей раннего, зрелого и позднего славянофильства в горизонте диалога культур.

Одним из основателей славянофильского направления русской философии является Алексей Степанович Хомяков (1804–1860). В.А. Куприянов и А.В. Малинов называют Хомякова «главным мыслителем раннего славянофильства, определившим основные мировоззренческие ориентиры этого учения» [7, с. 13]. В своем компетентном мнении петербургские ученые отмечают, что в линии развития «Россия – Европа» Хомяков напрямую не дистанцируется от всех ценностей Запада и

его критика не выглядит как противопоставление России. Более того, Хомяков считает, что курс на развитие русской самобытности не означает полного разрыва с западными ценностями, а, наоборот, предполагает достижение единства Востока и Запада на принципах христианской нравственности. Критический накал Хомякова усиливается только тогда, когда он начинает говорить о заимствованном характере русской культуры. Своим не критическим отношением к Западу Россия, по сути, превратила себя в его колонию. Говоря о текущем моменте, Хомяков с одобрением отмечает, что бездумное заимствование западноевропейских форм объективно уходит в прошлое. Новая историческая задача России видится «в самостоятельном и критическом усвоении результатов западноевропейской образованности и возвращении к подлинным соборным началам русской общины с ее чистейшей религиозностью». Итоговым достижением самостоятельных духовных исканий России, по Хомякову, должна стать «соборность как единство во множестве в любви к Богу» [7, с. 16–19].

Линия развития «Запад – Восток», в воззрениях Хомякова, определена в его статье «О старом и новом» (1839). Осмысляя диалог «Запад – Россия», Хомяков фокусирует внимание на инструментальной стороне культурного взаимовлияния, т. е., как уже отмечалось, на теме слепого заимствования. В рефлексии дихотомии «Запад – Восток» эта тема сохраняется, но появляется и новая – о различии религиозных истоков культур. Хомяков ставит насущный вопрос о степени правильности или неправильности принятия Россией западных форм и моделей развития. Исконно русское, коллективистское устройство общественной жизни он считает нравственно правильным и прогрессивным, а бездумное перенесение европейских социальных институтов на отечественную почву – регрессивным. Церковь, в замыслах Хомякова, может стать оплотом жизни, любви и просвещения людей. Западную церковь он упрекает за излишний меркантилизм, вследствие которого она утратила «чистоту» в действиях и помыслах [9, с. 49]. Свои надежды философ связывает с восточной церковью, которую ждет другая судьба. Пройдя в своем историческом развитии через сомнения, заблуждения и мистицизм, она сможет обрести спокойствие, величие и любовь.

В истории взаимоотношений Запада и Востока Хомяков выделяет две главные формы – войну и культурный обмен. Первая форма диалога ярко иллюстрируется крестовыми походами XI–XV вв. рыцарей из Западной Европы против нехристианского населения. С явным одобрением Хомяков отмечает, что русская культура, в сравнении с западноевропейской, не запятнала себя столь кровавыми событиями. «Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщенья», – пишет Хомяков [9, с. 55]. Вторая форма диалога обнаруживает себя в обмене товаров и идей. Яркой иллюстрацией торгового обмена, исполненного «дружелюбия и искреннего доброжелательства», являются взаимоотношения России и Англии в середине XVI в.

«Так подали друг другу руки два великих народа, – заключает Хомяков, – назначенные провидением занять высшее место в обществе всех народов» [10, с. 238].

Особый путь развития России обосновывает и Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860). Двигаясь в русле воззрений Хомякова, он расширяет факторный круг, придающий своеобразие русской культуры. Среди причин: самобытность православного христианского мирозерцания; легитимный, мирный характер добровольного подчинения верховной власти со стороны обществ; сочетание внешних норм, ограничивающих свободу человека («путь внешней правды»), и внутренних начал нравственного саморазвития («путь внутренней правды»). В рассуждениях Аксакова, Запад ищет преимущественно путь внешней правды, путь закона, а для России уготовлен путь внутренней правды, путь совести [1, с. 2–3].

Линия «Россия – Европа» нарисована Аксаковым в работе «Об основных началах русской истории» (1860). В сравнении с Хомяковым, Аксаков уже более отчетливо проводит культурный водораздел и сосредотачивает свое внимание на мысли о том, что русская и европейская культуры отличаются в своих истоках и, следовательно, их практически невозможно сравнивать. «История нашей родной земли так самобытна, что разнится с самой первой своей минуты. Здесь-то в самом начале разделяются эти пути, русский и западноевропейский, до той минуты, когда странно и насильственно встречаются они, когда Россия дает страшный крюк, кидает родную дорогу и примыкает к Западной» [1, с. 7]. Под «крюком» здесь, разумеется, подразумевается насильственное сближение двух культурных миров во время правления Петра I.

В отзыве «По поводу VIII тома "Истории России" г. Соловьёва», напечатанном в «Русской беседе» (1860), Аксаков выделяет две формы культурного взаимовлияния: с одной стороны, свободную и паритетную, с другой – подчиненную и неравноправную. Примером первой формы диалога для него служат взаимоотношения Древней Руси и Византии, а также период XVI и XVII вв., когда Россия перенимала полезные знания и новшества Европы «самостоятельно, свободно, не переходя в рабство, в подбострастную подражательность, с голосу, без рассуждения», – пишет Аксаков [1, с. 266]. Примером второй формы культурного взаимовлияния служит период правления Петра I. Здесь Аксаков несколько не скрывает своего крайне негативного отношения: «Пётр подчинил Россию влиянию Запада... Горькое, горькое явление! Бедственное и унижительное!», – восклицает он [1, с. 23].

Как видим, в историософском наследии ранних славянофилов изначально отсутствует отчетливое противопоставление и тем более отрицание диалога Востока и Запада. Вместе с тем уже чувствуются явные приоритеты культур восточных типов, к которым причисляется и сама Россия. В сочинениях Хомякова и Аксакова дихотомия линии «Восток – Запад» выстраивается в самых разных плоскостях. В трансцендентальном смысле

славянофилами противопоставляются такие категории, как необходимость и свобода; в онтологическом – духовное и материальное; в гносеологическом – знание «живое» и рациональное; в социальном – соборность и индивидуальность; в политическом – государство и общество; в правовом – нравственность и юридизм.

В позднем славянофильстве, яркими представителями которого являются В.И. Ламанский и Н.Я. Данилевский, возобладали идея полного отчуждения России от Запада. Среди причин такого мировоззренческого поворота особо выделяются две: охватившая образованных людей волна разочарования меркантильными интересами и нравственным оскудением западного человека, а также смена общественно-политической обстановки, связанная с имперскими амбициями России, в частности с русско-турецкими войнами. Исследователи особо отмечают, что в позднем славянофильстве дихотомия «Восток – Запад» утрачивает свой былой накал. Так, Ламанский разрабатывает новый подход в отечественной науке: он пытается обнаружить множество точек соприкосновения славянской истории с историей Ближнего Востока, Африки и Испании, долго находившейся в культурном ареале арабского мира [7, с. 58].

Можно отметить, что в сочинениях ранних и зрелых славянофилов достаточно отчетливо прописаны как негативные формы культурного взаимовлияния России и Европы, Востока и Запада (война, религиозное отчуждение, неосознанное копирование), так и позитивные формы (союзнические обязательства, торговля, обмен военно-техническими новшествами). Поздние славянофилы расширили этот круг. Так, по наблюдениям Ламанского, в последней трети XIX в. намечаются две новые тенденции. Первая, положительная тенденция отражает стремление славян объединиться в единое культурное образование на основе просвещения, общего языка, где русский язык может стать дипломатическим, а также на сближении политического пространства. Россия должна совершенствовать свою внутреннюю жизнь, чтобы стать привлекательной для братьев-славян, считает Ламанский [7, с. 226, 236]. Вторая, негативная тенденция видится Ламанскому в усилении военных конфликтов на Балканском полуострове, ведущих к конфронтации и отчуждению народов.

Изучив сочинения славянофилов с достаточно выраженным пиететом, Кареев делает вывод о том, что историко-культурный скептицизм славянофилов помогает поставить вопрос о ценности любой формы культуры, а не только западной.

В историософские построения Кареева попали следующие рассуждения славянофилов: типология культур, деление всемирной истории по линии «Восток – Запад», проблема сбалансированного освоения культурных ценностей других народов. Если говорить о типах культур, то, по Карееву, они формируются на основе «социально-культурной среды». Таким термином он обозначает почву, на которой разворачивается жизнь отдельных народов, вырабатываются формы общения и выстраиваются опреде-

ленные уровни внутреннего и внешнего взаимодействия. «Все, что мы у каждого народа относим к понятиям его религии, искусства, нравов, техники, права, государства, все то, что мы обобщаем под понятием культуры в широком смысле, т. е. как культуры в более тесном смысле духовных ценностей, так и социальной организации, все это по отношению к каждому отдельному члену общества является особого рода средою, которую можно назвать средою культурно-социальною, или, говоря короче, вообще культурною», – пишет Кареев в работе «Историология» (1915) [4, с. 83–84]. Культурно-социальная среда, в интенции Кареева, «работает» как особый фактор, определяющий интенсивность, форму и содержание диалога различных образований. Именно она служит почвой для многочисленных исторических ситуаций, иллюстрирующих процесс взаимовлияния культур.

Во всемирной панораме деление культур на западный и восточный типы видится Карееву самой большой и естественной классификацией человеческой истории. Восток и Запад изначально складываются как противоположенные миры, развиваясь и взаимодействуя друг с другом с различной интенсивностью, в разные исторические эпохи [5]. Характеризуя исторический процесс, Кареев сосредотачивает внимание на таких формах взаимодействия культурных миров, как объединение или обособление, властвование или подчинение, заимствование или обмен, отрицание традиций или их воспроизведение и т. д. [8, с. 129–135]. Он одобрительно воспринимает учение Ламанского о триаде цивилизационных миров «Восток – Запад – Азия». В перспективе развития всемирной истории Кареев видит их осознанное и неизбежное сближение. Религиозный фактор, главный для славянофилов, историк-позитивист помещает в общий континуум причин и условий развития. Согласно его поливариантному видению истории, все факторы «работают» одновременно, но всегда есть главные «здесь-и-теперь», т. е. те, которые вступают в свою силу в разное время и при разных обстоятельствах.

### **Список литературы**

1. Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. М.: Тип. П. Бахметьева, 1861. Т. 1. 632 с.
2. Долгов К.М. Восток, Россия, Запад и Славянство: вопросы мировой геополитики // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 196–204.
3. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: критика европейской культуры у русских мыслителей; изд. 2-е. Париж: УМСА-PRESS, 1955. 279 с.
4. Кареев Н.И. Историология: (Теория исторического процесса). Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1915. 320 с.
5. Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох; изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 304 с.
6. Косарская Е.С. Диалог культур как путь к культурной безопасности: версия русских дореволюционных историков // Проблемы управления в социально-гуманитарных, экономических и технических системах: мат-лы Всерос.

науч.-практ. конф. 15 марта 2016 г., г. Тверь. Ч. 2 / под общ. ред. И.И. Павлова. Тверь: ТГТУ, 2016. С. 71–77.

7. Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2020. 560 с.

8. Михайлова Е.Е. Смысловая значимость славянофильства в оценке К.Д. Кавелина // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 2. С. 129–135.

9. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки / под общей ред. Г.М. Фридлендера. М.: Современник, 1988. 461 с.

10. Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Благословение; Институт русской цивилизации, 2011. 781 с.

11. Khalilov T.A., Shturba E.V. The historical and social-educational aspects of the dialogue of cultures: the East – the West, the West – the East // Historical and Social Educational Idea. 2020. Т. 12, № 3. Р. 132–143.

## **N.I. KAREEV ON THE MUTUAL INFLUENCE OF CULTURES IN LINE WITH THE HISTORIOSOPHY OF THE SLAVOPHILES**

**N.A. Soboleva**

Tver State Technical University, Tver

The views of N.I. Kareev on the problem of mutual influence of cultures through the prism of the philosophy of Slavophiles are analyzed. Using the example of three representatives of Slavophilism, the dynamics of the idea of contrasting Russian and Western culture is studied. The following stages of this process are revealed: the first stage is the criticism of cultural borrowing, but without direct distancing from the values of the West (A.S. Khomyakov); the second is the juxtaposition of the historical origins of both cultures (K.S. Aksakov); the third is the recognition of Russia's complete alienation from the West (V.I. Lamansky). It is revealed that, according to Kareev, the historical and cultural skepticism of the Slavophiles helped to raise the question of the value of any type of culture, not only in the dichotomy «Russia – Europe», but also «East – West».

**Keywords:** *N.I. Kareev, culture, dialogue of cultures, historiosophy of Slavophiles, positivism.*

*Об авторе:*

СОБОЛЕВА Надежда Александровна – старший преподаватель кафедры социологии и социальных технологий, аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: n-a-soboleva@mail.ru

*Author information:*

SOBOLEVA Nadezhda Alexandrovna – Senior Lecturer of the Department of Sociology and Social Technologies, Tver State Technical University, Tver. E-mail: n-a-soboleva@mail.ru

## **ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

УДК 1(091): 172.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.140

### **ПРОБЛЕМЫ ВОЙНЫ И МИРА В СОЧИНЕНИЯХ Э. РОТТЕРДАМСКОГО И Я.А. КОМЕНСКОГО**

**И.А. Фролова**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Э. Роттердамский и Я.А. Коменский – известные европейские гуманисты. В их творческом наследии есть сочинения, посвященные анализу причин войны и перспективам достижения мира в христианской Европе. Оба мыслителя выдвигали проекты усовершенствования европейских государств, предполагающие реформирование системы воспитания и выстраивание межгосударственных диалогов с целью достижения мира. Их сочинения проповедают высокий этический стандарт государя и провозглашают мир главной политической целью, а это особенно актуально для нас сегодня в наше беспокойное время.

***Ключевые слова:** Э. Роттердамский, Я.А. Коменский, гуманизм, мир, война, христианский мир.*

Мир как желанная общественно-политическая перспектива стал особенно активно обсуждаться в Европе в XVII–XVIII вв. Совершенно понятно, что в связи с этой темой возникает потребность в осмыслении феномена войны, которую связывали с проявлением греховной, испорченной человеческой природы. Термин «война» понимался либо как борьба и противоречия между людьми в различных сферах общественной жизни, а также между государствами, т. е. весьма широко (такова, в частности, позиция Эразма Роттердамского и Т. Гоббса), либо как феномен внешней и внутренней политики, т. е. главным образом как плод деятельности профессиональных политиков, на которых лежит основная ответственность за состояние государственных дел. Здесь следует упомянуть важнейшие труды Я.А. Коменского («Вселенский совет об исправлении человеческих дел»), Вильяма Пенна («Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств»), Шарля Ирини де Сен-Пьера («Избранные места из проекта вечного мира» (в изложении Ж.-Ж. Руссо)), И.Г. Гердера («Письма для поощрения гуманности»). Нельзя не вспомнить И. Канта («К вечному миру»), а также русского мыслителя В.Ф. Малиновского («Рассуждение о мире и войне»).

Анализ причин развязывания войн в христианском мире – в Европе прежде всего – был просто необходим, и многие мыслители его произвели

© Фролова И.А., 2022

в своих сочинениях, обосновывая идею невыгодности ведения войны в экономическом, демографическом и культурном смысле. Более того, они полагали вполне реальным такое состояние дел в европейских государствах, когда проект вечного мира перестанет казаться утопией. Прошло много лет и некоторые идеи тех давних времен смогли реализоваться в международной политике, но мир остается пока желанной мечтой, а война продолжает менять свои формы. Обратимся к наиболее ярким и самобытным сочинениям на эту тему. Речь пойдет об Эразме Роттердамском (1466–1536), представителе эпохи Возрождения, и Я.А. Коменском (1592–1670), чешском мыслителе и педагоге, который хоть и жил в XVII в., все же формировался в русле идей Ренессанса. Люди жили в разные периоды истории, но идея мира была для них высочайшей ценностью. Есть нечто общее, что связывает их очень непохожие ни по стилю, ни по форме сочинения: они свято верили, как истинные ученые-гуманисты, что воспитание правильных нравственных установок (в частности, ориентированных на мирный образ жизни) как у будущего государя, так и у его подданных, помноженное на хорошее образование, приведут к прекращению войн и воцарению покоя и процветания в христианском мире. Они оба дали аргументированный анализ негативных последствий войны.

Сочинение Эразма Роттердамского «Воспитание христианского государя» и работа Я.А. Коменского «Вселенский совет об исправлении человеческих дел» могут показаться слишком умозрительными, слишком далекими от практической жизни в силу того, что в них доминирует этическая составляющая и им присуща доля мечтательности, потому что авторы озвучивают то, что им хотелось бы видеть в отношениях между людьми и государствами. От человеческих качеств личности зависит качество политики – эта идея проходит «красной нитью» через их произведения. И их логику рассуждений можно понять таким образом: да, степень образованности важна, но если разум развивать, не уделяя должного внимания воспитанию таких качеств личности, как доброта, справедливость, взаимное уважение, то разум, не освященный нравственными христианскими ценностями, может направиться во зло окружающим. Христианство мыслится обоими философами как тот самый спасательный круг, который позволит европейцам прийти к согласию, миру, соединить силу разума с высокими нравственными ориентирами. Какими бы далекими от реальности эти сочинения не казались, в них можно обнаружить очень ценные идеи, весьма полезные и сегодня.

### **1. Эразм Роттердамский (1466–1536)**

#### **«Жалоба мира»**

Тема мира в обыденном и политическом смысле в западной философской традиции уже начиная с Платона напрямую связана с антропологической проблематикой. Логика здесь понятна: общество таково, каково сам человек. Формы правления порой либо связываются с развертыванием

и доминированием свойств или стремлений личности, либо отражают дихотомию общественного бытия с точки зрения соответствия идеалу справедливости или отступления от него. Например, Платон рассматривает известные ему формы правления с точки зрения все большего их удаления от наиболее справедливой – аристократической. По Платону, человек не только рациональное существо, но и подверженное страстям и желаниям, а появление помимо разумной и благой аристократической формы иных форм правления иллюстрирует спектр человеческих желаний, преобладание которых приводит к полному отрицанию блага, что воплощается в тирании. Тимократия – власть честолюбцев, которые жаждут воевать; олигархия – власть денег, что ведет к противостоянию бедных и богатых и угрозе вторжения извне; демократия – жажда беспредельной свободы, которая оборачивается несоблюдением законов... И понятно, что война понимается Платоном как постоянная борьба и вечная угроза, нависающая над людьми. В его идеальном государстве есть стражи, но откровенных планов ведения войн с соседями философ не излагает [7].

Не только Платон в своем учении о душе отразил наличие разумного и иррационального начал в человеке, но практически все философы, кто так или иначе размышлял о природе государства: Макиавелли, Гоббс, Руссо и многие другие. В XX в. З. Фрейд сделал акцент на мощи иррациональной стихии в человеке, создав психоанализ и выйдя на проблему трагического взаимодействия человека и культуры. Однако за 500 лет до него другой мыслитель не уставал поражаться тому, что человек, наделенный Богом разумом, не может, руководствуясь этой удивительной, ниспосланной свыше способностью, наладить мирное сосуществование не только между государствами, но и между малыми социальными группами, а также в собственной семье. Речь идет об Эразме Роттердамском и его блестящем и весьма искреннем сочинении «Жалоба мира» (1517). Его волновали следующие вопросы: почему люди отворачиваются от мира и заменяют его войной? Чем отличается человеческая жестокость от жестокости зверей? Как и по отношению к кому проявляется враждебность и воинственность в различных сферах общественной жизни? Почему, будучи одарены разумом и способностью говорить, люди не могут договориться между собой? Данное сочинение вышло в свет за 15 лет до появления книги Макиавелли «Государь» и содержит ценный опыт переживаний и размышлений Эразма о состоянии христианского мира.

Главным действующим лицом знаменитого эссе выступает Мир, который наблюдает состояние войны абсолютно везде, хотя блага, которые приносит мир, всем очевидны. И все же человек избирает войну, а ведь она «первопричина всех бед и зол... Из-за войны всё цветущее загнивает, всё здоровое гибнет, всё прочное рушится, всё прекрасное и полезное уничтожается, всё сладкое становится горьким» [8, с. 40]. Человек наделен разумом, пониманием божественной воли и добротой, но истребляет себе подобных – людей. В животном мире даже звери так не поступают: «Лев ни-

когда не проявит кровожадности к себе подобным. Вепрь не распарывает разящим клыком вепря. ... А согласие среди волков даже вошло в поговорку» [8, с. 41]. Неблагочестивые люди объединяются, тираны господствуют, и никакие испытания не способны объединить разумных людей. Что уж говорить о любви к ближнему! Эразм напоминает, что в нашем языке есть понятие «человечный», которое «служит признаком благожелательного отношения людей друг к другу», т. е. «обозначает нравственные, а не физические свойства человеческой природы» [8, с. 41].

Особая роль в воспитании принадлежит семье, где людей связывает взаимная любовь: родители любят детей, заботятся о них, а дети уважают и любят родителей. Так устроила природа – все понимают свои выгоды от кровного родства. Природа учит людей миру, но что поразительно, так это «адская злоба, которая овладевает людьми!.. И нет такого содружества и союза, которые были бы достаточно священны и чтимы, чтобы примирить и утихомирить тех, кто яростно устремляется друг на друга для взаимного уничтожения» [8, с. 43]. Эразм сожалеет, что окружающая нас прекрасная и мудрая природа, столь сильно действующая на зверей, не может повлиять в полной мере на человека. В человеческом обществе нет мира. Религии ведут спор, отстаивая правильность и истинность веры. Даже учение Христа, несущее любовь и братство, не может вразумить христиан прекратить распри между собой. Эразм прямо ставит вопрос: «Почему это учение хотя бы не заставит людей забыть о таком буйном помешательстве, как война?» [8, с. 43].

Война идет везде: в судах, палатах советников, во дворцах и храмах, в деревнях и городах. Раздор царит между простыми людьми и в обществах ученых мужей; впрочем, среди людей, стоящих у власти, все обстоит не лучше. Внешне все выглядит весьма благообразно, но на деле за улыбками и радушием скрывается подлая злоба: «И под конец я обнаружил, что нет здесь места для мира, ибо здесь находятся истоки и причины всех раздоров и войн» [8, с. 44]. Даже в человеческом сердце нет мира, поскольку разум и чувства находятся в вечном раздоре: жадность, похоть, гнев, алчность, честолюбие, жалость и многое другое не дает покоя.

Причины войн выглядят пустяковыми по сравнению с последствиями разрушений и потерей людей: из-за старых забытых титулов, из-за пропущенного титула среди сотни других, из-за лживых слов собственной супруги... Эразм выступает против принципа «разделяй и властвуй», который применяется к собственному народу, а затем, после развязывания войны, и к тем, кто еще составляет единство. Цель проста – ограбление граждан. Однако гуманист выделяет особую категорию тиранов: «это те, кто жиреет за счет несчастий и разорения народа и кому в мирное время нечего делать в человеческом обществе» [8, с. 44]. Философ сокрушается по поводу состояния дел в христианском мире: казалось бы, все христиане должны радоваться благополучию друг друга, но на деле все обстоит наоборот. Он вспоминает о прежних войнах – итальянских, которые про-

должались с 1494 по 1559 гг. и велись с участием как итальянских государств, так и Франции, Испании, а позднее Англии и Швейцарии. Автор оценивает их как позор, потому что войны велись между христианами, а не против чужеземцев. Следует воевать не друг с другом, а с собственными пороками, помня, что искоренять их надо непрерывно, совершенствуя себя. Войны порождаются тщеславием и жаждой стяжательства: «Древние евреи воевали с варварами, а христиане вступают в союз с турками и сражаются друг с другом» [8, с. 48].

Эразм выступает против воспевания самого духа войны, полагает, что негоже носить шлем на седой голове, ведь мудрость должна вести к миру. Тем более он против совмещения шлема и митры: нельзя прославлять одновременно Христа и войну: «Подл и недостойн язык священника, призывающего к войне, толкающего ко злу, проповедующего смерть и убийство!» [8, с. 51]. Воинственные священники и монахи, враждующие между собой из-за «презренных пустяков», разжигают порой и в государствах страсть к войнам. Речь идет о проповедниках Евангелия (миноритах и доминиканцах), которые возбуждали ненависть между французами и англичанами. А ведь именно священники обязаны проповедовать мир, умеренность в действиях и решениях, предотвращать кровопролития. Сторонников мира так мало, что Эразм Роттердамский опасается даже назвать их имена, чтобы не подвергать опасности расправы.

«Жалоба мира» – очень смелое сочинение, поскольку в нем представлена критика нравов и общественных институтов. Сам будучи священником, князь гуманистов отрицательно отнесся к такому нововведению, как учреждение института военных священников – ратного духовенства. Кстати, оно появилось впервые в российской армии по указу Петра Великого в 1716 г. Морское духовенство было представлено иеромонахами, сухопутное подчинялось полевому «оберу», а в мирные времена – архиерею епархии, где, собственно, и располагался полк. К данному нововведению относились по-разному. Эразм Роттердамский его не приветствовал: «Сегодня священники следуют за войсками. Епископы играют главную роль в армии, и, покинув свои храмы, служат теперь Беллоне. Увы, теперь сама война порождает и делает священников: она назначает епископов, она выбирает кардиналов, и лагерный поп считается достойнейшим претендентом на должность наместника апостолов» [8, с. 52].

Эразм предлагает, как впоследствии многие равнодушные мыслители могут подойти к вопросу войны и мира с точки зрения выяснения их реальных выгод. Прежде чем начинать войну, следует подсчитать возможные убытки, и тогда станет ясно, насколько мир выгоднее предстоящих бед и потерь. Но странное дело: если папа Римский призывает к войне, то люди повинуются его призыву, а вот когда другой папа призывает к миру, его словно не слышат... Вывод один: папский авторитет не воспринимается как реальная святыня. Более того, Эразм уверен, что «под

предлогом служения церкви папы служили своей собственной алчности, чтобы не сказать о них хуже» [8, с. 53].

Будучи абсолютно уверенным в том, что миссия короля – принести счастье подданным и процветание государству, философ не боится прослыть мечтателем. Он указывает цели, которые можно достичь без войны. Он убежден, что свобода, богатство, благоденствие могут реализоваться только в состоянии мира. Проблема удержания власти абсолютно не волнует философа. Он говорит о том, что *должен* делать государь, руководствуясь тем, что полезно всему обществу, а не отдельным людям. Только такой подход принесет личные выгоды тем, кто правит. Во время войны правитель и подданные оказываются в разном положении: правитель не рискует жизнью, а подданные погибают, а ведь развязывают войну не подданные... Государям следует помнить, что после войны земледельцы и простой люд вынуждены голодать и сводить концы с концами, хотя войну не затевали и ничего лично для себя в ходе ее не приобрели.

Чего не должен делать государь, так это тратить деньги на наемные войска, грабя свой народ, а также за счет материального благополучия своих подданных обогащать жаждущих войны вояк. Философ предлагает провести границы между государствами раз и навсегда, потому что споры о границах, их пересмотр, ведут к конфликтам. Еще одно предложение от Эразма – вменить в обязанность наследникам короля вступать в брак с лицами из собственных владений, «а если уж им так нравится жениться на иноземках, то у них должна быть отнята всякая надежда на престолонаследие» [8, с. 55].

Государь, по мнению Эразма, не имеет права продавать часть своих владений, потому что в свободных городах живут люди, и города нельзя рассматривать как какое-то частное поместье. Эти нововведения должны способствовать мирной жизни в Европе. В случае необходимости мир должен быть куплен, ведь траты на его покупку всегда меньше, чем стоимость последствий войны. Кроме того, Эразм предлагает сделать проповедь мира делом государственным: все начинается с воспитания человека и формирования его главных установок. Установка на мир – важнейшая. Война – это преступление, если она ведется христианами против христиан. Эразм очень суров, призывая зачинщиков и участников столкновений зарывать в неосвященной земле, т. е. где попало... Иное дело, когда войны храбро отражают нападение варваров, и здесь подразумеваются явно не христиане.

Великий голландский гуманист на протяжении всей жизни проповедовал мир и согласие в Европе. Его очень беспокоило нетерпимое отношение друг к другу представителей различных религий и церковных направлений. Причины войн надо искать в людях, в их желаниях и целях. Очевидно, гуманист очень надеялся, что положение дел исправится со временем, о чем говорят две его работы: «Воспитание христианского государя» (1515) и «О желанном церковном согласии» (1533). Напомню, что в

1532 г. вышло в свет сочинение Н. Макиавелли «Государь», которое продолжило тему отсутствия мира не в лирико-критическом стиле, что было свойственно изящному перу Эразма Роттердамского, а в духе политического реализма. Тема добывания власти и ее удержания становится главной.

Эразм Роттердамский мечтает о прекращении войн и интриг в государствах христианского мира, а также о создании таких законов, которые не противоречили бы положениям учения Христа. Согласование юридической практики международных отношений с принципами христианства, по его мнению, вполне реализуемо, если абсолютно все христианские правители договорятся следовать этим путем. Возможно, Эразм хотел тем самым предотвратить процесс секуляризации в Европе, видя, что религия постепенно сдает свои позиции. По сути, Эразм Роттердамский мечтал превратить Европу в христианский Дом мира по аналогии с Дар уль-Ислам (Дом ислама). Исламское учение говорит, что однажды наступит время, когда ислам будет воспринят всеми людьми планеты, но пока этого не произошло, оно «делит мир на две части: Дар уль-Ислам, Дом ислама, где господствует исламская власть и законы ислама; и Дар уль-Харб, Дом войны, где до поры до времени остаются у власти неверные правители. Обитателей Дар уль-Харб именовали *харби*» [5, с. 80].

Проект создания мирного европейского союза государств на тех принципах, которые выдвигал философ, кажется весьма утопичным, но его принципы воспитания государя выглядят весьма полезными, ведь перемены в обществе и в отношениях между государствами зависят от человеческих нравов. Начинать надо с воспитания новых людей. Учитывая, что в те времена самой распространенной формой правления в Европе была монархия, от личных качеств правителя зависело очень многое. С этим трудно поспорить. Кроме того, Эразм Роттердамский подчеркивает важность наставников, которые воспитывают будущего государя и занимаются его образованием.

«Воспитание христианского государя» – одно из тех сочинений, которые рисуют идеальный образ правителя, подобный философу-правителю в «Государстве» Платона, и цзюн-цзы в трактате Конфуция «Лунь юй». Свою задачу Эразм Роттердамский видел в том, чтобы не только описать, какими позитивными качествами должен обладать христианский правитель, но и как он должен подбирать на службу чиновников. Проблемы воспитания наследника престола тоже оказываются в центре внимания гуманиста.

Посвящая свою работу «светлейшему государю Карлу, внуку непобедимого императора Максимилиана», он прямо говорит, что справедливое правление во имя всеобщего блага может осуществлять только государь-философ. Автор понимает под философией «ту, которая, освобождая душу от ложных суждений черни и порочных пристрастий, показывает смысл правильного управления на примере вечной воли» [9, с. 10]. Эразм в платоновском духе поясняет: «философ же – не тот, кто изощрен в диалектике или в физике, но тот, кто, презрев ложные подобиya вещей, негибае-

мым духом ясно различает истинное добро и следует ему. Названия различны, но в остальном быть философом и быть христианином – одно и то же» [9, с. 22]. Тот, кто не становится философом, станет тираном, «а тиран – это такая скотина, что не будет под солнцем такого чудовища, ни столь же вредоносного, ни более бесполезного для всех» [9, с. 22].

Эразм Роттердамский в «Жалобе мира» описал реальную ситуацию «войны всех против всех», а в данном сочинении он излагает собственное понимание людей, которые в большинстве своем далеки от совершенства: «нрав большинства смертных тяготеет ко злу, и в свою очередь нет столь счастливой от рождения натуры, которая не портилась бы из-за неудачного воспитания» [9, с. 16]. Поэтому, как и Конфуций, Эразм Роттердамский отводит особое значение воспитанию государя и вменяет ему в качестве важнейшей обязанности воспитание подданных, ведь «чернь ничему не подражает охотнее, чем тому, что наблюдает у своего государя» [9, с. 28].

Голландский гуманист различает три типа личностей: первый – это те, кто благороден душой и поэтому их привлекает почет; второй тип ниже – это те, кого влечет выгода; третий тип людей он называет рабским, потому что они не способны сопротивляться изменным инстинктам и тем более не поддаются обучению и хорошему воспитанию. К сожалению, исправить их могут только оковы и кнут. Деление людей на три категории мы наблюдаем у Платона (философы, стражи и кормильцы), а также у Конфуция (цзюнь-цзы, жень и сяо-жень). Первая категория – образец гармоничной личности, наделенной самыми блестящими добродетелями; речь идет о людях, исполненных благородства. Если сравнить качества личности, которые следует воспитывать в характере правителя, то они во многом совпадают у голландского философа и Конфуция: стремление к нравственному самосовершенствованию, постоянному приобретению новых знаний; возвращение чувства долга, справедливости, гуманности и умеренности. Кроме того, делу мира способствует умение договариваться с людьми, убеждать, искать компромиссные решения. Приведу несколько суждений из Конфуция, под которыми смело подписался бы Эразм Роттердамский:

– «благородный муж с помощью культуры строит дружеский союз и через дружбу помогает утверждению человеколюбия» [1, с. 442];

– «благородный муж знает только долг, а низкий человек только выгоду» [1, с. 133];

– «благородный муж думает о морали; низкий думает о том, как бы лучше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить закон; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду» [1, с. 127];

– «если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета, и, хотя он и учится, его знания не прочны. Стремись к преданности и искренности, не имей друзей, которые бы уступали тебе в моральном отношении; совершая ошибку, не бойся ее исправить» [1, с. 26].

У обоих философов – европейского и китайского – благородство выступает объемлющим и высшим качеством личности. Однако образ идеального христианского правителя, который рисует голландский гуманист, методы его воспитания, направленные на реализацию в будущем принципа общей пользы на фоне чистой совести, оказывается пока недостижимым идеалом, столь же недостижимым, как идеал цзюнь-цзы Конфуция.

Эразм Роттердамский различает три источника благородства. Оно может происходить либо из добродетели и правильных поступков, либо из знания наук, либо из родового древа и богатства. Третий – низший вид благородства, которым не следует кичиться, ведь это то, что дано, но не то, чего достигла личность через собственные усилия и самовоспитание. Нужно всегда помнить, что «государю подобает вся полнота благородства. Таким и будь» [9, с. 23]. Монарх должен понимать важность своей миссии, ведь от качеств его личности зависит и польза правления, и порядок в государстве. Следует помнить, что чернь (вторая категория людей в классификации Эразма, которая противопоставляется государю, достигшему благородного состояния) всегда готова к смутам, а чиновники – к воровству. Если государь склонен к дурным пристрастиям, то тогда нет надежды на улучшение жизни при его правлении.

От личных качеств государя зависит качество законов, по которым должны жить люди. Эразм уверен, что законов не должно быть много: «Где государь честен, а чиновники выполняют свои обязанности, нет нужды в многочисленных законах; где дело обстоит иначе, там злоупотребление законами обратится на погибель государству и даже хорошие законы будут бесстыдно переиначены» [9, с. 80]. Само качество законов зависит от качеств личности правителя, поэтому гуманист так размышляет: «если ты требуешь от своих подданных, чтобы они знали твои законы, а зная, подчинялись им, тебе подобает гораздо сильнее требовать от себя самого, чтобы ты выучил законы Христа, твоего повелителя, и повиновался им» [9, с. 25].

Эразм Роттердамский, как и Конфуций, отводит исключительную роль делу воспитания хотя бы потому, что хорошо воспитанные и образованные люди реже нарушают законы и способствуют улучшению нравов в обществе. Благородство души невозможно без представления о справедливости, доброте, гуманности, без понятия о чести, которое следует возвращать с молодых ногтей, без усердного обучения, приветливости и прочих положительных качеств. Царство следует верить мудрому, предусмотрительному, умеренному, скромному. Высокий этический стандарт государя должен служить путеводной звездой для тех, кто наследует престол в христианской стране. Эразм Роттердамский прямо говорит о цели своего сочинения, обращаясь к императору Карлу, – «представить образ наилучшего государя, но под твоим именем» [9, с. 12].

Задача государя состоит не только в том, чтобы воспитывать граждан «в самых лучших взглядах», не только в том, чтобы выбирать на должность самых мудрых и неподкупных чиновников солидного возраста

(между 50 и 70 годами), когда в силу прожитых лет и опыта нет опасности принятия скоропалительных решений, но и в том, чтобы всячески бороться с бездельниками. Князь гуманистов, который был знатоком и почитателем Платона, говорил, что греческий философ предлагал выдворять из страны всех нищих: «Законодателю надо установить примерно такой незыблемый закон: нищих совсем не будет в нашем государстве; если кто попытается нищенствовать, снискивая себе пропитание нескончаемыми просьбами, того агораномы прогонят с торговой площади, астиномы – из города, из остальной же части страны его вышлют за пределы государства агрономы, чтобы страна совершенно очистилась от подобных лиц» [7, с. 401]. Однако Эразм Роттердамский не столь радикален: есть люди, довольствующиеся малым, и они не нищенствуют и не попрошайничают. А вот обитателей монастырей теолог не жалуется, предлагая государю сократить их численность: «ведь это тоже своего рода праздность, особенно в случае с теми, чья жизнь едва ли достойна одобрения, и кто ведет праздную и бесплодную жизнь. То, что я говорю о монастырях, относится и к собраниям ученых» [9, с. 83]. Сокращению подлежат ростовщики, сборщики податей, разносчики, сводники, посредники и др. Весьма странно, но и военные отнесены к категории бездельников, но более опасных.

Бесполезную праздность благородством назвать невозможно. Поэтому государь должен позаботиться о том, чтобы родовитые семьи приучали своих детей к усидчивости, приобщая их к искусствам, интеллектуальному труду, что позволит оградить их от безделья и возможных непристойных поступков. Роль наставников в деле образования и воспитания трудно переоценить. Особенно в деле воспитания будущего государя: «Подумай, наставник, скольким ты обязан отечеству, которое вверило тебе все свое благополучие. От тебя зависит, приготовить ли ему исцеление от зла или же наслать на него чуму и моровую язву» [9, с. 17]. И далее Эразм Роттердамский рассуждает вполне в конфуцианском духе: «Если платится головой тот, кто испортит государеву монету, какой кары достоин тот, кто испортит натуру государя?» [9, с. 19]. Хочу напомнить, что в Китае была традиция проведения экзамена на должность, а конкурс на место чиновника мог быть и более 100 человек на место. Осознавая важность выбора, соискатели ставились в особые условия: они на 9 дней изолировались в особые кельи, у них отбирались все тексты, им выдавалась бумага и кисть, а авторство их сочинений не мог знать ни один человек из комиссии проверяющих: имена были особо заклеены. Если дежурным преподавателям пытались дать взятку, чтобы пронести какой-то текст, и преподаватель взял ее, то в случае доноса ему отрубали голову. Поэтому важно было успеть первым об этом проинформировать вышестоящее начальство, чтобы сохранить себе жизнь и снять с конкурса «искусителя». От правильного выбора лучшего из лучших зависит будущее государства. И чем более высок статус чиновника, чье кресло вдруг освободилось, тем больше ответствен-

ность экзаменационной комиссии [3, с. 292–298]. Эталон самого цзюн-цзы (сын правителя) остается идеалом, к которому следует стремиться.

Примерно такой идеал и рисует Эразм Роттердамский для христианской Европы. Образованность, воспитанность, забота об общем благе, мудрость и гуманность – все эти качества государя должны отвратить его от идеи кровопролития. В «Похвальном слове Глупости» есть глава XXIII «Глупость – причина войн», где прямо сказано: «Говорят, однако, что в военном деле тоже потребен ум. Да, для вождей. Но только ум военный, а вовсе не философский. Война, столь всеми прославляемая, ведется дармоедами, сводниками, ворами, убийцами, невежественными мужиками, неоплатными должниками и тому подобными подонками общества, а отнюдь не просвещенными философами» [9, с. 156]. Эразм противопоставляет ум вождя и ум философа. Истинный философ не допустит, чтобы государство оказалось ввергнутым в состояние войны, но найдет мирные способы решения политических проблем. Столь резкая характеристика участников войны звучит несправедливо, ведь развязывают ее не простые обыватели. Однако в рамках задач этого литературного произведения столь резкий тон, очевидно, был нужен, чтобы отвратить как можно больше людей от участия в войнах между государствами христианского мира.

## **2. Ян Амос Коменский (1592–1670)**

### **«Вселенский совет об исправлении человеческих дел»**

Коменский жил на рубеже двух эпох – Ренессанса и Барокко и в его творчестве обнаруживается не только идея индивидуальности, свойственная периоду Возрождения, но и стремление к барочному универсализму, потому что человек рассматривается в его отношении к Богу и установленному Им порядку. Объектом нашего внимания будет блестящее по стилю и содержанию сочинение чешского мыслителя «Вселенский совет об исправлении человеческих дел», написание которого было начато не позднее 1645 г., а целиком издано в 1666 г. в Праге. С одной стороны, в сочинении содержится критика состояния дел человеческих в трех главнейших сферах (в сфере разума, религии и политики), а также объяснение причин столь плачевного положения дел; с другой стороны, обнаруживаются мечтательные пожелания относительно их преодоления в духе Эразма Роттердамского. Однако Коменский выдвигает и собственную программу преобразования трех сфер человеческого бытия, главным условием и целью реализации которой является воцарение мира и позитивные перемены сначала в христианских землях, а затем и шире. Хочу отметить, что философ посвящает книгу не отдельному государю, как Эразм или Макиавелли, но «роду человеческому, и прежде всего ученым, верующим и власть имущим Европы», – тем категориям людей, которые способны содействовать исправлению дел в трех главнейших сферах бытия, а структура сочинения отражает этапы реализации идеи мира и порядка во всех трех взаимосвязанных областях: Панегерсия (всеобщее пробуждение) – первая часть тру-

да; Панавгия (путь всеобщего просвещения), Панаксия, или Пансофия (всеобщее упорядочение мира), Панпедия (всеобщая культура ума), Панглотия (универсальный культурный язык), Панортосия (всеобщее преобразование). Цель сочинения, которое вполне можно рассматривать как продолжение программы усовершенствования человека и общества, состоит в достижении «вселенского спасения» на основе взаимного согласия всех относительно всего. Мысль звучит несколько утопически, она противоречит ренессансному индивидуализму, но философ уверен: если Европа сможет стать образцом процветания для других народов, то ее успехи привлекут их и к самой идее улучшения собственной жизни, и к христианству. Коменский не теряет надежды на будущее распространение христианства по всему миру: «Поэтому мы, желая свирепому Марсу, обезлюдившему христианский мир, усмирения и гибели, *чтобы все народы стали наследием Христа, единым стадом, мирно возлежащим и пасущимся* (Ис 11, 6–7), *народом, перековавшим мечи свои на орала и копья свои – на серпы, чтобы не поднял народ на народ меча и не упражнялся более для битвы...*» [4, с. 185]. Коменский говорит о кифаре всеобщей гармонии, которую Бог открыл человеку и человек должен взять в руки кифару, чтобы смягчить нрав «буйных безумцев», сеющих раздор.

Начинать исправление человеческих дел предстоит с себя. В сочинении очень четко звучит идея диалогичности бытия, ведь каждый ведет диалог с самим собой, с другими людьми (общественно-политическая сфера), а вместе люди через молитву ведут диалог с Богом (религиозная). Человек погружен в пучину мирской суеты, но истинно человеческие дела – это те, «*которые служат величию человеческой природы*» [4, с. 207]. Размышления о природе человека приводят Коменского к обнаружению трех начал: «*есть три присущие человеческой душе корня человеческого величия: исследующий вещи разум, ищущая благо воля и влечение к действию, имеющее в своем распоряжении всевозможные способности*» [4, с. 209]. Под влечением к действию философ понимает жажду управлять вещами посредством слова и дела. Именно эти три начала в человеке говорят о том, что он – образ Божий, потому что Богу присуща мудрость, благодать (именно из нее проистекают справедливость и милосердие), а также власть.

В сюжете о сотворении Адама и Евы философ видит историю появления трех свойств природы человека и трех сфер истинно человеческой деятельности: когда Бог поставил Адама господином над природой и повелел дать всем сотворенным существам имена – это было начало философии; когда в качестве помощницы он сотворил из ребра Еву и повелел продолжать род человеческий – это было началом человеческого общества, политической деятельности; когда Бог повелел не вкушать плодов с древа – здесь речь идет об основании религии. Все произошло от Адама и Евы, вот почему «эти три божественные черты – *воля к знанию, воля к власти и воля к наслаждению вечным благом* – неизгладимо запечатлелись в

человеческой природе» [4, с. 211]. Три дерева, вырастающие из души, дают плоды: философия – свет разума; политика – согласие и мир в обществе, поддержку, а религия вселяет мир в души людей и ищет божественное благоволение.

Как и Эразм Роттердамский, чешский мыслитель начинает с описания упадка в делах человеческих. Вместо мудрости обнаруживается невежество или софистика; вместо религии – атеизм и предрассудки; в политике две крайности – безвластие и хаос или тирания и насилие. Мира и гармонии нет нигде, а расстройство дел обусловлено ложными целями и ценностями: погоней за богатством, что оборачивается тревогами, за почестями, которые Коменский называет не иначе как «летучий дым», за наслаждениями, этим «сладким ядом» и «приманкой зла». Если бы люди искали мудрости, благородства и благочестия, то все это само собой приложилось бы к их благим усилиям.

Если обратиться к сфере разума – наукам и философии, то здесь нет мира потому, что спорят направления, мнения, точки зрения, а истины не видно. Коменский сокрушается, что стало выходить столько книг, что от их количества может произойти головокружение и прочитать их просто невозможно за всю жизнь. Он говорит: «и одно из двух: либо эти груды книг служат более для того, чтобы пустить пыль в глаза, нежели для пользы, и питают лишь пустое тщеславие, либо если кто-нибудь все же столь укрепит духом, что рискнет вступить в их лабиринт, порождают путаницу, и тогда вред, конечно, тоже налицо. Отсюда – легионы невежественных ученых или просвещенных безумцев» [4, с. 219].

Проблема в том, что трудно найти ученых, которые ставили бы целью исследование сущности вещей. Деятелей науки манят мирские блага, а значит, и мотивации к обучению соответствующие: одни учатся, чтобы разбогатеть, поскольку ими движет алчность, другие, чтобы удовлетворить любопытство, и, «наконец, третьи раздуваются от самодовольства, то есть суть слуги своего пустого тщеславия» [4, с. 219]. Соперничество здесь вполне понятно, мира между подобного рода личностями нет: брань, поношение, глумление – вот стиль отношений в ученой среде.

Препятствует благому состоянию дел в просвещении и науках отсутствие языка, который был бы понятен всякому жителю земли. Языков много, они сложны для изучения и все изучить невозможно. Коменский указывает на еще один важный момент: ни один язык не способен охватить всё многообразие вещей и проникнуть до конца в их суть. Философ мечтал о создании универсального языка для всего человечества, что облегчило бы общение людей и развитие наук. Эту идею впоследствии развивал Лейбниц, находившийся в переписке с Коменским.

Если обращаться к состоянию *религии*, то ее подрывает атеизм, ведь если нет Бога, Всевидящего Ока, то в мире воцаряется нечестие, появляются ложные боги, кумиры и общество охватывает, по мнению Коменского, «идоломания». Более того, используются чуждые обычаи для служения

Богу, и вместо религии появляется «дьявольское подобие». Наука и религия не противоречат друг другу: свет разума и свет веры даны человеку, но не все верны Свету. Отмечу, что многие мыслители XVII в. – века небывалого расцвета науки – были озабочены состоянием христианской веры, защищали ее позиции и развивали науку во славу Божию (Р. Бойль, И. Ньютон, Г.В. Лейбниц). Коменского неприятно поражает тот факт, что наукой о делах божественных занимаются люди, не имеющие в себе божественного, они тонут в мирских заботах, а нечестием даже превосходят прочих. В совокупности все эти факторы и привели к расстройству и религиозной сферы человеческого бытия. И здесь происходят войны и кровопролития, хотя нет ничего общего между религией и оружием.

В области *политики*, которую Коменский называет искусством искусств, тоже нет мира и порядка по ряду причин. Человек, прежде чем управлять другими, должен научиться управлять собой. Это первый этап овладения навыком правления. Причина неуспешного правления, которое наблюдается практически повсеместно, – нежелание, неспособность или неумение править собой. Чтобы человек мог хотеть, Бог наградил его любовью к свободе; чтобы править собой, Он дал лучших советников: разум и совесть. Кроме того, у человека есть полученные от Бога представления о мире, порядке и покое, которые игнорируются, «но о том, как мы их соблюдаем, говорят распри, раздоры и войны в каждой семье, селении, городе, царстве, и здесь не надо других свидетелей, кроме наших же глаз и ушей, кроме ото всюду доносящихся жалоб и стонов» [4, с. 223].

Неразбериха и конфликты в политической сфере объясняются рядом причин. Во-первых, люди не умеют управлять собой и другими, а также подчиняться; во-вторых, люди рвутся к власти ради нее самой: «Они полагают, что мир существует ради их личных нужд, и помыкают людьми, будто скотом, как им заблагорассудится...» [4, с. 224]. Третий момент: на должности ставят не тех людей: тех, кто не хочет управлять, т. е. ленивых; тех, кто не может управлять, т. е. робких и не имеющих влияния; тех, кто не умеет управлять, т. е. бездарных в этом высоком искусстве. И вывод звучит весьма удручающий: «Итак, все полно Сарданапалами, посвящающими себя не управлению, а утехам роскоши; либо Нимродами, управляющими без закона; либо, наконец, макиавеллистами, направляющими силу законов по своему усмотрению при помощи ловких уверток и властвующими таким образом по законам, подправленным их пером» [4, с. 225]. Все три области деятельности оказались в состоянии упадка, что должно побудить каждого к осознанию необходимости перемен.

Изменить ситуацию к лучшему можно, но для начала следует, по мнению философа, выявить источники враждебного отношения людей друг к другу. Первый тип вражды порождается *мыслью, различиями во взглядах* на один и тот же предмет. Второй источник вражды обнаруживается в *воле и чувствах*: ненависть возникает из упрямства и нежелания искать согласия, откуда рождается озлобление против инакомыслящих. В

обществе может подняться волна гонений против тех, чьи идеи неуютны, а значит можно говорить о появлении третьего источника враждебности – неких *тайных сил*, которые используются враждующими сторонами с целью взаимного истребления: «О, когда бы было дано проникнуть в тайные хитросплетения взаимных враждебных интриг философских, религиозных, политических и интимных, мы не увидели бы ничего, кроме безмерных и жестоких стремлений и усилий ко взаимному ниспровержению!» [8, с. 69].

Взаимоотношения между современниками Коменский называл бесчеловечными и предлагал своеобразный и небесспорный проект их оздоровления через реализацию трех шагов. Первый шаг очеловечивания отношений – забвение прошлого. Следует для начала простить прошлые обиды и прекратить ссоры; это трудный шаг, учитывая тот факт, что многие живут именно старыми обидами и одержимы реваншем. Второй шаг – взаимная терпимость, что подразумевает свободу слова без навязывания своей точки зрения как в области философии, религии, так и в области политики. Весьма сложно представить себе, как это может сочетаться с призывом к всеобщему согласию в этих областях. Шаг третий – взаимное примирение на основе того, что, безусловно, важно для всех и приводит к общему согласию, а это требует времени и терпения, потому что очевидное для одних неочевидно для других и предполагает обсуждение. Мало кто способен откровенно признаться в существовании собственных предрассудков. Каждый мнит себя носителем истины, а многие даже уверены, будто знают доподлинно, что думает другой человек и какими мотивами руководствуется в своих поступках. Поэтому если возник спор, то Коменский предлагает начинать решение вопроса с главного, бесспорного и постепенно двигаться дальше, что весьма полезно и продуктивно.

Поскольку цель общества состоит в поддержании мира и безопасности, то, с точки зрения философа, было бы полезно учредить «трехглавый третейский собор», который будет разрешать споры между просветителями, священниками и политиками. Действительно, деятели всех трех сфер оказывают серьезное влияние на умы, и если в сфере идеологии, назовем так описываемое Коменским триединство, нет согласия, то и в умах простых граждан будет брожение. А значит, будут и конфликты, и оппозиция, что нежелательно.

Первый собор философ назвал «*собором света*», задача которого состоит в контроле за распространением знаний и просвещения. Тех, кто избран сюда, надлежит называть «наставниками рода человеческого», «стражами мудрости». Второй собор, или «*вселенская консистория*» занимается вопросами религии, а члены собора называются солью земли или «стражами веры». Третий собор, или «*мировой суд*» будет следить за тем, чтобы не велась проповедь войны; предотвращать войны – его важнейшая функция. Членов этого собора Коменский называл не иначе как «щит земли», или «*божьи заступники на земле*», или «*стражи мира*». Предпочтение

отдается при избрании в этот собор не только сильнейших, но и обладающих мудростью и верой.

Размышляя о численности представителей всех трех соборов на уровне государства, Коменский полагает, что представительство должно быть равное: от двух до четырех человек или чуть больше. На уровне отдельного государства «любой из этих соборов будет иметь одного достойнейшего во главе, а из этих последних будет избран один достойнейший в Европе, один – в Африке и т. д.» [8, с. 77]. Все достойнейшие войдут в особый совет – *сенат мира*, станут «наставниками человечества» во всех трех сферах деятельности. И необязательно, чтобы избранные в сенат находились вместе. Они могут жить в своих странах, но раз в год отчитываться о своей деятельности, предоставляя доклады. Кому? Непонятно, но, наверное, соборам, которые их избрали. Философ говорит, что было бы хорошо им собираться в конкретном месте один раз в десять или в 50 лет для обсуждения дел насущных в рамках *всемирного сейма*. На какой срок должны избираться в сенат, не сказано. В общем, речь идет, видимо, об организации, отдаленно напоминающей ООН с ее Генеральной Ассамблеей, Советом Безопасности, Мировым Судом.

Понятие «мировой суд» как универсальное звено, связующее государства, изобрел Коменский. Он предложил собор государств назвать «директорией держав мира», «сенатом» или «ареопагом мира», а членов собрания – правителями мира или верховными судьями мира. Философ приходит к необходимости учреждения надгосударственного органа власти, члены которого были бы неподкупно справедливы, стремились к миру на деле, а также следили, чтобы все трудились на благо мира между народами. Стражи мира обязаны своевременно устранять поводы к войне, заботясь об интересах не только своей страны, но и всех народов. Они должны предвидеть опасные ситуации, связанные, в частности, с быстрым возрастанием численности населения в отдельно взятой стране, а значит с угрозой голода, когда земля уже не сможет прокормить возросшее население. В случае такой перспективы правители мира должны начать переговоры с правительством народа, чтобы «склонить его к устройству колоний на чужбине, причем так, чтобы всем было хорошо и чтобы не был нарушен закон любви и общего согласия» [8, с. 79].

Пожелания, конечно, благие, но, говоря о христианском мире, Коменский «забывает» о других, нехристианских народах, с которыми надо выстраивать мирные отношения. Они могут и не разделять столь высоких стремлений. Он мечтает о времени, когда во всем мире будут устранены монополии и олигархи, когда христианство воспримут все племена и народы, и хотя эта мечта может так и остаться мечтой, многие идеи Коменского могут обрести реальное воплощение, а мирная установка его учения вызывает уважение и сегодня как никогда актуальна. У Коменского впоследствии было много единомышленников. Среди них выделяется политик-практик Уильям Пенн, который так выразил свое отношение к войне:

«надо быть не человеком, а статуей из меди или камня, чтобы оставаться бесчувственным, наблюдая кровавую трагедию этой войны в Венгрии, Германии, Фландрии, Ирландии и на морях, ведущейся с 1688 г., смертность от болезней и истощения в морских и сухопутных походах, гибель бесчисленного множества людей и кораблей в свирепой морской пучине. И поскольку это должно одинаково глубоко волновать человеческую природу, есть нечто весьма знаменательное в том, что мудрые люди задумываются над этим предметом и особенно над тем, как дорого обходится кровопролитие, составляющее главную часть этой трагедии» [6]. Пройдет еще более чем полвека, и другой великий философ – И.Г. Гердер – определит свое отношение к войне, следуя тропой достопочтенного аббата Сен-Пьера: «война, если она не вынужденная самооборона, а бездушное нападение на мирный соседний народ, есть зверское, самое бесчеловечное начинание, которое угрожает истреблением и опустошением не только народу, подвергшемуся нападению, но в равной мере и народу, развязывающему войну» [2]. Трудно не согласиться со столь глубоким суждением. Очень важно, чтобы действующие политики помнили об этом и не допускали развязывания войн.

#### **Список литературы**

1. Беседы и суждения Конфуция. СПб.: ООО «Издательство «Кристалл»», 1999. 1120 с.
2. Гердер И.Г. Письма для поощрения гуманности [Электронный ресурс]. URL: [https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Germany/XVIII/1780-1800/Herder\\_Johann\\_Gottfried/text1.htm](https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Germany/XVIII/1780-1800/Herder_Johann_Gottfried/text1.htm) (дата обращения: 10.08.2022).
3. Гессе-Вартег Э. фон. Китай и Китайцы: жизнь, нравы и обычаи современного Китая: с 32 отд. гравюрами, 114 рис. в тексте и картой Китайской Империи / пер. со 2 нем. испр. и дополн. изд. А. и П. Ганзен. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1900. 379 с.
4. Коменский Я.А. Сочинения / пер. с чешского и лат. М.: Наука, 1997. 476 с.
5. Луис Б. Ислам и Запад. М.: Библейско-богословский ин-тут Св. Апостола Андрея, 2003. 320 с.
6. Пенн В. Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств. [Электронный ресурс]. URL: [https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/William\\_Penn/text1.htm](https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/William_Penn/text1.htm) (дата обращения: 10.08.2022).
7. Платон. Законы / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. 832 с.
8. Трактаты о вечном мире. М.: Соцэкгиз, 1963. 279 с.
9. Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. М.: Мысль, 2001. 365 с.

## **THE PROBLEMS OF WAR AND PEACE IN THE WRITINGS OF D. ERASMUS AND J.A. COMENIUS**

**I.A. Frolova**

Tver State University, Tver

D. Erasmus and J.A. Comenius are famous European humanists. There are works in their creative heritage devoted to analysis of the causes of the war and prospects for achieving peace in Christian Europe. Both thinkers put forward projects for improvement of European states, based on reforming of upbringing system and building interstate dialogue to achieve peace. Their writings preach the high ethical standard of sovereign and proclaim peace as the main political goal, and this is especially actual today in our turbulent times.

**Keywords:** *D. Erasmus, J.A. Comenius, humanism, peace, war, Christian world.*

*Об авторе:*

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: star63@yandex.ru

*Author information:*

FROLOVA Irina Alekseevna – PhD, associated professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: star63@yandex.ru

УДК 141

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.158

## РАННЕЕ КОНФУЦИАНСТВО В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» К. ЯСПЕРСА<sup>1</sup>

В.И. Черных

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» (РУДН), г. Москва

Концепция «осевого времени» немецкого философа и психолога К. Ясперса (1883–1969) оказала существенное влияние на восприятие историко-философского процесса. Его теория об универсальности, которую можно обнаружить в отдельно взятых цивилизациях (Греции, Индии и Китае), дала дополнительный толчок к изучению процесса генезиса философии. Данная статья затрагивает ту часть работы К. Ясперса «Смысл и назначение истории», которая посвящена истории Китая и во многом является уточнением его позиции относительно генезиса китайской философии. Вопрос о том, каковы были основания для выбора тех или иных культурных констант в качестве отправной точки для философских рассуждений, равно как и вопрос о едином историко-культурном процессе в упомянутых К. Ясперсом обществах, все еще актуален.

**Ключевые слова:** осевое время, конфуцианство, предфилософия, даосизм, архетип Дао, К. Ясперс, цивилизации «осевого времени».

Концепция «осевого времени» К. Ясперса оказалась в определенном смысле революционной для изучения и восприятия общего течения истории человечества, которое «перекинуло мостик» между цивилизациями Запада и Востока. Такой подход позволил по-другому посмотреть на интеллектуальное наследие Востока и значительно поднять интерес к его истории и культуре. Концепция К. Ясперса в ее классическом варианте пытается ответить на вопрос генезиса «философских» культур Древнего мира в парадигме универсальности, благодаря которому и стало возможным становление философского дискурса в упомянутых в его работе «Смысл и назначение истории» цивилизациях (Греции, Индии и Китае). Говоря о едином истоке для культур Запада и Востока, К. Ясперс видел его проявление в том числе в экзистенциальном «напряжении» отдельных философов, которые захотели внести значительные изменения в существовавший на тот момент порядок вещей [7, с. 87]. При этом немецкий философ настаивал на «прорывном» характере этих изменений, давшим толчок к возникновению принципиально новых категорий, понятий и смыслов, которые стали основой философской рефлексии мудрецов этих цивилиза-

© Черных В.И., 2022

---

<sup>1</sup> Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22–28–00162 «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

ций. Тем не менее многие исследования как отечественных, так и зарубежных ученых показывают, что и до упомянутого К. Ясперсом периода истории существовали те понятия, которые можно было бы назвать «предфилозофскими» [6, с. 25; 9, с. 250; 5].

### **К. Ясперс о Китае как цивилизации «осевого времени»**

В целом, когда речь заходит о концепции исторического процесса немецкого философа Карла Ясперса (1883–1969), то исследователи, в частности в англоязычной научной литературе, рассматривают ее чаще в контексте тех цивилизаций «осевого времени» (англ. Axial-age civilizations), которые упоминаются в работе К. Ясперса «Смысл и назначение истории». Ключевой характеристикой для них становится практически полное завершение перехода от Мифа к Логосу, от «покоя полярности» к «беспокойству противоречий и антиномий» [10, с. 31]. Эти перемены были во многом спровоцированы, как писал А.Л. Доброхотов, попыткой переосмыслить существовавшую до того этику, и принципиальной здесь оказывается осознание абсолютной точки нравственного отчета, в качестве которой выступает Бог [2, с. 70]. Любопытно, что сам немецкий философ делал больший акцент на полномасштабность этого процесса, нежели на локальные особенности упомянутых им культур, хотя местами и были отсылки к историческим событиям охватываемого им периода «оси истории» [10, с. 35, 46, 71]. Применительно к китайской цивилизации, он отмечает, что она во многом «...воспоминание о духе предшествующей эпохи» [10, с. 36]. При этом он добавляет, что воспоминания о Конфуции и конфуцианстве становятся объектом почитания, определяя содержание воспитания и образования (здесь приводится в пример эпоха Хань, т. е. исторически уже после жизни Конфуция). Однако та же тенденция прослеживается и при его жизни и активной деятельности. Он настаивает на автономности многих процессов цивилизаций «осевого времени», в связи с чем с исторической перспективы они и носят полномасштабный характер [10, с. 33]. Таким образом получается, что переход от мифологического сознания к рационализации шел постепенно: люди приходили к выводу, что изначально их познание мира было ограничено мифами и легендами, которые потеряли свой изначальный смысл и превратились в символы, не несущие онтологического значения. Отсюда и ностальгия по «старым добрым» временам золотого века. При этом К. Ясперс добавляет, что это время «не было периодом простого поступательного развития... это время уничтожения и созидания одновременно» [10, с. 36]. То есть получается, что Конфуций был точно таким же реформатором, который, с одной стороны, ностальгировал по прошлым временам, с другой – наполнял содержанием те мифологические символы, которые были во многом утрачены во времена внутренних социально-политических конфликтов. Возникло «духовное напряжение» (термин К. Ясперса), которое толкало людей на поиск этих новых смыслов.

Здесь можно, с одной стороны, согласиться с тем, что отдельно взятые личности – философы-мудрецы – оказали большое влияние на понятия и смыслы, которые существовали еще в мифологическую эпоху, концептуализировав и систематизировав их с последующим внедрением в социокультурный и политический контекст. Однако, с другой стороны, по крайней мере применительно к философской мысли Поднебесной, такая система не совсем отвечает этому представлению. Это связано во многом с тем, что для китайцев космологические представления о мире были незыблемой основой, на которой выстраивалась дальнейшая система жизненных ориентиров и этических ценностей. Благодаря тому, что в среде образованных людей и представителей различных политических элит, с которыми взаимодействовал Конфуций, понимали содержание основополагающих понятий, и ему не было необходимости (по крайней мере, как можно судить по содержанию того же «Лунь Юй») дополнительно объяснять очевидные, по сути, для многих «основы основ». Китайский философ смог сосредоточить внимание на основной проблеме того времени, лежащей в сфере этических взаимоотношений, т. к. видел результат несоблюдения порядка, установленного как незыблемое основание гармонии Вселенной. И здесь этика действительно становится одной из основных тем для содержательного разговора и, выражаясь языком К. Ясперса, насыщения дополнительной, «большой глубиной». Вопрос при этом все равно остается открытым: какие же смыслы стали основанием для философского осмысления практики жизни?

### **Конфуцианство и его становление в период «Чжаньго»**

Когда исследователи затрагивают вопрос генезиса и развития конфуцианства, то сталкиваются с серьезным вызовом, ведь многие вопросы до сих пор остаются открытыми, а классические конфуцианские каноны не до конца переведены, не говоря уже о дискуссии относительно статуса конфуцианства применительно к сегодняшним реалиям. В рамках данной статьи затронем конфуцианство в его самом раннем проявлении, как этико-философскую и социально-политическую деятельность его главного персонажа – Конфуция. Такая выборка обусловлена, во-первых, тем, что период, в котором жил и творил «учитель Кун» (Кун-цзы, 孔子) – «Сражающихся Царств» (*чжань го*, 战国) – сам по себе является предметом изучения К. Ясперса в контексте «оси истории» китайской цивилизации; во-вторых, уже образ Конфуция становится одним из центральных исторических персонажей, которые смогли реализовать «...поток заложенных в человеке субстанциальных возможностей» [10, с. 73]. Ни для кого не секрет, что он серьезно повлиял на становление китайской цивилизации, разработав учение о человеке и социуме.

Жизнь и деятельность Конфуция выпала на период, связанный с упадком династии Чжоу (周) [1, с. 36]. Он также известен как период «Ве-

сен и Осени» (*чунь цю*, 春秋). Согласно данным из хроники царства Лу, с 722 г. до н. э. и до 481 г. до н. э. он относился уже к эпохе Восточной Чжоу, а правление «семи сильнейших» царств (*ци сюн*, 七雄) стало отправной точкой нового периода в истории объединения Поднебесной – периода «Сражающихся царств» [1, с. 37]. Поднебесная на протяжении долгих лет находилась в состоянии внутренних военных конфликтов, и, несмотря на такой не самый спокойный фон, это время стало плодотворным для развития интеллектуальной мысли, в частности конфуцианской, которая, хоть и делала акцент на социально-политических взаимоотношениях между людьми, что было актуально с точки зрения разрешения внутриусобных конфликтов Поднебесной, тем не менее не забывала и про практику гармонизации отношения «Человек – Мир» в рамках классической триады «Небо – Человек – Земля» (*сань цай*, 三才). На раннем этапе своего развития конфуцианская мысль рассматривалась преимущественно в двух аспектах:

1. Несоответствие содержания вещи и ее названия, т. е. требование к человеку соответствовать его этико-ритуальному статусу, чего в период «Сражающихся царств» не наблюдалось [4, с. 598]. В качестве выхода из положения Конфуций рассматривал принцип «выправления имен» (*чжэн мин*, 正名). Ведь если «...имена не будут выправлены, то и словам не будут послушны. Если словам не будут послушны, то и дела не будут выполняться [...] поэтому если благородный муж что-либо именуется, то непременно для того, чтобы можно было высказать в словах» [8, с. 254]. Таким образом, нормы человеческого поведения будут четко регламентированы и уместны в плане как словесного выражения, так следования через ритуал.

2. Отход человечества от добродетели (*дэ*, 德) и принципа Дао-пути (*дао*, 道). При этом важно упомянуть, что здесь добродетель выражается через моральные принципы, с одной стороны, и, с другой, соответствие природному порядку: «...добродетель благородного мужа – ветер, добродетель маленького человека – трава. Трава под ветром всегда пригибается» [8, с. 246]. Также в «Лунь Юй» можно найти достаточное количество отрывков о добродетели, которую необходимо «держат в постоянстве», не прекращая расширять ее, и искренне следовать Дао-пути для дальнейшей гармонизации жизни человека согласно принципу «трех начал» [8, с. 132, 270, 388].

В дальнейшем Чжун Дун-шу (187–120 г. до н. э.), реформатор конфуцианства уже в эпоху династии Хань (*хань чао*, 汉朝), систематизировал этот подход, назвав его «три устоя пять постоянств» (*сань ган у чан*, 三綱五常) [4, с. 374]. Еще позднее он закрепился как своего рода культурная константа, обозначающая этико-социальные нормы поведения в обществе через пять основных добродетелей: человеколюбие (*жэнь*, 仁), долг (*и*, 义),

ритуальную благопристойность (ли, 礼), разумность (чжи, 智), искренность (синь, 信).

В целом, система конфуцианской морали, которой знаменито учение, разворачивается перед нами при изучении одного из классических трактатов «Тринадцатиканония» (*ши сань цзин*, 十三经) – «Лунь Юй». Его можно назвать во многом уникальным и многоплановым источником конфуцианской мысли, т. к., с одной стороны, он отражает многие сферы социальных отношений, этики долга и возврат человека через ритуальную благопристойность к установленному Небом миропорядку, с другой – актуализирует во многом утраченные на момент деятельности Конфуция содержания смыслов существовавших понятий, к которым вновь и вновь обращается в диалогах с учениками мудрец. И хотя они во многом являются пересказом того, что говорил Конфуций, его ученики несли этот стиль и мысли дальше в мир. Как емко выразился А.Е. Лукьянов во вступительной статье к переводу: «...это поэтический стиль философского космоса, стиль, воплощенный в мировоззрение» [8, с. 15]. И здесь любопытна не только многоплановая жанровая составляющая, но и форма изложения в виде кратких поэтических строк, целью которых выступало приобщение к неотъемлемой части человеческого бытия – культуре (вэнь, 文). Конфуций старался эту культуру нести сам, выступая живым примером, достойным поддерживать гармонию триады «Небо – Человек – Земля».

#### **Концепция личности в китайской предфилософии: Дао и гармонизация общества в триаде «Небо – Земля – Человек»**

Данный раздел статьи посвящен преимущественно более детальному рассмотрению устоявшихся понятий китайской культуры, ставших в дальнейшем основой для уже конфуцианской морали, которые с полным правом можно назвать «протофилософскими» или «предфилософскими». Это необходимо для некоторого уточнения тезисов К. Ясперса относительно становления китайской цивилизации в историко-философском контексте, о которых говорилось в первом разделе.

Во-первых, стоит обратиться к понятию «естественности» (*цзы жань*, 自然), которое можно буквально перевести как «самоприродное», «исходящее из себя», т. е. соответствующее уже установленному порядку вещей. Здесь мир предстает в своем гармоничном единении с человеком, где «всё имманентно и ничто, включая и тонкие божественные сущности» [5, с. 544–545]. Изначально этот принцип закрепился в даосизме. В «Дао дэ цзине» (道德经) и заключает в себе и путь (*дао*, 道), и благодать (*дэ*, 德): «Дао почитаемо, дэ ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности» [3, с. 105]. Любопытно, что следование человеческой природной естественности в даосизме воспринимается как следование Небу (*тянь*, 天) [3, с. 121]. Во многом это перекликается с конфуцианской этикой следования «срединному пути», с той лишь разницей, что ярко

выраженного онтологического значения понятия Дао в «Лунь Юй» не наблюдается. При этом важно отметить, что в «Дао дэ цзин», что в «Лунь Юй» многие понятия, такие как Небо, *Дао*, благодать *Дэ*, даны как бы с существующим содержанием, не требующим дополнительных объяснений, кроме как актуализации применительно к реалиям общества, в котором разворачивали свою деятельность Лао-цзы и Конфуций. Оба философа воспринимают Небо как настолько естественную составляющую, что она не нуждается в дополнительном объяснении, однако при этом часто делают на нее отсылки как на источник культуры (вэнь, 文), который может даровать добродетель и наказывать за непослушание [8, с. 62, 144, 172]. Небо выступает в качестве источника всего сущего, включая изначальный миропорядок согласно триаде «Небо – Человек – Земля», как оно, собственно, и закреплено в космологических представлениях Поднебесной [4, с. 612].

Что же касается культуры (вэнь, 文), то она точно так же являлась частью триады «Небо – Человек – Земля», становясь в конфуцианстве неотъемлемым атрибутом развитой личности, своего рода показателем его цивилизованности. Если разбираться в этимологической составляющей иероглифа, то она восходит еще к процессу изготовления ткани, который ассоциировался с созданием текстов [4, с. 192]. Конфуций же говорил о гармоничном соотношении между культурой и естественностью, т. к. именно тогда человек становится благородным мужем [8, с. 122]. Для него во многом культура ассоциировалась с образованностью и знанием классической литературы. И, опять же, при изучении отрывков из «Лунь Юй», посвященных понятию культуры, мы сталкиваемся скорее с констатацией факта наличия «культурности», а дополнительное разъяснение по большей части касается ее применимости в собственном самосовершенствовании [8, с. 128].

Подводя итог, хотелось бы отметить два важных момента, которые могли бы уточнить тезисы К. Ясперса относительно его концепции «осевого времени». Во-первых, говоря о конфуцианстве, мы сталкиваемся с тем, что в своей изначальной интенции оно передает то знание, что было установлено предыдущими поколениями, но впоследствии утрачено в эпоху «Весен и Осени», о создании чего-то абсолютно нового *ex nihilo* речи не идет. Конфуций сам говорил о том, что он получил все свои знания, взрастил культуру внутри себя через любовь к древности и стремление к знанию [8, с. 144]. И итоговая цель для него всегда была в приведении к гармонии человека, который своими поступками в рамках общества нарушил естественный порядок вещей, установленный Небом. Во-вторых, сами фигуры первых мудрецов (что Конфуция, что Лао-цзы), которых упоминал К. Ясперс, в действительности оказали серьезное влияние на общество, однако у них при этом уже был свой инструмент – те понятия, которые

существовали задолго до их рождения и были закреплены в качестве ценностей в культуре Китая.

### **Список литературы**

1. Васильев Л., Меликсетов А.В., Лапина З., Писарев А.А. История Китая. М.: Оникс; Изд-во Московского Университета, 2002. 736 с.
2. Доброхотов А.Л. Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль: ежегодник. М.: ИФ РАН, 2000. С. 70–87.
3. «Дао дэ цзин» / комм. Патриарха чань-буддизма Ханьшань Дэцина (на рус. и кит. яз.), пер. с кит. А.В. Волкотрубов. Чита: «Экспресс-издательство», 2018. 208 с.
4. Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия. 727 с.
5. Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М.: Восточная литература, 2007. Т. 2. Мифология. Религия. 869 с.
6. Лисевич И.С. Мозаика древнекитайской культуры: избранное. М.: «Восточная литература». 2010. 466 с.
7. Михайлина С.А. Идеи наследие Карла Ясперса в философской антропологии (к 135-летию со дня рождения) // Экономические и социально-гуманитарные исследования. М., 2018. № 1 (17). С. 84–89.
8. Суждения и беседы «Лунь Юй». / Конфуций; науч. перевод с кит., вступ. ст. и комм. А.Е. Лукьянова; поэт. пер. В.П. Абраменко. М.: ООО «Шанс», 2019. 423 с.
9. Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Том по истории китайской философии) // Чжэсюэ да цыдянь (Большой философский словарь). Шанхай, 1985.
10. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / пер. с нем. М.И. Левиной. М., 1978. 210 с.

## **EARLY CONFUCIANISM IN TERMS OF K. JASPERS' «AXIAL AGE» CONCEPTION**

**V.I. Chernykh**

RUDN University, Moscow

The K. Jaspers' «axial age» conception of world's history was founded more than 50 years ago. It has had a significant impact on the perception of both historical and philosophical processes. This theory of common grounds among the main three ancient civilizations (Greek, Chinese, and Indian) gave and additional push to study more about the genesis of philosophical reflection, since the questions what the reason were to choose certain cultural constants and why the first philosophers used them as the basic ones to create the new system of thinking are still the matter of a great discussion among researchers. This article is devoted to that part of K. Jaspers' «The Meaning and Purpose of History», which is devoted to the foundations of Chinese civiliza-

tion. This paper is in many ways a clarification of his position on the genesis of Chinese philosophy and gives a bit more details to his theses.

**Keywords:** *axial-age, Confucianism, pre-philosophy, Taoism, Tao archetype, «Axial-age» civilizations.*

*Об авторе:*

ЧЕРНЫХ Варвара Игоревна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» (РУДН), г. Москва. E-mail: [chernykh\\_vi@rudn.ru](mailto:chernykh_vi@rudn.ru). SPIN: 8758-7599, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3658-3853>

*Author information:*

CHERNYKH Varvara Igorevna – PhD, senior lecturer of History of Philosophy Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow. E-mail: [chernykh\\_vi@rudn.ru](mailto:chernykh_vi@rudn.ru). SPIN: 8758-7599, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3658-3853>

УДК 177

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.166

## ОБ ОТНОШЕНИИ Э. ФРОММА К ИДЕЙНОМУ НАСЛЕДИЮ Ф. НИЦШЕ

В.В. Буланов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь

Автор статьи стремится доказать, что существует общность между идейным наследием Ф. Ницше и мировоззрением Э. Фромма, и утверждает, что ряд фрагментов ницшевского произведения «Так говорил Заратустра» должен был вызвать одобрение со стороны Фромма. По мнению автора, эти фрагменты содержат пророчество Ницше о «последнем человеке», противопоставление «высшего человека» «маленькому человеку» и противопоставление любви к дальнему любви к ближнему.

**Ключевые слова:** «маленький человек», «последний человек», «высший человек», человек.

Э. Фромм относился к Ф. Ницше неоднозначно. С одной стороны, Фромм невысоко ценил Ницше как социального мыслителя. Ницше как автор книги «Так говорил Заратустра» подходил под психологический тип нарцисса с развитой деструктивностью, проанализированный Фроммом в работе «Анатомия человеческой деструктивности». К тому же Ницше по-смертно был превращен в идейного предтечу нацизма, вождь нацистов А. Гитлер объявил себя ницшеанцем, а Гитлера Фромм считал маньяком-разрушителем [5, с. 217]. С другой стороны, Фромм выразил солидарность с мыслью Ницше о том, что специфика человека выражается в способности обещать [7, с. 429], и это не позволяет утверждать, что Фромм вообще игнорировал Ницше. Как видится, причина этой двойственности отношения Фромма к идейному наследию Ницше заключается в том, что «если внимательно вслушаться в суждения немецкого философа, то становится понятным, что в его устах тезис о близившемся конце человека означал ... констатацию крушения ренессансных надежд на создание культуры, ориентированной на самосовершенствование личности» [1, с. 20]. Эти надежды были дороги и Фромму, он тоже не хотел их крушения. Вот почему этот мыслитель не ограничивался уходом в мир «прекраснодушных гуманистических иллюзий и мечтаний» [3, с. 251], а пытался наметить путь к «здоровому обществу», которое будет состоять из людей «продуктивной ориентации» (этому была посвящена восьмая глава его книги «Здоровое общество»).

Недаром в ницшевском произведении «Так говорил Заратустра» можно найти пять взаимосвязанных фрагментов, которые перекликаются с мировоззрением Фромма. Важнейший из них содержит пророчество о «последнем человеке». Оно было высказано Ницше во время роста попу-

© Буланов В.В., 2022

лярности эволюционной теории Ч. Дарвина и быстрого формирования массового общества. К обоим процессам Ницше отнесся неоднозначно, хотя и в целом критически.

Автор работы «Так говорил Заратустра» согласился с Дарвином в том, что человек возник в результате длительной эволюции приматов. Вместе с тем он отверг вывод английского ученого, согласно которому человек является окончательным итогом данного процесса. По мнению Ницше, человек – это всего лишь переходный этап во всемирной эволюции, «нечто, что должно превзойти», причем нечто противоречивое и двойственное, наполненное непривлекательным содержимым [2, с. 13–15]. В отличие от Дарвина, Ницше считал, что продолжение эволюции, в ходе которой возник человек, может со временем привести к одному из двух результатов. В лучшем случае, это возникновение сверхчеловека, которое должно оправдать собой всю историю людей и весь «грязный поток» человеческого существования [2, с. 14]. Данное направление эволюции желательно, но не обязательно, потому что зависит от свободного выбора людей. А большинство из них склонно принять противоположное решение, т. е. «быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к зверю, чем превзойти человека» [2, с. 13–14]. Этот выбор, по Ницше, уже привел к такому антропологически негативному последствию, как установление господства в обществе психологического типа «маленького человека». Для «маленького человека» приоритетом является комфортное самосохранение, а потому ему присущи «жалкое довольство», все их «маленькие» мысли и добродетели [2, с. 289–290].

Длительное доминирование психологического типа «маленького человека», по Ницше, не может не привести к такому финалу эволюционного процесса, как появление «последнего человека». «Последний человек», в отличие от «маленького человека», не только откажется от творчества, он уже не будет на него способен. Провозглашая нормой приятное безделье, «последние люди» придут к убежденности в том, что ими открыт секрет счастья. «Ранее весь мир был безумным», – самодовольно заявят самые умные из них. «Последний человек» не только будет численно доминировать, он станет выказывать нетерпимость к любым проявлениям инакомыслия, вплоть до того, что «последний человек», обнаружив в своих мыслях какую-либо нестандартность, добровольно уйдет в сумасшедший дом. Согласно Ницше, у «последнего человека» стремление к самосохранению приведет к отказу от обременительной деятельности, а тяга к комфорту – к разнообразным гедонистическим практикам, в число которых войдет даже получение удовольствий, сопряженное с приятным саморазрушением [2, с. 17–18].

Если проанализировать работы Фромма, то окажется, что психологический тип «последнего человека», нарисованный Ницше, вобрал в себя многие нездоровые черты характеров европейцев середины XX столетия. Это неспособность к творчеству, избегание обременительной деятельно-

сти, самодовольство и нетерпимость к инакомыслию, гедонизм и склонность к саморазрушению. Обратим внимание на каждую из них.

Согласно Фромму, «психическое здоровье характеризуется способностью к любви и к созиданию», развитостью «чувства собственного Я, основанного на ощущении своих творческих сил», а неспособность к любви и к созиданию и отказ от соотнесения своего Я с творчеством являются признаками психического нездоровья [5, с. 70, 73].

Фромм утверждает, что избегание любых тягот, связанных с трудом, является следствием отчужденного характера такого труда, который вызывает у человека скуку, неудовлетворенность и напряженность. Их следствием становится «отвращение к труду и ко всему, что с ним связано». В то же время лишь «с помощью созидательного труда человек может соотносить себя с природой, становясь с ней единым целым», и тем самым обретая счастье. Напротив, «человек, не испытывающий интереса к тому, чтобы что-то делать, серьезно болен» [5, с. 70, 264]. Избегание человеком обременений, связанных с трудовой деятельностью, по мнению Фромма, свидетельствует о психической патологии.

Самодовольство и нетерпимость к инакомыслию, согласно Фромму, являются очевидными проявлениями такой формы психологического неблагополучия, как выраженный нарциссизм. В той или иной степени любой человек склонен к нарциссизму. Как отмечает Фромм, «мера нарциссизма определяет у человека двойной масштаб восприятия». Если психически здоровый человек, человек с незначительным уровнем нарциссизма, способен интересоваться многим и в себе, и в окружающем мире, то для человека с выраженным нарциссизмом «лишь то имеет значимость, что касается его самого». Такой человек – нарцисс, он будет «мертвой хваткой цепляться за свои представления», а проявления критики и несогласия вызовут у него «чувство возмущения и гнева» [4, с. 248–249]. Выраженный нарциссизм, по наблюдению Фромма, возникает из-за неразвитости или утраты способности любить по-братски, бескорыстно любить всех людей, в том числе чужих и незнакомых ему [7, с. 371]. Такой нарциссизм «является глубинной основой всех тяжелых психических заболеваний» [4, с. 40].

Человек с выраженным нарциссизмом не может не быть гедонистом. «Нарциссизм прямо противоположен объективности ... любви», потому что эгоцентричен, чужд приобщенности. А так как «условием всякой психически здоровой жизни является достижение какой-нибудь формы приобщенности» [5, с. 40], то выраженный человек-нарцисс обречен на страдания из-за своего одиночества, от пустоты своей жизни. Стремление такого человека избавиться от страданий побуждает его искать спасение в поиске все новых развлечений и удовольствий. Однако, как заметил Фромм, «счастье – это переживание полноты бытия, а не пустоты, которую нужно заполнить» [5, с. 187].

Фромм полагает, что любой человек, сталкиваясь с проблемой преодоления своей сущностной ограниченности, может прийти к выводу: «ес-

ли я не могу создавать жизнь, я могу уничтожать ее. Уничтожение жизни также дает мне возможность выйти за ее пределы» [5 с. 41]. Если психическое здоровье олицетворяет «биофилия – страстная любовь к жизни и ко всему живому», то ее антиподом выступает некрофилия – нездоровая тяга к разрушению, уничтожению живого [4, с. 462–463]. Поэтому готовность ради удовольствия разрушать самого себя свидетельствует о психологическом неблагополучии.

Итак, можно прийти к выводу, что каждая из характерных черт ницшевского «последнего человека» вполне совместима с представлениями Фромма о проявлениях психологического неблагополучия. Так как психологическим антиподом «последнего человека», согласно Ницше, является сверхчеловек, который лишь может появиться в будущем, обратимся к анализу характерных черт уже существующего предтечи сверхчеловека – «высшего человека». Эти характерные черты можно выявить на основе изучения нескольких фрагментов текста книги «Так говорил Заратустра», а потом соотнести их с представлениями Фромма о психологически здоровой личности.

«Высший человек» в отличие от «последнего человека» призван быть созидателем, творцом новых идей и ценностей, он добровольно берет на себя все необходимые тяготы, связанные с личностным ростом, даже если они так непосильны, что приводят к гибели. «Высший человек», в противоположность «последнему человеку», чужд проявлениям нарциссизма, не склонен ни к гедонизму, ни к приятному саморазрушению, т. к. он должен стремиться к всё большим тяготам и лишениям ради приближения появления сверхчеловека [2, с. 289–293]. Если же обратиться к представлениям Фромма о психическом здоровье, то можно сказать, что «высший человек» психически здоров. Ведь он умеет любить и хочет созидать, чувствует себя причастным судьбам всего человечества, стремится к объективной оценке реальности «вне нас и в нас самих» [5, с. 70].

«Высший человек», по мнению Ницше, должен презирать «маленького человека» – предшественника «последнего человека» – за влечение к обладанию властью и богатством как за проявление стремления выжить, причем выжить комфортно. В этом презрении Фромм солидарен с Ницше, т. к. пишет, что хотя принцип обладания происходит из инстинкта самосохранения, именно отказ от обладания есть предпосылка начала подлинного существования [6, с. 81–82, 122].

Еще важно отметить, что Ницше, обращаясь от лица Заратустры к «высшим людям», утверждал, что любовь к ближним основана на завуалированном эгоизме, а подлинно бескорыстна только любовь к дальним, незнакомым людям [2, с. 63]. Фромм почти об этом же пишет, когда противопоставляет фундаментальный характер братской любви той любви, которую можно соотнести с любовью к любому человеческому существу, в том числе чужому человеку, частным видам любви, нацеленным только на одного человека, будь это ребенок или объект эротического влечения [7, с. 371–374].

Итак, идейное наследие Ницше, отраженное в тексте произведения «Так говорил Заратустра», имеет ряд сходств с мировоззрением Фромма. Имеются в виду фрагменты этой работы, связанные с пророчеством Ницше о «последнем человеке», его учением о «высшем человеке» и «маленьком человеке», с противопоставлением любви к дальнему любви к ближнему. На этом основании можно утверждать, что отношение Фромма к Ницше-мыслителю было неоднозначным.

### **Список литературы**

1. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: Российская политическая энциклопедия, 2005. 536 с.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4. 432 с.
3. Поломошнов А.Ф. и др. Эрих Фромм: критика и апология гуманизма // Kant. Философские науки. 2021. № 2. С. 246–252. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/erih-fromm-kritika-i-apologiya-gumanizma> (дата обращения: 31.10.2022).
4. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: ООО Попурри, 1999. 624 с.
5. Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Здоровое общество; Искусство любить; душа человека. М.: АСТ, 2007. С. 11–330.
6. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. М.: АСТ, 2004. 382 с.
7. Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Здоровое общество; Искусство любить; душа человека. М.: АСТ, 2007. С. 333–436.

## **ON E. FROMM'S ATTITUDE TO F. NIETZSCHE'S PHILOSOPHICAL HERITAGE**

**V.V. Bulanov**

Tver State Medical University, Tver

The author of the article seeks to prove that there is a similarity between the philosophical heritage of F. Nietzsche and the worldview of E. Fromm. He claims that a number of fragments of Nietzsche's work «Thus spoke Zarathustra» should have been approved by Fromm. According to the author of the article, these fragments contain Nietzsche's prophecy about the «last man», the opposition of the «higher man» to the «little man» and the opposition of love for the distant to love for the neighbor.

**Keywords:** «*little man*», «*ultimate man*», «*highest man*», *man*.

*Об авторе:*

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail: [althotas3111978@mail.ru](mailto:althotas3111978@mail.ru)

*Author information:*

BULANOV Vladimir Vladimirovich – PhD, Assoc. Prof., Assoc. Prof. of the Dept of Philosophy and Psychology with courses of Bioethics and History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.172

## СТАНОВЛЕНИЕ УЧЕНИЯ П. ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА В «БОЖЕСТВЕННОЙ СРЕДЕ»: ЧЕЛОВЕК И УНИВЕРСУМ

И.И. Волков

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья посвящена изучению проблемы взаимосвязи человека и универсума французским ученым и философом Пьером Тейяром де Шарденом (1881–1955) в его раннем труде «Божественная среда». Эта книга, как демонстрируется в работе, знаменует создание общих предпосылок становления его подхода к интерпретации этого вопроса. Ее значимость вырисовывается в свете кризисных симптомов развития современной технологической цивилизации, порождающей общество потребления с присущей ему дегуманизацией жизни человека, многообразными формами отчуждения. В статье выявлены историко-философские корни концепции Тейяра де Шардена, характерный для его стиля философствования синтез данных современной науки, мистического опыта и религиозно-философского мышления. Эти отличительные свойства теоретизирования католического автора, появляющиеся в его раннем произведении, раскрываются в дальнейшем в его философских трудах. В них последовательно развивается стержневая для его творчества тема онтологической ценности жизни человека, значимости христианизации всех сфер его жизни в условиях усугубляющейся антропологической катастрофы.

**Ключевые слова:** христианство, философия, эволюция человека, универсум, тейярдизм.

Книга Пьера Тейяра де Шардена «Божественная среда» стала отправным пунктом разработки его оригинального философского мировоззрения, выдержанного в духе пантеизма и христианского эволюционизма. Как отмечает исследователь его творчества С. Семенова, этот труд полон философскими идеями, «передающими не столько рационально обработанную мысль автора, сколько его религиозные прозрения, мистический опыт, молитвенную практику» [1, с. 276]. Вместе с тем именно в нем заложен основной круг идей, являющихся центральными в наследии этого католического автора. Попытаемся рассмотреть постановку проблемы взаимосвязи человека и универсума в «Божественной среде», рассматривая эту книгу как стартовый пункт развития целостной системы взглядов этого автора.

В «Божественной среде» Т. де Шарден, как и в главном труде «Феномен человека», просит читателя не только увидеть рисуемую им картину существования человека в эволюционной панораме, наполненного божествен-

© Волков И.И., 2022

ственной энергией универсума, но и проследить движение его собственной мысли к такого рода миропониманию. «Это всего лишь описание психологического развития на протяжении определенного промежутка времени», – пишет французский мыслитель [2, с. 1]. При этом стоит отметить различность в масштабировании временных отрезков в обоих главных трудах Пьера Тейяра де Шардена. Если в «Феномене человека», являющемся более поздним произведением, «нить внутреннего и трансцендентного» прослеживается с самого начала зарождения универсума, то в «Божественной среде», более раннем и религиозно-личностном труде, акцент сделан на «луч» устремленности мира, эсхатологическая цель движения которого конкретно не обозначена. Философско-религиозная мысль зарождается вместе с человеком, впервые почувствовавшим искру Божественного в себе, осмыслившим себя активно-сознательным существом в борьбе с теми преградами, с которыми он сталкивается, в том числе в рамках эволюции внутреннего психологического состояния на пути «всеобщего единения в Боге».

Во всех трудах Тейяра де Шардена прослеживается синтетическое единство научного и религиозного, что является отличительной чертой его философской мысли. Так, в «Божественной среде» автор отмечает значимость приобщения к естественным наукам, к явной и очевидной материальной стороне универсума для понимания человеком «всеобщего родства и взаимосвязи» в зарождении стремления к «более сплоченному и охватывающему единству». Предноосфера рождается как коллективное пробуждение, несущее в себе «религиозный импульс», подавляющий или воодушевляющий. Именно к воодушевляющей стороне христианского опыта человека в «Божественной среде» и обращается Т. де Шарден.

Становление человека как важного звена универсума в «Божественной среде» Тейяра де Шардена рассмотрено через призму его активно-сознательной способности «видеть». Божественное присутствие в эволюционном существовании личностного звена универсума рисуется им как движущая сила процесса формирования истинной формы и законченности Вселенной. Рассуждая об «освящении» человеческой деятельности, автор приводит слова ап. Павла: «И все что вы делаете, делайте во имя Господа Иисуса Христа» [2, с. 4].

Главным вопросом, которым задается каждый верующий христианин, по мысли Тейяра де Шардена, является вопрос об одухотворении человеческой активности, в том числе «трансляции» духовного начала в материальный мир. Здесь французский мыслитель обнаруживает «две соперничающие звезды» – Бог и Мир, где раскрывается сила «психической» энергии человека, которая ведет его к различным способам жизни. Становление исключительно религиозного пути означает способность жить «настоящей» человеческой жизнью или же, что по мысли Т. де Шардена бывает чаще, движение по вектору двойной жизни, до конца не отдавшись ни Богу, ни Земле.

Размышляя о возможной жизненной стратегии, Т. де Шарден предлагает собственный вариант как движения по пути «обожения человеческого усилия» [2, с. 10, 25]. В «Божественной среде» французский философ предлагает свое понимание «обожения» сферы активности человека. То, что человек делает сам, по мысли Т. де Шардена, «для Неба не имеет непосредственного значения». Важна лишь внутренняя сила намерения, воля Божья, то, что «оценят на Небесах». «Бог может иметь все и без вас», – полагает французский мыслитель. Фокус активности человека должен быть смещен в сторону от его земных испытаний, и полностью направлен на волю Господню. Т. де Шарден убежден в необходимости обладания надеждой сознательным человеческим существом, предполагающей активизацию его земного усиления в направлении возведения остовов для «Божественного замысла».

Именно поиск внутри человеческих усилий высшей цели явления Вселенной Христа составляет основу того, что должно подстегивать деятельность индивидуума в поиске его земного пути. Т. де Шарден раскрывает космическое сознательное понимание Христа как проявление истинного сотрудничества Бога и Человека для единения всех людей в Плероме.

Французский мыслитель открывает для исследователей «Божественной среды» неразрывную связь человека и Вселенной через синергетику внутреннего и внешнего воздействия, которое осуществляет личность. Он решает не только локальную задачу «становления себя как личности», но и способствует становлению «мира во Христе». Весь эволюционный путь сознательного человеческого существа, в том числе материально-физическая его сторона, с момента обнаружения «искры Божественного» направлен на синтез тела и души, которые в дуальной энергии «возвышают» жизнедеятельность человека на Земле.

Весь труд, совершаемый человеком, сподвигнут самим Христом в целях развития мира и «исполнения Его полноты». Конечная персонализация всех сознательных существ – одна из основных идей учения христианского эволюционизма, последователем и созидателем которого был Тейяр де Шарден. «Кем бы мы ни были: художниками, рабочими, учеными – какова бы не была наша человеческая функция, если мы христиане, мы должны видеть в объекте нашего труда средство, открывающее пусть к высшему становлению нашей личности» – констатирует французский мыслитель в «Божественной среде» [2, с. 23].

«Одухотворить» и «обожить» деятельность человека на Земле – главные задачи сознательной личности для выполнения высших целей погружения в Бога. Т. де Шарден раскрывает тезисы значений мира во Христе, акцентируя его центральное положение во Вселенной, являющейся частью его Божественной среды, остовом для человека, ищущего пусть возвышения и соединения с Целым.

Человек как интегральная часть, развивающаяся внутри «обоженного» материального мира, и субъект-христианин, также реализующий до-

стижение высшей Плеромы, едины в масштабе очеловеченной Вселенной, хотя между ними могут возникнуть диссонансы, о чем также размышляет философ.

Уменьшить роль сознательного человеческого существа в этом постоянно пульсирующем эволюционно-христианском процессе невозможно. Т. де Шарден в «Божественной среде» делает первые шаги в интерпретации процесса включения людей в синергетическое взаимодействие с Христом. Первостепенно соединение человека с Богом «в общей направленности Его и своей воли», затем следует приобщение «к Нему в общей любви к достижению цели» с конечным выводом рода людского как творческих деятелей в процессе «обожения мира в Иисусе Христе» [2, с. 24–25].

«Уже не атом живет, но Вселенная в атоме», – отмечает Тейяр де Шарден в «Божественной среде» [2, с. 31].

Полагая, что в ходе человеческого развития в Универсуме реализуется движение к цели всеобщего ощущения Божественной среды, французский мыслитель выводит на авансцену своих размышлений именно действия внутри сферы личностного существования, которые раскрывают важность активности, направленности, ориентированной на изменение, преобразование внешнего мира, и одновременно раскрывает «христианский долг», сопряженный с жизнью человека во имя достижения «успеха самого Бога». Вселенский Христос не может величествовать над Вселенной без соединения всех его сознательных и чувствующих созданий этого мира в точке «Омеге», которую позже более подробно Т. де Шарден философски охарактеризует в своем главном труде «Феномен человека».

В философских построениях Т. де Шардена часто встречается мысль о состоянии эволюционного развития человеческого сознательного существа как «незавершенного творения» в его нынешнем, актуальном состоянии. Эволюция целостности бытия в измерении личностного становления представлена, по Тейяру, в персонализации Самого Христа.

Первостепенность значения существования и становления сознательно-чувствующего человеческого организма на Земле реализуется в его способности «увидеть» Божественное, ощутить его импульс не только в той сфере действия, которую Т. де Шарден называет «активностью», но и внутри человеческого существа, в актах претерпевания воздействия или «пассивности». Сфера пассивности, по Т. де Шардену, отличается неоднородностью и делится на силы «возрастания» и «умаления». Нетерпимость чувствующего существа к воздействию, «ненависть» ко всему тому злу, что обрушивается на сознательный мир, составляет именно те условия борьбы человека в синергии с Богом против зла, которые способствуют установлению вокруг нас Божественной среды.

Т. де Шарден прослеживает путь человека к «обоженному» миру только через притерпевание им сферы «пассивности» в целом и сил Смерти в частности. «Бог уже преобразил наши страдания, заставив их реально

служить нашему совершенствованию», – подытоживает французский мыслитель [2, с. 47].

«Он обтесывает, гранит, шлифует нас, как камень, предназначенный занять точное место в Небесном Иерусалиме», – описывает действия Христа по отношению к человеку Тейяр де Шарден [2, с. 47].

Весь эволюционный процесс человека в «Божественной среде» автор делит на несколько соприкасающихся фаз. Это становление личности человека в рамках его природно-физиологического развития и, через «обожение» внешнего мира, процесс его обезличивания во Христе. В целом, в этом труде Т. де Шарден демонстрирует первостепенное значение индивидуального пути человека, его личностного поиска.

Этот индивидуальный подход к самоопределению христианина в мире раскрыт Т. де Шарденом только в «Божественной среде». В «Феномене человека» французский мыслитель уйдет от единичных, сознательно-чувствующих тварных существ ко всеобщему эволюционному процессу становления человечества. Его мысль найдет онтологические причины построения ноосферы как коллективного сознания. «Но чтобы соединиться, для начала необходимо стать – стать самим собой, насколько это возможно. Поэтому развивайте себя, овладевайте миром для того, чтобы быть», – пишет автор [2, с. 53].

Т. де Шарден обозначает важность личностного роста каждого человека как христианский долг на Земле, преображающий его и открывающий истинную силу – любовь. При этом автор полагает, что сознательно-чувствующий индивидуум, рисуемый христианским учением, предстает как «жертва», служащая «зовущей его высшей цели».

Много французский мыслитель рассуждает и на тему важности материального мира в человеческом развитии и стремлении к Богу. И несмотря на то, что некоторые его мысли указывают на неидеальность и греховность материального мира, он все же не умаляет его важности в Божественном плане творения.

Главный плод сферы активности Божественной среды – человеческая личность – даже в «преобразуемом» и «возвышаемом» окружающем мире сталкивается с непреодолимой стеной – смертью, но Тейяр наставляет не противиться предначертанию создателя вселенной и поддаться тому «единению», которое несет в себе его «Воля и Огонь».

Весь смысл раскрытия Божественной среды в универсуме заключается в способности человека увидеть «Божественное сияние» с помощью новых, ранее неизведанных чувств, раскрыть новое измерение бытия, где главенствует первородный принцип всеобщего единения. С. Семенова следующим образом говорит о мистической составляющей учения Тейяра де Шардена: «Тейяр учит такому мистическому опыту, последовательности его духовных процедур, которые начинаются “с усиленной постоянной молитвы – молитвы о главном даре”: “Господи! Чтобы открылись глаза наши”. Господи, дай мне увидеть!» [1, с. 302].

Акцент на человека в рамках определения Божественной среды обусловлен его несущей способностью видеть божественный свет в основе рождения тварного мира. Подобное видение космогенеза в христианском ключе предполагает, что Бог является одновременно и сферой, окутывающей все, и Центром, точкой пересечения потоков «радиальной энергии», обладая властью над тварными существами соединять их в неразрывное единство.

В «Божественной среде» П. Тейяра де Шардена формируется философская стратегия его христианского эволюционизма, развиваемого им учения о божественном источнике этого процесса и месте в нем человека. Не отвергая значимости научных представлений об эволюции вселенной, принимая во внимание тезисы учения А. Бергсона, французский философ стремится создать одновременно такое видение взаимосвязи человека и Абсолюта, которое соответствует евангельской традиции и питаемому ей мистическому мирозерцанию. В этом и заключается основной посыл учения этого автора о мистических основаниях опыта пребывания человека в мире, где наряду с порядком естественно-природного плана он обнаруживает действие божественной «радиальной энергии», заданной в конечном итоге присутствием в мире «Точки Омега». Космический Христос описывается Тейяром де Шарденом как источник мистического опыта и личностного совершенствования. Дальнейшая проработка синтеза данных науки и мистического опыта имела своим прологом тот комплекс идей, который обнаруживается в «Божественной среде».

### **Список литературы**

1. Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2009. 671 с.
2. Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Божественная Среда: сб. / пер. с франц. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 314 с.

## **THE FORMATION OF P. TEILHARD DE CHARDIN'S PHILOSOPHY IN «THE DIVINE MILIEU»: MAN AND THE UNIVERSE**

**I.I. Volkov**

Tver State University, Tver

The article is focused on the interpretation of the problem of the relationship between man and the universe offered by the French scientist and philosopher Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) in his early work «The Divine Milieu». This book, as revealed in the paper's format, marks the creation of general prerequisites for the formation of his approach to the understanding of this issue. Its significance emerges in the light of the crisis symptoms of the development of the contemporary technological civilization, which generates

a consumer society with its inherent dehumanization of human life, diverse forms of alienation. The article uncovers the philosophical roots of Teilhard de Chardin's worldview, the synthesis of data from modern science, mystical experience and religious-philosophical thinking characteristic of his style of philosophizing. These distinctive properties of the Catholic author's theorizing, appearing in his early book, are revealed later in his philosophical works. They consistently develop the core theme for his work of the ontological value of human life, the importance of the Christianization of all spheres of his life in the conditions of the aggravating anthropological catastrophe.

**Keywords:** *Christianity, philosophy, human evolution, universe, Teilhardism.*

*Об авторе:*

ВОЛКОВ Иван Игоревич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: ivan.volkov976@yandex.ru

*Author information:*

VOLKOV Ivan Igorevich – PhD student of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: ivan.volkov976@yandex.ru

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.179

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И НАРРАТИВ: Р.ДЖ. КОЛЛИНГВУД И Л.О. МИНК<sup>1</sup>

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья сфокусирована на рассмотрении проблемы взаимосвязи исторического опыта и нарратива в философском наследии Р.Дж. Коллингвуда и Л.О. Минка. Обращаясь к наследию Коллингвуда, автор показывает фундаментальное отличие его подхода к историческому опыту от способа его видения, сложившегося в философии Г.В.Ф. Гегеля. Отказываясь под влиянием Б. Кроче от субстанциалистского способа гегелевского теоретизирования, Коллингвуд подчеркивает, что исторический опыт есть процесс рефлексивного осмысления абстрактных мыслительных оснований определенных стадий исторического развития на пути его конкретного воспроизведения как целостной тотальности в перспективе настоящего. Теория априорного исторического воображения и утверждение значимости для смыслообразующей деятельности историка идеи истории, задающей целостную перспективу видения минувшего, составляют базис теории исторического повествования Коллингвуда. Синтезируя идеи Л. Витгенштейна и Коллингвуда, Минк создает оригинальный вариант трактовки единства исторического опыта и повествования. В статье показано, что предложенное им видение исторического опыта исходит из единства в его контексте восприятия явлений настоящего, представлений памяти и работы априорного воображения. На базе собственной теории понимания, Минк предложил оригинальную интерпретацию исторической наррации как формы деятельности априорного воображения. В границах аналитической философии истории он утверждает значимость идеи истории, возможность продуктивной роли критической метафизики для постижения минувшего в свете настоящего.

**Ключевые слова:** исторический опыт, нарратив, неогегельянство, лингвистическая философия, априорное воображение, логика вопроса и ответа, идея истории.

### Введение

Рассмотрение вопроса о природе исторического опыта и его роли в постижении минувшего занимает центральное место в наследии Р.Дж. Коллингвуда. Вслед за Б. Кроче этот автор предпринял попытку критики гегелевского учения в духе пересмотра его панлогистской и си-

© Ануфриева К.В., 2022

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого» № 20-011-00406-А.

стемосозидающей базы, одновременно выдвигая на первый план рефлексивное саморазвитие духовной основы истории, воплощенное в попытке постигнуть минувшее, актуализируя его сквозь призму настоящего. В центре его внимания находится творческое воображение историка, «проигрывающее» прошлое в горизонте настоящего, пытающееся восстановить минувшее в смысловом единстве идеи истории. Наследие Коллингвуда содержит новую интерпретацию гегелевского учения, делая его созвучным эпистемологическим исканиям британской аналитической философской мысли. Именно поэтому Коллингвуд является автором, востребованным в формате англо-американской философии истории, сфокусированной на выяснении особенностей взаимосвязи исторического опыта и наррации. Конечно же, при этом трактовка Коллингвудом исторического опыта и нарратива была истолкована в формате инструментария и подхода, которые присущи лингвистической философии. Среди представителей аналитической мысли одним из первых обратился к осмыслению ее в ключе британского мыслителя американский философ Л.О. Минк, чьи сочинения стали весьма популярными среди теоретиков континентальной и англо-американской историософии, способствуя их сближению в трактовке соотношения исторического опыта и наррации. Попытаемся рассмотреть специфику прочтения Минком учения Коллингвуда о взаимосвязи исторического опыта и повествования.

#### **Л.О. Минк о трактовке Р.Дж. Коллингвудом специфики исторического опыта**

В философии Г.В.Ф. Гегеля прочтение проблемы исторического опыта было неразрывными узами связано с присущим его теоретизированию способом системосозидания, наложившем свой неустрашимый отпечаток на истолкование им целостности исторического развития человечества. Чтобы понять гегелевский подход к вопросу об историческом опыте, необходимо отправляться от исходных моментов его пантеистической и одновременно панлогистской установки, определяющей весь строй созданной им системы, всех ее интегральных частей. Для Гегеля мир вырисовывается как поэтапное саморазвертывание его единого начала – Абсолютной идеи, чей способ созидания всего наличного многообразия, существующего в природе и истории подчинен всепроникающей логике. Эта логика была, как полагал Гегель, рефлексивно раскрыта его мыслительным усилием и предстала в границах его учения как стройная система, описывающая диалектический «механизм», по лекалу которого выстроено мироздание в его единстве и целостности, объединяющем многообразие существа. Логический строй «абсолютного идеализма» гегелевского типа завершает тот тип теоретизирования, который берет свое начало в размышлениях элеатов, Платона и Аристотеля. Однако при этом он предполагает динамическое самораскрытие Абсолюта в природном и историческом ареалах, резюмирует таковое. Отсюда и триадичное строение гегелевской си-

стемы – поэтапное восхождение от Логике к философии природы и Духа. Понятно при этом, что опыт истории будет неперменным свойством саморазвития абсолютной субстанции субъект-объект, когда она после логической «возгонки» до предела своих имманентных возможностей и движения в незнающей временного развития природе переходит к диахронии общественной жизни, телеологически ориентированной на достижение свободы. Опыт истории, по Гегелю, не может быть чем-либо иным, нежели опытом поэтапного восхождения Духа к свободе.

Гегелевская философия истории, по мысли ее создателя, должна быть своеобразным философским резюме опыта странствий Духа на ниве всемирной истории. «Дух есть история, и каждый народ воплощает в себе особенную ступень, которой достигло его сознание» [3, с. 482–483]. Хотя Гегель и был воодушевлен идеей присутствия разумно-логического начала в царствах природы и истории, он одновременно отчетливо осознавал то обстоятельство, что в диахронии человеческих деяний страсть сопутствует самодвижению Духа, а проявления индивидуальной воли, ее неповторимые побудительные силы, интересы и мотивы деяний людей неповторимы и накладывают свой отпечаток на происходящие события, их уникальный облик. Дух впитывает опыт неповторимости собственной исторической самореализации, но одновременно при постулируемой открытости будущему «запрограммирован» целью воплощения свободы и питает имманентной ему диалектической логикой. Эти два полярных момента гегелевской мысли не могут уйти от противостояния друг другу. Гегель, размышляя о собственных ориентирах постижения истории, обещал своим читателям и поклонникам по-новому, отринув традиционные схемы, представить непредвзятые размышления о развитии человечества в духе философской истории (см: [2, с. 9–12]). Это обещание означало возможность внимания ко всему сугубо неповторимому, рожденному кипением человеческих страстей и порывов, о которых он любил говорить и писать. Сдержал ли свое обещание немецкий мыслитель? Увы, его философская системная платформа привела к радикально противоположным результатам: в построениях Гегеля представлен наиболее исчерпывающе классический субстанциалистский стиль историософского теоретизирования, пропитанный монологизмом, линейно-прогрессистской и европоцентристской установкой, что, разумеется, существенным образом повлияло и на его решение проблемы исторического опыта. Он так или иначе вырисовывается как вписывающийся в схематику гегелевского триумфального саморазвертывания субстанции субъект-объект по пути к свободе на ниве всемирной истории.

Подобно Б. Кроче, Р.Дж. Коллингвуд оказался одним из наиболее последовательных критиков гегелевского системосозидания, его панлогизма и внутренней догматической архитектоники. Как и у Кроче, в его построениях диалектика саморазвертывания духовного начала в истории не имеет телеологической запрограммированности обязательного торже-

ства свободы, которую всегда надо отстаивать и защищать от желающих покончить с ней в пользу монополюбно утверждающей себя власти (см: [4, с. 54–64]). Отсюда и противоположное прочтение им многообразия порождения и аккумуляции форм исторического опыта, который «проигрывается» в историческом воображении, способном узреть с позиции настоящего интересующий исследователя фрагмент минувшего в кадре единства идеи истории.

Следуя гегелевскому положению о том, что дух и есть история, Коллингвуд был заинтересован именно процессом постоянной деятельной самообъективации духовного начала, его устремленностью на творческое самопорождение путем синтетического осмысления своих прошлых уникальных состояний и помещения их в единство временного потока, соединяющего прошлое и актуальное состояние. Естественно, что акцент на примате уникального в контексте незапрограммированного саморазвертывания духовной тотальности во времени от прошлого к настоящему и радикально открытому будущему порождал критическое восприятие Коллингвудом несостоятельности гегелевского обещания создать философскую историю.

Комментируя гегелевский замысел создания философской истории, Коллингвуд пишет, что «философская история для Гегеля – не философские раздумья над историей, а сама история, поднятая на более высокую ступень и ставшая философской в отличие от чисто эмпирической, т. е. история не просто устанавливающая факты, но понимающая их, познающая причины того, что эти факты произошли именно так, как они произошли [6, с. 110]. Такая история представлялась Гегелю, как акцентирует Коллингвуд, всеобщей историей. Однако этот замысел, по мысли британского автора, не мог состояться, ибо он логизирует развитие Духа в истории, подчиняя его диалектической схематике запрограммированного его движения к финальной цели торжества свободы. «Ничто в гегелевской философии, – резюмирует Коллингвуд, – не вызывало больших возражений и враждебной критики, чем эта идея истории как логического процесса, развивающегося во времени, и мысль о возможности его априорного познания» [6, с. 113]. Все многообразие исторического опыта «угасает» в логическом препарировании и схемосозидании подобного типа.

Обращаясь к коллингвудианскому прочтению историософии Гегеля, Л.О. Минк полагал, что именно такой взгляд на проблему исторического опыта раскрывает его потенциал для понимания единства минувшего и настоящего в мыслительной активности историка. В отличие от Гегеля, Коллингвуд не исходит из описания многообразия исторического опыта в перспективе заранее известного финала и логики его достижения в диалектическом ключе. Опыт в целом понимается им, как подчеркивает Минк, как единство интуитивно-чувственного и концептуального компонентов [12, р. 33]. При этом он не исключает различных способов их единства, лежащих в основе многообразия форм опыта. Исторический опыт в кол-

лингвудианском прочтении вырисовывается, по Минку, как постоянная реконцептуализация интуитивно-чувственного компонента во времени, являющаяся одновременно достоянием индивидуального субъекта и сообщества людей. Очевидно, что в подобном прочтении исторического опыта сочетаются идеи И. Канта и его критиков из числа представителей неокантианства и философии жизни, а также крочеанский подход к этому сюжету. В любом случае, опыт предполагает возможность трансформации во времени в плане синтеза меняющейся ткани интуитивно-чувственно данного и концептуального слоев, задающих аккомпанемент событийных цепей, которые вновь и вновь подлежат рефлексивному осмыслению. Его динамика задана, как говорил Коллингвуд, тем, что история предстает как «мысль о мысли», как непрерывная рефлексивная обработка наличного состояния, раскрытие его внутренних смысловых потенциалов. В свою очередь, новая событийность едина и иницируема непредсказуемой мыслительной работой с материалом опыта. Читая Коллингвуда, Минк показывает единство онтологии предметного существования с рефлексивно-познавательной, аксиологической и праксиологической сторонами исторического опыта.

Для Коллингвуда, как подчеркивает Минк, исторический опыт всецело динамичен и невообразим как направляемый предустановленной логикой диалектического самодвижения Духа на пути к свободе. Однако одновременно Минк отмечает, что внутренняя трансформация исторического опыта подчинена логике синтетического единства абстрактного и конкретного, которую Коллингвуд заимствует у Гегеля. Отдельные абстрактные моменты исторически намеченных ступеней опыта «снимаются» в конкретной целостности его временного саморазвития. Интерпретируя Коллингвуда, Минк принимает его вывод, что «в то самое время как объектом Науки является абстрактная универсальность, объект Истории утверждается в качестве конкретно универсального, что, по определению, является частью целого, существенные характеристики которого также являются характеристиками его частей» [12, р. 49]. Таким образом, если наука как форма опыта мыслится Коллингвудом как тяготеющая к рассудочной абстрактности своих продуктов, то история, напротив, разумно нацелена на постоянное рефлексивное движение мысли к никогда не завершенному конкретному состоянию, фиксируемому в настоящем. В этом смысле Коллингвуд вслед за Кроче усматривал ее подобие философии.

Не отказываясь от диалектики, Коллингвуд, по мысли Минка, пытается постигнуть конкретные формы опыта, имевшие место в истории, и понять их мыслительные предпосылки с позиций настоящего, переживаемого изучающим историю. При этом оказывается, что по своей сути это всегда новая задача, ибо вопрошающий о минувшем должен понять конкретный способ мысли, диктующий поступки того или иного исторического субъекта, группы людей, адресуясь одновременно к «универсальным» предпосылкам мировидения, принимаемым в той или иной культуре, и од-

новременно отрефлексировать «универсальные» предпосылки собственного вопрошания о интересующих его событиях. Именно в этом плане Коллингвуд является теоретиком, чьи идеи воспринимаются Минком как значимые для понимания перспективы создания современных аналитических представлений о природе наррации.

#### **Л.О. Минк и Р.Дж. Коллингвуд: опыт минувшего как источник повествования**

Отправляясь от собственного понимания исторического опыта, Коллингвуд приходит, как полагает Минк, к видению природы наррации относительно событий минувшего, сопряженного с настоящим. Все дело в том, что отказ от истолкования опыта истории в перспективе единого принципа диалектико-логического саморазвертывания в духе учения Гегеля неминуемо ведет к вопрошанию о каком-то ином пункте, задающем горизонт его целостного обозрения. Таковым оказывается момент настоящего, который позволяет осмыслить целое истории и отдельных ее фрагментов. Минк полагал, что Коллингвуд справедливо усматривал в настоящем отправную точку осмысления целостности истории и ее событийных составляющих при создании повествования как особого типа фиксации происходящего в потоке времени. Принятие Коллингвудом настоящего как исходной точки наррации задает, в трактовке Минка, родство его воззрений, с одной стороны, с позицией экзистенциальной мысли, а с другой – с платформой прагматизма. Конечно же, такая интерпретация Минком построений Коллингвуда возникает в ходе рефлексии созвучия его идей общей панораме философской мысли минувшего столетия. В этой перспективе коллингвудианское наследие действительно воспринимается «экзистенциально» и «прагматико-презентистски» акцентированным, «вплетенным» в ткань переживания коллективного праксиса и личностного звучания событий настоящего. Однако, даже если дистанцироваться от такого контекста прочтения мысли Коллингвуда, все равно очевидно, что «слом» гегелевского подхода к историческому опыту оборачивается неминуемой ориентацией на его осмысление в свете настоящего.

Коллингвуд, как известно, хорошо видел последствия и возможные варианты отказа от гегелевской диалектико-логической стратегии аналитики исторического опыта. Альтернатива, которая вырисовывалась, ему представала в противоположных вариантах историописания – бескрылой эмпиристски ориентированной «истории ножниц и клея» или же обращению к критико-вопрошающей истории, ориентированной на ресурс «априорного воображения» [5, с. 368–369]. Коллингвуд избирает второй вариант обращения к «логике вопроса и ответа», поскольку именно он сулит возможность прочтения минувшего в перспективе настоящего как несущего новое смыслопорождение. Минк считает такой взгляд на задачу исторического исследования всецело оправданной и перспективной. Именно на

этот подход он опирается при создании собственного истолкования природы и задач исторического повествования.

Историческое мышление представляется Коллингвуду движимым силой априорного воображения, способного, апеллируя к историческому опыту, выстроить последовательность избираемых для рассмотрения событий минувшего, их взаимосвязи [9, р. 223]. Опыт истории рисуется им как всегда востребованный в контексте настоящего и связанный с творческой активностью мысли субъекта, способной вопрошать минувшее и искать ответы. «Историческое воображение, – пишет он, – отличается от других форм воображения не своей априорностью, а тем, что у него особая задача – вообразить прошлое. Это прошлое не может быть объектом чьей бы то ни было перцепции, т. к. оно уже не существует в настоящем, но с помощью исторического воображения оно становится объектом нашей мысли» [6, с. 230–231]. Коллингвудианское истолкование феномена априорного исторического воображения было воспринято Минком и стало отправным моментом его размышлений о природе наррации. Прежде всего, внимание Минка привлекает тезис Коллингвуда о даре историка воспроизвести то, чего уже нет, воскрешая представления памяти и осмысливая их содержание. В размышлениях Коллингвуда о специфике исторического воображения вырисовывается такая характеристика, как способность реконструкции образа минувшего, опирающаяся на представления о событиях, получаемых путем обращения к избираемым источникам, а также материалу, черпаемому из жизненного опыта современности и позволяющему дополнить гипотетически те обстоятельства, которые принципиально неизвестны, составляют некоторые, порой невосполнимые, лакуны и могут быть введены в рассказ о случившемся усилием мысли создателя наррации. Получается, что образный материал представлений о минувшем, опыт прошлого, возвращенный к жизни при прочтении источника, в сочетании с опытом настоящего, а также с критической мыслительной активностью историка составляют основание для создания цепи представлений относительно интересующих его событий, которым он адресует свои вопросы.

Размышляя о роли априорного воображения в контексте исторического исследования и повествования, Минк акцентирует значимость процедуры мыслительного «проигрывания» осознанных операций субъектов исторического действия, которая была разработана Коллингвудом. Действительно, этот момент работы априорного воображения основательно проработан Коллингвудом на базе осмысления кантовского дуалистического противопоставления мыслительных интенций исторических субъектов и их действий в реальной истории, описываемых в объектно-вещном содержании, принадлежности к событийному миру, его детерминации. Минк, однако, не до конца осознает, что деятельность априорного воображения шире по своему объему и задачам, чем только мыслительное «проигрывание» сознательного сопровождения деяний исторических субъектов. Ведь в нем проигрываются целостные ситуации, производящие их

многообразные составляющие, без которых невозможно представить взаимодействие субъектов, и все они входят в качестве абстрактных звеньев в предполагаемую конкретику цепи событий, составляющих предметность реконструируемого фрагмента истории, который изучается исследователем минувшего в свете поставленной им проблемы. Определенный в источниках опыт истории вместе с индивидуальным опытом служат априорному воображению для создания интересующей историка цепи событий путем дискурсивного обсуждения известного и реконструкции неизвестного – лакун, восполняемых рациональным путем, и создания затем правдоподобных представлений о минувшем, образных схем, необходимых для построения связного и непротиворечивого повествования. В целом, априорное воображение должно позволить воспроизвести определенную картину произошедшего, и в этом смысле вывод Коллингвуда вполне сопоставим с идеей Л. Витгенштейна о «картинности» языка. Это обстоятельство, по всей видимости, не могло уйти от внимания Минка, когда он приступал к созданию собственного варианта теории исторической наррации на базе синтеза коллингвудианской мысли и лингвистической философии (см. [7, с. 73–92]).

Нетрудно заметить при этом, как отмечает Коллингвуд, что построение представлений о прошлом и возникающее на их основе повествование во многом зависят от постановки вопросов, которые выдвигаются историком, и того доопытного фона, на который они опираются. Вопросы эти варьируются по содержанию и степени общности, могут носить частный или универсально-философский характер. Осмысленность этих вопросов соотносима с теми конкретными или же универсально-всеобщими основаниями, из которых они вырастают. «По крайней мере некоторые предпосылки, именуемые Коллингвудом “абсолютными предпосылками”, – замечает Минк, – залегают столь глубоко в мысли, что они выявляются только при ретроспективном анализе; в этом отношении, по крайней мере, мы в состоянии познать чье-нибудь сознание лучше, нежели он может это сделать сам, и в то же время лучше, нежели мы можем постигнуть наше собственное» [11, р. 205]. Историки могут выдвигать множество частных вопросов, ответы на которые позволяют организовать отдельные моменты повествования путем обращения к материалу источника или же умозрительного допущения определенных событий, относительно которых нет точных свидетельств. Одновременно априорное воображение может опираться на некоторые варьирующиеся в истории метафизические положения, отталкиваясь от которых выстраивается целостное видение истории, в кадре которого берется и исследуемая проблема. Вслед за Коллингвудом Минк принимает существование в формате априорного воображения идеи истории, которая задает перспективу видения любых процессов минувшего в смысловом единстве целостности всемирной истории. Принятие этой предпосылки не снимает вопроса о том, как «работает» метафизическое звено в организации целостного осмысления прошлого в его единстве с

настоящим. Конечно же, при этом стоит всерьез задуматься над самим способом создания метафизических предпосылок мысли, обращенной на постижение истории. Именно в этом контексте Коллингвуд и интерпретирует принимаемое им положение Кроче о тождественности истории и философии. Вслед за Кроче он полагает, что история в ее многообразии требует для постижения ее смысла философского основания, тогда как философия без обращения к истории вырисовывается как лишенная конкретного наполнения.

Обращение к проблеме специфики конструирования метафизических представлений – одно из стержневых направлений размышлений Коллингвуда, имеющее непосредственный «выход» в его представления об основаниях исторического познания. Коллингвуд не соглашается с возможностью обнаружения вечных и не подлежащих изменениям утверждений о природе бытия. В силу этого обстоятельства для него неприемлема та трактовка природы метафизики, которая звучит в сочинениях Аристотеля, отождествлявшего ее предмет с изучаемым теологией. Центром представлений метафизики как учения о вечных основах мироздания является онтология, с оправданностью притязаний которой на постижение чистого бытия Коллингвуд решительно не согласен. С его точки зрения, метафизика имеет право на существование, лишь обретая рефлексивный статус путем осознания историчности собственных положений [8, p. 71]. Рефлексивная метафизика не теряет при этом притязаний на их абсолютность и априорность. Это отличает ее положения от эмпирических констатаций различных отраслей науки, нуждающихся в верификации. Эмпирическое знание может делать осмысленным вопросы науки, хотя очевидно, что такой способностью обладают и теоретические научные схемы. Наделяя рефлексивную метафизику способностью фундировать постановку независимых от многообразия эмпирии относительных вопросов, Коллингвуд утверждает ее значимость в конституировании универсальных оснований научного знания (см.: [1, с. 202–207]). Его воззрения на значимость рефлексивной метафизики бросают вызов программе логического позитивизма. Они полярны и резко антиметафизической позиции Витгенштейна на всех витках ее эволюции, и поэтому Минк прилагает значительные теоретические усилия, чтобы синтезировать платформу лингвистической философии и коллингвудианское признание значимости положений рефлексивной метафизики в собственной программе видения исторической наррации.

Минк является философом, который наиболее полно среди теоретиков англо-американской аналитической философии истории наметил возможность синтеза платформы лингвистической философии и идей Коллингвуда применительно к построению теории исторического нарратива. Задачей этой работы является не подробная характеристика предложенного им сценария создания исторической наррации, а выявление глав-

ных моментов, которые характеризуют единство его стратегии рассмотренной взаимосвязи исторического опыта и повествования.

Первым моментом, свидетельствующим в целом о наличии подобного рода солидарной позиции двух авторов, можно считать то, что Минк прямо прибегает к теории априорного воображения Коллингвуда при определении характера исторической наррации. В своем понимании опыта Минк опирается на Коллингвуда, но пытается по-своему интерпретировать его подход, заключая, что опыт является интегральным единством восприятий, представлений памяти и понятийных обобщений, а также работы воображения в потоке времени, соединяющим прошлое и настоящее в мире субъекта, разделяющего его с другими людьми [11, р. 48–49]. Если так, то опыт, при посредстве которого мы устанавливаем свое отношение к различным реалиям мира, является основой континуума различных форм понимания – от науки и философско-категориального варианта такового до конфигуративного типа, представленного созданием повествований, историй литературного и академического плана (см.: [10, р. 24–47]). Очевидно, что такой взгляд на исторический по своей сути опыт опирается на синтез построений Коллингвуда с идеями философии жизни и экзистенциальной герменевтики. Минк этого никак не скрывает, хотя подробно и не комментирует. Историческую же наррацию он характеризует как специфическую познавательную форму и инструмент конструирования повествования на базе априорного воображения [11, р. 199]. Размышляя о целостности исторической наррации, ее сходстве и отличии от художественного повествования, реализации замысла таковой через определенное композиционное решение, соотношение с данными источников и т. д., он так или иначе находится в фарватере наследия Коллингвуда.

Вторым значимым моментом, позволяющим говорить о связи понимания Коллингвудом и Минком исторического опыта и наррации, является тема роли метафизики как организующего звена постижения минувшего. «Я сам полагаю, – заявляет он, – что эпистемология и метафизика предполагают друг друга: это означает, что любая адекватная теория познания будет обладать признанными или непризнанными метафизическими предположениями о том, что может и не может быть познано, и любая метафизика должна быть способной по крайней мере объяснить, если она будет истинной, как мы пришли к ней» [11, р. 152]. Минк не склонен принимать реалистической перспективы в истолковании содержания исторического исследования, но одновременно он утверждает, что за игрой априорного исторического воображения всегда угадывается абрис «нерассказанной истории» и контуры идеи истории, взывающей к постижению ее смыслового единства как неперемennого условия понимания любого фрагмента целостности минувшего. Тем самым, им постоянно проводится мысль о важности существования критически обоснованных историсофских обобщений внутри аналитической традиции.

## **Выводы**

Воззрения Р.Дж. Коллингвуда об историческом опыте и его связи с нарративом о минувшем обусловлены предпринятой им критической ревизией постановки этого вопроса в наследии Гегеля. Для Коллингвуда оказалась совершенно неприемлемой гегелевская трактовка исторического опыта как всецело заданного диалектикой поступательного и логически предопределенного восхождения Духа по пути к свободе в контексте развертывания всемирной истории. Подобно Кроче, Коллингвуд не принял панлогизм и системосозидание гегелевского теоретизирования, наложивших свой отпечаток на присущий ему способ трактовки исторического опыта и опирающуюся на него интерпретацию смыслового содержания всемирной истории. Коллингвуд полагал, что Гегель, в силу следования имманентному его учению способу философствования, не сумел выполнить свое обещание относительно написания философской истории. Для этого необходимо было создать понимание исторического опыта как постоянного процесса саморефлексии мыслью во времени своих наличных, абстрактных состояний в динамике движения к потенциальной конкретной целостности, подразумевающего единство прошлого и настоящего. Одновременно Коллингвуд апеллировал к крочеанской интерпретации единства истории и философии. На этой базе он построил свое видение исторического познания и повествования, подразумевая их обусловленность способностью работы с материалом опыта минувшего на основе априорного воображения при опоре на идею истории.

Этот круг идей был воспринят одним из ведущих теоретиков англо-американской аналитической философии истории Л.О. Минком, который создал собственный вариант понимания исторического опыта и его взаимосвязи с нарративом. Осуществляя синтез воззрений Коллингвуда и Витгенштейна, Минк полагал, что исторический опыт может быть понят как конкретная тотальность постоянно осуществляющейся во времени связи восприятий, рождаемых в настоящем, с представлениями памяти и нескончаемой работой воображения. Поскольку исторический опыт способен питать различные типы понимания мира, Минк говорит о необходимости отразить отличие такого продукта априорного воображения как исторический нарратив не только от художественного повествования, но и от теоретического и философско-категориального постижения мира. В контексте разработанной им теории исторического повествования Минк показывает познавательные, лингво-семиотические и аксиологические особенности такового, выявляет возможности сочетания в его формате конкретного материала и философско-спекулятивного компонента на фоне присутствия в сознании историка неустранимой идеи истории.

## **Список литературы**

1. Ануфриева К.В. Рефлексивно-метафизические основания исторического познания: Л.О. Минк и Р.Д. Коллингвуд // *Метафизика и постметафизиче-*

- ское мышление. Под ред. И.И. Блауберг и А.М. Гагинского. М.: Академический проект, 2020. С. 200–218.
2. Гегель Г.В.Ф. *Философия истории* // Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*. Т. VIII. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.
  3. Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. 525 с.
  4. Губман Б.Л. *Смысл истории*. М.: Наука, 1991. 192 с.
  5. Коллингвуд Р.Д. *Автобиография* // Коллингвуд Р.Д. *Идея истории*. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 321–418.
  6. Коллингвуд Р.Д. *Идея истории* // Коллингвуд Р.Д. *Идея истории*. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 5–320.
  7. *Лингвистический поворот и историческое познание* / год ред. Б.Л. Губмана и К.В. Ануфриевой. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 294 с.
  8. Collingwood R.G. *An Essay of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1948. 354 p.
  9. Collingwood R.G. *The Principles of History*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 293 p.
  10. Mink L.O. *The Autonomy of Historical Understanding* // *History and Theory*. 1966. № 5. P. 24–47.
  11. Mink L.O. *Historical Understanding*. Ed. by Fay B., Colob E.O., Vann R.T. Ithaca; London: Cornell University Press, 1987. 294 с.
  12. Mink L.O. *Mind, History, and Dialectic*. The Philosophy of R.G. Collingwood. Bloomington; London: Indiana University Press, 1969. 276 с.

## **HISTORICAL EXPERIENCE AND NARRATIVE: R.G. COLLINGWOOD AND L.O. MINK**

**K.V. Anufrieva**

Tver State University, Tver

The article focuses on the problem of the relationship between historical experience and narrative in the philosophical heritage of R.G. Collingwood and L.O. Mink. Turning to Collingwood's legacy, the author reveals the fundamental difference between his approach to historical experience and the way of his vision, developed in the philosophy of G.W.F. Hegel. Rejecting, under the influence of B. Croce, the substantialist method of Hegelian theorizing, Collingwood emphasizes that historical experience is a process of reflexive comprehension of abstract thought foundations of certain stages of historical development on the path of its concrete reproduction as an integral totality in the perspective of the present. The theory of a priori historical imagination and the assertion of the significance of the idea of history, which sets the meaningful perspective of the vision of the past as a unified whole, form the basis of Collingwood's theory of historical narrative. Synthesizing the ideas of L. Wittgenstein and Collingwood, Mink creates an original interpretation of the unity of historical experience and narrative. The article shows that his vision of historical experience comes from the unity in its context of perception of the phenomena of the present, recollections of memory, and the work of a

priori imagination. On the basis of his own theory of understanding, Mink proposed an original interpretation of historical narrative as a form of activity of a priori imagination. Within the boundaries of the analytical philosophy of history, he asserts the significance of the idea of history, the possibility of a productive role of critical metaphysics for comprehending the past in the light of the present.

**Keywords:** *historical experience, narrative, neo-Hegelianism, linguistic philosophy, a priori imagination, logic of question and answer, idea of history.*

*Об авторе:*

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

*Author information:*

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

УДК 930.1; 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.192

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: КОНТЕКСТУАЛИЗМ К. СКИННЕРА

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Рассматриваются представления К. Скиннера – одного из самых известных представителей интеллектуальной истории Кембриджской школы. Контекстуализм Скиннера выражается в представлении, что тексты могут быть правильно поняты и истолкованы только при помещении их в соответствующий интеллектуальный контекст, который, в свою очередь, может быть постигнут только с позиции языка, доступного отдельным авторам. Указывается, что истинное историческое понимание, по Скиннеру, состоит в изучении стремлений и намерений автора посредством анализа лингвистического контекста.

**Ключевые слова:** интеллектуальная история, контекстуализм, политическая теория, речевой акт.

Интеллектуальная история представляет собой изучение интеллектуалов, идей и интеллектуальных паттернов, их изменений и преобразований с течением времени. Подобное широкое определение подразумевает под собой чрезвычайное разнообразие подходов к интеллектуальной истории. С одной стороны, интеллектуальная история может быть определена как разновидность историографии, посвященной анализу идей, мыслителей, интеллектуальных течений. С другой стороны, интеллектуальная история не только сосредотачивается на изучении идей, воплощенных в письменных документах, но затрагивает другие формы и способы выражения материальной культуры.

Следует несколько дифференцировать «интеллектуальную историю» и «историю идей», хотя данные термины иногда используются как синонимы. Историк идей склонен выстраивать историческое повествование вокруг одной основной идеи и прослеживать ее развитие и проявление в различных контекстах и временах. Классическим примером подобного является подход А. Лавджоя, стремящегося обнаружить скрытую структуру, которая связывает и организует всю западную философскую мысль. Лавджой исследовал универсальные идеи-единицы [2], функционирующие на протяжении всего становления знания и использующиеся как составные элементы в более сложных конструкциях теорий и различных учений. Главная задача историка идей в этой связи состояла в поиске изначальных проявлений некоторой концепции или предположении в той или иной философской или религиозной системе, научной теории, в литературе и искусстве, описании ее манифестаций на всех стадиях исторического разви-

© Потамская В.П., 2022

тия. Несмотря на ряд достоинств данной методологии, позволяющих выделять общие черты в мышлении и тем самым привлекать внимание к так называемым вечным проблемам, подобное преимущество является также и недостатком. Данный подход способствует своего рода платоническому отношению к идеям и мыслям, как если бы они каким-то образом существовали вне своего контекста и просто проявлялись в различные исторические периоды [7].

Существует много типов интеллектуальной истории, каждый из которых имеет свои особенности, будучи связанным с какой-либо из дисциплин – философией, политической теорией, историей культуры и социологией. Одной из наиболее продуктивных является интеллектуальная история, сопряженная с историей политической мысли [7]. В настоящее время большинство представителей интеллектуальной истории отмечают, что их первостепенной задачей является понимание не столько идей вообще, а политических идей в частности, что приводит к изменению направленностью их практики – они истолковывают интеллектуальную историю как дисциплину, в первую очередь связанную с политическими идеями и идеологиями. При этом иногда достаточно трудно провести разграничение между интеллектуальными историками и историками политической мысли.

Выдающимися представителями интеллектуальной истории, делавшими упор на политическую мысль, являются Исайя Берлин (преподававший в Оксфорде) и Квентин Скиннер (преподающий в Кембридже). Интересной чертой, общей для Берлина и Скиннера, является акцент на политических идеях в значительной степени за счет других видов идей (метафизических, научных, эстетических и т. д.).

Интеллектуальная история Берлина сосредотачивается вокруг величайшей революции в концепциях и категориях со времен Возрождения и Реформации: бунте против монизма во всех областях человеческой мысли и деятельности [3]. Одним из центральных объектов изучения Берлина является дихотомия монизма – плюрализма, единообразия – многообразия, распространенная в западной философской мысли. В берлинской историографии философское господство монизма, простирающееся от платоновской метафизики до просвещенческого материализма XVIII в., закончилось подъемом Контрпросвещения и утверждением, что разнообразие в целом предпочтительнее единообразия [4]. Одной из фундаментальных идей, историю которых прослеживает Берлин, является идея свободы. Наиболее известным вкладом в политическую теорию является, вероятно, эссе «Две концепции свободы», первоначально представленное в 1958 г. в качестве инаугурационной речи при вступлении на должность профессора социальной и политической теории в Оксфорде [1].

Скиннер в настоящее время является одной из самых важных фигур в интеллектуальной истории и Кембриджской школе политической мысли. Автор большого количества эссе по методологии интеллектуальной истории и ранней современной (в основном английской) политической теории,

Скиннер наиболее известен как сторонник контекстуалистского подхода к интеллектуальной истории.

Кембриджская школа сформировалась в 1960–1970-х гг. и ассоциируется с именами таких фигур, как Дж. Покок, К. Скиннер, Дж. Данн. Изначально Покок сосредотачивал свои исследования на истории историографии, Скиннер – на истории философии, а Данн – на политической теории, понимаемой как раздел исторических исследований. В то же время каждый из них внес значительный вклад в изучение истории политической мысли как таковой: Покок представил обзор идеологии античного конституционализма в английских политических дебатах XVII в., Данн предложил классическую трактовку политической мысли Джона Локка, а Скиннер опубликовал оригинальные исследования политической философии Томаса Гоббса [7].

Представители Кембриджской школы отказывались от целого ряда исторических заблуждений – анахронизма, проlepsиса и телеологии, стремясь использовать исторические способы исследования в целях изучения сочинений мыслителей прошлого. Это повлекло за собой обращение с идеями как с аргументами и убеждениями, а не как с бестелесными сущностями. Утверждалось, что для понимания политических позиций, выдвинутых каноническими фигурами в истории политических идей, необходимо поместить их в их первоначальный лингвистический и исторический контекст [6].

Хотя Кембриджскую школу нельзя с полным основанием охарактеризовать как отстаивающую последовательную политическую программу, в 1980-х гг. Скиннер стал сосредотачиваться на исследовании и поддержке идеологии республиканизма, которую он сам описывал как «нео-римский» стиль мышления. Таким образом, Кембриджская школа, объединенная широкими методологическими принципами, имела тенденцию разделяться в своей приверженности доктрине республиканизма, с отличиями в позициях, озвученных Пококом, Скиннером, Данном [9].

Методология Кембриджской школы – лингвистический контекстуализм – выражается в представлении, что тексты могут быть правильно поняты и истолкованы только при помещении их в соответствующий интеллектуальный контекст, который, в свою очередь, может быть понят только с позиции языка, доступного отдельным авторам. Таким образом, ключ к пониманию текста лежит в понимании языка, используемого автором для формулирования конкретного утверждения. Язык выступает и как структурное условие, которое ограничивает действия конкретного автора, и как ресурс для действия, обеспечивающий автора различными возможностями. Данные представления во многом сформулированы Скиннером, использовавшим философские идеи с целью придания ясности и строгости предлагаемой стратегии исследования. В то же время воззрения Скиннера на контекст, понимаемый им преимущественно как лингвистический, не всегда вызвали единодушное согласие со стороны других кембриджских

историков. К примеру, Покок склонен рассматривать «дискурсы» как действующие независимо от индивидуальных намерений или речевых актов, которые, с точки зрения Скиннера, должны их представлять. Тем не менее, в целом, историки данной школы склонны считать, что основная задача исследования – интерпретация намерений авторов прошлого, помещенных в соответствующий контекст [6].

М. Бевир предлагает разграничить позицию Скиннера, которую он именуется конвенционализмом, и контекстуализм Покока, признавая при этом, что они оба утверждают, что изучение лингвистического контекста текста по крайней мере необходимо для понимания высказываний. По мнению Покока, значение текста проистекает из парадигмы или языка, к которому он принадлежит. Скиннер утверждал, что для понимания текста необходимо поместить его в границы современных ему условий и обсуждений. Контекстуалисты отрицают, что авторские намерения имеют значение на том основании, что парадигмы определяют значения, а конвенционалисты считают, что значения воплощают авторские намерения, хотя авторы должны выражать свои намерения условно. Контекстуалисты стремятся рассмотреть тексты в границах парадигм, основанных на общих доктринах или предположениях, а конвенционалисты сосредотачиваются на обсуждениях, представляющих собой речевые акты, касающиеся сходных вопросов [5].

Так, Покок критиковал конвенционалистов за акцентирование внимания на авторских намерениях, а не на дискурсе [11], в то время как Скиннер критиковал его сторонников за обратное – упор на дискурс, а не на авторские намерения. По Скиннеру, существует очевидная опасность того, что при сосредоточенности на отношениях между словарем, используемым данным писателем, и традициями, с которыми он может казаться связанным, исследователь может стать нечувствительным к иронии, уклончивости и ситуациям, в которых может показаться, что автор стремится донести нечто иное, чем то, что он фиксирует в тексте [14]. Покок утверждал, что значения высказываний проистекают из парадигм или языков. Он настаивал на том, что даже если авторы остаются действующими лицами истории, единицы истории представляют собой теоретические и лингвистические структуры, фиксирующие то, что говорят авторы. Другими словами, язык функционирует «парадигматически, предписывая, что автор может сказать и как он может это сказать» [5]. Он допускал, что тексты могут иметь несколько значений, но подобный открытый характер приписывал не способности авторов творчески использовать язык для передачи конкретных идей, а тому факту, что любой языковой контекст обычно включает несколько языков, каждый из которых придает тексту разное значение: «чем сложнее, даже противоречивее языковой контекст, в котором находится автор, тем богаче и амбивалентнее становятся речевые акты, которые он способен совершать» [10]. Скиннер, в свою очередь, утверждал, что значения высказываний проистекают от авторов, выража-

ющих свои намерения в соответствии с соглашениями, регулируемыми трактовку вопросов, к которым они обращаются [13]. Чтобы понять высказывание, мы должны уловить как его значение, так и его иллокутивный компонент, отражающий коммуникативную цель говорящего. Но, в целом, несмотря на часто не признаваемые различия, Покок и Скиннер считают изучение языковых контекстов необходимым и даже достаточным для обеспечения правильного понимания высказывания.

В 2002 г. были опубликованы «Видения политики» – трехтомный сборник сочинений Скиннера, первый том из которого содержит различные методологические статьи. Всесторонне переработанные и расположенные в логическом (а не в хронологическом) порядке, десять эссе, составляющих книгу, представляют собой систематическое изложение направления отстаиваемого им контекстуализма [9]. Ряд критиков Скиннера указывали на его квазиидеалистический вывод о том, что неязыковые особенности данного исторического контекста (например, классовые или экономические устройства) не играют никакой роли в определении значений политической идеи. Другая линия критики заключалась в следующем утверждении: Скиннер предполагает неправдоподобно целостный взгляд на культурное значение, отстаивая убеждение, что для каждой идеи существует заранее заданный контекст, который должен быть описан, тем самым идеи кажутся фиксированными внутри объективно идентифицируемых сфер значения. Подобное предположение игнорирует очевидную фрагментацию или разобщенность лингвистических контекстов, а также прибегает к ложному объективизму в отношении идентификации контекстов, как если бы выбор историком лингвистического контекста являлся вопросом эмпиризма, а не интерпретации [7]. Другая линия критика, исходящая, например, от Г. Уоррендера, состояла в том, что Скиннер подвергал сомнению «вечную мудрость», предположительно воплощенную в философской традиции [8, р. 6].

Обратимся более подробно к воззрениям Скиннера. Две ранее существовавшие методологические традиции представляются Скиннеру некорректными. Первой из них является традиция интерпретации «великого канонического текста», в рамках которой труды мыслителей прошлого использовались для обсуждения проблем, вызывающих непреходящий резонанс. Человеком, более всего ассоциируемым с данной традицией, несомненно, является Лавджой. Второй методологической традицией, критикуемой Скиннером, является стремление свести текст к социальному контексту, при котором при анализе значения текста и высказываний предпочтение отдается детерминированным социальным, политическим или экономическим структурам.

Основная методологическая позиция Скиннера сводится к контекстуализму, согласно которому значение идеи может быть понято только тогда, когда она помещена в более широкий исторический контекст лингвистических высказываний, писанных или устных, частью которых она

является. Наибольшее влияние на Скиннера оказали труды Р.Г. Коллингвуда, У. Куайна, Т. Куна и Дж.Л. Остина. Хотя Скиннер отверг точку зрения Коллингвуда о том, что историк должен стремиться «реконструировать» идеи мыслителей прошлого на том основании, что сама фактическая мысль недоступна в непосредственном смысле, он тем не менее придерживался цели реконструкции прошлых идей посредством исторической интерпретации, которая должна привести к признанию историчности философии прошлого. Подобное представляется вполне достижимым при восприятии аргументации мыслителей прошлого как речевых актов, понимаемых в трактовке Остина. Внимание Скиннера привлекла следующая позиция: понимание утверждений предполагает схватывание не только значения данного высказывания, но также и предполагаемой иллюкутивной силы. Стало быть, для того, чтобы говорить о понимании какого-либо высказывания, сделанного в прошлом, недостаточно понять то, что было сказано, изучить то, что обозначало данное утверждение и каков был его социальный контекст. Важным представляется выяснение того, что подразумевалось при произнесении, какие отношения могли существовать между различными высказываниями даже в одном и том же общем контексте [12, р. 47]. Тем самым, понимание текстов предполагает понимание как того, что они обозначали, так и того, каким образом это значение должно было быть воспринято. Иными словами, понимание текста подразумевает понимание авторского намерения быть понятым, что представляет текст как предполагаемый акт коммуникации [12, р. 48]. Соответствующая методология истории идей должна касаться определения всей совокупности коммуникаций, которые могли бы быть реализованы в конкретном случае посредством произнесения данного высказывания, а затем прослеживания отношений между данным высказыванием и более широким языковым контекстом как средством для расшифровки действительного замысла данного писателя.

Кроме того, Скиннер, возрождая формулировку Коллингвуда, подразумевает, что не существует вечных проблем – существуют только индивидуальные ответы на отдельные вопросы и, возможно, столько же разных вопросов, сколько есть их задающих [12, р. 50]. Тем самым любой аргумент неизбежно является локальным или частным и вследствие этого не может достичь уровня абстракции, необходимого для того, чтобы иметь трансисторическое значение. Любое утверждение неизбежно является воплощением конкретного намерения в конкретном случае, направленным на решение конкретной проблемы, и, таким образом, является специфичным для своего контекста, поэтому классические тексты касаются своих собственных проблем, а в философии не существует вечных вопросов. Для Скиннера, как и для Коллингвуда, не существует устойчивого различия между историей и философией: все философские вопросы на самом деле являются историческими [9]. Это даже не отрицание возможности существования кажущихся вечными вопросов, если они сформулированы до-

статочно абстрактно. При утверждении того, что человек учится на основе данных ответов, обнаруживается, что озвученные вечные ответы на вопросы выглядят в иной культуре или периоде по-другому, поэтому полезность продолжения рассуждений сомнительна: «Грубо говоря: мы должны научиться думать самостоятельно». Требование от истории мысли решения наших собственных непосредственных проблем подразумевает как методологическую, так и моральную ошибки [12, р. 52–53].

Основная цель интеллектуального историка, по Скиннеру, состоит в «восстановлении сложного намерения автора», следовательно, соответствующая методология должна определять весь круг сообщений, которые могут быть конвенционально осуществленными в данном случае посредством произнесения данного высказывания. Далее следует проследить отношения между данным высказыванием и «более широким языковым контекстом как средством расшифровки действительных намерений данного писателя» [5].

В ряде случаев Скиннер приравнивает предполагаемую иллюкутивную силу к фактической иллюкутивной силе на том основании, что авторы следуют господствующим условностям, чтобы быть понятыми. «Любой писатель, как правило, должен быть вовлечен в акт коммуникации», поэтому «какие бы намерения ни были у данного писателя, они должны быть конвенциональными намерениями в том смысле, что они должны быть узнаваемы как намерения отстаивать какую-то конкретную позицию в обсуждении какой-либо темы или вопроса» [13]. Тем самым, для того чтобы понять высказывание, историки должны знать о соглашениях, регулирующих обсуждение вопросов, которые оно затрагивает. Следовательно, восстановление предполагаемой иллюкутивной силы высказывания требует отдельной формы исследования, которое необходимо предпринять, если цель критика состоит в том, чтобы понять «смысл» соответствующих произведений писателя [13].

Другими словами, значение высказывания связано с его иллюкутивной силой: необходимо понять не только то, что означают сами слова индивида, но и то, что делало или подразумевало действующее лицо, произнося подобное конкретному человеку в конкретном случае. К примеру, говоря об утверждении Макиавелли относительно того, что армии наемников всегда подрывают свободу, Скиннер отмечает, что хотя понимание смысла самого высказывания не вызывает особых затруднений, это ничего не говорит нам о том, что Макиавелли делал или подразумевал, произнося его. Единственным способом понимания этого является исследование доминирующего интеллектуального контекста того времени: «Уделяя как можно более пристальное внимание контексту конкретного высказывания, мы можем надеяться постепенно усовершенствовать наше ощущение точного смысла, конституируемого самим высказыванием» [15].

В «Значении и понимании в истории идей» Скиннер указывает, что изучение классических текстов должно выявить не тождество, а суще-

ственное разнообразие моральных предположений и политических обязательств: «Концепции, которыми пользовались наши предки, и значения, которые они придавали терминам, выражающим эти концепции, иногда выглядят для нас, в значительной степени, знакомыми вследствие преемственности нашего мышления о политических ценностях и практиках». Однако Скиннера больше интересуют разрывы и отличия, нежели сходства, которые он стремится обнаружить. К примеру, современный человек привык думать о свободе личности как о предикате действий, утверждая, что люди свободны, если они не ограничены в осуществлении своих полномочий. Но почти никто не рассуждал подобным образом вплоть до эпохи Просвещения [8, р. 7]. «Как я уже сказал, они думали о свободе как о названии статуса, статуса независимых людей в отличие от рабов. Что, если бы мы попытались увидеть вещи под совершенно другим углом? Нам пришлось бы задавать разные вопросы о свободе и формах правления, а также об отношениях между свободой и социальной справедливостью. Мы могли бы даже прийти к выводу – как и я сам – что такой способ осмысления концепции более плодотворен и потенциально полезен, чем наши нынешние способы разговора. Вы правы, говоря, что некоторые политические писатели утверждали, что их работа, по выражению Фукидида, является достоянием на все времена» [8, р. 8–10]. Однако, хотя в настоящее время многие читают Фукидида, это не подразумевает, что его читатели одобряют все, что он говорит о политике и войне. Поэтому, когда мы говорим о том, что Фукидида следует читать, это не означает того, что его работа содержит какие-то вечные истины.

Итак, Скиннер является одним из самых известных представителей интеллектуальной истории. Его влияние простирается далеко за ее пределы в область политической теории. Критикуя любые попытки суждения об идеях прошлого в полном соответствии с нынешними потребностями, Скиннер предлагает контекстуализм, подразумевающий, что историк может по-настоящему познать прошлые идеи только тогда, когда он поймет политические обстоятельства, в которых они возникают, против кого они были направлены, в поддержку кого были адресованы, следствием какого политического и социального развития были. Истинное историческое понимание состоит в изучении стремлений и намерений автора посредством анализа лингвистического контекста. Лингвистический контекст идеи состоит из теорий, документов и высказываний, подпадающих под категорию «речевых актов», – все они скрыто или явно имеют отношение к рассматриваемой идее.

Любое утверждение, по Скиннеру, неизбежно является воплощением конкретного намерения в конкретном случае, и направлено на решение конкретной проблемы, является специфичным для ситуации. Тем самым контекстуализм противостоит как абстрактному анализу идей прошлого, оторванному от их исторического контекста, так и нормативной оценке

мыслителей прошлого как дополнению к политической философии. Хотя именно Скиннер наиболее систематически представил контекстуалистский подход, не все контекстуалисты являются его последователями. Тем не менее общая направленность его проекта, т. е. историзация политической мысли и стремление истолковать тексты в рамках их исходного круга вопросов, является центральной для контекстуализма.

### **Список литературы**

1. Берлин И. Две концепции свободы // Четыре эссе о свободе [Электронный ресурс]. URL: [https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin\\_chetyre\\_esse\\_o\\_svoode\\_1992\\_\\_ocr.pdf](https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svoode_1992__ocr.pdf) (дата обращения: 21.07.2021).
2. Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
3. Потамская В.П. Проблема утопии в работах И. Берлина // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2022. № 3 (30). С. 16–22.
4. Berlin I. Apotheosis of the Romantic Will: the Revolt against the Myth of an Ideal World // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 207–237.
5. Bevir M. The Role of Contexts in Understanding and Explanation [Electronic resource]. URL: [https://escholarship.org/content/qt3rx2x6jv/qt3rx2x6jv\\_noSplash\\_1ed82de1cdda83d5159b849525a5ade6.pdf](https://escholarship.org/content/qt3rx2x6jv/qt3rx2x6jv_noSplash_1ed82de1cdda83d5159b849525a5ade6.pdf) (accessed: 26.09.2022).
6. Bourke R. The Cambridge School [Electronic resource]. URL: <https://www.qmul.ac.uk/history/media/ph/news/The-Cambridge-School.pdf> (accessed: 25.09.2022).
7. Gordon P.E. What is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field [Electronic resource]. URL: [https://projects.iq.harvard.edu/files/history/files/what\\_is\\_intell\\_history\\_pgordon\\_mar2012.pdf](https://projects.iq.harvard.edu/files/history/files/what_is_intell_history_pgordon_mar2012.pdf) (accessed: 26.09.2022).
8. Ideas in Context: Conversation with Quentin Skinner [Electronic resource]. URL: <https://cjh.uchicago.edu/issues/fall16/7.12.pdf> (accessed: 24.08.2022).
9. Lamb R. Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: a Critique [Electronic resource]. URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/55413/RLambHHSSkinnerarticle.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (accessed: 24.08.2022).
10. Pocock J.G.A. Languages and their Implications. In *Politics, Language, and Time*. London: Methuen, 1972. 299 p.
11. Pocock J.G.A. *Virtue, commerce, and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 312 p.
12. Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas [Electronic resource]. URL: <http://people.exeter.ac.uk/sp344/-skinner%20meaning%20and%20understanding%20in%20hist%20ideas.pdf> (accessed: 24.08.2022).
13. Skinner Q. Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts // *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* / ed. by J. Tully. Cambridge: Polity Press, 1988. P. 393–408.

14. Skinner Q. Problems in the Analysis of Political Thought [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/190781> (accessed: 24.09.2022).
15. Skinner Q. Visions of Politics: Volume 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 228 p.

## **INTELLECTUAL HISTORY: Q. SKINNER'S CONTEXTUALISM**

**V.P. Potamskaya**

Tver State Technical University, Tver

The article deals with the Q. Skinner's conception, who is one of the most famous representatives of the intellectual history of the Cambridge School. Skinner's contextualism is expressed in the notion that texts can only be correctly understood and interpreted when placed in an appropriate intellectual context, which, in turn, can only be understood from the standpoint of the available language. It is pointed out that true historical consists in studying the aspirations and intentions of the author by the means of the analysis of the linguistic context.

**Keywords:** *intellectual history, contextualism, political theory, speech act.*

*Об авторе:*

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru

*Author information:*

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, Associate Professor of the Department of Media Technologies and Public Relations, Tver State Technical University, Tver. Email: potamskaya.v@yandex.ru

## Рецензии

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3. 146

### **ФИЛОСОФСКИЕ БЕСЕДЫ С АКАДЕМИКОМ И.Т. ФРОЛОВЫМ**

**Рецензия на книгу: Философские беседы с академиком  
И.Т. Фроловым / отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-составитель  
М.И. Фролова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2020. 352 с.**

**С.Н. Еланская**

ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

Рецензия на книгу «Философские беседы с академиком И.Т. Фроловым». В книге впервые публикуются материалы из телевизионного цикла «Философские беседы» (составлены по машинописной стенограмме), который вел на Центральном телевидении академик И.Т. Фролов. Рукопись обнаружена в архиве Ивана Тимофеевича Фролова. Работа проводилась группой по изучению творческого наследия И.Т. Фролова, которая работает при секторе гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН. В книге приводятся интересные выступления И.Т. Фролова, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева, Т.И. Ойзермана, других выдающихся философов и учёных, публикуются оригинальные фотографии. В приложении даются тексты рецензий и откликов, публиковавшиеся в свое время в центральной печати. В совокупности, материалы книги восполняют существенный пробел в истории нашей философии и духовной жизни.

**Ключевые слова:** *русская философия, советская философия, социология духовной жизни, человек, личность, цивилизация, смысл жизни.*

Телевизионные «Философские беседы» помнят многие, задававшие в своё время смысло-жизненными вопросами о взаимоотношениях человека и природы, личности и общества. Этот замечательный, уникальный в своём роде цикл задумал и вёл на Центральном телевидении во второй половине 1980-х гг. академик Иван Тимофеевич Фролов (1929–1999). «Философские беседы» вызвали заинтересованный отклик телезрителей, а некоторым помогли в профессиональном философском самоопределении. Интеллектуальный проект, привлёкший массовую зрительскую аудиторию и отразивший серьёзные мировоззренческие процессы, стал знаковым событием в переломный период истории нашей страны, а потому и отечественной философии. Вместе с тем, они были первым опытом выхода философии в публичное пространство, когда к массам с экрана телевизора обратилась духовная элита.

В рецензируемой книге, подготовленной в Институте философии РАН, впервые восстановлены стенограммы практически всех передач из философского телевизионного цикла [1]. Книгу можно отнести к жанру

© Еланская С.Н., 2022

социологии духовной жизни, затрагивающей культурологические аспекты интеллектуальной истории. В центре внимания – дискуссии носителей идей, а материалом становятся культурные события и биографии, научные проблемы и новации в широком социокультурном контексте. До сих пор «Философские беседы» оставались фактором памяти нашего философского сообщества – с появлением этой книги они становятся предметом изучения. В них как в фокусе отражен момент перехода нашей философии из советской стадии в постсоветскую.

Цикл «Философские беседы» 1987–1989 гг. был очень представительным по составу участников. Круг их весьма широк. Прежде всего, это был целый ряд выдающихся ученых, представителей искусства и литературы, церковных деятелей, а также крупных зарубежных философов. Здесь были мэтры отечественной философии – М.К. Мамардашвили, В.С. Стёпин, В.А. Лекторский, Л.П. Буева, Н.В. Мотрошилова, Э.А. Араб-Оглы, Э.Ю. Соловьёв, В.Ж. Келле, Б.Г. Юдин, В.Л. Рабинович. И.Т. Фролов приглашал известных писателей – С.П. Залыгина, В.П. Дудинцева. Обсуждение проблем и перспектив человека нельзя было вести без участия выдающихся ученых. Среди них: А.А. Баев, А.С. Спиринов, Р.В. Петров, А.Л. Яншин, Н.Н. Моисеев, Б.В. Раушенбах, А.В. Яблоков. На одну из передач пришёл художник Ю.В. Васильев, который демонстрировал свои полотна, выражавшие философские размышления языком искусства. Широкой аудитории было представлено созвездие имён деятелей нашей науки и культуры. И.Т. Фролов впервые в нашей стране вывел священника на телеэкран. В «Философских беседах» участвовал митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. И.Т. Фролов считал, что обсуждение вопросов о смысле жизни в стране, где много верующих, нельзя проводить без участия богослова. В «Философских беседах» участвовали приезжавшие в Москву зарубежные учёные: М. Маруа (Франция), П. Рикёр (Франция), И. Пригожин (Бельгия), Ю. Хабермас (ФРГ) и др.

Важно было собрать материалы дискуссий периода перестройки вовремя, пока они были доступны. Это сделано в данной книге, и теперь само по себе становится фактом и фактором культуры. Собранные и расшифрованные тексты «Философских бесед» позволяют существенно дополнить интеллектуальную историю, как в ее философском, так и широком междисциплинарном ключе 1980–1990-х гг., добавляя к опубликованным текстам и к архивным документам такой важнейший источник, как непосредственное свидетельство современников, участвовавших в беседах друг с другом. Новаторство книги в том, что она позволяет получить доступ к прямой речи наших ведущих философов. В каком-то смысле «Философские беседы» возрождают идущую от Античности традицию философских диалогов, и этим особенно ценны. Они реально доносят до нас «архив эпохи», которая осталась в недавнем прошлом.

Сотрудникам Группы по исследованию творчества академика И.Т. Фролова Института философии РАН пришлось в ходе подготовки

книги преодолеть и сопротивление времени и сопротивлением материала. Сам первоисточник – записи бесед, был уничтожен в Останкино. Сотрудники Группы начали работу с нуля. В домашнем архиве И.Т. Фролова они нашли видеокассеты с записями двух бесед. Еще одна была найдена в архиве участника телепередачи покойного художника Васильева. При разборе бумаг архива И.Т. Фролова были найдены тексты еще двух телепередач. Затем сотрудники Группы работали в Центральном архиве кинофотодокументов, где обнаружили запись еще одной беседы. Наконец, в «дальнем углу» домашнего архива И.Т. Фролова, среди бумаг, характер которых было затруднительно определить, сотрудникам Группы посчастливилось обнаружить кипу «слепых» стенограмм, ведшихся в Останкино по ходу самих передач. Это были «третьи» машинописные экземпляры. Но главная трудность заключалась в том, чтобы атрибутировать авторство каждого высказывания, ибо фамилии говорящих в этих технических стенограммах проставлены не были. Сотрудники Группы провели огромную работу по расшифровке всего массива стенограмм. Восстановлены пропуски в стенограммах. Стенограммы сверены с сохранившимися видеозаписями. Таким образом, на основе совмещения нескольких рядов источников удалось получить в итоге тексты большинства передач телецикла. Можно утверждать, что результатом работы над книгой стал новый, уникальный опыт архивной работы в области интеллектуальной истории и истории отечественной философии, который совместил как видео, так и письменные источники в подготовке и проведения телебесед.

Как сказано, не все записи бесед сохранились. Но можно лишь порадоваться, что среди тех, что дошли до нас и представлены в книге, есть темы, интересные каждому человеку независимо от его профессии и возраста. Вот некоторые из тем дискуссий, которые можно прочесть в книге: мировоззрение, бытие и природа, познание живой природы, экология и новое мышление, наука и гуманизм, личность и индивидуальность, смысл жизни, смертность и бессмертие человека.

Книга «Философские беседы с академиком И.Т. Фроловым» дает читателю и исследователю интеллектуальной истории переходного времени не только свидетельство первого выхода советской философии в публичное пространство. Тщательно собраны все отклики в прессе на цикл телепередач. Они приводятся в книге и дают картину реакции этого самого публичного пространства на мысль и слово философов. Таким образом, была подробно восстановлена «сфера интеллектуального разговора эпохи» таким, как он происходил в телеэфире и таким, каким он был воспринят телезрителями и слушателями этих бесед.

Но и этим не исчерпываются пласты проникновения в материал. В архиве И.Т. Фролова были найдены все относящиеся к проведению цикла телепередач документы, планы (в том числе нереализованные) и записи самого И.Т. Фролова. В совокупности они воссоздают творческую лабораторию создания этого уникального проекта. Книга иллюстрирована как

немногими сохранившимися фотографиями с записи «Философских бесед», так и теми редкими документами из архива И.Т. Фролова, которые удалось обнаружить.

В совокупности материалы книги восполняют существенный пробел в недавней истории нашей философии, до которой у философов еще дойдут руки, и они получают надежный источник для будущих исследований.

### **Список литературы**

1. Философские беседы с академиком И.Т. Фроловым / отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-составитель М.И. Фролова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2020. 352 с.

## **PHILOSOPHICAL CONVERSATIONS WITH ACADEMICIAN I.T. FROLOV**

**S.N. Elanskaya**

Tver State University, Tver

A Review of the book «Philosophical Conversations with Academician I.T. Frolov». For the first time, the book's editor publishes materials from the television cycle «Philosophical Conversations» based on a typewritten transcript, which was hosted by Academician I.T. Frolov. The manuscript was found in the archive of Ivan Timofeevich Frolov. The work was carried out by a group for the study of the creative heritage of I.T. Frolov that works at the sector of humanitarian expertise and bioethics of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. The book contains interesting speeches by I.T. Frolov, N.V. Motroshilova, E.Yu. Soloviev, T.I. Oizerman, and other prominent philosophers and scientists, original photographs are published. The appendix contains the texts of reviews and responses that were published in the central press. Taken together, the materials of the book fill a significant gap in the history of our philosophy.

**Keywords:** *Russian philosophy, soviet philosophy, sociology of spiritual life, man, personality, meaning of life, culture*

*Об авторе:*

ЕЛАНСКАЯ Светлана Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: jolotschka@mail.ru

*Author information:*

ELANSKAYA Svetlana Nikolaevna – PhD, Associate Professor of the Department of Sociology, Tver State University, Tver. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

## Некролог

### **ВИКТОР ВЛАДИМИРОВИЧ ФЕДОРОВ**

26 декабря 2021 г. на 72-м году ушел из жизни доктор культурологии, профессор кафедры конструкций и сооружений ТвГТУ Виктор Владимирович Федоров.

Виктор Владимирович родился в селе Климово Торжокского района Калининской области 29 августа 1950 г. В 1967 г. поступил, а в 1972 г. окончил Калининский политехнический институт по специальности «Промышленное и гражданское строительство».

После окончания вуза работал старшим инженером ОКС Калининского политехнического института. С 1974 по 1977 гг. – аспирант Московского инженерно-строительного института. С 1978 по 1993 гг. – ассистент, старший преподаватель, доцент, заведующий кафедрой архитектуры и строительного черчения КПИ. С 1993 по 1995 гг. – сотрудник ВО «Техностройэкспорт». С августа по октябрь 1995 г. занимал должность старшего инженера строительного-монтажного управления «Спецмонтаж». С октября 1995 г. по сентябрь 2009 г. – доцент, профессор кафедры конструкций и сооружений ТвГТУ. С 2009 г. – заведующий кафедрой архитектуры и градостроительства. С 1983 по 1987 гг. пребывал в служебной командировке в Алжире, а с 2003 по 2005 гг. работал по контракту в Гвинее.

В 1980 г. Виктор Владимирович защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата технических наук. В 1991 г. ему было присвоено ученое звание доцента, а в 2001 г. решением Высшей аттестационной комиссии присуждена ученая степень доктора культурологии. В 2003 г. решением Министерства образования РФ присвоено ученое звание профессора.

Под научным руководством профессора Федорова было подготовлено и успешно защищено 11 кандидатских диссертаций. Он был оригинальным и продуктивно работающим ученым, чьи интересы соединяли анализ проблем строительства и реконструкции зданий с философско-теоретическим изучением архитектуры в контексте культурной традиции и в современном мире. Являлся членом диссертационного совета при Тверском государственном университете, а также членом редакционного совета международного журнала «European Social Science Journal». Автор около 200 научных трудов, в том числе учебника «Реконструкция и реставрация зданий», учебно-методических пособий и монографий. Профессор Федоров был академиком Международной академии психологических наук, Петровской академии наук, Верхневолжской инженерной академии. Он являлся Почетным работником высшего профессионального образования,

неоднократно награждался почетными грамотами департамента образования Тверской области и ректора ТвГТУ.

Виктор Владимирович успешно занимался общественной работой в университете и городе, активно участвовал в разработке плана стратегического развития Твери. Являлся членом общественных советов при Министерстве строительства Тверской области и Министерстве Тверской области по обеспечению контрольных функций. В начале своей профессиональной деятельности более 10 лет посвятил работе командиром студенческих строительных отрядов.

Коллеги вузовского сообщества г. Твери, студенты и выпускники ТвГТУ запомнят Виктора Владимировича как открытого и отзывчивого человека, талантливого ученого и педагога.

*Б.Л. Губман  
В.А. Михайлов*

## **ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТьГУ. СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ»**

**Все рукописи печатаются бесплатно.**

**Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».**

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия» необходимо представить:

● файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.

● документы на листах формата А4 (1 экз.):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

*Сведения об авторе(ах) должны содержать:*

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

### *Правила оформления текста статьи*

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;

5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
  - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov\_text.docx, Petrov\_text.rtf);
  - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
  - формат бумаги А4;
  - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
  - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

*Общий порядок расположения частей статьи*

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.
10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

*Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей:*

*5.7. Философия.*

### **Контактные данные редакционной коллегии**

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трехсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

E-mail: vestnik-tver@mail.ru, gubman@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

### **Вестник Тверского государственного университета.**

**Серия: Философия №4 (62), 2022**

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

---

Подписано в печать 23.11.2022. Выход в свет 25.11.2022.

Формат 70 x 108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 240.

Издатель/учредитель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33

Издательство Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

*Цена свободная*