

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 M.E. 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,
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, 2021

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,
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

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	7 -
Ильин В.В., Хайруллин А.Г., Хайруллин Б.А., Шаура Е.К. Философия и литература: два типа самосознания человечества (статья 2) -----	7 -
Коськов С.Н. Язык науки: его конвенциональность и метафоричность ---	19 -
Буртовая Ю.В. Капитал как свойство научного поля-----	34 -
Рукин А.В. Информационное единство человека и Вселенной-----	41 -
Морозова О.Ю., Морозов А.В. Общество знания в Индии: проблемы становления и перспективы -----	49 -
Костров Г.Л. Культурная травма и современный мир -----	59 -
Фролова И.А. Западный гуманистический проект: от локального воплощения к глобальному-----	74 -
Удалова Л.В., Горшкова С.Е., Мещерякова Л.Я. К вопросу о формировании идентичности в современном социокультурном пространстве -----	89 -
Пономарев В.А. Генезис современного терроризма как глобальной угрозы: концептуальный аспект-----	97 -
Бааль Н.Б. Государственная молодежная политика как инструмент профилактики политического экстремизма в молодежной среде-----	106 -
Козлова Н.Н., Рассадин С.В. Политическая репрезентация и политики репрезентации в публичном сетевом онлайн-дискурсе (на материалах сетевых ресурсов молодых депутатов региональных парламентов РФ): социально-философский анализ-----	116 -
Осокина О.В. Социально-философский анализ сущностных оснований конфликтов в вузах Российской Федерации и определение принципов их классификации -----	128 -
Лебедев В.Ю. Конфессиональная динамика: религиозная идентичность и устойчивые вторичные паттерны культуры -----	141 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	150 -
Зацепина Д.Ю. Осмысление догмата единства церкви в философском творчестве А.С. Хомякова -----	150 -
Мальшев В.Б. Метафора «творящей пустоты» в русской культуре как способ преодоления бинаризма: к постановке проблемы-----	159 -
Михайлова Е.Е. Заграничные поездки П.Н. Милюкова: от ученичества – к научному диалогу (статья первая)-----	167 -
Буланов В.В. Философия Льва Шестова в контексте современного интеллектуального дискурса -----	176 -
Югова О.А. Личность и мир в философской системе Н.А. Бердяева-----	183 -
ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----	187 -
Филатов И.В. Кантианская этика и дух капитализма -----	187 -

Марчукова Е.С. Образ философии Средневековья у Гегеля в связи с его системой философии как науки -----	195 -
Татаренко Н.А. Проблема существования зла в философии Лейбница и Гегеля -----	211 -
Сафонов А.Л. Категория небытие и ее роль в описании мира -----	219 -
Рассадин С.В. Справедливость как принцип конструирования «счастливого полиса» у Платона -----	232 -
Потамская В.П. Философия А. Данто: проблема исторического нарратива-----	238 -

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	249 -
--	--------------

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE -----	-7 –
Ilyin V.V., Khairullin A.G., Khairullin B.A., Shauro E.K. Philosophy and literature: two types of self-consciousness of humanity (Article 2) -----	7 -
Koskov S.N. The language of science: its conventionality and metaphoricity-----	19 -
Burtovaya Yu.V. Capital as a property of the scientific field -----	34 -
Rukin A.V. Informational unity of human and universe -----	41 -
Morozova O.Y., Morozov A.V. Knowledge Society in India: Problems of Formation and Future Prospects -----	49 -
Kostrov G.L. Cultural trauma and the contemporary world -----	59 -
Frolova I.A. Western humanistic project: from local incarnation to global -----	74 -
Udalova L.V., Gorshkova S.E., Meshcheryakova L.Ya. On the issue of identity formation in the contemporary socio-cultural space -----	89 -
Ponomarev V.A. The genesis of modern terrorism as a global threat: conceptual aspect -----	97 -
Baal N.B. State youth policy as a tool for preventing political extremism in youth environment -----	106 -
Kozlova N.N., Rassadin S.V. Political Representation and Representation Policies in Public Online Network Discourse (Based on the Materials of the Network Resources of Young Deputies of Regional Parliaments of the Russian Federation): Socio-philosophical analysis -----	116 -
Osokina O.V. Socio-philosophical analysis of the essential foundations of conflicts in universities of the Russian Federation and the definition of the principles of their classification -----	128 -
Lebedev V.Y. Confessional dynamics: religious identity and sustainable derivative patterns of culture -----	141 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----	150
Zatsepina D.Yu. Understanding the dogma of the unity of the church in the works of A.S. Khomyakov -----	150 -
Malyshev V.B. The metaphor of the «Creative Void» in russian culture as a way to overcome binarism: to the statement of the problem -----	159 -
Mikhailova E.E. P.N. Milyukov's foreign trips: from apprenticeship to scientific dialogue -----	167 -
Bulanov V.V. Lev Shestov's philosophy in the context of intellectual discourse -----	176 -
Ugova O.A. Individual and the world in the philosophical system of N.A. Berdyaev -----	183 -

WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD -- -187 -
Filatov I.V. Kantian ethics and the spirit of capitalism ----- 187 -
Marchukova E.S. The image of medieval philosophy by Hegel in relation to
his system of philosophy as a science ----- 195 -
Tatarenko N.A. The problem of evil existence in philosophy of Leibniz and
Hegel ----- 211 -
Safonov A.L. The category of non-being and its role in the description of the
world ----- 219 -
Rassadin S.V. Justice as a Principle of Constructing a «Happy Polis» in Pla-
to's Philosophy ----- 232 -
V.P. Potamskaya A. Danto's philosophy: the problem of historical narrative
----- 238 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 101.1:316

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА: ДВА ТИПА САМОСОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (СТАТЬЯ 2)

В.В. Ильин *, А.Г. Хайруллин **, Б.А. Хайруллин **, Е.К. Шаура***

* ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Калуга

** ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны

*** ФГАОУ ВО «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.007

Философию и эпические формы литературы единит миссия – «человечность» освоения гуманитарных сюжетов, но различает «орудие» тематизации судьбы человечности. Философия преодолевает предметную детализацию мысли, вырывается из стесняющих обстоятельственных границ, роторгаует условность жизненного материала, не налагает на себя поведенческих уз. Преодолевает она и каноны жанровых систем, композиционных конструкций, тенденции стилевого самовыражения. В отличие от литературы, философия добивается универсальности трактовок универсальных возможностей, данных не в образах, а в идеях, не в сценах, а в отвлечениях.

Ключевые слова: философия, искусство, литература, самосознание.

Идея

Обозревающее, прозревающее умопонятие – на начальном этапе творчества – замысел, намерение на завершающем его этапе – стержневой пафос, разработческая тенденция, сообщающая органичность, пригнанность, когерентность заявлению мотивов, тематическому освещению. Идея – организующий эвристический принцип, несущий авторское мировидение по правилу мотивировочного подчинения: не важно, в каком мире ты живешь; важно, какой мир живет в тебе. По характеру выражения последнего в философствовании оно оказывается апологетизирующим функционером человечества [9, с. 34].

Помимо профессионального опыта нечто сходное отмечается в вариациях:

– свершения чуда – необычного, поразительного вмешательства божественной силы: распростирание Божьей матерью омофора над молящимися в 910 г. во Влахернском храме Константинополя, вдохновившее жителей Византии на изгнание сарацинов;

– открытия глубины сущего в предсмертном прозрении, когда «свет от нас преходить начинает и отверзается вечность, ниспадают... все степени, мнением между человекoв воздвигнутые. Человек тогда становится просто человек...» [21, с. 17].

В такие пограничные, просветляющие мгновения-моменты обретается твердая почва, приходят силы «глагол господень возвестить» [16, с. 160]. Возвестить духовно прочувствованным, персонально выстраданным понятийным способом.

Шибболет художественной идеи – образность; философской идеи – умо-зрительность. Указание на двойственную природу философской идеи изобличает ее причастность:

– дискурсивно-разумному – она энтелехия демонстративно системосозидательного;

– интуитивно-чувственному – она энтелехия креативно системосозидательного.

Идея – «душа» произведения. И художественного (литературного), и философского. Но в первом случае с креном – в сторону композиционной, во втором случае – в сторону экспозиционной формулы [13, с. 120–147]. Возможны миксты: для концентрации философских идей, разбросанных в романе-эпопее, Толстому пришлось выполнить два эпилога. Один – для свёртки судьбических линий основных героев «Войны и мира» в языке беллетристики; другой – для свёртки-развёртки метафизических линий авторского миропонимательного кредо в языке историософии [14].

Интригующий сюжет – кристаллизация идеи. Здесь не находят ничего лучшего, как обращаться к ресурсу наития, озарения, инсайта. Пустые дела; пустые слова. Если избегать толкования идеи как чистой мыслительной предвзятости, отстранённого казуистического правила, содержательного насильничества (идеократия), она есть нормирующая субъективная форма интеграции, консолидации, целеориентации деятельности продуктивными основоположными понятиями, возникающими из свободного обобщения фактов действительности – общечеловеческого и индивидуального опыта практики и познания.

Подчеркнём: свободного обобщения. «Свободное» привносит момент нескованного типа «рисованья образами» (Гончаров); «обобщение» – необходимый момент коррекции. «Произвольное» образопроизводство уравнивается «сковывающим» адаптированием к реалиям. Возникает сбалансированный, билатеральный компакт: креативное жизнеупорядочивающее (идеалонесущее + фактоубеждающее) понятие.

Сила, глубина, выразительность, духоподъёмность идеи определяются профессиональной, гражданской позицией автора, принятого им способа (метод, стиль, жанр, мотивировка, установка) системосозидания – концепционного моделирования, интеллектуального оправдания собственной картины мира.

В общем, как в родовой принадлежности литературных форм правильно утверждать: идея способна идти «от мира» (жизни) и «от идеала» (души), – соответственно: эпико-драматическая и лирическая ориентация. Однако без догматически ангажированных квалификаций: материализм-идеализм¹.

Дело здесь гораздо тоньше. Не устраивает хмурая тишина, житейская бестолочь яви – героизируется правда идеала. Выказывает иллюзорность прекраснодушная картина совершенной мечты – героизируется правда жизни. Вопрос «что важнее» давно и безоговорочно решён. И решен в пользу жизни. Без пресловутого «оскорбления идеи» (Косолапов) житийным ее воплощением. Задача идеи (идеала) – не подменять жизнь, а через будирование, инициирование, одухотворение, вдохновение, воодушевление, возвышение, внутренний рост, целесообразное (само)прогрессирование содействовать ее преображению.

Идея (идеал) занимает своё крепкое историческое место – устремительного почина, побуждающего касания, прислонения к жизни. Любое другое место – дереализующий топос мертвого знака живых явлений [6, с. 179].

Философствовать – значит «разворачивать в обратную сторону обычное направление работы мысли», – отмечает Бергсон [4, с. 36]. На профессиональном языке сие значит: умело налаживать умственную рефлексию, выставляющую основоположения интеллектуальной деятельности специализированным предметом изучения.

У истоков такого рода исключительно полезной реверсии – сократовская майевтика.

Как отмечалось нами ранее [13, с. 4], метод Сократа – не способ достижения планируемого результата использованием фиксированных приёмов действия. Иначе говоря, майевтика – не метод в стандартном эпистемологическом понимании. Не будучи особым достижительным поисковым орудием, майевтика тем не менее реализует великое повивальное дело. Каким образом? Общей санацией мыследеятельности, критико-аналитическим избавлением её от предвзятости, самонадеянности, предубеждений, невыверенного следования авторитету. С оживотворяющим эффективным обретением отрезвляющего представления неоднозначности, вариативности, многоосности истины, не вписывающейся в прокрустово ложе расхожих решений. Сказанное обретает дополнительную ценность в случае выработки системных стратегий, тематизации природы судьбоносных жизнеёмких обстоятельств типа – что есть Любовь, Красота, Справедливость, Мужество и т. д. Никаким нагнетением ходульных трактовок здесь не ограничиться. На повержно-

¹ Начиная зарастать бурьяном «маловысокохудожественная» (Зощенко) представляющая половодье начетничества платформа Ойзермана в недалёкое «наше время» навевающая чёрно-белую палитру философствования.

сти лежащие содержательные минимизации смазываются, отменяются погружением в многосложные контексты богатых смысловых историй, где лобовые толкования раздваиваются, растриваются, мультиплицируются утрачиванием очевидности.

Интенция на заграждение полёта граничащей с невежеством самонадеянной умственной непредусмотрительности движением, имеющей склонность не прогибаться под смысловой нагрузкой теоретизирующей мысли к максимально полной, многосторонней, не истрепанной, как пословица, экспозиции ее предмета – составляет сугубую заслугу Сократа, концептуально, методологически, эвристически закладывало перспективную диалектическую традицию восхождения от абстрактного к конкретному.

По майевтической эпопее Сократа собственная содержательность философии развёртывается в режиме системной рефлексии. И не может иначе.

Творческие общности

Охарактеризуем лишь «направление» и «течение».

Направление – широчайший, магистральный с признаками сквозной, регулярной преемственности модус философствования, характеризуемый методологическим, эвристическим сходством творческого исполнения профессии. Взаимодействие философских направлений – их сотрудничество, соперничество в утроблении архитектурных форм в исторических локалах-конклавах образует стержень положительного философского процесса.

Генеральный показатель обособления направления решение основного вопроса философии, не отстаивание партийной линии в профессиональных дрязгах вокруг первичности материального или идеального суперначала, но принципиальная позиция по способу налаживания, отправления, отрегулирования, настройки опыта философствования. Рычагом продуктивного самоопределения служат не декларации, не ответы на запросы-потребности звучных тенденций, но ход самостроения в виде заинтересованного опробования возможностей, обнаруживаемых в продумывании краевых задач через разбиение универсума на альтернативы и последовательное концепционное моделирование вариаций в фундаментализации (субстантивации, эссенциализации) альтернатив.

Философские направления вытекают не из жизненного, но из умственного опыта развертывания техники интеллектуального обследования дихотомий, получаемых логическим делением объёма предельных понятий – онтологических, гносеологических, праксиологических, аксиологических, деонтологических и других гиперонимов (семантических гипонимов) – категориальных универсалий.

Складыванию литературных направлений способствуют жизненно-практические условия; складыванию философских направлений спо-

собствуют поисково-умственные условия в виде предпосылок заявления духовной свободы – состояние, когда, по мысли Шеллинга, пытливая культура считает себя «вправе всему существующему противопоставить свою, действительную свободу и спрашивать не о том, что есть, но что возможно» [17, с. 12].

Цель искусства – «выражение доведенной до типа (! – авт.) возвышенной сущности изображаемых предметов», – утверждает Гауптман. Цель философии – выражение доведенной до архетипа посессивной сущности изображаемых предметов, – утверждаем мы. Востребует подчеркивания:

– архетипичность, – говоря слогом Гегеля, – «подъем ко всеобщему»;

– посессивность – теорийное движение в интеллектуально (абстрактно) значимой возможности;

– эссенциальность – возрастание к существенности.

Три в одном позволяет философии, не теряя социально-исторического такта, играть всеобъемлющую ответственную умственную роль *Theatrum mundi*. Играть выполнением альтернативных мироопределятельных сценографий.

Эвристическим приемом дихотомизации сущего универсум разбивается на контрадикции, – скажем: «жизнь» – «смерть». Концептуальное сосредоточение на одном разворачивает парадигму «апология жизни» – «самоценность бытия» с отличительными рефлексивными аксессуарами: оптимизм, активизм, эффективизм, филантропизм. С призывным: «надо жить, играя» (Платон); «войти в царство человека, как в царство небесное» (Бэкон), находящим богатейшие импликации в образно-художественном самосознании: «цель литературы – человечность» (Т. Манн); «... создать из государства вечной жизни светлый храм» (Ибсен); «Долой оружие» (Берта фон Зутнер); «Прощай оружие» (Хемингуэй).

Концептуальное сосредоточение на другом разворачивает парадигму «апология смерти» – «самоценность ничто» с отличительными рефлексивными аксессуарами: пессимизм, нигилизм, скептицизм, квиетизм, мизантропизм. С разъедающим: «стоит ли жизнь того, чтобы жить», «есть только одна действительно серьезная философская проблема: проблема самоубийства» (Камю) с навязчивыми импликациями в обыденный и литературный опыт: деятельность Гегесия Александрийского – проповедника массовых самоубийств; милитаризация межсубъективной коммуникации: «война – единственная гигиена мира» (Маринетти); вплоть до некрофилии (Г. Иванов).

Говоря строго, интеллектуальные мегатренды – преформичны – как возможности предопределены самим способом отправления философской доктринации через гиперонимическую фиксацию базовых состояний (устоев) бытия с последующим уточнением их контактов.

Абстрактное обследование посессива при потребности выйти в реалис задействует проекционные, верификационные ресурсы – возника-

ет жизнеутверждающая (гуманизм, прогрессизм, коллективизм) или жизнеотрицающая (индивидуализм, анархизм, катастрофизм, аморализм) картина мира. Последняя питает и питается сопредельными формами духовного и практически-духовного. Обратим внимание лишь на дух тотального эффективизма, захватившего космизм, индуцировавшего платформу «перекрытия реальности» в борьбе со смертью – философия «Общего дела»; «овладение временем», анастатика (Муравьев); сциентистский бум «победа смерти» – работы по омоложению Щипачева, Штейнаха, Кольцова; литературный ответ на чаемые антропологические метаморфозы – Уэллс «Остров доктора Моро», Булгаков «Дьяволиада», «Рокковые яйца», «Собачье сердце»; социально-политический проект – экспериментальная культивация нового человека (*homo soveticus*).

Аналогично – получившая развитие в эпохах, веках дихотомическая тематизация «начало мира» (античность – программа архе – современная космогония) – «конец мира» (средневековье – «новое средневековье» – апокалиптика, финализация существования).

Сходно – версификация познаваемости: мир познаваем дискурсивно (рационализм, сциентизм) – мир познаваем интуитивно (интуитивизм, антисциентизм) (ср.: Шопенгауэр: не научное, а художественное (интуитивно-образное) осмысление действительности приближает к мудрости; в последнем – прямое оправдание декадентского разрушения всех святынь. У того же Малларме:

... скончалось Небо!

Да будет Идеал, свиреп, как Грех, забыт... [11, с. 448].

Подобно – капитальная антропологическая инверсия, покрывшая богатство интерпретаций существа человека от: «раб – нечеловек»; через «раб – человек»; до «человек – раб божий» [7, с. 98].

Соответствующие миродейательностные альтернативы в языке образно-художественном прорабатывают литературные направления:

- классицизм: стереотипность коллизии «чувство – долг»;
- сентиментализм: сосредоточение на «чувственности» в ущерб «разумности», уничижение рационализма, ригоризма, прагматизма на фоне возвеличения впечатлительности;
- романтизм: обследование двоemiрия «реальное – идеальное», «профанное – чаемое»;
- реализм (натурализм): упор на объективное (необходимое) в противовес субъективному (случайному).

Но исполняют данное дело в частных фигурах релевантных форм повествования, сюжетных линий, композиционных конструкций, стилевых приемов. Философия же добивается универсальности трактовок универсальных возможностей в рамках обследования предельных постановок – вне замыкания на «заданные условия».

Тот же сентиментализм, романтизм обогащают литературу проблематикой «субъективности», активно моделируя душевные состояния

лирического (часто исключительного) субъекта в (часто исключительных) обстоятельствах. Философия никаких исключительных субъектов – героев, характеров, поставленных в исключительные обстоятельства (условия) – не требует; она исследует «субъективность» саму по себе, как таковую, в качестве универсалии, в ее абстрактной (безусловной) соотнесенности с контрарной универсалией – «объективностью». Как назидал Фихте: «Рассматривать сознание как особый, самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-нибудь чуждого... такой взгляд на сознание с полным правом называется идеализмом... Мы полагаем, что всякая философия с самого начала необходимо должна быть идеализмом» [22, с. 70–71].

Литература живо интересуется оппозицией «материальное – идеальное», но под углом зрения «отрицательное – положительное», «посредственное – выдающееся». Подлинный герой наделен высокой духовностью, олицетворяет положительные ценности; его антипод поглощен низкой материальностью, олицетворяет отрицательные ценности. Философия преодолевает предметную детализацию мысли, вырывается из стесняющих обстоятельственных границ, расторгает условности жизненного материала, не налагает на себя поведенческих уз. Преодолевает она и каноны жанровых систем, тенденции освещения, особенности стиля: мысль ее вольна и «чиста», – обусловливаема оценкой универсальных абстрактных возможностей, данных не в образах, а в идеях, не в сценах, а в отвлечениях.

Философская техника – не фактуальная, но эйдетическая: желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов – сугубая бессмыслица [10]. Философскую истину ограничивает не ложное, но убогое. Философские постановки своей бездонностью (гиперонимическая универсальность) самоценны. Скажем: что лучше – иметь и потерять? Или – вовсе не иметь? Любовь – подарок? Или – наказание?

В литературе герои, оказываясь слабее враждебных им событий, гибнут. Герои философии – идеи – всегда «выше» своего задания, не гибнут никогда (ср.: с «приземленной» редакцией трагедийной сшибки разительных противоположностей «внутренняя свобода» – «внешняя необходимость», однако заточенной не на отслеживание напряжений абсолютов, а на «облегченную» вариацию раскрытия тайн «души человеческой» с обязательным, но непродуктивным предположением существования более глубокого смысла вещей).

Течение – модификация направления. С количественной стороны – более дробная единица; с качественной стороны – вид, специя, выступающая детализацией анцестрального идейного ствола. Наличествуют пролиферации стратегических миропредставительных платформ:

– материализм: стихийный, метафизический, пантеистический, органистический, механистический, вульгарный, стыдливый, антропологический, диалектический, исторический;

– идеализм: субъективный, объективный, магический, трансцендентализм, феноменологизм, интуитивизм (выделение последних трех обязано подчеркиванию особого статуса причастных III миру ментально-виртуальных объектов, концептуализация природы которых еще ожидает складывания адекватных языковых и модельных средств представления);

– методологии их оформления: монизм – плюрализм, с неизбежными ветвлениями – физикализм, логизм, психологизм, параллелизм.

Течения различаются авторской нюансировкой доминант мотивировок, оценок, принятий профессиональных предметных, поисковых, концепционных решений. Между тем на глубинном уровне своей творческой реализации все они оказываются лишь одной философией «на различных ступенях ее развития», ибо все они – лишь «ответвления одного и того же целого» [8, с. 99]. Ответвления, получаемые логической разбивкой целого с последующей соотносительной тематизацией продуктов разбиения. Отсюда, по точной мысли Гегеля, развитие философии в истории удовлетворяет развитию логической философии, хотя в последней обнаруживаются места, выпадающие «в развитии в истории».

Несоответствие исторического логическому находит подкрепление в оформлении получаемых через обследование посессива сугубо логических возможностей, оказывающихся результатом дихотомизации универсума – последовательного ветвления целого. Таковы дивергентные платформы-понимания «натурализм – спиритуализм», «эссенциализм – феноменализм» и т. д., подгоняющие собственные сольные партии под оркестровые исполнения.

Пикировка «материализм – идеализм», конечно, поляризует философские учения, но в мизерном топосе введения исходной системы отчета, обозначения отправного момента развертывания рассуждений из некоей начальной точки. За ее пределами в онтологии материализм моделирует генеалогию духовного («небесного»), идеализм – телесного («земного»). В гносеологии (репрезентативной формой которой, кстати, не располагает материализм) и для материализма, и для идеализма составляет камень преткновения расчленить познаваемый предмет на «предмет» и «познание». А при уточнении статуса вводимых по принципу свертывания $\{x/\varphi_x\}$ буквально отрешенных виртуальных сущностей в возможных мирах (круглый квадрат, дырка от бублика, улыбка без кота, трансцендентные числа, светлое будущее и т. д.) [12], ищущая мысль не может не сталкиваться с необходимостью приписывать реальность эйдосам (платоновские идеалии), прибегать к гипостазису. Положительное движение в проблеме бытия идеальных смыслов выражаемого, захватывая денотацию, не покрывается готовностью смешивать, уравнивать идеальное и материальное (как обреченно близоруко менее 40 лет назад чеканил Мельвиль [20, с. 97]).

Положительное движение в данной проблеме *volens-nolens* подводит к утверждению какой-то реальности «мнимой» системы объектов,

в чем узколобым зубодробительством, навешиванием этикеток «материализм–идеализм», «прогрессизм–обскурантизм» ничего не добиться.

Решение головоломной теоретико-познавательной сверхзадачи упирается в разработку специфической логико-методологической и концептуальной техники с реляционной многоуровневой семантикой, адаптированной к экспозиции ситуации в возможных мирах за счет перспективных выходов из реалиса в кондициалис, из фактива в контрфактив, из актуатива в посессив.

Без всяких нарочитостей, акцентуации «партийности», классовых корней философских теорий и прочей политической шелухи.

Философию как систему знаний требуется освободить от чуждых ей конъюнктурных имплементаций – включенности в политический процесс, партийной ангажированности. Партийное, государственное покровительство, подмечал Луначарский, приучает художников, обществоведов, философов к неискренности натасканной революционности; на данном основании государство должно совершенно воздерживаться от каких бы то ни было политических давлений на мыслителей – «величайшая нейтральность в этом отношении» [18, с. 1] (Ср. с линией Ленина, поддержанной Сартром, о всесторонней политизации литературного (художественного) процесса).

Партийность не может быть залогом научности (как применительно к диалектическому-историческому материализму, осуществляющему защиту интересов пролетариата как непрременный момент научности, пустозвонили многие теоретики советской поры), социально-классовая предвзятость исключает рациональную интенцию на объективность; в противном случае недалеко до курьезов-перверсий самоотрицания духовного производства в залоге псевдореволюционной пропаганды: дескать, коммунизм отменяет религию, философию, искусство. Почему? Потому что творческая деятельность суть проявление не нашедших себе реального применения бессознательных сил – неврозов: «Творцом религиозных систем овладевает невроз навязчивости, художник заболевает истерией, философ – паранойей. Все это одни и те же виды ухода от реальности...» [19, с. 76–77].

С коммунизмом кончается философия, как, впрочем, ... все.

Воистину: философия – непотребное занятие в особенности в представлении глубоко партийных, т. е. больных людей.

В литературе давно отказались от порочного стиля детских трюков, вразумляющих шлепков великих ниже пояса; отчего Руссо нравится нам всеми своими слабостями, заблуждениями? – вопрошает Карамзин, – оттого, что в самых его заблуждениях сверкают искры непреходящего («страстного человеколюбия») [15, с. 29–30].

Величие великих – и в просчетах!

В чем значимость, значительность Карамзина? В том, что своим сентиментализмом (не соцреализмом!) он «выразил дух времени» [1,

с. 310]. Что дает разделение романтизма на «активный – пассивный», «прогрессивно-революционный – консервативно-реакционный»? Много ли смысла в причислении Жуковского ко второму? Значение его творчества от того умаляется?

Кто в самом деле – Жуковский?

Белинский называет его «истинным романтиком» [3, с. 143]; Веселовский – представителем карамзинского направления – сентименталистом [5]. Все-таки он – кто?

Хочется сказать – какая разница. Главное, он – поэт. Величина. Равной которой нет в выражении «мечтательной грусти, унылой мелодии, задушевности и сердечности, фантастической настроенности духа, безвыходно погруженного в самом себе» [2, с. 291].

Однопорядковое – в философии. Сенсуализм – в классической концептуальной форме – Гоббс, Гассенди, в особенности Локк – мультиплицируется на сенсуализм Беркли, Юма (продолжение линии Протагора) и Дидро, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха (продолжение линии Эпикура). Одно – идеализм, другое – материализм. Что дает констатация? Ничего, кроме навешивания ярлыков². Между тем под различием – подлинными проблемами. В гносеологической плоскости: фиксируются ли во внешнем опыте данные объектной среды «непосредственно» или «опосредованно»; они – «запечатлеваются» при «конструируются»? Как далеко заходят потенциалы названных способностей души? В антропологической плоскости: обострение момента чувственности-чувствительности человеческого опыта востребует доуточнения мотивов самопроявления «Я» на предмет «подлинности–фальшивости»: чувственность-чувствительность способна манифестировать «чуткость» и – «манерность», притворную позу и сердечную сострадательность. Центрируется проблема подлинной «внесловной» ценности человека.

Тематизация сказанного радикализует грани, нюансы, оттенки, разрушающие серьезность квалификаций «материализм – идеализм» как тормозящих интенсивное сосредоточение мысли, мобилизацию исследовательских устремлений на непредвзятый позитивный поиск.

Список литературы

1. Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. Т. 3. 682 с.
2. Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. Т. 6. 799 с.
3. Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. Т. 7. 740 с.
4. Бергсон А. Собр. соч.: в 5 т. СПб.: М.И. Семёнов, 1914. Т. 5. 206 с.

² Важна не квалификация, а подлинная оценка творчества. На вопрос, к какой школе он принадлежит, Фолкнер ответил: к школе гуманизма.

5. Веселовский А.Н. В.А. Жуковский. Поэзия чувства и «сердечного во-
ображения». Пг.: Книгоиздательство «Жизнь и знание», Типография «Научное
дело», 1918. 550 с.
6. Гаспаров М.Л. Филология как нравственность: о прошлом и будущем,
об интеллигенции, о культуре, о школе, о жизни: статьи, интервью, заметки.
М.: Фортуна ЭЛ, 2012. 283 с.
7. Гачев Г.Д. Жизнь художественного сознания. М.: Искусство, 1972. 200 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль,
1974. Т. 1. Наука логики. 452 с.
9. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноме-
нология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // «Логос». 1911. Кн. I. С. 4–59.
11. Западноевропейская лирика. Л.: Лениздат, 1974. 568 с.
12. Ильин В.В. Теория познания. Символика. Теория символических
форм. М.: Издательство Московского университета, 2013. 384 с.
13. Ильин В.В. Теория познания. Эвристика. Креатология. М.: Проспект,
2018. 173 с.
14. Ильин В.В. Философия истории. М.: Издательство Московского уни-
верситета, 2003. 380 с.
15. Карамзин Н.М. Что нужно автору? Кн. 1 // Аглая. М.: Университетская
типография, 1796. 144 с.
16. Кюхельбекер В.К. Избранные произведения: в 2 т. М.;Л.: Советский
писатель, 1967. Т. 1. 668 с.
17. Литературная теория немецкого романтизма / под ред., со вступ. стать-
ей и комментариями Н.Я. Берковского; пер. Т.И. Сильман и
И.Я. Колубовского. Л.: Издательство писателей, 1934. 336 с.
18. Луначарский А. Художественная политика советского государства // *Жизнь искусства*. 1924. № 10 (984). 4 марта.
19. Малис Г.Ю. Психоанализ коммунизма. Харьков: Космос, 1924. 87 с.
20. Мельвил Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. М.: Мысль,
1983. 247 с.
21. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М.;Л.: Гослитиз-
дат, 1949. 254 с.
22. Фихте И.Г. Факты сознания / пер. О. Давыдовой, под ред. и с предисл.
Э.Л. Радлова. СПб.: тип. АО Брокгауз-Ефрон, 1914. 152 с.

PHILOSOPHY AND LITERATURE: TWO TYPES OF SELF- CONSCIOUSNESS OF HUMANITY (ARTICLE 2)

V.V. Iyin*, A.G. Khairullin, B.A. Khairullin**, E.K. Shaura*****

* Bauman Moscow State Technical University (National Research University),
Kaluga

** Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny

***Moscow State Institute of International Relations (University)
Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow

Philosophy and epic forms of literature are united by the mission of expressing the human dimension of the world. However, they are distinguished by the «tools» of thematization of the human destiny. Philosophy overcomes the details of thought, breaks out of the constraining circumstantial boundaries, overcomes the conventionality of life material, does not impose behavioral bonds on itself. It also overpasses the canons of genre systems, compositional structures, and trends in stylistic self-expression. Unlike literature, philosophy seeks universality of interpretations of universal possibilities given not in images, but in ideas, not in scenes, but in conceptual constructions.

Keywords: *philosophy, art, literature, self-consciousness.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры «Общественные науки» Калужский филиал ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Калуга. E-mail: vvilin@yandex.ru

ХАЙРУЛЛИН Аскар Гафиятуллович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Набережночелнинский институт (филиал) ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны. E-mail: askar58@mail.ru

ХАЙРУЛЛИН Булат Аскарлович – кандидат экономических наук, доцент кафедры экономики предприятий и организаций Набережночелнинский институт (филиал) ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны. E-mail: presario87@yandex.ru

ШАУРА Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент, докторант ФГАОУ ВО Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: aperon@mail.ru

Authors information:

ILYIN Viktor Vasilyevich – PhD, Professor of the Department of Social Sciences of the Kaluga Branch of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Kaluga. E-mail: vvilin@yandex.ru

KHAIRULLIN Askar Gafiyatullovi – PhD, Professor of the Department of Social and Humanitarian Sciences of the Naberezhnye Chelny Institute of the Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny. E-mail: askar58@mail.ru

KHAIRULLIN Bulat Askarovich – PhD (Economic Sciences), Associate Professor of the Department of Economics of Enterprises and Organizations of the Naberezhnye Chelny Institute of Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny. presario87@yandex.ru

SHAURA Elena Konstantinovna – PhD, Associate Professor, Doctoral Student of the Moscow State Institute of International Relations (University) MFA of the Russian Federation, Moscow. E-mail: aperon@mail.ru

УДК 02.31

ЯЗЫК НАУКИ: ЕГО КОНВЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЕТАФОРИЧНОСТЬ

С.Н. Коськов

ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева»,
г. Орел

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.019

Статья посвящена эпистемологическому подходу к конвенции и метафоре в языке науки. Язык рассматривается не только и не столько как знаково-символическая структура для выражения свойств и отношений внешней действительности, но и как часть самой науки. Цель данной статьи – раскрытие механизма взаимодействия конвенции и метафоры в языке науки как языковых образований в реальном процессе научного познания. Ведущими методами к исследованию данной проблемы являются сравнительно-аналитический, индуктивно-дедуктивный и герменевтический.

***Ключевые слова:** метафора, естественный язык, формальные языки, научное познание, семантические конвенции, теоретические конструкции, субъект науки, эмпирические конвенции.*

Введение

Интерес к проблеме конвенции в научном познании обусловлен, с одной стороны, бурным развитием современного научного знания, усложнением его структуры, созданием высокоабстрактных теоретических концепций, с другой – ростом методологической рефлексии науки, стремлением науки осознать свои гносеологические основания. Конвенциональное понимание природы научного знания и знания вообще является яркой демонстрацией такого факта, что наука есть результат человеческого творчества, включенности самого человека, а не просто обезличено-логического субъекта в непосредственный процесс научного познания.

В данной статье язык рассматривается не только и не столько как знаково-символическая структура для выражения свойств и отношений внешней действительности, но и как часть самой науки. Это является руководящей ценностной идеей, без которой не было бы ни принципа, необходимого для отбора материала, ни подлинного познания.

Базой, на которой строятся научные языки, является естественный язык. На этот факт неоднократно обращали внимание классики современной науки. М. Борн пишет: «Нильс Бор, который внес вклад в философию современного естествознания больше, чем кто-либо иной, неоднократно и отчетливо разъяснял, что реальные эксперименты не-

© Коськов С.Н., 2021

возможно было бы описать, не применяя при этом разговорного языка и понятий наивного реализма. Без признания этого немислимо никакое соглашение о фактах даже между самыми возвышенными умами» [2]. Естественнаучные языки, т. е. естественные языки, обогащенные научной терминологией, составляют основной массив научного языка.

«Как я уже говорил, естествознание должно принять понятия повседневной жизни и выражения разговорного языка. Но, применяя усилительные устройства, телескопы, микроскопы, электронные усилители и т. п., оно выходит за пределы этих понятий» [2].

Поэтому такие фундаментальные характеристики естественного языка, как открытость, конвенциональность и полисемантическая, которые обеспечивают его познавательную и коммуникативную функции, с необходимостью переносятся на естественнаучные языки, где также обеспечивают эти функции. Полисемантическая реализуется через метафорические выражения, а конвенциональность в научном языке – прежде всего через семантические конвенции. Конвенциональность языка является необходимым условием для построения формальных языков и теорий. Более того, конвенция является познавательной процедурой для формализации, так как с ее помощью можно установить жесткую однозначную связь знака и значения, придать целостность и дискретность языковым образованиям. Конвенциональность языка как семантической системы выражает нашу свободу выбора референтов для слова «...» – свободу, которую мы можем использовать в отношении любого лингвистического символа, который еще не оформился семантически.

Конвенции выступают как неустранимый элемент научного познания. Сюда прежде всего следует отнести семантические конвенции относительно содержания применяемых терминов. Было бы уступкой платонизму утверждать, что слова, которыми мы оперируем, имеют имманентное, присущее им самим по себе содержание. «Так, наивные люди убеждены, что знание “правильного” названия вещи есть реальное знание, дающее таинственную силу над ней. Существует много примеров пережитков такого словесного фетишизма в нашем современном мире» [2]. Образчик такой наивности – замечание слушателя популярной астрономической лекции: «Я понял, как измеряют расстояние до звезд и все прочее, но я не могу понять, откуда известно, что название этой звезды – Сириус?» [2]. Значение, которое человек придает тому или иному символу языка, во многом определяется принятой конвенцией. Как подчеркивал еще Гегель, способность обозначать есть первая творческая сила духа, не знающая преград: «Через имя предмет рожден изнутри Я как сущее. Это – первая творческая сила духа» [6].

В терминах естественного языка конвенциональный характер несколько скрыт обезличенностью соглашений. В научном языке конвенциональный характер семантики терминов выступает более явно. Кри-

тикуя конвенционализм за абсолютизацию этого момента, М. Борн пишет: «Эта точка зрения не учитывает того психологического факта, что становление языка не было сознательным процессом. И даже в абстрактной части науки вопрос о полезности понятий часто решается на основе фактов, а не соглашений» [2]. Понятия научного языка, являющиеся в значительной степени искусственными, вводятся соответствующими определениями. Именно эти определения, принятые как некоторые соглашения, и составляют содержание понятий.

Существуют ли какие-либо логические или объективные ограничения на семантические конвенции по отношению к терминам языка? Если мы оперируем изолированными терминами, то в этом случае никаких ограничений нет. Под любым термином мы можем понимать все что угодно. «Название какой-либо вещи не имеет ничего общего с ее природой» [15]. Ограничения появляются тогда, когда место изолированных терминов занимают предложения, относительно которых можно говорить об их истинности или ложности. Эта истинность или ложность будет уже зависеть от значения терминов, и наоборот, осмысленные и истинные предложения допускают лишь определенные значения входящих в них терминов. Спор о словах, «номинальные дефиниции», «терминологические конвенции» – все это само по себе не выражает гносеологической проблематики.

Создание и интерпретация теоретических конструктов, моделей, аксиом, абстракций и идеализаций, соотношение теоретического и эмпирического знания, научного факта и факта действительности (чувственного и эмпирического, чувственного и рационального) – вот круг вопросов, которые определяют эпистемологический статус проблемы условных соглашений в науке, в том числе и семантических конвенций.

Рассмотрение семантической конвенции в эпистемологическом аспекте, вне ее взаимодействия с другими компонентами научного языка, представляется нам неплодотворным подходом к данному вопросу [10].

Для выявления познавательного значения семантической конвенции необходимо привлечь ее противоположность, связанную с неопределенностью языковых выражений и апелляцией к чувственной наглядности, а именно метафору, и проанализировать семантическую конвенцию в процессе ее взаимодействия с метафорическим словоупотреблением.

Специфичность метафоры, метафорического словоупотребления состоит в полисемантности, в обращении к чувственной наглядности, в потенциальной связи с описанием иконического знака. И в этом плане она является противоположностью семантических конвенций как жестких моносемантических образований в своей логической завершенности. При этом необходимо подчеркнуть, что одна из особенностей метафоры как языкового выражения заключается в том, что для восприя-

тия партнером по коммуникации и для функционирования в языке она должна приобрести конвенциональный статус: за ней должен быть интересубъективно закреплён определенный континуум значений. И только после этого метафора как вербальное выражение приобретает объективный характер. В процессе коммуникации или познавательного акта ученые могут пользоваться любым значением из данного континуума. Но выделение конвенциональной природы метафоры, наличие в ней конвенционального компонента не должны вести к нивелированию специфики самой метафоры.

Без метафор и метафорического словоупотребления естественнонаучный язык теряет полисемантическую и в силу этого не способен выполнять познавательную, эвристическую функции, а лишь ограниченно коммуникативную. Как пишет Л. де Бройль, «лишь обычный язык, поскольку он более гибок, более богат оттенками и более емок», раскрывает новые возможности.

Условность позволяет акцентировать, выделить интересующие явления, «передать именно основной смысл происходящих событий, не обязательно копируя и повторяя жизнь...». Символизация служит целям более выразительного, наглядного изображения этого основного смысла; она позволяет «представить непредставимое», «соотнести несоотносимое». Хотя условность и символизация занимают значительное место в функциональной структуре воображения, было бы неверно сводить воображение к условности или символизации [3, с. 327].

Даже в ходе чисто дедуктивных аналогий обычный язык позволяет выразить замечания или комментарии, способные развить полученные результаты и выявить их нюансы и возможные последствия.

Итак, даже в наиболее точных, наиболее разработанных областях науки применение обычного языка остается наиболее ценным из вспомогательных средств выражения мысли. Тем более это справедливо, например, для естественных наук, в которых использование символического языка и по сей день представляет собой исключение.

Вариантность и относительность вещей и их свойств требует от языка гибкости, расплывчатости понятий, возможности конструировать оттенки значений. Континуальной стороне действительности должен соответствовать континуум значений. Полисемантическую естественнонаучного языка, проявляющаяся в метафорах и метафорическом словоупотреблении, позволяет рассуждать не вполне логично и за счет этой нелогичности получать новое знание, которое в дальнейшем будет логически обработано. Через механизм метафоры реализуется нежесткая языка. Метафора является необходимой познавательной процедурой моделирования.

Метафора, будучи переходным элементом в континууме значений, является единством вербально выраженных значений и наглядных образов. И в силу этого именно метафора и метафорическое словоупо-

требление обеспечивают связь всей совокупности языковых средств науки с областью наглядно-чувственного опыта. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в ходе индивидуальной творческой работы человек осмысливает и перестраивает не словесные тексты, а сугубо индивидуальные образы и представления. (Эйнштейн говорил, что у него образы носят, скорее, кинестетический и музыкальный, чем словесно-понятийный характер.) Мышление требует не словесного материала, над которым бы оно работало, а закрепленных в языке средств обработки любого материала.

Прежде всего для метафор характерно наличие иконического элемента в их структуре. Иными словами, метафора является описанием иконического знака. При этом под иконическим знаком в семиотике подразумевается объект, который несет в себе черты сходства с денотатом. Это наши внутренние образы, различные изображения, фотографии, скульптуры, произведения живописи, разнообразные диаграммы, схемы, чертежи. Последние носят ярко выраженный условный характер, но в силу конвенционально закрепленных за ними значений являются понятными для специалистов.

Для каждой метафоры характерно наличие двух референтов, причем буквальное толкование ее приводит к абсурду. В качестве примера рассмотрим некоторые из метафор, которые стихийно, в процессе общественно-исторического развития человечества закрепились в языке и носят характер неявных (скрытых) конвенций. Когда мы произносим, например, говоря о человеке, «Лиса Патрикеевна» или «хитрый лис», мы заменяем образ человека образом лисы и сопоставляем образ человека с образом лисы, желая тем самым подчеркнуть, что этот человек, по крайней мере, в одном качестве – хитрости – не уступает Лисе. А языковое выражение «хитрый лис» есть словосочетание для описания иконического знака – образа лисы, взятого со стороны лишь одного качества, и со стороны этого качества являющегося представителем другого объекта – человека.

Метафору как языковое средство можно рассматривать и как взаимодействие слов, обладающих разными семантическими полями, т. е. разными системами значений, связанных с этими словами.

В случае метафоры при всем различии семантических полей, ассоциированных с каждым словом, находятся, по крайней мере, одна или несколько точек соприкосновения, в зависимости от контекста, которые позволяют словам войти в контакт и образовать целостное метафорическое выражение («лысына купола», «овраги морщин»). Значение последнего трансформирует значения исходных слов и к ним несводимо. Метафора не является просто заменой одного буквального выражения другим. Ее невозможно точно выразить группировкой имеющихся слов именно потому, что должен учитываться общий контекст и контекст употребления метафор.

Семантическая конвенция (в данном случае терминологическая) и метафора являются средствами расширения существующего словаря. Но в отличие от семантической конвенции, метафора апеллирует к некоторой интуитивно или полуинтуитивно воспринимаемой наглядной действительности в силу невозможности своего точного выражения в контексте. Говоря иначе, метафора – использование слова в новом смысле, передача нового смысла с помощью старых слов. Необходимо, однако, оговориться, что одно и то же слово может иметь различные смыслы, но приобретение нового смысла еще не делает его метафорой. Сравните, например, употребление слова «атом» в античности и в современную эпоху как в философии, естествознании, так и в быденном сознании. Следует добавить, что «логическая дефиниция и “внутренняя форма” слова, образ, лежащий в основе значения или употребления слова, могут уясниться лишь на фоне той материальной и духовной культуры, той системы языка, в контексте которой возникло или преобразовалось данное слово или сочетание слов» [5, с. 14]. И этот расширяющий границы знания смысл не полностью выражается в ряде вербальных определений, а требует образных ассоциаций и обращения к наглядности. В качестве примера приведем цитату из выступления на Втором Всесоюзном совещании по вопросам естествознания профессора, старшего научного сотрудника Объединенного института ядерных исследований В.С. Барашенкова: «В квантовой теории частиц мы всегда имеем дело с двумя волновыми функциями: функцией конечного состояния и функцией начального состояния. Если импульсы отдачи объекта невелики, то эти волновые функции одинаковы, нет релятивистской деформации этих функций и квадрат их модуля можно интерпретировать как пространственную плотность. В релятивистской области существенна отдача, поэтому волновые функции “сжаты” в разных направлениях и описывают “релятивистски-сжатую лепешку”» [1]. Прошло порядка 50 лет, но по-прежнему физикам-экспериментаторам, работающим на самой современной технике, сложно обойтись без метафоричного слова употребления не только в процессе общения между собой, но и с физиками, своими коллегами – теоретиками, не говоря еще о проблеме интерпретации (это отдельная тема).

Следовательно, во-первых, словесная метафора, будучи представлением иконического знака, всегда связана с чувственно-наглядными образами, по меньшей мере в индивидуальном сознании. Как отмечал Гегель, «способность воображения извлекает предмет вместе с его множественностью, вместе со всем его ближайшим окружением; а имя одиноко без отношения и сопряжения – не несущий себя ряд, ибо нет определенности, то есть самого отношения в нем самом к иному» [7]. Во-вторых, словесная метафора полностью вербально невыразима, т. е. не переводима, и для своего адекватного понимания требует выхода за рамки языка. Оба этих положения, касающиеся лингвистиче-

ского и эпистемологического статуса метафоры, имеют, на наш взгляд, большое значение для анализа этих выражений в языке науки [12].

Приведем в качестве примера ряд метафорических выражений, имеющих широкое распространение в отдельных областях науки. В физике – это «сила», «странность» и т. д., в биологии – «борьба за существование», «волна жизни» и т. д., в математике – «тело», «поле», «кольцо», «регрессия», «регулярная реплика», «дробная реплика» и т. д. На современном уровне развития данные понятия лишь по форме остаются метафорами, в первую очередь в математике и формальной логике. Но на начальном этапе своего формирования в науке в них с необходимостью присутствовал метафорический элемент. В связи с этим возникает закономерный вопрос: а сохраняют ли научные понятия данный элемент, и не только эмпирические, но в особенности и теоретические понятия на высоком уровне развития научного знания? И да и нет. Ответ на него, как правило, сводится к ответу на вопрос о происхождении научных терминов или к жонглированию словами «диалектика», «противоположность», «творческий дух», если не выделить четко и ясно различные уровни, слои научного языка как части самой науки.

Мы будем выделять здесь три уровня научного языка: на первом уровне происходит выдвижение и становление гипотезы, на втором – доказательство гипотезы, на третьем – истолкование, интерпретация, объяснение результатов научной деятельности, распространение теории в широком кругу исследователей, в различных научных сообществах, в первую очередь среди молодых ученых, входящих в мир новой теории. На втором уровне, т. е. в языке, на котором происходит доказательство теории, в идеальном случае метафор быть не должно. Примером этого являются формальные теории. Подчеркнем, что это касается лишь самого процесса формального доказательства, но не контекста обоснования в целом. Формальные теории, математический аппарат, искусственные языки являются величайшим достижением науки. Но вне содержания науки, вне детерминации их предметной областью, глубинные структуры которой они отражают, формальные теории теряют не только свое практическое, но и познавательное значение. Это находит свое отражение и в использовании тех языковых средств, с помощью которых и ведется обоснование. Для обоснования в целом семантических конвенций явно недостаточно, поэтому привлекаются неформальные понятия и понятия естественного языка, которые имеют метафорическую нагруженность. Как пишет Л. де Бройль, «верная наставлениям Рене Декарта, научная мысль непрерывно стремится к ясности и точности. Поскольку она подвержена слабостям, присущим человеческой природе, быть может, это ей не всегда удастся, но таков ее идеал. В таких наиболее абстрактных и наиболее разработанных отраслях науки, как математика и естественные науки, где можно успешно применить математический подход к проблемам, наука вынуждена пользоваться особым языком,

символическим языком, своего рода стенографией абстрактной мысли, формулы которой, когда они правильны, по-видимому, не оставляют места ни для какой-либо неопределенности, ни для какого-либо неточного истолкования. Но даже в тех отраслях, где его можно использовать, и особенно в прочих отраслях, символический язык с его сухой точностью не дает научной мысли все те выразительные средства, которые ей необходимы, и поэтому даже в работах, почти целиком состоящих из математических формул, текст, написанный обычным языком, сохраняет всю свою важность и позволяет проследить во всех ее тонкостях мысль автора и понять истинное значение полученных им результатов» [3]. В языке неформальных теорий, даже на уровне их доказательства, присутствует метафорический элемент, а на первом и третьем уровнях роль метафоры несоизмеримо выше.

Кроме этого, существует множество ступеней и переходов, далеко не столь очевидных. Как замечает Р.Й. Павиленис, «трудно установить даже в отношениях самых обычных терминов опыта, имеем ли мы дело с метафорическим или неметафорическим (прямым) употреблением последних» [16]. Научные термины, возникая на основе слов естественного языка, не приспособленного для описания новых абстрактных объектов, являются вначале по большей части метафорическими. В ходе развития науки метафорические по своему происхождению термины могут получать строгие определения, которые носят характер явных семантических конвенций. Главным образом это касается математических понятий. К примеру, такие термины, как «группа», «тело», «кольцо», «регрессия», возникшие сравнительно недавно, получили точную математическую дефиницию, и ученые могут оперировать данными определениями, не обращаясь к смыслу соответствующих терминов естественного языка. На первый взгляд, строгое определение термина и использование его как метафоры некоторым переносным, связанным с наглядными представлениями образом, исключают друг друга, и достаточно иметь дело с точным фиксированным понятием, не употребляя метафорических элементов. Тем самым предоставляется возможность очистить науку от неопределенности и двусмысленности терминов.

В действительности даже математику, не говоря уже о других научных дисциплинах, не удастся полностью освободить от метафорического способа выражения, несмотря на всю строгость и определенность используемых в ней понятий. Дело в том, что в математике содержательные соображения являются важным компонентом математического знания. Формального вывода и доказательства не всегда достаточно, чтобы понять проделанные операции и осмыслить полученные результаты, особенно когда мы имеем несколько различных, конкурирующих доказательств. В подобном случае математик спускается с одного уровня абстрактности на нижележащий и обращается к тем содер-

жательным соображениям, которые связываются с используемым формализмом [15].

Сошлемся на авторитет Н. Бурбаки: «Способ рассуждения, заключающийся в построении цепочки, силлогизмов, является только трансформирующим механизмом, который можно применять независимо от того, каковы посылки, к которым он применяется, и который, следовательно, не может характеризовать природу этих последних. Другими словами, это лишь внешняя форма, которую математик придает своей мысли, орудие, делающее ее способной объединяться с другими мыслями... и, так сказать, язык, присущий математике, но не более того» [4]. Необходимость обращения к содержательным соображениям дает о себе знать именно тогда, когда неясно, каким образом связать гипотетически высказанное положение с имеющимся знанием, как логически строго вывести его из наличных истинных утверждений. Каждый раз в случае затруднений математик начинает анализировать проделанные доказательства, использованные или упущенные возможности, тем самым он оказывается в области метадоказательств, метатеории, а метатеоретические рассуждения, как и рассуждения содержательной теории, опираются на смысл и содержание, а выводы обладают интуитивной убедительностью.

Что касается других наук, то содержательные идеи играют там еще более важную роль. Правда, представляя роль смысла и интенциональных соображений в науке, мы не можем еще вполне ясно представлять роль метафорических выражений. Содержательные идеи могут выступать как в форме понятий, так и в форме общих представлений. Не следует ли предположить, что, говоря о содержательных идеях, мы имеем в виду просто-напросто те понятия, с которыми работает ученый? Однако анализ показывает, что если бы за каждым словом стояло понятие, требующее перечисления признаков соответствующих предметов, то нам приходилось бы иметь дело с «дурной бесконечностью», когда процесс разъяснения смысла терминов, будучи связан с их интерпретацией на базе всё новых терминов, а тех, в свою очередь, на базе других, не завершался бы, уходя в бесконечность. В реальном познании процесс интерпретации слов с помощью других прерывается в определенных пунктах, именно там, где мы доходим до слов, смысл которых воплощается в образах, представлениях, отражающих внешнюю нам реальность. Далее он прерывается там, где ряд словесных значений смыкается с рядом значений, в языке не выраженных. Поэтому в конечном счете содержание любого слова генетически связано с чувственными образами: «Для того чтобы вербальные значения (значения, вводимые вербальными средствами) на начальном этапе усвоения языковой символики были определены (для индивида – поняты), они должны определяться системой значений, образовавшихся до введения языка, т. е. невербальными значениями» [11, с. 24].

Аналогичная мысль по отношению к научным теориям содержится в известном положении польского логика и методолога науки М. Пшеленцкого, касающемся принципов построения и применения научных теорий: посредством чисто вербальных средств, например, посредством одних постулатов, невозможно сопоставить термин и какой-либо физический объект или класс физических объектов в качестве его денотата, если только некоторые из исходных терминов теории не сопоставлены в качестве денотатов с физическими объектами невербальными средствами, например, путем остенсивных определений. Это же можно сказать и о вопросах, связанных с проблемой измерения. «Как известно, – пишет Д.П. Горский, – в основе применения основных физических величин лежит выбор эталона измерения и определения процедур, которые мы с ним производим. Определения единиц измерения близки к остенсивным. Они лежат в основе иных определений, которыми оперирует физик, являются средством связи математики, физики и реального материального мира» [8].

Возможен и другой путь, связанный с апелляцией к наглядности через использование метафорических выражений и терминов, где конвенциональный момент скрыт и на первое место выходит интуиция. «Я часто размышлял об условиях, в которых совершаются великие научные открытия, – замечает Л. де Бройль, – и думаю, что их источником следует считать нечто вроде внезапного прозрения ученого; он имеет своим условием сопоставление, аналогию, синтезирующую идею, которую ученый внезапно осознает. Это явление, описанное такими великими учеными, как Анри Пуанкаре и Макс Планк, есть то, что можно назвать “луч света”, который внезапно освещает темное помещение» [3].

Таким образом, содержательный элемент знания необходимо включает в себя не только выражения, смысл которых реализуется в понятиях (где явно присутствует семантическая конвенция), но и термины, связывающие наше знание с чувственно-наглядной действительностью (где конвенциональный момент затушеван индивидуальным опытом).

К последним относятся и метафоры как термины, описывающие иконические знаки, т. е. мысленные, наглядные образы, подобные в определенном отношении своему объекту. Можно сказать, что в научном знании настолько неустранимы метафорические элементы, насколько в нем развиты содержательные компоненты, связанные с различными формами обращения к наглядности.

Неизбежность наличия метафорических выражений в языке науки связана и с той важной ролью, которую они играют в процессе приобщения новых членов к тому или иному специализированному сообществу ученых, т. е. в процессе обучения. Научение молодых специалистов умению оперировать с ранее не встречавшимися в их опыте объектами, производить измерение новых характеристик, совершать слож-

ные вычисления предполагает прежде всего понимание смысла тех терминов, которыми обозначаются новые сущности. Как писал Ф. Энгельс, «девственное состояние абсолютной значимости, неопровержимой доказанности всего математического навсегда ушло в прошлое; наступила эра разногласий, и мы дошли до того, что большинство людей дифференцируют и интегрируют не потому, что они понимают, что они делают, а просто потому, что верят в это, так как до сих пор результат всегда получался правильным» [18].

Хотя в науке ученые часто действуют на основе усвоенных автоматизмов, не стараясь понять смысла производимых операций, и получают правильные результаты, такой способ действия, будучи приемлемым в привычных ситуациях исследования, перестает оправдывать себя, когда необходимо найти новые пути доказательства, или обнаружить новую теорему, или решить нетривиальную задачу. Чтобы добиться успехов в проблемных областях знания, нужен иной подход, связанный с освоением смысла используемых терминов и проделываемых операций. Чтобы понять новое, необходимо опереться на старое. Начинаящий ученый сталкивается с терминами, смысл которых существенно отличен от смысла этих слов, известного ему из обыденного опыта [14]. Чтобы понять новое слово, необходимо объяснить его в системе уже известных слов и выражений. Поскольку смысл ранее применявшегося термина существенно отличен от того интенционального содержания, которым обладает индивид, а введение явных семантических конвенций еще не разрешает эту проблему, то его объяснение не может быть не чем иным, как метафорическим переописанием в области, знакомой индивиду. Таким образом, метафорическое переистолкование – один из способов понимания ученым новых для него терминов. Поскольку различны и идиолекты людей, и их ценностные ориентации, различно и их понимание тех или иных изучаемых сущностей, выражаемых в языке. Поэтому для любой науки актуальна задача увязать субъективно-личные способы использования понятий с общепринятыми в данном научном сообществе правилами и нормами. Именно метафора как специфическое языковое средство и явная семантическая конвенция способны ее выполнить. Индивидуальное описание исследуемого явления в силу ограниченности языковых возможностей агента является не чем иным, как метафорическим выражением. Взятое в целом, оно говорит о другой реальности, отличной от той, к которой приложимо. Без сомнения, каждое индивидуальное понимание термина, выраженное в языке, связано и со специфическими формами наглядно-чувственного представления, т. е. является описанием иконического знака.

Как пишет А.М. Коршунов, чувственный образ представляет собой единство предметного и оценочного компонентов. Парадокс заключается в том, что содержательный компонент образа выходит на первый план, а его ценностно-оценочный компонент скрыт. Хотя именно в цен-

ностно-оценочной деятельности выражается активная творческая природа познающего субъекта, а характерной чертой субъективного образа является активность [9]. Проявить активность, изменить ценностно-оценочные акценты познающему субъекту легче и доступней именно в вербальной области.

Конечно, теоретик вправе, говоря, например, об электроне, не обращаться к наглядной интерпретации, а ограничиться лишь теми уравнениями, в которые входит только его символическое обозначение и в которых в имплицитной форме даны свойства электрона. Но как только встает проблема эмпирической интерпретации математического символизма, фиксирующего свойства электрона, или же когда дает о себе знать потребность в коммуникации между теоретиками и экспериментаторами, для которых формулы или ничего не говорят, или говорят слишком мало и для которых ситуация воспринимается в чувственно фиксируемых свойствах экспериментальных ситуаций, тогда встает вопрос содержательного понимания терминов, выявления метафорической и конвенционально-семантических компонентов языка. «Мы сейчас сталкиваемся с серьезными трудностями при попытках пространственно-временного описания микрообъектов... Формально на любом этапе мы можем перейти к x , y , z , t , другое дело, каков физический смысл образов, которые при этом возникают» [1].

Эти проблемы остаются открытыми и по сегодняшний день. А ведь «естествоиспытатель же, – как пишет М. Борн, – должен быть реалистом, он должен видеть в своих чувственных впечатлениях нечто большее, чем галлюцинации, а именно информацию, идущую от реального внешнего мира. При расшифровке этой информации он пользуется идеями весьма абстрактного свойства, например теорией групп в пространстве многих или даже бесконечного числа измерений и т. п. Но в итоге он все же получает свои инварианты наблюдения, представляющие реальные предметы, с которыми он научается обращаться так, как обращается любой мастер со своим деревом или металлом» [2].

В принципе, не всегда и не всякий термин требует содержательной интерпретации и наглядного представления его смысла в каждом конкретном случае применения. Сплошь и рядом термины могут применяться без обращения к тем образам, с которыми они связаны и которые они представляют в процессе языковой коммуникации [11; 13]. Поскольку термин возник, распространился среди специалистов, стал им понятен, привычен до автоматизма, то переводить его каждый раз в чувственный образ нет никакой нужды. В этом заключается одно из величайших преимуществ, которые дает использование слов в процессе общения. Интересно, что на данную особенность словесных знаков обратил внимание еще Гегель: «При произнесении имени льва мы не нуждаемся ни в созерцании такого животного, ни даже в его образе, но имя

его, поскольку мы его понимаем, есть безобразное простое представление. Мы мыслим посредством имен» [6].

Нужно ли рассматривать вышеприведенное соображение как некоторое ограничение, накладываемое на использование метафорических терминов в науке? Если понимать метафорическое выражение как выражение, всегда актуально связанное с наглядным образом, иконическим знаком, то да, но, вероятно, подобный подход создал бы немалые трудности, т. к. субъективизировал бы понимание метафоры, поставив его в зависимость от развития языковой, интеллектуальной и образной эрудиции отдельных людей. «Язык как продукт отдельного человека – бессмыслица» [15], – отмечал Маркс. От того, что термины типа «волновой пакет», «поле», «волны вероятности», имея постоянное хождение среди физиков, чаще всего не вызывают каких-либо наглядных представлений, ассоциаций в их умах, они не перестают при этом быть метафорическими, по меньшей мере по форме [17].

Выводы

Что касается научного познания, то метафорический и конвенциональный характер используемых там терминов может быть до поры до времени скрыт. С очевидностью он проявляется лишь:

1) в процессе общения и понимания учеными друг друга, приведения в соответствие с общепринятыми нормами и правилами индивидуального языка (идиолекта, тезауруса);

2) в процессе обучения и профессиональной подготовки молодых ученых, когда заложенные в метафорических выражениях аналогии и ассоциации со смыслом слов естественного языка помогают освоиться с существенно новым видом реальности, когда четкое выявление семантических конвенций помогает понять специфику новых теоретических объектов, семантическую нагруженность новой терминологии;

3) в процессе работы над новыми оригинальными проблемами, когда встает задача словесного выражения и понимания не встречавшихся прежде (открытых или сконструированных) теоретических объектов и эмпирически зафиксированных свойств. В этом случае приходится задумываться над смыслом термина. Обнаруживается метафорический характер используемых ранее языковых средств, что, конечно, создает дополнительные трудности для интерпретации новых терминов, адекватных описываемой реальности. Но конвенциональный характер семантики научных терминов создает объективную предпосылку для разрешения этих трудностей;

4) когда научные теории обнаруживают скрытые дотоле противоречия, они не в последнюю очередь обусловлены метафорическим характером многих научных выражений, наличием в них неявных конвенций, в особенности, когда последние казались в силу общепризнанности строго определенными.

В заключение подчеркнем, что метафора и конвенция – важные компоненты языка науки. Более того, метафора как элемент, требующий для своего понимания обращения к наглядности, к чувственным представлениям, с одной стороны, и конвенция, как во внешней тривиальной форме (семантическая конвенция), так и в более сложных формах (эмпирическая и теоретическая конвенция) ведущая к нахождению и формулировке в явном виде релятивных моментов познания – с другой, являются формой и средством связи чувственного и рационального в научном познании, что служит основанием для формирования в сознании познающего субъекта целостного, пульсирующего, познавательного образа.

Список литературы

1. Барашенков В.С. Ленинская идея неисчерпаемости материи в современной физике // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 36–42.
2. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М.: Изд-во иностр. лит., 1963. 535 с.
3. Бройль Л. де. По тропам науки. М.: Изд-во иностр. лит., 1962. 408 с.
4. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М.: Издательство иностранной литературы, 1963. 292 с.
5. Виноградов В.В. Русский язык. Грамматическое учение: о слове. М.: Высш. шк., 1972. 616 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М.: Институт философии АН СССР, Мысль, 1970. Т. 1. 668 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. Т. 3. 372 с.
8. Горский Д.П. Определение. М.: Мысль, 1974. 311 с.
9. Коршунов А.М. Отражение, деятельность, познание. М.: Потиздат, 1979. 216 с.
10. Коськов С. Н. Взаимодополняемость семантических конвенций и метафор в языке науки // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1991. № 6.
11. Коськов С.Н. Начала и истоки конвенционалистской методологии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2009. № 3. С. 21–28.
12. Коськов С.Н., Лебедев С.А. Козволюция моделей науки и мировоззренческих установок // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 4. С. 22–31.
13. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Онтология научных теорий // Известия Российской академии образования. 2017. № 1 (41). С. 20–40.
14. Лебедев С.А., Лебедев К.С., Коськов С.Н. Позитивно-диалектическая программа философии науки // Известия Российской академии образования. 2016. № 4 (40). С. 5–36.
15. Маркс К. Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1960. Т. 16.

16. Павиленис Р.Й. Значение как континуум // Философские вопросы логического анализа научного знания. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1974. С. 186–202.
17. Чудинов Э.М. Теория относительности и философия. М.: Политиздат, 1974. 304 с.
18. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Диалектика природы (сборник). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/book/264472/read-antidyuring-dialektika-prirody-fridrih-engels/~16> (дата обращения: 13.08.2021).

THE LANGUAGE OF SCIENCE: ITS CONVENTIONALITY AND METAPHORICITY

S.N. Koskov

Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel

The article is devoted to the epistemological approach to convention and metaphor in the language of science. Language is considered not only and not so much as a sign-symbolic structure for expressing the properties and relations of external reality, but also as part of science itself. The purpose of this article is to reveal the mechanism of interaction of convention and metaphor in the language of science, as language formations in the real process of scientific cognition. The leading methods for the study of this problem are comparatively analytical, inductive-deductive and hermeneutic.

Keywords: *metaphor, natural language, formal languages, scientific cognition, semantic conventions, theoretical constructs, subject of science, empirical conventions.*

Об авторе:

КОСЬКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С.Тургенева», г. Орел. E-mail: koskov6819@gmail.com

Author information:

KOS'KOV Sergey Nikolaevich – PhD (Philosophy), Professor, Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel. E-mail: koskov6819@gmail.com

УДК 101

КАПИТАЛ КАК СВОЙСТВО НАУЧНОГО ПОЛЯ

Ю.В. Буртовая

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.034

Рассматривается взаимосвязь и функционирование форм общественного капитала. Установлено, что этот феномен обладает исчисляемыми параметрами и может быть определен внутри определенного поля взаимодействия. Приведены примеры использования исследовательского конструкта «научный капитал» в образовательных и учебных ситуациях.

Ключевые слова: капитал, научное поле, габитус, легитимация капитала, П. Бурдье.

Сюжет о научном капитале – важная часть теории общественного производства, разработанной П. Бурдье. К капиталу автор относит не только материальные активы (деньги, акции, недвижимость и т. д.), но и другие элементы, дающие человеку социальные преимущества в определенных сферах жизнедеятельности (естественно, что это касается и образовательной деятельности, где конкуренция является важным аспектом движения). Теоретический конструкт «формы капитала» – это такой феномен, в котором происходит демаркация форм капитала на культурный, экономический, символический и социальный. Названные формы капитала тесно связаны с габитусом – особой схемой движений и реакций человека в соответствии с «полем», в котором он находится. Именно в вышеназванных полях, с точки зрения автора, и происходит конкуренция за капитал, трансформирующая отношения внутри общества. Логично предположить, что автор относит деньги и финансы к капиталу экономического типа, в то время как социальные связи и влияние – к социальному типу капитала. С культурным капиталом несколько сложнее, т. к. он представляет собой определенные квалификации и диспозиции человека и его знаний. Престиж же в его легализованном виде является капиталом символическим, но, несмотря на внешнюю простоту и материальность, он один из самых значимых и влиятельных типов капиталов. Следует четко осознавать, что проведенная П. Бурдье демаркация характеристик капитала достаточно емко описывает ту ситуацию, которая особо актуальна сейчас, а именно: все формы капитала взаимосвязаны друг с другом и обладание лишь одной только из них не делает человека достаточно конкурентным.

Капитал не является абстрактной категорией, а привязан к конкретной объектной области. Например, капитал ученого можно высчитать

© Буртовая Ю.В., 2021

вать не только за счет изданных статей и цитирования, но и за счет анализа успешного или неуспешного взаимодействия с грантовыми организациями. Можно сравнивать капитал с раздачей в покере, где игроки обладают некоторым стартовым капиталом, который отражается в количестве «фишек» на столе и тех карт, которые они получили на руки. С точки зрения Бурдые, опасными конкурентами являются те, кто умело пользуется уже данными картами и не растрачивается впустую на рискованных ставках [7, р. 40]. Вопрос лишь ценности капитала, которая, с нашей точки зрения, выражается в назначении номинала их действия. Конкретно для карточной игры номинал каждой партии определяется «столом» и пулом средств, которым обладают участники. Бурдые и Вакквант утверждают в этой связи о зависимости ценности капитала от места его приложения и реализации [3, р. 101]. Итак, можно заключить, что капитал обладает вполне исчисляемыми параметрами и может быть определен внутри конкретного поля взаимодействия. Для научного капитала таким полем может стать университет, научный центр, академия наук и т. д.

Концепция капитала прекрасно «работает» в научной среде и продолжает расширяться и по настоящее время, переходя из чисто научной области во многие другие, начиная от очевидных социальных интерпретаций (где капитал – это то, что у Вас стремятся отобрать в целях достижения личного блага [8, р. 135]) и продолжая констатациями лингвистического типа (преимущество одних языков и их носителей над другими [9, р. 123]), а также всевозможными психологическими объяснениями капитала в среде постиндустриальных обществ и общественных объединений [4, р. 119]. Эти и другие направления объединяет одна общая мысль – встречаются определенные случаи, когда одни формы капитала сливаются с другими и буквально растворяются в них (становятся синонимичными). В статье мы настаиваем на объективной необходимости расширения существующих воззрений и концепций П. Бурдые. Это продиктовано возрастающей ролью научных институтов и сферы открытий, которая представлена в работах автора недостаточно ярко или же вовсе приобретает некоторый маргинальный характер на фоне экономических и политических смыслов конкурентного взаимодействия.

Философская традиция дает простор для интерпретаций потенциальных возможностей использования капитала в образовательных и учебных ситуациях, где отношения воспроизводства кадров, а также установления паритетных отношений являются обыденностью и нормой. Все большую популярность набирают литературные и научные произведения, которые рассказывают и обучают людей в части повышения собственной грамотности для достижения в научных областях. Не говоря уже о том, что для российской действительности наличие двух и даже трех образований у человека не является каким-то удивительным исключением [5, р. 40]. К наиболее интересным работам в этой области мы относим те, где через габитус обосновывается возможность формирования

научных способностей у детей, чьи семьи так или иначе задействованы в научной сфере деятельности [6, p. 45]. Не будем отрицать тот факт, что подобные семьи используют свой ресурс несколько иным образом. Он позволяет приобретать преимущества, выражаемые в частных уроках, посещениях музеев и выставок, записи на курсы иностранного языка. Все это непременно сказывается на уровне подготовки их детей и, как следствие, на их конкурентных возможностях [10, p. 13]. Так же абсолютно очевидно, что более ресурсные в части научного капитала семьи гораздо активнее поддерживают компетентность гносеологического характера у детей и буквально транслируют их достижения во внешний мир за счет встреч с своими коллегами, организации специальных научных мероприятий детского формата или же участия в различных локальных телешоу. Схема действия в данном случае проста: возможности научного капитала родителей находят свое продолжение и приумножаются за счет педагогического взаимодействия в семье. Фактически это бесконечный цикл наращивания научного капитала в рамках определенного поколения.

Мы не утверждаем, что рост научного капитала возможен только лишь в семьях выше среднего класса, несмотря на то, что данное утверждение выглядит вполне логичным в экономическом смысле слова. Существуют авторитетные исследования, которые содержательно обосновывают, что семьи из среднего и даже рабочего класса также могут использовать капитал в стратегических целях, что справедливо и для этнических меньшинств, которые, казалось бы, и вовсе не должны попадать в данную рейтинговую раскладку [2, p. 24]. Например, культурный и социальный капитал также может быть использован для упрощения механизмов социальной мобильности за счет стратегического подхода в выборе места учебы. Например, некоторые родители предпочитают поступать в университет по результатам ЕГЭ через год после его сдачи, что указывает на тенденцию некоторых отдельных родителей к анализу списков поступающих, а также состоянию демографической ситуации. Мы наблюдаем подобные тенденции в отечественной действительности, где список абитуриентов пополняется за счет приезжих из стран СНГ, что является не случайностью, а следствием стратегического распределения научного капитала. Безусловно, такой фокус рассмотрения капитала неминуемо ведет к анализу и других проблем, связанных с потенциальной интеграцией других людей в российскую культуру, образованием диаспор, конфликтных позиций и пр. Итак, движение капитала действительно не только обнаруживает позитивные тенденции, но и обладает свойством указание на «клубок» проблем, которые сложно распутывать даже на государственном уровне [2].

Из вышесказанного вытекает логичный вопрос: являются ли все формы нематериального капитала в целом полезными в части получения привилегий социального плана? В 2013 г. в Нидерландах был проведен опрос среди людей в возрасте 25 лет и старше, который был направлен на

изучение полезных научных привычек у молодежи¹. В опросе участвовали более тысячи человек, а результаты опроса привели к однозначному выводу – дети чаще перенимают привычки через образ жизни, нежели обращают внимание на образовательные или научные достижения родителей. Развивая данный тезис, следует сказать, что для ребенка или подростка степень достижений родителей вполне наблюдаема, но не осознаваема, поэтому доступ к знанию скорее задан подражанием. Например, через подражание ребенок может перенять читательскую привычку, которая потом позволит преумножить его научный капитал. В какой-то степени наличие премий или же научных степеней воспринимается символически и не обладает для ребенка механизмом прямой конвертации в его социальный капитал, поэтому регулярное чтение с детьми научной или научно-популярной литературы может дать им больше возможностей в части приобретения навыков, чем просто размещенные в доме фотографии с знаменитыми учеными или дипломы в рамках. Данное наблюдение вполне логично, если учитывать, что когнитивные характеристики личности все-таки связаны с практическими видами деятельности, а символические элементы скорее сопровождают этот процесс.

Вышеназванный процесс философ Скеггс называет легитимацией капитала. Он указывает, что у этого процесса есть особенные элементы, требующие детального рассмотрения [8]. Расширяя этот тезис, автор настаивает на том, что мощь факторов капитала находится в прямой зависимости от простоты их перевода в легитимный формат. Можно обратить внимание, что этот автор отчасти апеллирует к понятию «поле» Бурдьё, которое и представляет собой поле легитимации. Более того, мы понимаем, что привлечение или же вовлечение в науку может происходить самыми разными способами. Например, можно готовить еду и рассказывать о каких-либо научных свойствах и преобразованиях, которые происходят при этом с материалом готовки. Однако подобные бытийные научные механизмы считают менее легитимными, т. к. хороши для понимания, но плохи в своей глубине (ребенок сможет понять, что происходит с яйцом при жарке на сковороде, но не поймет, как и почему). Фактически речь идет о некоторой потребительской стоимости знания, которая строго поделена на чисто научные формы и иные – маргинальные. Так, например, в России ученые скептически относятся к направлению «науч-поп», так как считают подобное явление несерьезной фальсификацией, четко осознавая, что академические лекции не являются популярной формой научного капитала в качестве современного воспроизводства знания. Здесь мы вновь сталкиваемся с проблемой воспроизводства профессиональных ученых и формами стимуляции интереса к науке. С

¹ Проведенный в рамках исследования 2000-го г. «Parental cultural capital and educational attainment in the Netherlands: A refinement of the cultural capital perspective. *Sociology of Education*».

точки зрения современных исследователей, проблематика воспроизводства научного капитала, или проблема научного конвейера, заключается в укоренившемся стремлении воспитать среднестатистического типового ученого, а не образованного гражданина.

Школьная наука за пределами Российской Федерации также предпочитает академический язык, что безусловно превозносит тех, кто смог его осилить, перед теми, кто сдался и разочаровался в науке (так называемые «образовательные маргиналы»). Можно прийти к выводу, что такая однобокость подготовки специалистов ведет к снижению образовательных преимуществ, т. к. ученый может быть мобилен только в научной среде. Для примера приведем тенденцию, которая существует в России. Студенты вторых и третьих курсов зачастую обнаруживают возможность устроиться на работу, и последняя, естественно, начинает конкурировать с образовательным процессом. Известно, что данная ситуация не только свидетельствует о низком уровне жизни студента, но и обнажает невысокий уровень отношения к образовательным учреждениям, которые не могут предложить заработок и трудовые места, достойные запросам. Мысль о том, что диплом – это просто документ для галочки, присутствовал и ранее, но с годами эта мысль только укрепилась. Например, для многих компаний в IT-сфере Ваше образование абсолютно не важно, а важен уровень владения языком программирования. Эти и другие примеры только показывают не фиксированность стоимости научного капитала, которая такова из-за особенностей сред происхождения и использования такого капитала. К подобным особенностям можно отнести не только географическое местоположение государства или же его экономический статус, но и гендерные и половые особенности обучающихся. В последние несколько лет популярность набирают научные исследования, обосновывающие склонность мужчин к точным наукам, в то время как более трудолюбивыми и усердными для многих сотрудников университетов представляются как раз не мужчины, а именно девушки. Безусловно, мы считаем, что такие тенденции скорее субъективны, чем объективны, однако проблематично спорить со статистической информацией, которая, к примеру, указывает преимущественно на мужские коллективы в научных лабораториях и центрах физики или же пропорциональные характеристики набора в гуманитарные и технические классы в школе. Так или иначе дисбаланс в соотношениях мужского и женского в науке существует, однако к данной проблематике нужно подходить крайне осторожно, чтобы не оказаться в поле беспочвенного философствования.

Констатация нашего исследовательского взгляда на последователях Пьера Бурдьё отнюдь не свидетельствует, что автор понятия «научный капитал» концептуально не уделял внимания вопросам социального развития. В научной работе, посвященной структуре экономики в социальном смысле слова, ученый намекает на необходимость признания ка-

питала технического плана, однако данные идеи настолько умело «спрятаны» в размышления о связи социального и технического, что, с нашей точки зрения, не позволяет им распространиться среди последователей. Бурдье представляет технический капитал в контексте обучения и получения высшей квалификации в университете. Мы предполагаем, что техническое здесь мыслится в классической традиции мыслителей Греции, где «технэ» обозначает искусство, то есть искусственное. Идеино данный тип капитала может быть превращен в капитал финансовый, организационный, управленческий и пр. Другими словами, появляется возможность спецификации капитала. По своей сути технологический (или же технический) капитал представляет собой совокупность определенных ресурсов (технологии производства, техники организации коллективов, знания, позволяющие сократить производственную цепочку и т. д.), которые так или иначе обращены к процессу производства. На самом же деле технологический капитал является достаточно сложной категорией, так как включает в себя не просто компетенции и навыки, но и тенденции к преобразованию деятельности, снабженное специфическими предметными представлениями, например математическими (в части моделирования реальности). Необходимо подчеркнуть, что лишь немногие современники и аналитики работ Бурдье пытались развить данное направление в концептуализации социологического знания [1].

Резюмируя вышесказанное, мы можем прийти к выводу, что научный капитал представляет собой палитру качеств и свойств, которые соответствуют познавательным процедурам в субъектном освоении профессиональных видов деятельности. Благодаря вышеназванным процедурам представляется возможным сформулировать тезис об уникальности восприятия субъектов научного поля. Последнее аккумулирует акторов, способных различать оригинальные и нетривиальные сущности в научной деятельности. Конечно, научный капитал скорее функционирует в русле понимания капитала символического (т. е. связанного с признанием), что приводит к мысли о том, что подобный капитал уместен только в контексте определенных сред. Задумаемся над вопросом: кто обладает вышеназванным капиталом? Естественно, что ученые и люди науки, о чем нам и говорят исследования П. Бурдье. В то же время мы не можем не учитывать современные тенденции, где научный капитал начинает функционировать в новых средах (Интернет, «науч-поп», СМИ и т. д.).

Список литературы

1. Буртова Ю.В. Формирование самооценки человека по отношению к социокультурному контексту // Основы экономики, управления и права. 2021. № 5(30). С. 7–9.
2. Archer L., De Witt J., Willis B. Adolescent boys' science aspirations: Masculinity, capital, and power // Journal of Research in Science Teaching. 2013. № 51. P. 1–30.

3. Bourdieu P., Wacquant J. D. An invitation to reflexive sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 348 p.
4. Cote J. The role of identity capital in the transition to adulthood: The individualization thesis examined // Journal of Youth Studies. 2002. № 5(2). P. 117–134.
5. Dika S. L., Singh S. Applications of social capital in educational literature: A critical synthesis // Review of Educational Research. 2002. № 72. P. 31–60.
6. Israel G.D., Beaulieu L.J., Hartless G. The influence of family and community social capital on educational achievement // Rural Sociology. 2001. № 66. P. 43–68.
7. Lareau A., Horvat E. M. Moments of social inclusion and exclusion: Race, class, and cultural capital in family-school relationships // Sociology of Education. 1999. № 72. P. 37–53.
8. Skeggs B. Class, self, culture. London: Routledge, 2004. 232 p.
9. Stanton-Salazar R., Dornbusch S. Social capital and the reproduction of inequality: Information networks among Mexican-origin high school students // Sociology of Education (Albany). 1995. № 68. P. 116–135.
10. Vincent C., Ball S. Childcare, choice and class practices // Critical Social Policy. 2008. № 28(1). P. 5–26.

CAPITAL AS A PROPERTY OF THE SCIENTIFIC FIELD

Yu.V. Burtovaya

Samara State Technical University, Samara

This article discusses the relationship and functioning of forms of social capital. It has been established that this phenomenon has calculable parameters and can be determined inside a certain interaction field. Examples of using the research construct «scientific capital» in educational and educational situations are given.

Keywords: *capital, science field, habitus, legitimation of the capital, P. Bourdieu.*

Об авторе:

БУРТОВАЯ Юлия Владимировна – аспирантка кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: julia-08@inbox.ru

Author information:

BURTOVAYA Julia Vladimirovna – PhD student of the Dept. of Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: Julia-08@inbox.ru

УДК 128

ИНФОРМАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕКА И ВСЕЛЕННОЙ

А.В. Рукин

ФГКВОУ ВО «Военная академия воздушно-космической обороны имени Маршала Советского Союза Г. К. Жукова» Министерства обороны Российской Федерации, г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.041

Статья является частью авторского комплексного исследования природы человека и его индивидуального способа жизни. Новизна проводимого исследования заключается в информационном подходе к человеку и его жизненному пути. Актуальность исследования определяется отсутствием единства мнений о природе человека и его способе жизни. В проводимом исследовании ведущую роль играют рефлексия и мысленное моделирование. Новый импульс в изучении природы человека может обеспечить междисциплинарный диалог онтологии и антропологии. Разработка синергетической модели развития и осмысление сущностных характеристик информации создают необходимый теоретический фундамент для изучения природы человека. Цель статьи – обосновать информационное единство человека и Вселенной. Для достижения цели в статье критически рассматриваются основные подходы к информации, дается авторское понимание информации и обосновывается информационное единство человека и Вселенной. Предполагается подобие процессов информационного развития человека и Вселенной. Раскрывается наиболее общая универсальная закономерность внутриличностного информационного развития человека. Выраженная в формализованном виде закономерность внутриличностного информационного развития человека позволяет изучать динамику становления внутреннего информационного пространства индивида. Результаты исследования могут использоваться в различных социальных практиках, прежде всего, в решении практических задач обучения и воспитания человека.

Ключевые слова: человек, информация, сущность информации, природа человека, информационный подход к человеку, внутриличностное информационное развитие, закономерность внутриличностного информационного развития человека.

Введение

Статья продолжает серию авторских работ, посвященных разработке информационного подхода к человеку. Данный подход к человеку сопоставляется с рационалистическим, духовным, экзистенциальным, психосоциальным и социологическим подходами к человеку. Стремление к постижению природы человека зарождается в философских размышлениях древних греков и сохраняет свою актуальность в современ-

© Рукин А.В., 2021

ном мире, являясь наиболее сложной и малоизученной научной проблемой. Наиболее перспективным направлением в исследовании природы человека представляется интердисциплинарный диалог, обуславливающий интеграцию онтологического знания и философской антропологии. Природу человека можно объяснить, объяснив природу Вселенной, в свою очередь, природу Вселенной можно объяснить, объяснив природу человека. Благоприятные эвристические условия изучения природы человека обуславливаются развитием научных представлений о существенных характеристиках информации и утверждением синергетического мировоззрения.

Цель статьи – обосновать информационное единство бытия человека и Вселенной. Задачи: критически рассмотреть основные подходы к толкованию информации и сформулировать авторское понимание информации; раскрыть информационное единство бытия человека и Вселенной.

В изучении природы человека не может быть стандартизированной методологии. В методологии конкретного исследования человека отражается авторское видение проблемы. В проводимом исследовании основными методами исследования являются рефлексия и мысленное моделирование.

Сущность информации

Сложность разработки информационного подхода к человеку усугубляется дискуссионностью представлений о существенных характеристиках информации. В современной науке на изучение информации направлены междисциплинарные усилия философов, математиков, кибернетиков, генетиков, физиков и представителей других отраслей научного знания. Человечество достигло больших результатов в управлении потоками информации и оперировании информацией, однако сегодня нет оснований говорить о наличии непротиворечивых представлений о природе информации. Проблему информации можно сформулировать лишь в системе философского знания, ибо данная проблема кроется в непостижимости начал Бытия. Центральным является вопрос истоков существования информации и Вселенной. Перспективным направлением изучения природы информации является интегрированное онто-антропологическое исследование.

В разрабатываемой теории информации Клод Шенон преодолевает традиционный подход к информации как средству передачи сведений в мире людей и расширяет научные представления о важнейших свойствах информации. По Шенону, информация уменьшает общую неопределенность и снижает информационную энтропию [9; 10]. В кибернетике информация используется для выделения различных состояний в материальных системах. Норберт Винер соотносит информацию с наиболее фундаментальными основаниями существующей реаль-

ности: «Информация – это не материя и не энергия» [2, с. 284]. Винер рассматривает информацию в плоскости содержания, полученного человеком из внешнего мира в процессе приспособления к нему наших чувств [12; 13]. Л. Бергаланфи, разрабатывая теорию систем, соотносил информацию с физическими величинами, сопоставляя информацию с энергией в физике [1, с. 31].

Философскому осмыслению информации и развитию представлений о существовании информации во Вселенной независимо от человека посвящены работы А.Д. Урсула, В.М. Глушкова, И.Б. Новика, Л.Б. Баженова, П.В. Копнина, А. М. Коршунова, В.С. Тюхтина, Б.С. Украинцева.

В.М. Глушков определяет информацию в качестве меры неопределенности распределения материи и энергии в пространстве и времени, мерой изменений во всех протекающих в мире процессах [3]. А.Д. Урсул, разрабатывая философию информации, посредством механизма отражения описывает информационное взаимодействие в природе и обществе [7; 8]. Урсул раскрывает всеобщий характер информации, отмечая, что информация есть там, где есть различие. К.К. Колин отмечает, что информация определяет меру организованности любой системы [5].

Т. Стонер продолжает разработку онтологического статуса информации: «информация существует. Чтобы существовать, она не нуждается в том, чтобы ее воспринимали» [22, р. 21].

В авторском понимании информация – это то, что возникает и проявляется в порядке построения, логике и закономерностях организации чего-либо и определяет его как структурно организованное, как нечто самостоятельно существующее. Организация предмета невозможна без информации, а в структурной организации предмета информация отображает меру его упорядоченности [6]. В силу этого информация характеризуется своими смысловыми доминантами. Уникальность человека в способности распознавать и понимать эти доминанты.

Смысловая доминанта может рассматриваться в качестве критерия, позволяющего опознавать информацию. Бессмысленность информации соотносится с хаотичностью броуновского движения. Информация не мера, ее мерой являются смысловые доминанты, характеризующие информационную сложноорганизованность. Произвольные изменения количества информации не детерминируют генезис и становление смысла информации.

Таким образом, наличие информации Вселенной и информации мира человека – очевидный факт. Современная научная мысль находится лишь в начале пути постижения природы информации. Вместе с тем, в нынешнем мире успешно создаются и используются технические устройства, оперирующие информацией.

Подход к информации в смысловом аспекте позволяет рассматривать ее в качестве источника сложноорганизованности и упорядоченности. Такой подход отражает онтологическое единство бытия Вселенной и человека. В указанном единстве может скрываться и единство информационного развития человека и Вселенной. Толкование информации в аспекте упорядоченности позволяет моделировать информационную природу человека и рассматривать динамику внутриличностной информационной самоорганизации.

Информационное единство бытия человека и Вселенной

Информация является субстанцией существующей Вселенной и человека. Информация – источник организации и упорядоченности бытия. Развитие рассматривается, как процесс перехода информации от потенции к актуальности. В любом существующем предмете проявляется его предшествующая потенциальная информационность. Актуализированная информация содержит в себе потенцию будущей информации нового уровня организации.

Развитие Вселенной, рассматриваемое в информационном ракурсе, представляется процессом накопления информационного потенциала и становления информационного пространства-времени, необходимого для качественного скачка к возникновению высокоинформационного существа – человека. С его возникновением актуализируется информационный потенциал разворачивающийся Вселенной. Информация определяет природу человека. Человек – высокоинформационное существо Вселенной, информационный центр во Вселенной. Информация определяет онтологическое единство Вселенной и человека, информация определяет экзистенциальную противоречивость бытия человека во Вселенной.

Герменевтическая интерпретация кантовской антропологии в ракурсе информационного подхода позволяет сформулировать ключевой антропологический вопрос о конечной цели становления информационного пространства-времени человека. Представляется, что информационное развитие окружающей реальности не завершается становлением информационного пространства-времени человека. Информационная эволюция Вселенной и информационное развитие человека образуют единство.

Разворачивающееся становление Вселенной неразрывно связано с динамикой информации. Предполагаем, что мера информации является величиной, соотносимой с мерой событий. Количество информации пропорционально количеству событий, точнее, количеству времени. Информация – исток времени. Совокупность событий в конкретной системе отсчета определяет информацию данной системы отсчета. Разным системам отсчета присуща своя информация. Информация и Бытие неразрывно взаимосвязаны, информация лежит у истоков Бытия. Бытие немислимо вне информации. Информация определяет бытие, ибо ин-

формация воплощает в себе логику и закономерную последовательность организации существующего, смысловую основу Бытия. Следует заметить, что самоорганизация не противоречит закономерной последовательности организации.

Информация определяет онтологическое единство человека и Вселенной. Именно человек, высокоинформационный центр окружающей реальности, является ключом к пониманию Вселенной.

Информация Вселенной – это то, что возникает и существует независимо от человека, подготавливает информационные условия для появления человека, который способен выявлять, распознавать и понимать информацию Вселенной. Иными словами, конечная цель философской антропологии заключается в вопросе, зачем во Вселенной возникает человек, осмысливающий и понимающий информацию Вселенной.

Человек, читающий книгу, осмысливает воспринимаемую информацию, понимая, что источник этой информации – автор книги. Очевидны целевые установки автора – донести свою информацию до читателя, оказать свое личное информационное влияние на читателя. Однако человек, «читая» Вселенную, обречен на источниковую неизвестность Вселенной, обреченность, остроту которой И. Кант выразил в отношении человека и вещи в себе [4]. Философская проблема в недоступности источникового постижения информации. Глубина кантовской антропологии в наличии самого «запрета» на источниковое постижение.

Разработка философско-антропологических проблем невозможна без решения онтологических вопросов, раскрывающих наиболее общий механизм внутриличностного развития человека. Перспективность междисциплинарных исследований в разрабатываемом информационном подходе к человеку позволяет выделять онто-антропологические исследования наиболее общих зависимостей, обуславливающих информационное развитие человека.

Человек, интериоризируя информацию внешней среды, созидает самого себя, экстериоризируя информацию, он соучаствует в организации мира. Интериоризируя информацию человек превращает информацию мира в компоненты своей индивидуальной природы.

Динамика процесса интериоризации человеком информация определяется многими факторами, в числе которых выделяются: влияние внешних информационных потоков, действующих на индивида, и мера его внутриличностной активности по критической оценке воспринимаемой информации. Универсальный характер взаимосвязей и взаимозависимостей выделенных факторов позволяет отразить наиболее общую закономерность внутриличностного информационного развития человека в следующем виде:

$$I_{л} = I_{в} - \frac{I_{в}}{(1 + ВДД \cdot ВОД \cdot КЗС)^t}$$

где:

$I_{л}$ – интериоризированная информация;

$I_{в}$ – действующий на человека информационный поток внешней среды;

ВДД – внутриличностная духовная деятельность по интериоризации информации внешней среды;

ВОД – уровень развития внутренней оценочной деятельности;

КЗС – конституционно заданные способности по интериоризации информации;

t – время восприятия конкретного информационного потока внешней среды.

Переход от качественных характеристик к количественным показателям предполагает использование метода экспертных оценок и решение ряда частных задач, которые в данной статье не ставятся.

Представленная зависимость не обезличивает людей, напротив, она позволяет определять индивидуальную уникальность человеческой личности.

Заключение

Сложилось относительно устойчивое представление о том, что природа человека ускользает от научного изучения и описания посредством научно-методического аппарата. Сложноорганизованность человеческой природы не вызывает сомнения. Любое современное исследование человека завершается разработкой редуцированных моделей. С одной стороны, можно отказаться от интердисциплинарности научных исследований, провести границу антропологического пространства и бесконечно констатировать сложность человеческой природы. Следует заметить, что в отечественной педагогической мысли распространены стремления к научному сепаратизму. В частности, значительные сложности возникают с утверждением в педагогике синергетического мировоззрения. С другой стороны, интердисциплинарность в изучении природы человека позволит выявить и описать новые грани человеческой природы. Научно-методический аппарат философской антропологии нуждается в дальнейшей разработке. Перспективным направлением является интеграция научно-методического аппарата синергетики в сферу исследований природы человека и его индивидуального способа жизни.

Таким образом, в результате проведенного исследования решены поставленные задачи, обеспечивающие достижение целевых установок. Критический анализ основных подходов к информации позволил сформулировать авторское понимание сущностных характеристик информации. Толкование информации в смысловой доминанте раскрывает ее источниковое свойство, проявляющееся в становлении сложноорганизованности и упорядоченности существующей реальности. Именно ин-

формация позволяет определить единство человека и Вселенной. Информационное единство человека и Вселенной дает возможность предположить подобие процессов информационного развития человека и Вселенной.

Разработка информационного подхода к человеку и его индивидуальному способу жизни предполагает организацию междисциплинарного онто-антропологического исследования. Опыт междисциплинарной интеграции позволил выявить наиболее общую универсальную закономерность внутриличностного информационного развития человека, которая допускает процедуры формализации.

Результаты исследования имеют широкую перспективу внедрения в сфере обучения и воспитания человека, в правоохранительной деятельности, в системе государственного и муниципального управления и других социальных практиках.

Список литературы

1. Берталанфи Л. Общая теория систем: критический обзор // Исследования по общей теории систем. М.: Прогресс, 1969. С. 23–82.
2. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / 2-е изд. М.: Наука, 1983. 284 с.
3. Глушков В.М. О кибернетике как науке // Кибернетика, мышление, жизнь. М.: Мысль, 1964. С. 53–62.
4. Кант И. Логика / Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 266–398.
5. Колин К.К. Природа информации и философские основы информатики // Открытое образование. 2005. № 2. С. 43–51.
6. Рукин А.В. Информационный человек // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2008. № 24 (84), С. 26–37.
7. Урсул А.Д. Информация: Методологические аспекты. М.: Наука, 1971. 296 с.
8. Урсул А.Д. Природа информации: философский очерк / 2-е изд. Челябинск, 2010. 231 с.
9. Shannon C.E. A Mathematical Theory of Communication // Bell System Technical Journal. 1948. Vol. 27. P. 379–423.
10. Shannon C.E. Communication in the Presence of Noise // Proceedings of the Institute of Radio Engineers. 1949. Vol. 37. P. 10–21.
11. Stonier T. Information and the Internal Structure of the Universe: An Exploration into Information Physics. London: Springer-Verlag, 1990. 166 p.
12. Wiener N. God and Golem, Inc. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1963. 99 p.
13. Wiener N. The Human Use of Human Beings; Cybernetics and Society, Houghton Mifflin Company, Boston, 1950. 200 p.

INFORMATIONAL UNITY OF HUMAN AND UNIVERSE

A.V. Rukin

Federal State Publik Military Educational Institution of Higher Education «Military Aerospace Defense Academy named after Marshal of the Soviet Union G.K.Zhukov (Tver) of the Russian Federation Ministry of Defense, Tver

The article is part of the author's comprehensive study of human nature and his individual way of life. An informational approach to a person is an alternative to a rationalistic, spiritual, existential, psychosocial and sociological approach to a person. The relevance of the study is determined by the lack of a grounded theory of man. Man is the most complex and poorly studied object of scientific knowledge. Reflection and mental modeling play a leading role in research. A new impulse in the study of human nature can be provided by a dialogue between ontology and anthropology. The development of a synergistic model of development and understanding of the essential characteristics of information create the necessary theoretical foundation for the study of human nature. The purpose of the article is to substantiate the informational unity of man and the Universe. To achieve this goal, the article critically examines the main approaches to information. The author's understanding of information is given and the informational unity of man and the Universe is substantiated. It is assumed that the processes of informational development of man and the Universe are similar. The most general universal regularity of the intrapersonal informational development of a person is revealed. Expressed in a formalized form, the regularity of the intrapersonal informational development of a person makes it possible to study the dynamics of the formation of an individual's internal information space. The research results can be used in various social practices, first of all, in solving practical problems of teaching and upbringing.

Keywords: *human, information, essence of information, human nature, informational approach to a person, intrapersonal informational development, regularity of intrapersonal informational development of a person.*

Об авторе:

РУКИН Александр Валентинович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ФГКВОУ ВО «Военная академия воздушно-космической обороны имени Маршала Советского Союза Г. К. Жукова» Министерства обороны Российской Федерации, г. Тверь, Российская Федерация. E-mail: rugin.tver@yandex.ru

Author information:

RUKIN Alexander Valentinovich – PhD, Assoc. Prof. of the Humanitarian and Socio-economic disciplines Dept., Federal State Publik Military Educational Institution of Higher Education «Military Aerospace Defense Academy named after Marshal of the Soviet Union G.K.Zhukov (Tver) of the Russian Federation Ministry of Defense, Tver, Russian Federation. E-mail: rugin.tver@yandex.ru

УДК 101.1:316.77

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ В ИНДИИ: ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

О.Ю. Морозова *, А.В. Морозов**

* ФКУ «Научно-исследовательский институт информационных технологий Федеральной службы исполнения наказаний», г. Тверь

** ФГАОУ ВО «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.049

Статья посвящена вопросу построения общества знания (экономики знания) в Индии в рамках модели экономики знания, озвученной на саммите ЮНЕСКО в 2005 г. Помимо анализа правовой базы, а также социально-экономической динамики развития, авторы также затрагивают влияние тормозящих факторов развития индийского общества, таких как гендерные, религиозные и кастовые предрассудки, а также коррупция.

***Ключевые слова:** знание, общество знания, экономика знания, Индия, касты, ислам, индуизм, коррупция, экономика, право, образование.*

Введение

«Экономику знаний» или «общество знания» можно рассматривать как своего рода ответвление от классической марксистской теории, в которой капитализм, выродившись, переходит в социалистическую общественно-экономическую формацию. В 1993 г. выходит книга П. Друкера «Посткапиталистическое общество», где впервые используется термин «экономика знания» и предлагается концепция общества, ключевым ресурсом которого в первую очередь будет информация [15]. В работах П. Друкера и Д. Белла термины «общество знания» и «постиндустриальное общество» пока носят синонимичный характер, и «knowledge society» еще окончательно не оформляется как полноценная самостоятельная общественно-экономическая концепция. Особенностью такого общества, по мнению ученых, должно быть снижение влияния политики и идеологии на повседневную социальную жизнь на фоне растущего общего уровня образованности, научного и технического прогресса.

Конкретные черты общества знания обозначились в докладе ЮНЕСКО «К Обществам Знания» 2005 г. В этом докладе были выделены конкретные черты, характерные для такого общества [4]: экономика, основанная на цифровых и информационных технологиях, высокий уровень развития информационно-коммуникативных технологиях (далее – ИКТ) и научно-технического прогресса, а также общедоступность и высокое качество образования.

© Морозова О.Ю., Морозов А.В., 2021

Однако не все согласны с определением «общества знания» как следующего этапа развития общества. Например, Г.С. Хромов отмечает, что термин «общество знания» носит скорее популистский и программный характер и к реальным социальным, культурным и экономическим программам не имеет отношения, равно как и не может служить ориентиром и целью, которую надо достигать [10, с. 180]. Тем не менее, как резонно апеллирует К.Х. Делокаров, само установление общества знания как цели развития в программах ЮНЕСКО, а значит и ООН, делает его частью глобального дискурса и общемирового вектора развития в той же степени, что и «устойчивое развитие» [2].

Одной из важнейших частей современного дискурса в вопросах мирового развития является проблема «Север – Юг», в которой государства Севера значительно опережают страны Юга в своем развитии, и вторые находятся в перманентном положении «догоняющих» или, говоря языком политики, «развивающихся стран».

В стане развивающихся стран Индия занимает особое положение. Вторая в мире страна по численности населения, она также показывает выдающиеся темпы роста ВВП: в 2016 г., по данным Всемирного Банка, её темпы роста ВВП достигли 8,3 % [16]. Однако уже к 2019 г. темпы роста упали почти вдвое и составили всего 4,2 %. По оценке India Brand Equity Foundation, для того, чтобы выйти на прежний уровень прироста ВВП и показывать стабильные 8 % и выше, в Индии необходимо создать около 90 миллионов новых рабочих мест в несельскохозяйственных секторах, т. е. в области промышленности и сферы ИКТ [13].

Таким образом, в наши дни Индия предстает перед нами государством, для которого жизненно необходимо как можно быстрее перестраиваться через индустриальное в постиндустриальное общество. В данной работе мы рассмотрим, благодаря каким административным, экономическим и социальным ресурсам государство планирует решать эту задачу и насколько близка Индия к «обществу знания» по обозначенным выше критериям.

Особенности административной и правовой системы Индии

Правовая и судебная система Индии является уникальным синтезом многих из существующих сегодня правовых семей: романо-германской, религиозных мусульманских и индуистских, даже латиноамериканской, но при этом с превалированием англо-саксонской в виду колониального прошлого страны. В государственной правовой системе нет прямого разделения на публичное и частное право, а наравне с нормативно-правовыми актами и правовыми обычаями источником права также является прецедент. Более того, общегосударственные законы также стоят превыше традиционных мусульманских и индуистских норм. Так, например, были приняты законы, разрешающие мусульманским и индуистским женщинам подавать на развод. Также в 1989 г. был принят закон, запрещающий укоренившуюся за века дискриминацию человека по кастовому признаку.

Таким образом, в Индии создана нормативная база для построения светского государства, в котором, однако, уважаются религиозные взгляды каждого индивида и к которым он имеет право апеллировать в зале светского суда [7].

Административное же управление в Индии пока представляет собой целый комплекс проблем, решать которые правительство страны пытается, однако, как отмечает А. Волкова, эффективность принимаемых мер совершенно не соответствует желаемому результату [1].

Для Индии также характерны пережитки колониальных институтов управления с обилием бюрократии, которая только усложняет процессы управления страной. При этом понимая необходимость сокращения бюрократического аппарата, власти с 1990-го г. пошли на постепенное снижение значимости властей штата. На их смену пришли местные городские и районные управления с широким кругом полномочий под названием *Nagarpalikas* [6]. Через эти органы власть в равной степени усиливает своё присутствие на местах, а также, благодаря местным авторитетам и столпам общества, к чьим голосам индийская общественность прислушивается, в массы продвигаются объявленные важными на высшем уровне ценности: либерализация, конкуренция, образование и построение развитой социально-ориентированной рыночной экономики.

Все эти цели и ценности были сформулированы в рамках деятельности Комиссии по административным реформам. Они охватывают широкий спектр проблем: от вопросов этики до настройки коммуникации с населением и оптимизации процессов предоставления государственных услуг. Так, например, в 2004 г. в Индии была в тестовом режиме запущена, а затем окончательно внедрена, система электронного предоставления услуг по аналогии с существующими в России «Госулугами». Более того, в стране активно реализуется концепция цифрового управления: с развитием высокоскоростных телекоммуникационных сетей (в частности, 5G) начали свою реализацию инициативы «Цифровая Индия» и «Умный город» [9].

Постепенная перестройка управления на более цифровое вкупе с развитием местного самоуправления позволяет не только ускорять бюрократический аппарат, но и эффективно бороться с коррупцией. С 1966 г. в Индии был провозглашен курс на борьбу с коррупцией, однако результаты на сегодняшний день не приносят большого результата. Согласно *Corruption Transparency Agency*, Индия занимает 86 место в мире (из 180 возможных) по уровню восприятия коррупции населением (40 %) [22]. Согласно исследованию М.С. Слонской, ежегодно индусы тратят около 100 миллиардов долларов на получение «неофициальных услуг» от чиновников и бюрократов. При этом согласно опросам населения, наибольшей подверженностью коррупции, по их мнению, обладают местные депутаты и полиция, которые должны быть самыми прозрачными из имеющихся структур [8, с. 28–29]. Больше всего от кор-

рупции страдает система образования – из-за низких стандартов, зарплат и общей неквалифицированности персонала, вытекающей из бюджетных хищений, почти 75 % всех учебных заведений страны не соответствуют современным стандартам, а их выпускники из-за фактического отсутствия необходимых знаний и навыков не могут найти себе работу. Также из-за уровня коррупции снижается инвестиционная привлекательность страны – многие инвесторы просто не уверены, что их деньги действительно будут использованы в проектах, а не растрочены.

При этом, несмотря на очевидность проблемы и декларируемую борьбу с ней, в последние годы не предпринималось реальных попыток на государственном уровне начать борьбу с коррупцией. Особенно вопиющей была история, произошедшая в 2014 г., когда две ведущие политические партии Индии отказались проголосовать за принятие закона, предусматривавшего создание надзирающего антикоррупционного органа, сославшись при этом на его «неконституционность» и «несогласованность законопроекта с федеральными властями» [8, с. 33]. Единственная мера, реально возымевшая эффект и снискавшая народное признание - принятие в 2005 г. закона о прозрачности доходов, который обязывал чиновников и крупных руководителей предприятий и государственных учреждений официально декларировать свой доход.

Таким образом, несмотря на созданный в достаточно сложных этнокультурных условиях базис светского государства, в котором уважаются права и каждого вне зависимости от его религиозной или гендерной принадлежности, в Индии существуют проблемы административного порядка, главной из которых является высокий уровень коррупции, в первую очередь бьющий по инвестиционной и образовательной сферам.

Социально-экономические особенности Индии

Индия – одна из немногих стран третьего мира, которым удалось совершить «большой скачок» и выйти на высокий темп роста экономики не за счет сырьевого базиса, а благодаря активному развитию сферы услуг. Более того, одной из ключевых особенностей индийского экономического роста, отличающей его от других азиатских стран, является то, что рост рынка услуг и высокотехнологичных производств, с которым и сопряжен экономический скачок Индии, связан со снижением объемов производства сырьевой экономики и сельскохозяйственного сектора [20] – доля сельского хозяйства в ВВП страны упала до рекордно низкого показателя в 14 %. Однозначно негативным этот показатель позволяет называть низкий уровень урбанизации населения страны – более 65 % населения страны проживает в сельской местности, а темпы роста урбанизации с 2002 г. постепенно снижаются. В 2020 г. доля городского населения увеличилась лишь на 2,3 %, и этот показатель (если не считать незначительные колебания) остается неизменным с 2012 г. [17].

При этом государство принимает действенные меры по борьбе с бедностью. Согласно отчетам Всемирного Банка, за период с 2005 по 2020 гг. доля населения Индии, живущая за чертой бедности, снизилась с 54,7 % до 17 %. В абсолютных значениях это означает, что около 270 миллионов человек сумели выбраться из-за черты бедности, и пандемия коронавируса не замедлила темпов восстановления экономики страны и борьбы с имущественным неравенством [12]. При этом согласно отчетам, бедное население распределено по стране неравномерно и большая его часть сконцентрирована в четырех штатах с наиболее неблагоприятной обстановкой и самым низким уровнем экономического развития.

Однако традиционная оценка уровня бедности в Индии может столкнуться с трудностями. Как отмечает А. Волкова, одна из особенностей социально-экономического развития этой страны заключается в том, что в ней у среднестатистического гражданина есть смартфон, но вполне может не быть доступа к чистой питьевой воде [1, с. 43]. Поэтому в упомянутом выше отчете используется термин *multidimensional poverty*, который отвечает за все возможные аспекты – от еды до доступа к информационным технологиям. В самой же Индии чертой абсолютной бедности, как шутят местные жители, считается невозможность гражданина пойти в кино.

Одной из социальных проблем Индии также является безработица. Несмотря на официальные данные об уровне безработице в 3,4–3,6 %, этот показатель касается только официально трудоспособного населения (т. е. от 16 лет). Однако в стране очень высок уровень подростковой безработицы: 30 % юношей и девушек, с раннего возраста вынужденных обеспечивать свою семью, не могут найти себе работу.

Однако несмотря на очевидные общественные проблемы, также очевидно и стремление руководство страны вывести страну из кризиса. Согласно отчету Аналитического центра при правительстве Российской Федерации, с начала XXI в. в результате бурного экономического роста, выполнения пятилетних планов и реализации правительственных программ 29,5 % населения страны имеет доступ к сети Интернет, 86,8 % домов подключены к электросетям, а средняя продолжительность жизни выросла до 69 лет [3].

С точки зрения макроэкономических показателей, ВВП Индии с начала века вырос в 3,3 раза, а по вкладу в общемировой экономический рост страна вышла на чистое третье место с (7,4 %) от общемирового ВВП по ППС – впереди только США и Китай. При этом в стране сохраняются высокие темпы роста т. н. «наблюдаемой инфляции», т. е. инфляции, из-за которой растет стоимость товаров народного потребления, в первую очередь продовольствия, что сильно усложняет жизнь беднейшим слоям населения.

Также одной из ключевых особенностей экономики Индии, выделяющей её среди других стран региона, является развитая сфера услуг, которая и обеспечивает её высокий экономический рост. В

2017 г. в отраслевой структуре ВВП Индии преобладали обрабатывающая промышленность, строительство, производство электричества, газа и пара (28,2 %). Спецификой экономики страны является весьма высокая доля сектора услуг. На финансы, страхование, недвижимость и бизнес-услуги приходится 21,7 %, а на торговлю, питание и размещение, транспорт и связь – 19,2 %. По данным Всемирного банка, в 2016 г. на услуги в сумме приходилось около 53,8 % всей добавленной стоимости. В некотором смысле можно сказать, что Индии повезло, т. к. наиболее бурный рост сферы услуг пришелся на период уже после мирового финансового кризиса 2008 г. В 2008 г. благодаря интенсивному росту промышленного производства, экономика Индии лишь незначительно просела в темпах роста, сохранив, однако, положительную динамику.

Отдельного внимания также заслуживает энергетическая сфера. Индия делает большую ставку на генерацию энергии из возобновляемых источников, а также производство биотоплива. На переработанную соответствующим образом биомассу приходится 23 % существующего энергопотребления. Доля чистых возобновляемых источников энергии (ВИЭ) в энергобалансе также выросла: с 0,04 % в 2000 г. до 0,6 % в 2015 г.

По оценкам МЭА, в 2016 г. на долю фотоэлектрической солнечной энергии пришелся 1 % выработанной электроэнергии, на ветровые установки – 3 %. Ожидается, что к 2022 г. экономика Индии увеличит установленные мощности ВИЭ более чем в два раза [6].

Таким образом, экономические показатели Индии демонстрируют одну из потенциально сильнейших мировых экономик. На данный момент из её слабостей можно отметить неравномерное распределение доходов по населению, отраслям и регионам, однако уже сейчас можно выделить тренды, характеризующие постиндустриальную экономику будущего: развитая сфера услуг и финансовый сектор, развитие альтернативной энергетики и высокотехнологичных производств.

Особенности образовательной системы Индии

Как ни странно, одним из конкурентных преимуществ Индии, позволяющих этой стране более эффективно интегрироваться в мировое сообщество, является её колониальное прошлое. Благодаря развитию колониальных институтов и их проникновению в практически все сферы жизни индийского общества, значительная часть населения страны, в том числе и молодого, прекрасно владеет английским языком, что позволяет ей свободнее принимать новые знания и быстрее интегрироваться в общемировые тренды. Тем не менее, правительство страны все еще активно продолжает борьбу с массовой неграмотностью. Если по состоянию на 2013 г., как пишет Е. Чолокян, доля грамотного населения составляла 61 % [11, с. 62], то по состоянию на 2018 г. он достигает уже 74,4 %, хотя некоторыми авторами такая динамика и оценивается как «вялая».

При этом следует отметить несколько немаловажных моментов. Во-первых, грамотное население по стране распределено крайне нерав-

номерно. Если в столичных и наиболее развитых штатах оно достигает 90–94 %, то в северных регионах опускается до 60–65 % [21]. Другой проблемой является гендерное неравенство при получении образования. Ввиду особого общественного устройства с обилием мусульманских и индуистских традиций, девушки, даже в городах, выходят замуж в очень молодом возрасте (брачный возраст начинается с 12–14 лет) и из-за этого они просто не могут закончить своё образование [19]. Также проблемой являются пережитки кастового общества, из-за которого нередко проявления дискриминации по признаку принадлежности к той или иной касте. Конституцией 1950-го г. запрещены любые проявления дискриминации по кастовому признаку, однако в массовом сознании этот запрет ничего не значит, т. к. автор Конституции Индии, Бхимрао Рамджи Амбédкар, сам относился к касте неприкасаемых – низшей в индийской системе социальных отношений. Примером тому может послужить история, связанная с дискриминацией студентов-далитов из Центрального университета Хайдарабада, штат Теленгана [5].

С точки зрения управления системой образования со времен Дж. Неру наблюдается тренд к централизации системы образования, управление которой раньше разнилось от штата к штату, а И. Ганди сама неоднократно признавала, что для того, чтобы побороть бедность и вывести Индию в число мировых лидеров, нужно в первую очередь вкладываться в развитие системы образования. При этом система высшего образования в Индии также переведена на рыночные рельсы, из-за чего государственные учебные заведения хорошо финансируются и конкурентоспособны, т. к. постоянно находятся в состоянии конкурентной борьбы за студентов и качество образования. Согласно данным доклада 2010-го г. доля расходов на финансирование университетов в среднем по штатам составляет 19 % от общих расходов на образование [14]. Однако из-за упомянутой выше коррупции в системе школьного образования между базовым и средним и высшим образованием наблюдается сильный разрыв. Лишь 17 % населения младше 25 лет в Индии имеет или получает высшее образование [11, с. 67]. Как отмечают исследователи Кэрной и Доссанди, с учетом реформ системы образования и бюджетных расходов «индийская система высшего образования способна реагировать на демократизацию и глобализацию, обобщать опыт других стран, делая, с одной стороны, доступной плату за обучение, а с другой – регулируя рыночные аспекты высшего образования в больших масштабах» [14]. При этом доля расходов ВВП на высшее образование в Индии составляют всего 0,5 %.

При этом в стране высок уровень цитирования научных работ и большое количество специализированных научных изданий, что также свидетельствует о растущей вслед за уровнем образования научной отрасли в стране. На данный момент в Индии существует более 1100 научных изданий, в которых суммарно написано более 600 тысяч различных статей, а общее количество цитат составляет более 13 миллионов [18].

Таким образом, Индия показывает тенденцию как к росту общей грамотности населения, так и к увеличению доли имеющих высшее образование граждан, и пусть пока эта доля и невелика, прослеживается отчетливая положительная динамика. Также объем написанных научных работ и индекс их цитируемости отчетливо показывает развитие в стране научной мысли, в первую очередь в прикладных областях, таких как точные науки и медицина, в меньшей степени гуманитарные дисциплины и искусство.

Заключение

По всем упомянутым сегодня параметрам, Индия не демонстрирует показателей уже достигнутого состояния «общества знания» и полноценного постиндустриального светского общества. В стране все еще высоки уровни нищеты и неграмотности, но при этом создана мощная материально-экономическая и правовая база, а руководство страны понимает, в каких отраслях необходимо развиваться, чтобы построить достойную экономику будущего.

Однако есть и другие зоны роста, касающиеся в первую очередь массового сознания. Как сказал Дж. Неру, «если постоянно кричать о том, что кругом коррупция, люди сами начнут творить коррупцию, даже если не были к этому предрасположены». Коррупция – серьезный бич и ингибитор экономического и социального роста и процветания в Индии. Другим серьезным ингибитором, мешающим построению полностью светского общества знания, которое строится на уважении прав и свобод каждого индивида, являются серьезные религиозные и исторические препоны в человеческих головах, будь то кастовое мышление, религиозные предрассудки или стремление как можно быстрее создать новую ячейку общества, несмотря на незрелость её будущих участников, а также в ущерб становлению их как полноценных и действительно полезных членов общества. Серьезное имущественное неравенство только подчеркивает тот пласт проблем, который государству еще предстоит преодолеть, чтобы войти в когорту развитых держав с экономикой и обществом, способными шагать в будущее. Однако высокий уровень развития ИКТ, массовое подключение к телекоммуникационным сетям и вовлеченность индийской экономики в наиболее передовые производственные процессы и цепочки в мире может ускорить этот процесс.

Список литературы

1. Волкова А. Особенности формирования политико-административный институтов современной Индии // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2015. Вып. 3. С. 41–49.
2. Делокаров К.Х. Является ли «Общество, основанное на знаниях» новым типом общества? // Концепция «общества знания» в современной социальной теории: сб. науч. тр. М.: ИНИОН РАН, 2010. С. 11–38.
3. Индия: особенности экономического роста и энергетика. Отчет Аналитического центра при Правительстве РФ. [Электронный ресурс]. URL: <https://ac.gov.ru/archive/files/publication/a/17214.pdf> (дата обращения: 24.08.2021).

4. К обществам знания: Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: ЮНЕСКО, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ifap.ru/library/book042.pdf> (дата обращения: 24.08.2021).
5. Лебедева В. Влияние кастовой системы на сферу образования в современной Индии // Наука, образование и культура. 2016. № 8(11). С. 71–75.
6. Публичные ценности и государственное управление: колл. монография / под ред. Л.В. Сморгунова, А.В. Волковой. М.: Аспект-Пресс. 2014. 340 с.
7. Пчелинцева В. Общая характеристика смешанной правовой системы Республики Индия // Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). 2020. № 1-6 (70). С. 38–44.
8. Слонская М.С. Коррупция в Индии. Масштабы и методы борьбы с ней // Азия и Африка сегодня. 2015. № 7. С. 28–33.
9. Усиление роста. Официальный сайт «Invest in India» // [Электронный ресурс]. URL: <https://www.investindia.gov.in/ru-ru/sector/electronic-systems> (дата обращения: 24.08.2021).
10. Хромов Г.С. Инновации и вокруг них // Научно-исследовательские исследования. 2008: сб. науч. трудов. М.: ИНИОН РАН, 2008. С. 151–247.
11. Чолокян Е. Человеческий Капитал Индии как индикатор инновационного развития страны. // Вестник Московского университета. Сер. 6. Экономика. 2013. № 6. С. 62–71.
12. 271 million fewer poor people in India. Региональный отчет программы развития ООН. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.in.undp.org/content/india/en/home/sustainable-development/successstories/MultiDimensionalPovertyIndex.html> (дата обращения: 26.08.2021).
13. About Indian Economy Growth Rate & Statistics // Официальный сайт India Brand Equity Foundation. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ibef.org/economy/indian-economy-overview> (дата обращения: 24.08.2021).
14. Carnoy M., Dossani R. Goals and governance of higher education in India // Higher education OnlineFirst. 2012. P. 1–18.
15. Drucker P.F. Post-Capitalist Society. New York: Harper-Collins Publishers, 1993. 232 p.
16. GDP growth (annual %) – India. // Официальный сайт Всемирного Банка. [Электронный ресурс]. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?end=2019&locations=IN&start=2012> (дата обращения: 24.08.2021).
17. India Urban Population 1960–2021. Аналитические метрики с официального сайта Macrotrends.net. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.macrotrends.net/countries/IND/india/urban-population> (дата обращения: 26.08.2021).
18. Indian Citation Index. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.indiancitationindex.com/> (дата обращения: 28.08.2021).
19. Plecher H. Literacy rate in India 2018. // Statista.com. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.statista.com/statistics/271335/literacy-rate-in-india/> (дата обращения: 28.08.2021).
20. Share of Agriculture in GDP Witnesses Decline // The Economic Times. 2012. 09 September. [Электронный ресурс]. URL: <http://articles.economictimes.indiatimes.com/2012-09->

09/news/33713635_1_agriculture-sector-gross-capital-formation-cent (дата обращения: 28.08.2021).

21. State of Literacy. Census of India Report. // [Электронный ресурс]. URL: https://censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/india/Final_PPT_2011_chapter6.pdf (дата обращения: 28.08.2021).

22. Transparency International Organisation. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.transparency.org/en/countries/india> (дата обращения: 28.08.2021).

KNOWLEDGE SOCIETY IN INDIA: PROBLEMS OF FORMATION AND FUTURE PROSPECTS

O.Y. Mororzova*, A.V. Morozov**

*The Rlit of the FPS of Russia, Tver

**Moscow State Institute of International Relations (University)
Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow

The article covers the issue of building up the knowledge society in India in terms of the 2005 UNICEF report. Apart from discussing the social and economic growth of India and the legal basis of the knowledge society in the country, the authors also touch on the problems of gender, racial and religious biases that could hinder the evolution processes, let alone corruption.

Keywords: *knowledge, knowledge economy, knowledge society, India, castes, Islam, Hinduism, corruption, economy, law, education.*

Об авторах:

МОРОЗОВА Ольга Юрьевна – старший научный сотрудник отдела внедрения ЦРИТ, ФКУ «Научно-исследовательский институт информационных технологий Федеральной службы исполнения наказаний», аспирант ФГБОУ ВО «Тверской государственной технической университете», г. Тверь. SPIN-код: 1369-0735, e-mail: moroz-75@mail.ru.

МОРОЗОВ Алексей Валерьевич – студент 4 курса бакалавриата ФГАОУ ВО «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: krutak76@mail.ru.

Authors information:

MOROZOVA Olga Yuryevna – chief specialist of the Department of implementation of Research institute of information technologies of Federal penitentiary service, PhD student of Tver State Technical University, Tver. E-mail: moroz-75@mail.ru

MOROZOV Aleksey Valeryevich – Student of the Moscow State Institute of International Relations (University) MFA of the Russian Federation, Moscow. E-mail: krutak76@mail.ru.

УДК 316.733

КУЛЬТУРНАЯ ТРАВМА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Г.Л. Костров

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет,
г. Мытищи

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.059

Статья посвящена проблеме формирования культурной травмы в эпоху постмодерна. Дан анализ трудностей, возникающих при таком формировании: исчезновение сакрального, разрушение метанарративов, традиционного социального пространства и времени, привычных моральных норм, недоверие к нормативному Разуму, рост индивидуализма и эгоцентризма, хаоса и неопределенности, отсутствие прочных связей между поколениями, чувства вины и ответственности за деяния предков, стремление жить «здесь и сейчас» и пр. Выявлены особенности функционирования нарративного фетишизма в современной России, выражающегося в борьбе с «фальсификациями истории».

Ключевые слова: культурная травма, конструктивизм, идентичность, память, забвение, вина, жертва, виктимизация, покаяние, постпамять, мультикультурализм, коммеморация, фальсификация, нарративный фетишизм, этика коммуникативного действия.

В гуманитарных науках все более популярным становится направление Trauma Studies. По теме культурной травмы выходят десятки статей, монографий. Все большую популярность приобретает концепция культурной травмы, которая предлагается «сильной программой» культурсоциологии Дж. Александера [1]. Однако, на мой взгляд, в трактовке культурной травмы существуют серьезные проблемы, еще недостаточно проанализированные в философской, социологической, культурологической и исторической литературе.

Культурная травма строится на символах сакрального, возвышенного и обычно ассоциируется с высшей ценностью, трансцендентным. Но современная цивилизация – это обезбоженный (Ф. Ницше), расколдованный (М. Вебер) мир. Некоторые исследователи отстаивают идею о возвращении сакрального в современный мир [17]. Но на мой взгляд, в эпоху постмодерна, в которой мы сейчас живем, происходит десакрализация коллективного сознания, она только имитирует сакральное, использует эрзац, превращает трансцендентное в симулякры. Люди предпочитают не возвышенное, а имитацию возвышенного, которая может выражаться в различных формах. Это и массовый туризм, освоение космоса, эскапизм, наркотики, секс, спорт, мифологизация истории, игра в патриотизм и героизм, гражданская религия и пр. Имитация сакрального, симулякр трансцендентного выстраивается как бессо-

© Костров Г.Л., 2021

знательное – имманентно-трансцендентный мир неосознанных желаний и страстей [4; 5]; линейная история как сфера темных первоисточков светлого будущего, полного надежд на богатство, комфорт, наслаждение, изобилие [6; 18]; освоение Космоса, Вселенной – одомашнивание Хаоса, бесконечности и неопределенности [9]; эротика как бесконечный поиск эстетических и физиологических удовольствий; наркотики как средство оторваться от повседневности, суррогат туристического путешествия для тех, кто убегает от самого себя; искусство как средство ухода в царство образов и фантазий, создание грез с помощью художественного творчества [12; 15]; одержимый рекордами спорт как попытка преодолеть повседневные границы телесного движения и возможностей тела; туризм как расширение мира, данного в опыте, поиски чудесного в другом времени и пространстве; обожествление нации – национализм [11; 14; 16], психологическая защита от ощущения брэнности и незащищенности [13] и т. п.

Мы сейчас находимся в позднем, текучем модерне, или постмодерне – обществе потребления. «Имя потребительской игре – не столько жадность к приобретательству и владению, не накопление богатств в его материальном, осязаемом смысле, сколько страсть к новым, доселе не испытанным ощущениям. Потребители – это в первую очередь коллекционеры ощущений; они собирают вещи лишь во вторую очередь, как следствие» [3, с. 121]. Иначе говоря, мы имеем дело с трансцендированием без трансцендентного, с суррогатом трансцендентного, с заменой, замещением сакрального магическим. Классические онтологические схемы лгут, гарантируя всеобъемлющий порядок под покровительством Абсолюта. Постмодерн – это современность, лишенная иллюзий. Мы можем констатировать: «Бог умер» и на его месте огромная онтологическая дыра, что и выражается в повсеместном распространении иронизма, цинизма и нигилизма. Как в такой атмосфере создать условия для формирования культурной травмы?

Одна из главных проблем современного мира – проблема дивергенции, разрушения тех общностей, которые на протяжении веков демонстрировали свою устойчивость и стабильность. Травма возникает на основе коллективного сознания. Однако коллективная идентификация в эпоху постмодерна наталкивается на значительные препятствия. Метанарративы, прежние сообщества и способы их воспроизводства стремительно разрушаются. Гнет прежних глобальных общностей исчезает, уходят в прошлое классовая, национальная, государственная, религиозная солидарность. Рушатся нации, становятся слабыми государства, уходят в небытие религиозные общности, языковые сообщества. Становятся анахронизмом классовые, родовые, клановые, корпоративные связи. Национально-этническая идентификация все более отторгается, заменяется индивидуальной. Глобализированный социум характеризуется, с одной стороны, унификацией, с другой – разнородностью. Проис-

ходит трайбализация общества, возникают многочисленные локальные сообщества, наряду с унификацией растет дифференциация. Общество фрагментируется, общественные пространства сжимаются как шагреновая кожа.

Современный человек очень слабо связан с социальным пространством, которое пришло в движение. Кто-то привязан к месту, кто-то от него свободен. «Местность» в новом мире высоких скоростей – это совсем не то, чем была местность в те времена, когда информация перемещалась только вместе с самими ее носителями; и сама местность, и местное население имеют мало общего с понятием «местное сообщество». Общественные пространства – агоры и форумы в их различных проявлениях, места, где определялся круг вопросов для обсуждения, где личные дела превращались в общественные, где формировались, проверялись и подтверждались точки зрения, где составлялись суждения и выносились вердикты – эти пространства вслед за элитой сорвались со своих местных якорей; они первыми «детерриторируются» и распространяются далеко за пределы возможностей «естественной» связи, которыми обладает любая местность и ее жители. Вместо того, чтобы служить очагом сообщества, местное население превращается в болтающийся пучок обрезанных веревок» [3, с. 39]. Выявить новые смыслы, донести их до соответствующей аудитории возможно сейчас, как правило, только в виртуальной реальности Интернета или других медиа. Стремительное разрушение традиционных и привычных общественных пространств происходит и в связи с обрушившейся на человечество коронавирусной пандемией, которая кардинально меняет возможности коммуникации людей в современном мире.

В эпоху постмодерна главная проблема – противостояние личного и общественного, личных и социальных устремлений, потребностей, целей, ответственности. Многие социологи (З. Бауман, П. Бодрийяр, А. Турен, Э. Гидденс, У. Бек, Дж. Урри, Р. Сеннет, П. Слотердаик и др.) пришли к выводу, что в период позднего модерна мир общественного, публичного постепенно умирает. Общество становится другим – незнакомым и непонятным. Основная производительная сила уже не крестьянство, призванное накормить всех, не малоквалифицированный пролетариат, способный только на физический труд, не рабочий класс, создающий промышленное изобилие, а интеллектуальная элита, люди умственного труда. Символический капитал производится ныне интеллектуалами, которые, как правило, являются космополитами. Тождество «Я» сейчас во многом соответствует понятию «гражданин мира». Космополитам присущи толерантность и пацифизм, отсутствие привязанности к территории, локальному пространственному «месту». Рефлексия освобождает индивида от принуждения со стороны общества, делает свободным, позволяет изобретать себя. Формой коллективной рефлексии становится дискурс, свободное обсуждение, диалог. Но если

нет публичных пространств, то формирование культурной травмы весьма затруднено. На мой взгляд, социальность как таковая не исчезает, но становится другой – настолько неоднозначной, причудливой, необычной, что «модернити» демонстрирует в социальном анализе недостаточную эффективность, растерянность и беспомощность. Мы живем в эпоху разочарования в Просвещении, прогрессе, будущем. В этой культурной атмосфере найти и сделать ведущими какие-то более-менее значимые смыслы, которые смогли бы стать объединяющим началом для больших масс людей, чрезвычайно сложно. Что может травмировать тех, кто живет в XXI в.? Какие страницы трагической истории могут повлиять на коллективное сознание? Да и существует ли сейчас коллективное сознание, подобное сознанию второй половины XX в.? Что является объединяющей силой в условиях отсутствия глобальных воображаемых сообществ? Как создать публичность, общественное, диалог в новых формах?

Зигмунт Бауман стремится доказать, что Холокост есть следствие технизации мира [2]. По его мнению, в условиях существования технократического общества, где средство является заменой ценности и цели, Холокост, аналогично системе ГУЛАГ или бомбардировке Хиросимы, может существовать и протекать в пассивном режиме. Иначе говоря, фашизм – естественное состояние человечества, латентно присутствующий всегда и везде; он пытается свести сложное к простому, редуцировать общество до простого механизма, которым можно глобально управлять.

Бауман утверждает, что современное общество базируется на «садовой культуре», построенной на рационализации мира, технологизме и стремлении «убрать сорняки». Задача «садовой культуры» – в создании искусственного, рационального, просчитанного порядка, в котором нет места «сорнякам», т. е. спонтанным, или внесистемным элементам. «Современный геноцид является элементом социальной инженерии, призванной построить социальный порядок, соответствующий структуре идеального общества» [2]. С позиций «садовой культуры» мир есть пространство эксперимента по выведению лучших людей. Отсюда «банальность зла (Х. Арндт): зло совершают обычные люди, принимающие как норму установленный в обществе порядок и добросовестно выполняющие обязательства, предписанные им действующим законом. Бауман подвергает сомнению веру в неуклонный моральный прогресс человечества. Он полагает, что ни память, ни вина, ни этика не способны стать единственным гарантом безопасности от Холокоста, Освенцима, ГУЛАГа.

Я считаю, что, несмотря на опасности сползания некоторых государств к тоталитаризму, современное общество все менее напоминает паноптикум Бенгама и садовую культуру – оно лишено абсолютной прозрачности и им невозможно управлять как большой машиной. Не-

возможно надзирать за каждым и дисциплинировать любого, муштруя таким образом общество, выстраивая его развитие в том или ином направлении. Общество постмодерна непрозрачно, многомерно, чрезвычайно усложнено. Это организм, который может развиваться хаотично, по принципу диссипативных структур, проходить точки бифуркации, выбирать совершенно неожиданные траектории развития, которые в принципе невозможно предсказать и которыми, более того, невозможно управлять.

Обвинения Хоркхаймера и Адорно в том, что Просвещение «породило» тоталитаризм, на мой взгляд, беспочвенны. По Канту, Просвещение – это взрослое состояние человечества. Категорический императив сохраняет за индивидом свободу морального выбора, человек – сам себе мера и закон. В подобном контексте ссылки нацистов на то, что они были всего лишь «частью системы», «не знали», «просто выполняли приказ» или «долг», противостоят духу модерна – это контр-просвещенческая позиция.

Не стоит демонизировать науку, технику, рационализацию. Сама по себе технизация мира не является злом, так как ни наука, ни техника не являются самодовлеющими; они – лишь средство, которое человек использует в своих интересах. Технизация становится злом только в том случае, когда превращается в идеологию потребительского общества и начинает претендовать на новый метанарратив (здоровье, комфорт, удовлетворение потребностей, повышение благосостояния во что бы то ни стало, умножение наслаждений и удовольствий, забота о телесном). Наука и техника – средства улучшения жизни и их нужно правильно использовать, не превращая в самоцель. Проблема практического использования науки и техники должна быть подчинена дискурсу ответственности.

Культурная травма строится на наличии ответственности ныне живущих поколений за деяния предков. Покаяние – термин религиозный. Однако, как я полагаю, каяться можно только за личные прегрешения. Каяться может государство за свои преступления. Но может ли существовать и быть действенным коллективное покаяние за преступления, которые ты не совершал, за преступления, насилие, несправедливости, которые были совершены твоими предками или представителями твоей нации или твоего государства давным-давно? Может ли современный человек нести ответственность за поступки других людей, с которыми его разделяют годы, десятилетия, века? Кто такие наши предки и почему мы должны чувствовать ответственность за их деяния? Какое значение имеют здесь родственные узы, если индивиду нет дела до своих прежних и ныне живущих родственников? Другими словами, что общего у современного афроамериканца с его предком, работавшем на плантациях? Что связывает современного россиянина с его крепостным прапрадедушкой? Что объединяет современного мигранта, приехавшего

в Канаду с колониальным прошлым этой страны? Можно ли о поступках исторических персонажей судить по законам нашего времени? Что связывает меня, интеллигента-очкарика, с моим прадедушкой, драчуном и пьяницей, полжизни воевавшим и убившим на войне (и не только) много людей? Иначе говоря, «стоит ли каяться за преступления Рюрика, Игоря и Ольги?»

Чтобы перейти от коллективной к культурной травме, согласно концепции, сформулированной в «сильной программе» культурсоциологии, необходимо сформировать «комплекс вины». Этот комплекс довольно часто строится на разного рода преувеличениях, связан с определенной мифологизацией. На мой взгляд, главное – не абсолютизировать желание каяться, испытывать вину, не приносить извинения за всех и каждого. Групповая ответственность – черта негуманистических обществ, каковыми являлись нацистская Германия или, скажем, СССР времен сталинизма (Голодомор, выселение классово чуждых слоев из захваченной Прибалтики, изгнание поволжских немцев в Казахстан, готовившееся изгнание всех евреев в Сибирь в начале 1950-х, выселение чеченцев и т. д.). Покаяние – это нравственный приговор общества, но он может быть (в угоду конкретным интересам властных групп) замолчан, заболтан, извращен и даже отменен.

Как заметил еще В. Шекспир, «порвалась дней связующая нить». Мы чувствуем, что в современную эпоху ослабевают связи с прошлым. Прошлое стало фрагментированным, утратило непрерывность, определенность оценок. Людей оно почти не интересует, поскольку не может дать ответы на насущные вопросы сего дня. История, как правило, представлена в виде мифов, сказок, идеологических нарративов, воспевających славных предков и героев-богатырей. Трагические, постыдные, преступные страницы истории надежно спрятаны и даже архивы нередко засекречены. Чтобы пробудить память, нужно затратить невероятные усилия, хотя в этой области, главным образом благодаря медиа, и бывают неожиданные прорывы.

Чувство вины и ответственности за действия или бездействие своих близких или дальних предков ныне формируется слабо, оно не имеет под собой корней, так как современный индивид живет «здесь и сейчас». «Сегодня мы безразличны к тому, что интересовало нас еще вчера, чтобы уже завтра потерять интерес к тому, что привлекает наше внимание сегодня» [7]. Поздний модерн характеризуется тем, что связи между поколениями все более ослабевают или совсем отсутствуют. Рабство, угнетение, великие жертвы, страдания, историческая несправедливость, преступления типа ГУЛАГа, Холокоста – все это уходит в прошлое и мало кого интересует. Многие пострадали от большевиков в XX в. Но эта непреходящая боль присуща тем поколениям, которые уже уходят с жизненной сцены. Живых свидетелей этих трагедий практически нет. Потомки жертв террора разбросаны по всему миру. Коллектив-

ная память живет недолго – всего лишь несколько десятилетий. У новых поколений нет желания нести ответственность или чувствовать вину за какие-то действия людей, которые жили до них. Ресентимент, кровная месть, покаяние строятся на существовании и признании древней оппозиции «мы–они, свои–чужие, наши–не наши, друзья–враги». Крепкие межпоколенческие связи были характерны для аграрного, традиционного общества, общества кланов, племен, родовой общины. Постмодерн заменяет эту древнюю оппозицию на современную – «мы–иные».

«Свои» в современном мире – понятие относительное. Общность крови? Родовая ответственность, коллективные обязательства? Но почему я должен чувствовать какую-то общность с соседом по лестничной клетке? Только потому, что он тоже русский? Что объединяет меня с коллегами по работе, если я знаю, что сегодня работаю здесь, а завтра буду работать не только в другом городе, но даже в другой стране, а фирма, где я сейчас работаю, исчезнет? Мстить или каяться за «своих» в такой ситуации – что может быть более абсурдно? Кто такие эти «свои»? Память – это память о предках, память о прежних социальных связях. Но кого они сейчас интересуют? Даже практики меморизации – это во многом дань тем, кого уже давно нет, «следы беспамятства» (П. Нора) [10]. Социальная гибкость сейчас во многом зависит от умения забывать. Однако если нет прочной связи между поколениями, то, соответственно, отсутствуют условия для формирования «постпамяти». Имеет ли «постпамять» корни в современном мире за исключением немногочисленных акторов, которые пытаются выстроить коллективную память на основе переживания неизжитой травмы?

Разговоры о культурной травме явно или неявно исходят из того, что необходимо переписать историю на основе современных представлений, осудить всех тех, кто вел себя неправильно в прошлые исторические эпохи. «Нарратив виновности» и «идеология извинений» не имеют предела: мы готовы бесконечно переписывать историю, вспоминать акты насилия и несправедливости. Но имеет ли это смысл? Я полагаю, что моя зона ответственности заканчивается на моих действиях. Если я разумное и нравственное существо, то за свои поступки, свое поведение, свою жизнь я обязан нести ответственность как моральную, так и правовую. В этом и состоит вменяемость личности. Коллективная вина, коллективная ответственность за деяния предков или рода в эпоху постмодерна воспринимаются с трудом.

В современном мире существуют нормы и принципы цивилизации, которые контролируют человеческое поведение, ограничивают эгоизм и агрессивные поползновения индивида. За последние десятилетия произошли существенные трансформации, которые привели к качественным изменениям принципов, норм поведения, правил, которым подчиняются действия стран, входящих в мировое сообщество. Эти изменения закреплены в нормах международного права. Да, далеко не все,

накопленное человечеством, эффективно работает. Да, некоторые международные органы (например, ООН) нуждаются в серьезной трансформации, перестройке. Однако нельзя на этом основании вообще отрицать эти нормы и эти правила.

На мой взгляд, трактовка культурной травмы едва ли уместна за пределами современности. Мы, к примеру, знаем, каким страданиям подвергались предки черных американцев, население бывших колоний. Тем не менее за последние десятилетия положение коренного населения Африки, Латинской Америки, Юго-Восточной Азии, представителей меньшинств в США и многих других странах значительно улучшилось. Однако события давно ушедшего прошлого мы нередко пытаемся оценивать по стандартам нашего времени, когда действует доктрина прав человека, имеются институты правового государства, системы мер социальной поддержки. С другой стороны, существующие в нынешнем обществе проблемы должны решаться через апелляцию не к историческим обстоятельствам, а к общепризнанным ценностям и ныне действующим законам.

Стоит ли к истории подходить с позиций сего дня, использовать современные критерии, рассматривая их в качестве универсальных? В качестве примера: если сейчас шлепнуть ребенка не позволяет современная этика, то еще чуть больше столетия в качестве воспитательного средства использовались розги, и не только дома, но и в госучреждениях. Человек – существо историческое. Еще в средние века и даже в эпоху Возрождения аутодафе было своеобразным театральным представлением и люди собирались на площадях городов, чтобы поглазеть на сожжение еретиков, ведьм, колдунов. Нравы были грубые, жестокие. И это было нормой. Для осуждения или оправдания предков нужно оказаться в той эпохе, в том историческом времени, в том историческом и культурном пространстве, в тех обстоятельствах, в которых они находились. Не случайно у нас нет стремления идентифицировать себя с этими «предками» и отсутствует чувство вины, желание покаяться, взять на себя ответственность и пр.

История – это непрерывная смена различных состояний, которая не позволяет говорить о норме как о чем-то неизменном. Каждая эпоха имела свои каноны, нормы, правила, традиции поведения, свои социальные институты, свои представления о допустимом и должном. В каждую эпоху эти представления отличались в разных культурах, странах, социальных общностях. Однако современный мир имеет Всеобщую декларацию прав человека 1948 г., документ, который выступает как общепризнанный канон. После Второй мировой войны она превратила человечество в единое целое и позволила судить порядки и практики любого из народов с неких усредненных позиций. И прогресс здесь налицо. В.Л. Иноземцев отмечает, что, если признавать релятивизм в качестве важнейшего элемента оценки исторических событий и осно-

вываться на том, что прежние «заслуги» или «злодеяния» народов «спиваются», как только уходят со сцены люди, с которыми их непосредственно можно связать, возникает новая реальность, или новый «баланс достижений». В этом случае оказывается, что понесенные тем или иным народом в течение столетий жертвы, лишения или тяготы не имеют значения в настоящем. Они могут отражаться в памяти этого народа, этнической или религиозной группы, но не обязаны приниматься во внимание кем-либо еще. В.Л. Иноземцев уверен, что новое поколение не должно нести ответственность за ошибки предыдущего поколения [8]. Я с ним совершенно согласен.

Можно ли говорить о том, что теория культурной травмы применима повсеместно? Мы видим, что далеко не каждое трагическое событие становится важным для обществ, и причины этого не всегда связаны с самим событием. Иногда трагические события, происходящие в мире, не приводят к формированию культурной травмы. Так, например, убийство в Руанде более пятисот тысяч тутси, учиненный военными этноцид двухсот тысяч индейцев майя в Гватемале, истребление «красными кхмерами»-маоистами почти трети всего населения Камбоджи, уничтожение трехсот тысяч людей японцами в китайском Нанкине, уничтожение миллионов людей в период сталинских репрессий в СССР – по тем или иным причинам прошли почти незамеченными, остались непроработанными, не стали культурным событием и трагическим уроком. По социальным, культурным, цивилизационным причинам акторы не нашли ресурсов, чтобы широко распространить свои заявления о травме. Не было создано достаточно убедительных нарративов или они не дошли до широкой аудитории. В результате этот трагический опыт не был осмыслен, озвучен, проработан. Не появилось новых определений моральной ответственности. Границы социальной солидарности не расширились. Явления массового страдания не стали нарративами коллективного страдания для народов, не говоря уже о мире в целом, не превратились в культурную травму.

В.Л. Иноземцев отметил, что «нарратив вины» обычно присущ тем странам и народам, которые сегодня успешны и достигли наивысших показателей экономического развития и социального прогресса. Учитывая специфику прежних эпох, все они когда-то вели агрессивные войны, захватывали чужие территории, подавляли и унижали другие народы. Этот нарратив позволяет извиняющимся чувствовать себя стоящими на позициях справедливости и тем самым подниматься в собственных глазах; с другой стороны, он открывает широкие возможности для развития диалога с теми, кто ранее становился жертвой агрессии и насилия или не может преодолеть враждебного или скептического отношения к их инициаторам. Осознание вины и стремление признать свою ответственность за прошлое в этом случае следует оценивать позитивно [8].

Мы, конечно, знаем, что грехи предшествующих поколений падают на плечи ныне живущих, и они часто вынуждены расплачиваться за ошибки или преступления своих предков. В то же время непомерное раздувание вины за какие-то прошлые деяния предков, на мой взгляд, вряд ли продуктивно. Так, к примеру, в условиях массовой миграции представляется совершенно невозможным воспитать чувство причастности к негативной стороне национальной истории у выходцев из других регионов мира, «понаехавших» на ту или иную территорию. Новые поколения жителей уже не идентифицируют себя с историей страны, у них нет почвы для формирования нарратива виновности. Индивид в эпоху постмодерна обычно ориентируется не на прошлое, а на настоящее, на бытие «здесь и теперь». Вследствие быстро растущей дифференциации общества радикально обостряется проблема формирования и определения идентичности. Сейчас многие страны имеют миграционное общество, состоящее из представителей различных этносов со своими культурными, языковыми, религиозными и прочими особенностями. Это разноликая и разношерстная совокупность диаспор. Соответственно, возникают серьезные трудности формирования культурной травмы, которая своими корнями уходит в прошлое и базируется на памяти. Раньше, в период господства национального нарратива, иммигрант должен был адаптироваться к новой культуре, повариться в «плавильном котле», принять новую систему ценностей, оставить в прошлом тот мир, из которого он пришел, освоить новый язык и новую культуру. Теперь центральное место заняла культурная самобытность, с ней стали соотноситься личные воспоминания, служившие основой для отнесения себя к той или иной отдельно выделенной идентичности. Политика мультикультурализма предоставляет иммигрантам право сохранять свою культурную идентичность и культурное наследие. Будет ли иммигрант разделять ответственность за прошлое этой страны, за преступления «коренных народов»? Мультикультурализм предполагает, что люди не обязаны «любить друг друга», не обязаны ассимилироваться в культуру той страны, в которой они в силу обстоятельств оказались. Но они обязаны соблюдать законы той страны, в которой живут. Безразличие, равнодушие в отношении друг друга – это повседневная и рутинная среда, в которой людям приходится жить. Однако глобализация заставляет людей общаться, выстраивает новые стили, традиции, ритуалы. Нормативное закрепление определенного представления о прошлом мне видится устаревшим и дисфункциональным. Место одержимости покаянием давно занимает знание о совершенных преступлениях, вписанное в исторический контекст, и сознание ответственности в рамках мемориальной культуры, базирующейся на правах человека и на внимании к жертвам. Мемориальная педагогика может и должна быть не связана с аффектом вины.

В производстве культурной травмы большое значение имеет взаимодействие памяти и забвения, амнезии. Любая память – индивидуальная, социальная, культурная – суть проявление самосознания, свидетельство вменяемости и критерий интеллектуального и нравственного развития. Историческая память социума, являясь важнейшим фактором консолидации, формирования культурной и гражданской идентичности, разворачивается в виде нарративных практик – устных, письменных, визуальных. Пробуждение общей памяти способствует обретению необходимого языка, формирует политику памяти. Культурная травма – это недавняя конструкция, ей не более нескольких десятков лет. Новая культура памяти, сфокусированная на трагедиях и начавшая формироваться во второй половине XX в., неразрывна с идеологией прав человека и новыми этическими требованиями в политике. Иначе говоря, это модернистская идея. Проблематизации «исторической памяти» способствовало вовлечение в оборот нетрадиционных источников, интерес к личным воспоминаниям, семейной истории, краеведению, многократно усиленный становлением устной истории и обеспеченный новыми способами обработки информации. В процессе внедрения понятия «историческая память» в исторические исследования вводятся новые специфические термины: «социальные рамки памяти», «политика памяти», «места памяти». Задаче смягчить коллективную травму и избавиться от травмирующего груза истории служит практика меморизации. Способны ли традиционные мемориальные механизмы обеспечивать «памятование»? Сейчас мы видим бесконечную череду переименований улиц, проспектов, мостов, городов, сноса старых и строительства новых монументов и пр., которая свидетельствует только о разрушительной работе забвения. Какова роль музеев, мемориальных комплексов, памятников, праздников, государственных и национальных символов в этом процессе? Может быть, они безнадежно устарели, как устарели военные парады, демонстрирующие «чудо-технику» и нашу «мощь и величие»?

«Комплекс маргинала» характерен для неудачников, которые напрочь лишены ответственности не только за действия коллективные, но и за действия личные. Сплочение общества, коллективное сознание и коллективные действия часто формируются на основе культивирования беспамятства, борьбы против мифических внешних и внутренних врагов. История переписывается и становится историей сплошных побед и героического прошлого. Все неудачное и постыдное, неудобное и преступное предается забвению. В комплексе жертвы, маргинала, аутсайдера, обиженного сильно стремление к виктимизации, ресентименту, поиску виновных. В качестве исторического примера можно назвать поведение немцев, которые после Первой мировой войны решили, что в их неудачах повинны евреи, либо поведение русских, которые во всех своих бедах привыкли видеть главную их причину – козни Запада. По-

литическая функция истории ныне резко возросла. Возможно, это архаичная реакция на новую ситуацию в стране и за ее пределами, когда активно ведутся бои «за историю», «места памяти», «национализируется история», устраиваются «войны с памятниками». На гребне этой войны выдвигаются совершенно абсурдные идеи: «мы – самые духовные», «весь мир – враги», «война не страшна, даже если в ней погибнет человечество». Противодействие «фальсификации истории» вырождается в ее тотальную мифологизацию. Пропагандируется идея, согласно которой для воспитания героизма и патриотизма нужно руководствоваться мифом, «святой ложью». Проводится политика, суть которой препятствовать искажению «исторической правды», в том числе и «уголовно-правовыми мерами». Задачу устанавливать «историческую правду» берет на себя не профессиональный историк, а дилетант, профан, занимающий определенную ступеньку в государственной чиновничьей иерархии. Большой популярностью начинают пользоваться разного рода конспирологические концепции, поиски виновного во всех грехах, теории заговора, вредителей, террористов, врагов народа, иностранных агентов. Подобные претензии на монопольное знание абсолютной истины, подлинной «исторической правды», выражающиеся в «борьбе с фальсификациями» и инакомыслием, приводят к забвению коллективной травмы и должны рассматриваться в рамках «нарративного фетишизма».

Культурная травма, способствующая обретению новой идентичности, возможна только на фундаменте новой этики. Однако сейчас мораль как выражение метафизической природы человека утрачивает свой абсолютный характер как высшей, безусловно значимой инстанции; она релятивизируется, рассматривается как разновидность социальных норм, обычаев, превращается в «частное» дело отдельного человека. Субъект в постмодерне не связан социальными институтами, внешними этическими нормами, внешними по отношению к его сознанию культурными ценностями. Создается впечатление, что сформировался мир, в котором этике вообще нет места. Однако, как говорил Ж.-П. Сартр, «смерть Бога» ничего не меняет: мы в ответе за мир и не можем переложить эту ответственность на кого-либо. Логическим следствием свободы является абсолютный характер ответственности. Обретет ли вновь мораль статус высшей инстанции или же окончательно его утратит, подменив юридическими или эстетическими нормами, практиками повседневного поведения? На какой основе может появиться новая этика, которая объединяла бы человечество? Может ли быть создана такая этика или подобные попытки заранее обречены на провал?

Я считаю, что в условиях глобального мира уже формируется понимание общих ценностей и целей, характерных для всего человечества. Есть главные ценности, которые способствуют выживанию и совершенствованию человека, – жизнь, мир, взаимная польза. На основе такого понимания должна сформироваться новая мораль, новая этика

нового мира. Мы нуждаемся в общем языке, логике диалога, аргументации в межкультурной коммуникации. От нормативного Разума Просвещения необходим переход к коммуникативной рациональности постмодерна. Как преодолеть физикалистскую, механистическую, техницистскую модель рациональности социального и перейти от нормативного Разума к разуму коммуникативному, от идеологии «порядка управления» к «порядку согласования» социальной реальности в режиме коммуникации?

На мой взгляд, разум не является полностью ангажированным. Новая рациональность, рациональность как форма жизни, новая чувствительность, способность формировать культурную травму и обрести новую идентичность – это попытка с помощью коммуникативного действия выйти к новому социальному качеству человечества. Новая мораль, новые отношения между людьми должны строиться на коммуникации, умении договариваться, стремлении учитывать разнородные и противоречивые интересы и позиции. С чужим мы должны жить в согласии, даже если он нам и не особенно симпатичен. В ситуации мультикультурализма толерантность так или иначе будет востребована. Мы должны быть терпимы друг к другу, сопереживать друг другу, договариваться друг с другом, культивировать доверие и сотрудничество как норму жизни, потому что обязаны решить главную проблему – уйти от войн как нормы взаимоотношений между людьми, отодвинуть опасность самоуничтожения в результате непродуманной деятельности. Отсутствие абсолютных истин и относительность наших знаний, ограниченность нашего понимания должны подвигнуть нас к стремлению договариваться на основе относительности, временности, зыбкости наших позиций. Иначе говоря, нужно двигаться от нормативного разума к коммуникативному разуму. Только на такой основе возможно формирование и функционирование общечеловеческой культуры свободы, памяти, скорби и ответственности. Исторический спор между М. Фуко, З. Бауманом и Ю. Хабермасом может быть разрешен отнюдь не в теоретической плоскости. Будет ли в обществе будущего вместо этики только эстетическая стилизация «управления собой», либо «мораль без этики», либо возникнет новая, коммуникативная этика – этого нам знать не дано. Спор может быть разрешен только самой историей.

Список литературы

1. Александр Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховникова, под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Практикс, 2013. 640 с.
2. Бауман З. Актуальность Холокоста. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.fedy-diary.ru/html/032013/2203013-01a.html> (дата обращения: 10.07.2021)
3. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества М.: Весь мир, 2004. 188 с.

4. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 75–82.
5. Бондарева Я.В. Мироззренческие основы научного познания // Молодой исследователь: вызовы, поиски и перспективы развития российского образования: сб. матер. XX Международ. науч.-практ. конф. аспирантов и молодых исследователей. М.: ФГАОУ ДПО АПК и ППРО, 2017. С. 22–28.
6. Бондарева Я.В., Завьялов А.С. Цифровое инфопространство и его характеристики // Сибирский учитель. 2016. № 3 (106). С. 35–38.
7. Зигмунт Бауман: Человечество должно прекратить съедать планету. [Электронный ресурс]. URL: <https://culture.pl/ru/article/zigmunt-bauman-chelovechestvo-dolzhno-prekratit-sedat-planetu>(дата обращения: 10.07.2021)
8. Иноземцев В.Л. О «капитализации истории»: к осмыслению проблемы // Неприкосновенный запас. 2000. № 5. С. 243–252.
9. Колесниченко Ю.В. Опыт евразийства: тема личности в отечественной философии // Вестник Московского университета. Серия 12: Социально-политические исследования. 1994. № 1. С. 71–78.
10. Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 40-41(2-3). С. 202–208.
11. Орлов А.Д., Сафонов А.Л. Кризис национального государства: глобализация и наследие «осевого времени» // Нравственное государство как императив государственной эволюции: матер. Всеросс. науч. конф. М.: Научный эксперт, 2011. С. 775–790.
12. Ракитянский Н.М., Колесниченко Ю.В. Философско-психологическое измерение проблемы портретирования личности политика // Конфликтология / nota bene. 2015. № 2. С. 218–233.
13. Сафонов А.Л. Глобализация: структура, сущность и атрибуты. М.: Изд-во: МГИУ, 2014. 100 с.
14. Сафонов А.Л. Нация и этнос: социальные группы в «плавильном котле» глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 1. С. 273–288.
15. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Глобализация: кризис мировой системы как система кризисов // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 2. С. 114–124.
16. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Социальный регресс как атрибут глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 4. С. 80–94.
17. Хренов Н.А. Воля к сакральному. СПб.: Алетейя, 2006. 571 с.
18. Kostadinovich D.D., Bondareva Ya.V. Dialogue as a method of modern education // Bulletin of the MRSU. Series: Philosophy. 2020. № 2. P. 27–34.

CULTURAL TRAUMA AND THE CONTEMPORARY WORLD

G.L. Kostrov

Moscow Region State University, Mytishchi

The article is aimed at the analysis of the problem of the formation of cultural trauma in the postmodern era. Uncovering the essence of cultural trauma formation, its main properties are studied: the disappearance of the sacred, the destruction of meta-narratives, traditional social space and time, habitual moral norms, distrust of normative Reason, the growth of individualism and egocentrism, chaos and uncertainty, the lack of strong ties between generations, feelings of guilt and responsibility for the deeds of ancestors, the desire to live «here and now», etc. The peculiarities of the functioning of narrative fetishism in contemporary Russia, expressed in the fight against «falsifications of history», are revealed.

Keywords. *Cultural trauma, constructivism, identity, memory, oblivion, guilt, victimization, repentance, post-memory, multiculturalism, commemoration, falsification, narrative fetishism, ethics of communicative action.*

Об авторе:

КОСТРОВ Геннадий Леонидович – аспирант кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Мытищи. E-mail: shmc26@gmail.com.

Author information:

KOSTROV Gennady Leonidovich – Phd student, Department of philosophy, Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: shmc26@gmail.com.

УДК 304.2

ЗАПАДНЫЙ ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ: ОТ ЛОКАЛЬНОГО ВОПЛОЩЕНИЯ К ГЛОБАЛЬНОМУ

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.074

Гуманизм – это европейский проект, который уже давно подвергается критике многими известными философами. Они говорят о кризисе гуманизма, о сворачивании проекта и даже о его самоотрицании. Моя точка зрения такова: с одной стороны, гуманизм как проект есть воображаемая реальность и объект веры; с другой, гуманизм – общественно-политическая реальность, потому что он реализуется через инструмент власти. В силу двойственности своей природы он не может быть воплощен в жизнь полностью, как только позитивная данность. Данная статья – попытка показать, что из локального европейского (западного) проекта гуманизм превращается в универсальный проект, а негативные последствия его реализации связаны с отсутствием или слабостью моральной составляющей, такой как гуманность.

Ключевые слова: гуманизм, локальный гуманизм, гуманность, философия культуры.

Смысл термина

Сегодня много пишут о научно-техническом прогрессе, с восторгом говоря об успехах человеческого разума, но при этом часто выражаются опасения по поводу самых различных последствий прогресса, а именно о его влиянии на психологическое состояние индивида, о возможности потери работы в силу того, что техника замещает человека на его рабочем месте. Наиболее трагические перспективы связываются с совершенствованием средств массового поражения, что является неотъемлемым продуктом научно-технического прогресса. Оценивая особенности общественно-политических изменений за последние тридцать лет, ученые стали употреблять такие понятия, как христианский гуманизм, атеистический (секулярный) гуманизм, постгуманизм, трансгуманизм. Так или иначе авторы выходят на тему гуманизма в современных обществах и культурах, говорят о гуманизме в политике, гуманности взаимоотношений. Возникает даже вопрос о том, имеет ли вообще гуманизм смысл сегодня в условиях трансформации культур и активной миграции населения земного шара. Полагаю, что прежде, чем ответить на этот вопрос, следует попытаться выяснить, в каком смысле употреб-

ляется сегодня термин «гуманизм» хотя бы в современной философской отечественной мысли, а затем обратиться к истории данного термина.

То, что данное понятие является очень емким и неоднозначным, говорит хотя бы тот факт, что даже в рамках отдельно взятого текста оно употребляется по-разному. В качестве наглядного примера можно обратиться к статье авторитетного российского философа И.Т. Фролова «Человек. Философия. Гуманизм» [3]. С одной стороны, автор делает акцент на том, что в 60–80-е гг. проблема личности и гуманизма в отечественной философии выступает как важнейшая и дает емкое определение этому понятию, согласно которому гуманизм выступает *«как система духовных ценностей»* (курсив мой. –И.Ф.), в которой приоритет человека является определяющим» [1, с. 19]. Далее автор справедливо указывает, что в философии, науке и культуре «гуманизм провозглашается и как политический принцип, как стратегическая цель общественного развития (курсив мой. – И.Ф.), хотя во многом это было чисто декларативным, «двоемыслием» и лицемерием даже» [1, с. 19]. Оценивая состояние философии в СССР, И.Т. Фролов особо отмечает: «В отечественной философии в 60–80-х годов прочно утвердилась мысль, что осуществление *гуманистических идеалов* (курсив мой. – И.Ф.) не может быть отложено на отдаленную перспективу» [1, с. 20]. В.А. Лекторский дает свое понимание гуманизма и поясняет, развивая мысль своего коллеги: «Гуманизм как идеал предполагает ценность индивидуальной человеческой жизни, признание достоинства и свободы человека, возможность и необходимость его самосовершенствования. Иными словами, это вера в человека и его возможности, т. е. это светский идеал» [1, с. 21].

А далее, когда И.Т. Фролов обосновывает свой взгляд на общественный и технический прогресс, то приходит к выводу, что «сам процесс общественного развития по сути своей должен быть процессом роста и вызревания гуманистических начал, уважения к правам и достоинству личности, к ее свободе. В противном случае не имеют смысла все рассуждения о прогрессе» [1, с. 21].

Итак, если даже ограничиться приведенными интерпретациями термина «гуманизм», то становится очевидным, что данное понятие выступает одновременно и как воображаемая реальность (ценности, идеалы, принципы, цели), и как конкретная практическая деятельность, создающая нормы, законы, на основании которых принимаются политические решения и напрямую регулируется повседневная жизнь человека. Более того, в эту воображаемую реальность люди верят потому, что в нее верит большинство. В противном случае они не стали бы подчиняться законам и соблюдать нормы.

Хотелось бы обратить внимание на суждение П.С. Гуревича, озвученное в статье «Парадоксы современного гуманизма»: «гуманизм – это требование “гуманного” человеческого отношения к ближнему, ко всякому человеку» [1, с. 132]. Не вполне согласна с таким определением. Гуман-

ность – это, скорее, этическая категория. Гуманизм, как я понимаю смысл данного термина, представляет собой европейский (западный) культурно-политический проект, стимулирующий индивидуальное развитие личности посредством образования и науки, а также ставящий целью такое преобразование общественно-политических институтов, которое могло бы гарантировать людям защиту и материальное благополучие через реализацию их личных прав и свобод на основе идеи равенства перед законом. Установка на индивидуализм и вера в прогресс человека и общества – важнейшие идейные основания проекта. При этом научно-технический прогресс мыслится как ипостась и даже критерий прогрессивности общества. Это если говорить кратко. Хочу заметить, что наука, в частности экспериментальная, рассматривается как инструмент проникновения в тайны природы с целью ее эффективного использования для нужд человека. Политическая власть – тоже инструмент, который в большей мере определяет специфику жизни человека в рамках правового поля, но также влияющий на степень развития науки, потому что посредством выделения денежных средств развиваются те исследования, которые считаются перспективными и приоритетными.

Теперь о гуманности. Практика показывает, что реализация европейского проекта под названием «гуманизм» не обязательно сопровождается гуманностью, как это не странно звучит, ни по отношению к европейскому обывателю (во внутренней политике), ни по отношению к жителям колоний (во внешней политике). Вера в силу разума Человека, а не в силу его чувств, питает этот проект.

Однако абстрактного человека не существует. Почему гуманизм в каком-то смысле можно назвать воображаемой реальностью? Потому что это проект, в который уверовали люди в силу его возвышенности и привлекательности; ведь его реализация дает заманчивую перспективу роста собственной власти над природой и сулит благоденствие уверовавшим. Человек превозносится в этом проекте как представитель рода, без учета его этнической и религиозной принадлежности. Но общественно-политическая жизнь всегда конкретна, имеет дело с определенными людьми, проживающими на территории конкретного государства; эти люди принадлежат к разным стратам, которые складываются в общественную иерархию, что предполагает привилегии, а также неравенство материальных и иных возможностей. И вот здесь заложена «странность» гуманизма: желаемые высшие ориентиры, которые он провозглашает, не могут в полной мере реализоваться на практике и даже могут вступать в противоречие с политическими и практическими реалиями. Обращение к истории поможет нам это почувствовать.

Священное Писание ценило человека достаточно высоко, распознав в нем образ Божий и венчав им иерархию живых существ. Христианство провозгласило равенство людей, независимо от их национальной или, как сегодня говорят, этнической принадлежности, перед единым

Богом. Христианство не отрицало свободу личности, его творческие способности. Однако, как всякая религия, христианство все же делило людей на две категории: тех, кто принял истины Библии, и тех, кто их не разделяет. При всем своем универсализме христианства такое положение дел сохранялось: есть «свои» по вере и есть «чужие», которые потенциально могут стать своими. Универсализм христианства, в частности, проистекает из понимания сотворения Богом человека как такового. Особое внимание привлекает текст «Книги бытия», где Господь, благословив созданных им мужчину и женщину, определяет их жизненные задачи: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт., 1:28). Тема власти над природой звучит как программа, но здесь не говорится ничего об инструментах власти и, заметьте, нет ни слова об возможном владычестве человека над человеком. Здесь человек – представитель рода, собирательный символический субъект. Некоторые теологи, размышляя над исторической ретроспективой, увидели в этом фрагменте благословение человека на научные и технические открытия, которые не только ставили перед собой цель познать, использовать природу в своих целях, но и установить контроль над ней, что реализует власть человека над природой. Часто упоминают программу развития науки Ф. Бэкона, а также отношение к природе К. Маркса. Таким образом, стояние над природой было истолковано в смысле власти, а не ответственности. Но такая интерпретация возникает у теологов (Ф. Гогартен, Х. Кокс) в XX в., когда научно-технический прогресс и реализация политических программ заставил говорить о негативных последствиях урбанизации, секуляризации, о войнах, эпидемиях, уносящих миллионы человеческих жизней и о глобальных природных катаклизмах.

Гуманизм как локальный европейский проект и проблема гуманности

Истоки гуманизма, как правило, обнаруживают в период итальянского Возрождения, когда просвещенные умы того времени, христиане, предложили особый взгляд на человека, который во многом определил дальнейшую программу развития Европы в плане науки и политики.

В эпоху Возрождения в Европе гуманисты заявили о человеке как о самоценной индивидуальности, которая имеет свободу выбора и самовыражения, обладает неоспоримым равным достоинством и правом на самосовершенствование. Если говорить о самых первых гуманистах, то, осознавая свою просветительскую роль, они очень четко проводили границу между собой, т. е. элитой, и толпой, считая ее слишком невежественной и грубой. Гуманисты активно изучали и популяризировали ан-

тичное наследие, что было невозможно без знания древних языков и переводов древнегреческих, древнееврейских и латинских текстов; данная деятельность придавала особую значимость гуманитарным дисциплинам в деле развития индивида. Итальянские гуманисты не ставили задачу заменить средневековую систему знаний на новую, очень четко определяя свое место в старой, сложившейся системе. Гуманисты периода Возрождения не только познакомили просвещенных людей своего времени с сочинениями и переводами древних авторов Греции и Рима, но и заложили основы национальной литературы, создавая литературные памятники на родных им языках. Перевод Библии на немецкий язык сделал слово Божие понятным простому народу, а свобода восприятия и толкования священного текста, открытие противоречий в Писании, – все это будоражило воображение и способствовало постановке неудобных вопросов. Критический взгляд на любой текст, даже в отношении Библии – это реализация одной из сторон свободы человеческого духа, предтеча важнейших научных открытий. За эту возможность пришлось заплатить дорогой ценой, в частности, расколом христианства и появлением протестантизма. Духовная революция шла по многим направлениям.

Гуманизм в эпоху Возрождения, хоть и имеет светский оттенок, делая акцент на достоинстве личности, праве на свободу, необходимости образования и всестороннего творческого развития, все же сохраняет связь с христианством, которое больше тяготеет к этической программе совершенствования человека, предполагающей воспитание доброты, милосердия, смирения, терпения в отношении к ближнему. Христианство принимало идею равенства перед Богом, но не претендовало на реализацию идеи равенства перед законом, правового равенства. Жесткая политическая борьба и высокие идеалы Возрождения, расцвет науки и искусства – это две составляющие культуры того времени. Неудивительно, что «чужие» по культуре и вере в те времена не могли рассчитывать ни на понимание, ни на сострадание, не могли рассматриваться как равные по достоинству.

Очень часто эпоха Возрождения ассоциируется в нашем сознании с именами величайших гениев науки и искусства того времени, но при этом следует не упускать из вида ту жестокую борьбу за власть, которая кипела в Европе. Ведь именно в те времена начали складываться национальные языки и определяться границы будущих сильнейших держав. Кроме того, это был период географических открытий. Дальнейшая история Европы XVII–XVIII столетий повествует нам не только о небывалых успехах в развитии точных и естественных наук, но и о знакомстве со странами Востока, об активной деятельности по захвату новых территорий, об образовании колоний, о параллельном процессе реализации проекта по созданию государств либерально-демократического образца в метрополиях.

Возникает вопрос: а как глубоко были восприняты народами Европы гуманистические принципы, ведь они были рождены немногочисленной интеллектуальной элитой? Оказывают ли влияние в этот период гуманистические идеалы, в частности, на внешнеполитическую деятельность европейских государств? Распространялись ли гуманистические установки в те времена (XV–XVIII вв.) на всех людей или только на жителей европейских государств, чьи подданные восприняли программные идеи гуманизма? На мой взгляд, картина получается довольно интересная. Как бы то ни было, история показывает, что гуманистический проект совершенствования индивида периодов Возрождения и Просвещения имел скорее отношение именно к европейскому населению, и совсем не распространялся на новые подконтрольные территории, присоединенные в результате географических открытий. Гуманизм, оказывается, обслуживал не всех, а только «своих» по вере и культуре. Принадлежность к христианскому миру имела первостепенное значение.

Поиск новых торговых путей и открытие новых территорий, знакомство с неведомыми народами – все это происходило по инициативе европейцев, которые, ступив на чужую землю, напрочь забывали об абстрактных идеалах гуманизма, что было весьма удобно для решения практической задачи: обогащения и приращения территорий. Следует отметить некоторые эпизоды истории, которые иллюстрируют эту практику. Прежде всего вспоминают Христофора Колумба и его экспедицию 1492 г., когда он, спонсированный королем и королевой Кастилии и Арагона, отправился на поиски пути в Индию и открыл остров Багамского архипелага, хотя был уверен, что находится на острове близ берегов Азии. Местных жителей он назвал индийцами, полагая, что высадился именно в Индии. Он не мог и представить себе, что стал первооткрывателем не острова, а материка! Иначе и быть не могло, потому что в Библии не сказано ни слова об этом материке и его обитателях. Как могла Библия упустить такую «мелочь»?

Экспедиции европейцев в Америку поменяли представление о мире. Изменили они и жизнь покоренных народов: «за годы, отделявшие первое путешествие Колумба (1492) от высадки Кортеса в Мексике (1519), испанцы покорили Карибские острова и основали цепочку новых колоний. Для покоренных народов эти колонии были земным адом. Туземцы оказались под жестокой властью жадных и беспринципных колонистов, которые убивали всякого, кто мало-мальски пытался им сопротивляться. Местное население было обращено в рабство, индейцев заставляли работать в рудниках и на плантациях... За 20 лет почти полностью исчезло исконное население Карибских островов и на замену индейцам испанские колонисты стали завозить рабов из Африки» [4, с. 355]. Таким образом выясняется, что можно быть христианином и одновременно рабовладельцем, а высокие идеалы гуманизма к профессиональной деятельности могут не иметь отношения. Однако человеку

свойственно оправдывать себя. И европейцы придумали себе замечательное оправдание, убеждая себя и покоренные народы в том, что именно на европейцев возложена высокая цивилизационная миссия просвещения этих народов, хотя они ни о чем не просили завоевателей. Фигурный листок этого заявления прикрывал жажду власти, обогащения за счет новых природных ресурсов и контроля над территориями. Не за горами было и теоретическое обоснование расизма на базе новых данных таких, как антропология и сравнительная лингвистика. История показывает, что прием навязывания своей воли через право сильного, вторжение в дела других государств под «благовидным предлогом», использование гуманистического посыла как ширмы, за которой скрываются политические корыстные интересы, останется отработанной моделью политического поведения многих западных государств впоследствии.

Европейцы не собирались делиться своими политическими правами с жителями колоний, а использовали их в своих целях, нисколько не заботясь о последствиях своей цивилизационной миссии. Разгром империи ацтеков, инициированный Кортесом и его солдатами, привел к страшным результатам: «всего за 100 лет со дня высадки в Веракрусе коренное население Америки сократилось вдесятеро. Выжившие оказались под пятой алчного расистского режима, гораздо более жестокого, чем ацтекский» [4, с. 358]. Все это происходило в эпоху Возрождения. Вазари писал об одной стороне жизни, а Макиавелли немного о другой... лишенной гуманности в смысле конкретного человеколюбия.

Еще один пример того, как представители христианского мира, не обремененные идеалами гуманизма и почуявшие запах денег, проявили себя по отношению к коренному населению – их деятельность в Колумбии, где были обнаружены колоссальные залежи серебра, скрытые в горе Потоси. Автор книги «Хроника Перу» Сьера де Леон упоминает испанца по имени Вильероэль, который в 1547 г. отправился к горе Потоси с целью разведки месторождений серебра и обнаружил там его огромные запасы [2]. И вот Потоси с 1556 по 1783 гг. становится центром разработки серебра в Южной Америке и источником богатства и процветания испанской короны. Местные жители заплатили высокую цену за процветание Испании. Индейцы кечуа, которых обратили в рабов и заставили работать на рудниках за миску еды, быстро вымерли от тяжелого труда и нечеловеческих условий жизни. Их место заняли африканские негры, которых привозили сюда по мере вымирания их братьев. Историки полагают, что за период с начала разработки шахт и до 1824 г., когда они практически иссякли, в одноименном городке Потоси погибло около 8 000 000 шахтеров. С 1556 по 1783 гг. здесь было добыто 50 000 тонн чистого серебра. «Серебряная лихорадка» привлекла в этот район многих искателей богатства из Европы, что привело к росту поселка и превращению его в город, население которого колебалось в период активной добычи серебра от 160 000 до 200 000 жителей.

Напомню, что когда серебро иссякло совсем, в поселке осталось 10 000 человек! Да, колонизаторы строили там католические соборы, дворцы и виллы невероятной красоты, но делали они это все для себя, окружая себя привычной обстановкой и заботясь о том, чтобы не потерять связь с Богом и чтобы им по мере необходимости священники отпускали грехи. Местных жителей тысячами отправляли на встречу с Творцом, не видя в них ни людей, ни тем более ближних. Принципы гуманизма на местных жителей и негров не распространялись.

XVII столетие – не только век гениев науки, но и очень сложное время, когда происходит множество войн между европейскими государствами с одной стороны, и борьба за присвоение колоний, с другой стороны. Помимо колоний в Южной Америке, в начале XVII в. появляются также колонии в Северной Америке. Начало колонизации инициируют Англия (Джеймстаун, 1607), Франция (Квебек, 1608), Голландия (Новый Амстердам, 1625). Создаются мощные торговые Ост-Индские компании – Английская (1600), Голландская (1602), Французская (1664). Таким образом, в течение этих лет главные игроки на европейской политической сцене активно контролируют мировую торговлю. Примером ее монополизации служит деятельность голландской Вест-Индской компании, которая получила монопольное право на торговлю и колонизацию в Америке и Западной Африке; Ост-Индская Голландская компания монополизировала торговлю с Китаем, Японией, Цейлоном и Индонезией, ведя торговлю чаем, медью, серебром, текстилем, шелками, керамикой, пряностями и опиумом.

Если оценивать состояние европейской культуры с XV по XVIII столетие, то мы увидим воочию огромные достижения европейской науки, обеспечившие в дальнейшем существенный технический прорыв, следствием которого станет появление более совершенного оружия, которое определит в дальнейшем не только исход в противостоянии с Османской империей, но и дальнейший передел европейской политической карты. Мы увидим бесспорные успехи по реализации еще одной стороны гуманизма как проекта – совершенствование государственных институтов. Процесс колонизации заставил европейских завоевателей изучать языки и культуры поработанных народов, чтобы более эффективно ими управлять, что заложило основы будущего востоковедения; огромные богатства колоний обеспечивали материальную основу метрополий и их граждан. Гуманистический идеал свободы и совершенствования человека европейцы воплощали главным образом у себя дома, не проявляя гуманность к тем, за счет кого они это делали (во внешней политике).

В период Просвещения свобода творчества и научных исследований на фоне критики невежества и суеверий провозглашаются и воплощаются в жизнь с новой энергией. Призыв к веротерпимости, объявление вопроса веры частным делом личности – это очень серьезный шаг

по укреплению индивидуализма в европейском обществе. «Декларация прав человека и гражданина», утверждающая свободу, равенство в правах, унификацию субъекта права, священство собственности, право на безопасность и сопротивление угнетению, – важнейший политический документ того времени и пример продолжения гуманистического проекта. «Декларации», как американская, так и французская, разъясняли гражданам их права. Тогда были заложены основные принципы конституционного строя будущих государств либерально- демократического правового типа. Однако всем этим правовым богатством европейцы не собирались делиться с жителями колоний, которые в общем-то были частью населения империй. Гуманность отступала на задний план перед возможностью быстрого обогащения.

От локального гуманистического проекта к универсальному его воплощению

Расовые теории, появившихся вследствие лингвистических исследований на базе новых «научных» данных антропологии и изучения языков на новых подконтрольных территориях, очень четко распределили места в истории между представителями «арийской расы» и всеми остальными. Расизм стал объектом веры и замечательно уживался с европейскими успехами в науке, искусстве и политике, с отстаиванием прав европейского (или «белого» – в США) человека.

Приход к власти фашистского режима в Германии и трагедия Второй мировой войны, унесшей десятки миллионов жизней, – это пример парадоксальной, трагической реализации «гуманистического проекта» в отдельно взятом государстве *в расистском ключе без гуманности*. В изначальной идее воскрешения экономики Германии, пострадавшей после Первой мировой войны, нет ничего предосудительного. Напротив, государство должно заботиться о процветании своей экономики и граждан, а также о том, чтобы упрочить свое положение на мировой арене. Но вопрос: какими средствами?

История показывает какие страшные последствия имеют действия политиков, которые игнорируют нравственные ценности, добываясь власти и экономического могущества любой ценой. Нацистский режим предложил свою версию расовой теории, которая отличалась от общепринятой в Европе: в список арийцев теперь уже не попали некоторые представители европейских государств, «белого» населения. Реакция на новое прочтение расовой теории была однозначной: европейские и другие народы не захотели участи индейцев и негров. В США была своя расовая история: там список «небелых» в разных штатах США корректировался не только в зависимости от цвета кожи, но также зависел от интенсивности потока иммигрантов: итальянцы в 20-х гг. XX в. не считались «белыми». Расизм в США сохранялся даже при наличии законов против расовой дискриминации, после объявления

бывших рабов свободными, вплоть до начала движения, возглавленного М.Л. Кингом в 60-х гг. XX в. Расизм и демократия оказались вполне совместимы внутри США: да, цветное население формально имело все права, но реализовывались они не везде. Расизм и демократия вполне уживались в условиях колониальной системы, сохранявшейся до середины XX столетия. Ни одно европейское государство не имело намерения добровольно отказываться от своих колоний.

Проект гуманизма развивался дальше, о чем говорит появление документа, который стал его новым достижением: «Декларации прав человека» 1948 г. Она была подписана более чем пятью десятками суверенных государств и переведена практически на все языки мира, что способствовало ознакомлению с текстом представителей разных народов, в частности и тех, кто был под колониальным игом. Жители колоний понимали разницу между способами своего бытия и граждан метрополий, а главное, самые образованные из них научились творчески и вдумчиво относиться к юридическим документам, определявшим их существование. Юридическая деятельность – это инструмент решения проблем, и впоследствии творческий подход к интерпретации «Декларации прав человека» 1948 г., привел к краху колониализма. Европейские государства, имевшие колонии, были обыграны юридически на их собственном поле: понятие «человек» изначально подразумевало европейца, гражданина метрополии; однако понятие «человек» имеет и предельно широкий смысл, как «любой» человек, человек как таковой, представитель рода. Интерпретация данного термина в широком смысле привела к серьезным юридическим последствиям: права на свободу, равенство, саморазвитие жителей колоний были установлены, что невозможно осуществить без права на независимость территорий.

Таким образом, гуманистический проект в правовом и культурном направлениях стал распространяться вширь. Программы ЮНЕСКО, привлекая западных специалистов, помогали новым государствам реализовать проекты, связанные с образованием и культурой.

Развитие новых средств коммуникации, трансляция через СМИ западных ценностей, попытки выдать свой стиль жизни за общечеловеческий, проекты, способствующие модернизации азиатских экономик и вестернизации иных цивилизаций стали основами процесса глобализации. Результаты глобализации (позитивные и негативные) еще предстоит по достоинству оценить, однако ставка на первенство в научно-технической сфере и как следствие, гонка вооружений, выстраивание политических институтов по европейским образцам на основе консультаций западных политиков – это все продолжение гуманистического проекта, который реализуется новыми средствами и в новых условиях. Массовые попытки получения гражданства в европейских государствах беженцами, потерявшими кров в результате военных конфликтов, а

также людьми, прибывшими на Запад в поисках лучшей жизни, обусловлены не только тяжелыми жизненными условиями, но и их пониманием прав человека.

Они требуют к себе уважения и гуманности, однако европейские государства не всегда уважают их права. С другой стороны, сами вновь прибывшие ведут себя неуважительно к гражданам принявшего их государства и часто не могут вписаться в новую культурную среду, что предполагает обязательное знание местного языка, законов, прав и обязанностей, норм общежития, поведения и общения.

Если говорить о миграции жителей бывших колоний в метрополии, то здесь все обстоит благополучнее хотя бы потому, что традиционно изучается язык завоевателей. Огромную роль играют диаспоры и принимающие государства, организующие специальные программы для адаптации к новым культурным условиям. Но расизм никуда не исчез. Появился «культурный расизм». Сегодня на фоне перенаселения западных государств выходцами из других традиционных культур, говорят уже об опасности смерти европейской цивилизации и о невозможности преодоления культурных границ, которые обусловлены иными традициями, менталитетом и верованиями. По телевидению нам показывают акты вандализма, инициированные то арабами в Париже, то чернокожим населением в США... Многие европейские граждане выступают против приема беженцев, считая их количество избыточным. И вот уже появляется тема гуманного отношения к людям и культуре. Возникают два вопроса: что с этим делать и куда подевались веротерпимость и толерантность, о которых столько говорят в Европе?

Совершенно очевидно, что *гуманистический проект, начавшийся локально, спустя столетия стараниями европейской науки и политики, а также капитала, стал проектом универсальным.* Идея непреодолимости культурных различий – это мечта вернуть европейский гуманистический проект в локальное русло, однако вряд ли теперь это получится.

Наука, политика и капитал сосуществуют в неразрывном единстве. Исследования финансируются теми, кто в них заинтересован, особенно такие разработки, которые увеличивают политический вес и прибыль государства или частного лица. С одной стороны, в процессе глобализации возникло единое информационное поле, позволяющее приобщиться к новейшим научным достижениям; с другой стороны, оно стимулирует соперничество между государствами за право обладания этими достижениями с целью их внедрения для достижения большей прибыли. Сфера знаний и информации интернациональна и существует без видимых границ. Свобода творчества есть, возможность реализации плодов творчества зависит от корпоративных интересов и заинтересованности рынка. Почти 90 лет тому назад Н. Рерих в работе «*Mutatis Mutandis*» писал об опасности безответственного научного творчества и

указывал на возможность превращения его плодов в инструмент злодеяния против человечества: «Не мирную ли премию мечтает получить по химии ученый, изобретший газ наиболее смертельный? Ведь кто-то и сейчас, в эту самую минуту, мечтает о таком достижении науки, чтобы сразу одной братоубийственной посылкой умертвить целые населенные местности. А, может быть, другой просвещенный ученый мечтает о “счастливым” отравлении всех вод, чтобы все живущее погибло. На это мне скажут – это не ученые выдумывают такие убийственные вещи, это техники, инженеры. Нет, милые, без ученых познаний такой убийственной мерзости не выдумаешь» [5]. Может быть, мысль Рериха о необходимости оценки научных достижений с точки зрения их блага для человечества для последующего внедрения в жизнь вызовет улыбку, дескать, кто же это будет решать в условиях рыночной экономики... Однако к его суждениям имеет смысл прислушаться, тем более что он стоял горой за прогресс культуры: «А ведь дело могло бы значительно упроститься, если бы ученые, подобно клятве медиков, поклялись не выпускать из лаборатории никакого вредоносного открытия, тем более, что многие из этих ужасных газов и лучей, может быть, только одним ингредиентом, могут быть обращены на истинную пользу человечества. “Mutatis mutandis!” В дни наибольших глубоких смятений надо спешно переменять то, что подлежит перемене. И прежде всего надо начать переменять то, что во вред, и то, что на пользу. Не прикидывайтесь дурачками, будто вы не знаете то, что есть на пользу. Каждое сердце человеческое в глубине своей отлично знает, где есть польза общая, польза ближним, а вместе с тем и польза самому себе. Ибо в созидании нигде не сказано о саморазрушении. Истинная общая польза есть польза и самому себе, ибо сам-то он будет часть общественности» [5].

Просвещенным людям особенно сегодня совершенно понятно, что вовлечение в европейский гуманистический проект различных государств, а шире – различных культур – привело не только к позитивным, но и к негативным последствиям: мы видим истощение природных ресурсов, экологический кризис и, в частности, проблему загрязнения природной среды мусором и радиоактивными отходами, угрозу войн, эпидемий. Все это – «побочный продукт», созданный союзом науки, капитала (рыночной экономики) и власти. Союз науки, политики и денег в условиях рыночной экономики очень прочен. Вливание денежного ресурса демонстрирует, что именно определяет магистральную линию развития государств. Без такого союза прогресс невозможен. Идея нравственности не определяет жизнь данной триады. А хотелось бы, чтобы у политики была реальная этическая составляющая. Социально ориентированные государства Скандинавии показывают, что это возможно.

В произведениях крупных философов прошлого (у Ницше, Фрейда, Хайдеггера, Сартра, например) очень четко слышна критика идей гуманизма, как, впрочем, и во многих современных работах, кри-

тикующих гуманизм. Я полагаю, что следует критически относиться не к гуманизму «вообще», а к целям, задачам и самой деятельности указанной триады: науки, политики и бизнеса. Именно они определяют материальную и духовную составляющую жизни граждан, и если в их совместных начинаниях нет места для нравственной оценки собственной деятельности, контроля, то гуманизм как проект будет продолжаться, умножая проблемы и негативные последствия для человека и среды его обитания. Гуманность пока остается в дефиците, но она обязательно в перспективе станет важной составляющей человеческой деятельности, потому что еще более отчетливо будет осознана угроза взаимного истребления посредством войн, а также перспектива экологической катастрофы. Уже в XX в. на уровне международных законодательных инициатив заговорили об охране природы, о защите животных (Всемирная Декларация прав животных; Европейская Конвенция по защите домашних животных; Конвенция по охране всемирного культурного и природного наследия; Конвенция о биологическом разнообразии и др.). Однако самым главным для реализации благих замыслов, заложенных в этих документах, является воспитание в обществах гуманного отношения людей друг у другу и ко всему, что их окружает в природе. Дальнейшее развитие гуманистического проекта должно быть связано с нравственными ценностями. Со временем значимость этической составляющей жизни будет переосмыслена в русле гуманности. Дело в том, что без должного воспитания наличие законов не означает их качественного соблюдения.

Я абсолютно согласна с мнением китайского профессора Ань Цинянь: «...рыночная экономика и политическая демократия и являющиеся их основой идеи гуманизма западного мира уже стали всеобщими ценностями. Очевидно, что возникшему в эпоху Возрождения гуманизму до сих пор еще не брошен всеобщий вызов. Дело в том, что использование научной рациональности и достижений промышленности привело к погоне за материальным богатством» [1, с. 205]. Эта погоня продолжается, а действенного отрезвления не предполагается. «Гуманизм, имеющий хождение на Западе, вместе с основанным на нем стремлением к материальному богатству по-прежнему является повелителем сегодняшнего мира» [1, с. 209].

Бросить серьезный вызов гуманизму эпохи Возрождения ничего не стоит: критиковать идеалы и изначальный проект просто, ибо в давней истории уже ничего не изменишь и прежние правители и «денежные мешки» не принесут неудобств и неприятностей, а главное, не оставят без средств. А вот обратиться сегодня к критике традиционной для капитализма триады – дело небезопасное, учитывая тот факт, что наука корпоративна и стала частью рынка, напрямую и опосредованно от него зависит, зависит от воли бюрократии. В истории были особые люди, которые прямо заявляли о том, что степень прогрессивности культуры за-

висит от степени нравственности людей, включенных в неё. Об этом говорили русский общественный деятель и философ Н. Рерих, а также лауреат Нобелевской премии мира А. Швейцер и многие христианские философы, ведь для них проблема души человеческой имеет особое значение. Возникает вопрос: что должно произойти такого трагического, что сделает заботу о нравственности важнейшей задачей воспитания, от реализации которой зависит качество политики, экономики и культуры? Какой катаклизм встряхнет всех так, что заставит вдруг остановиться и пересмотреть свое отношение к ближним и дальним, к своей деятельности и к проблемам, порожденным научно-техническим прогрессом?

История гуманизма как западного проекта подтверждает, что у каждого явления есть позитивные и негативные стороны. Изменение его статуса – от локального состояния к универсальному – означало появление новых трудностей и противоречий на фоне изменения экономико-политических трансформаций деятельности государств и сообществ. Негативные последствия сохраняются, но главная задача – свести их к минимуму. Борьба с бедностью и нищетой – важнейшая задача. Когда человек голоден и ему не на что и негде жить, когда безработица заставляет его отправляться на поиски работы за пределы своего государства в чужую культурную среду, то часто принципы нравственности вытесняются инстинктом выживания любой ценой. Мне могут возразить, дескать, не это ли – свобода? Нет, не это. Это – новый тип рабства, которое происходит от равнодушия политико-экономической системы не только к «чужим», иммигрантам, но и к своим. Государство должно выступать гарантом достойной жизни, но чтобы это произошло, необходимо понимание, что достоинством обладают не только те, кто имеет статус и огромные доходы, но любой гражданин. Идея достоинства человека – важнейшая составляющая гуманистического проекта и не везде она воплощена в жизнь. «Появившийся в эпоху Возрождения гуманизм способствовал расцвету Европы, из Европы он распространился по всему миру, однако в конце концов человек превратился в созданную им, этим гуманизмом, машину, раба общественной среды, при том здесь не было места морали» [1, с. 207–208]. Пока у гуманистического проекта не появится нравственное измерение, а понятия «совесть», «честь», «ответственность» не станут атрибутами деятельности упомянутой триады, вряд ли жизнь человека в условиях современной культуры станет более счастливой и благополучной. «Всемирная история, – пишет Ань Цинянь, – это история попыток осуществления гуманизма, опираясь на научную рациональность и промышленную цивилизацию. И одновременно это история тех опасностей, которые подстерегали гуманизм на этом пути. Другими словами, это история самоотрицания гуманизма» [1, с. 204]. Я полагаю, что это история лишённого гуманности гуманизма.

Список литературы

1. Место и роль гуманизма в будущей цивилизации. М.: ЛЕНАНД, 2014. 400 с.
2. Сьера де Леон, Педро де. Хроника Перу. Часть Первая / под ред. А. Скромницкого. Киев: Blok.NOT, 2008. 384 с. [Электронный ресурс]. URL:https://www.indiansworld.org/Nonmeso/pedro_cieza_leon_peru7.html#.X8C-DRZR1PY (дата обращения: 24.08.2021).
3. Фролов И.Т. Вступительное слово // Человек–Философия–Гуманизм: Основные доклады и обзоры Первого Российского философского конгресса (Санкт-Петербург, 4-7 июня 1997 года): в 9 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 1998. Т. IX. С. 14–18.
4. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества / пер. с англ. Л. Сумм]. М.: Синдбад, 2016. 520 с.
5. MUTATIS MUTANDIS. [Электронный ресурс]. URL: <https://lib.icr.su/node/744> (дата обращения: 24.08.2021).

WESTERN HUMANISTIC PROEJECT: FROM LOCAL INCARNATION TO GLOBAL

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

Humanism is a European project that has been criticizing by well-known philosophers for a long time. They talk about the crisis of humanism, about the curtailment of the project and even about its self-denial. My point of view is such: humanism as a project is an imaginary reality and an object of faith; on the other hand, humanism is a socio-political reality because it has been fulfilling through an instrument of power. Due to its dual nature, it cannot be fully implemented as only positive reality. This short article is an attempt to show that from local European (Western) project humanism is turning into universal project and negative consequences of it's implementation are associated with the absence or weakness of the moral component such as humanity.

Keywords: *humanism, local humanism, humanity, philosophy of culture.*

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., Assoc. Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, E-mail: star63@yandex.ru

УДК 130.2:316.75

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Л.В. Удалова*, С.Е. Горшкова, Л.Я. Мещерякова****

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

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.089

Статья посвящена особенностям формирования идентичности в современном социокультурном пространстве. Рассматриваются различные подходы к определению идентичности и ее типологизация. Формирование идентичности человека в современном социокультурном пространстве сегодня связано с целым рядом особенностей, которые вызваны глобализацией в мире, затрагивающей процессы реальной идентификации (национально-культурной и самоидентификации), а также расширением влияния массовой культур, все это порождает формирование новых идентичностей. Рассмотрены вопросы национально-культурной идентичности, а также феноменологии реальной и симулятивной идентичности в постмодернистическом пространстве в связи с расширением влияния массовой культуры. Отдельное внимание уделено теме о совершенствовании человека, где NBIC-технологии предлагают внедрение практик, которые находятся в зоне между лечением и улучшением организма человека, где медицинское вмешательство выходит за пределы лечения, что ведет к переформатированию идентичности человека в будущем, к антропологическим рискам, сопряженным с деформацией природной основы человека.

Ключевые слова: *идентичность, массовая культура, глобализация, человек, конструирование человека, здоровье, цифровые технологии, NBIC-технологии.*

Возможность постигнуть свою идентичность и впоследствии к ней апеллировать, ее придерживаться, на ней основываться в жизни – один из важнейших компонентов социализации человека. В процессе социализации индивид погружается в социальную среду, усваивает и воспроизводит социальные связи, приобщается к принятым нормам и ценностям, к «совокупности социальных процессов». У человека формируются определенные, соотносимые с возрастом и социальным статусом (ребенок, ученик, студент) ментальные установки и умение использовать идентичность.

В процессе социализации – взросления, воспитания и образования – подрастающему поколению передаются алгоритмы выполнения социальных ролей, ориентация на выполнение необходимых предписа-

ний и норм, а также вырабатываются представления о последствиях их исполнения или не исполнения [9, с. 24].

В научном мире существуют разные определения идентичности. Например, в «Большой российской энциклопедии» говорится, что слово «идентичность» происходит от латинского «*identicus*» – тождественный, одинаковый, восприятие и осознание человеком самого себя через набор определенных, стабильных характеристик [7]. Иными словами, идентичность – это представление человека о самом себе как уникальном, неповторимом существе, развитие которого начинается с раннего детства, Я-образ или Я-концепция, ответ на вопрос «Кто я?», кем считает себя человек, цельность и системность его существа [2–4].

В научный оборот термин «идентичность» ввел Э. Эриксон. Именно он определил его и как форму соответствия человека и культуры, в которой человек находится, и как процесс сконцентрированный, сфокусированный в его сущности. Согласно Э. Эриксону, идентичность (идентичность Я) – это когда человек ощущает себя полноценно, самоидентично и сопричастно с другими людьми и с миром в целом, способен решать задачи, возникающие на протяжении своего жизненного пути [15; 16].

В контексте истории в науке было принято выделять такие виды идентичности, как: социально одобряемые или системоподдерживающие и псевдоподдерживающие, имеющие «превращенную форму» (К. Маркс); маргинальные и неодобряемые (представители девиантного поведения).

На всех жизненных этапах существования человека идентичности существуют как сплошная среда непрерывности прошлого, настоящего и будущего, в связи с этим определяют накопленную, актуальную и проектируемую идентичности, которые выполняют первостепенные, важнейшие, необходимые культурно-антропологические функции и роли.

Обязательным и необходимым условием конституирования идентичности является наличие установок в сфере морального сознания – это базовые культурно-антропологические составляющие жизнедеятельности человека, которые формируются с раннего детства. Однако при этом необходимо учитывать ряд специфических черт, которые приобрел процесс идентификации человека как личности сегодня.

В постмодернистической ситуации идентичность чаще изменяема, менее устойчива и едина по сравнению с предыдущим историческим периодом. Не последняя роль в этом процессе отводится негативному, а иногда и разрушительному воздействию медиа культуры [20, р. 256]. Кроме того, одним из негативных проявлений глобализации можно считать массовизацию культуры, в том числе национальной, и следовательно, понижение ее общего уровня. При этом потеря идентичности, культурной идентичности и самоидентичности логично приводит к маргинализации социума и разрушению фундаментальных связей в культуре [12], сказывающихся на глубине межпоколенческого взаимо-

действия и утрате аксиологической системы координат подрастающим поколением.

Активная глобализация, по мнению ряда ученых, приводит также и к появлению новых «типов» личности, которые выявляются как раз на основе той или иной степени приверженности национально-культурной идентичности [5; 6; 8]: это так называемые аутсайдер, автохтон и человек-кочевник. Аутсайдер все еще представляет наибольшую часть человечества, являясь пассивным объектом глобализации. Как правило, его мировоззрение отличается традиционностью взглядов, консерватизмом, этноцентризмом, приверженностью к национальной идее. Такой тип личности оберегает и отстаивает собственную национально-культурную идентичность. На наш взгляд, в указанном термине содержится негативная оценочная коннотация, которая характеризует данный тип отношения к национально-культурной идентичности как тормозящий неизбежный процесс глобализации. Автохтоны сегодня не представляют значительной доли в социуме, однако их число растет. В отличие от аутсайдеров они готовы участвовать в процессе глобализации. Они не отрицают национальную и культурную идентичности, хотя связаны с ними гораздо слабее. Фундаментальные связи в культуре для них не являются единственным ориентиром. Они вполне безболезненно воспринимают наднациональные начала и органично существуют в условиях глобализации. Появление типа личности человек-кочевник связано со стремительным развитием средств сообщения и новых информационных технологий. Быстрое территориальное передвижение и свободный доступ к транснациональным форматам в самых различных областях человеческого бытия (в том числе к мировым культурным ценностям) объясняют личностную особенность этого типа – отказ от целого ряда идентичности, в числе которых может быть национальная, религиозная или этническая. Такой человек с легкостью принимает культуру и традиции той общности, в которой находится здесь и сейчас.

Еще в конце прошлого века и в начале 2000-х гг. ученые отметили активное формирование особого типа личности – человека-космополита, который совершенно свободен от каких бы то ни было локальных форм идентичностей [1, с. 1; 6, с. 81–82]. Он чувствует себя комфортно практически в любой точке мира именно потому, что принадлежит к всеобщей глобальной культуре. Он не ориентируется на Другого в процессе формирования культурного самосознания, поскольку фактически мыслит себя принадлежащим к глобальной культуре. При всех кажущихся прагматических преимуществах такого типа самосознания (свободная ориентация в деловой сфере большинства стран, быстрое установление контактов по работе), в культурном смысле налицо проблема лишения «собеседника», фактическая невозможность взаимного обогащения в ценностном поле. Такая потеря культурной реальности может приводить к оторванности человека от социума, кото-

рый он пытается заполнить тем или иным содержанием. Отчуждение от реалий культурной идентичности провоцирует агрессивное поведение, национальную, расовую и религиозную ненависть, а также иные формы деструктивного поведения, вплоть до террористической [14]. Именно поэтому национально-культурная идентичность в социуме является более мощным связующим звеном, нежели просто приверженность тем или иным патриотическим идеям, представлениям о гражданском долге и состоянию лояльности по отношению к государству. Именно культура отсылает человека к области тех ценностей, которые не лежат в плоскости материального и рационального познания мира, а содержат экзистенциальные смыслы и образы.

Все указанные выше типы идентичности можно отнести к реальным. Однако в условиях постмодернистического пространства и все большего влияния массовой культуры на человека приходится констатировать факт присутствия не реальной, а симулятивной идентификации. Более того, некоторые мыслители постмодерна ставят под сомнение само существование идентичностей, считая их мифом [5]. В этих условиях человек, воспитанный в массовой культуре, фактически не испытывает кризиса идентичности, т. е. фактически ничего не выбирает сам. В этом и состоит симуляция. Его не интересуют уже ни глубина, ни внутренняя устойчивость, характерные для реальной культурной идентичности. Пространство Другого занимают СМИ (в их современном формате), «готовая» идентичность становится продуктом потребления, фактически навязанным массовой культурой. К сожалению, выросшие в таких условиях люди не способны к подлинной идентификации, поскольку не понимают собственных желаний, а принимают, практически не задумываясь, готовые стереотипы. Это влечет отказ от ответственности за себя и принятие «чужих» ориентиров как своих собственных. Фактически предлагается определенный набор стереотипов поведения, реакций, суждений, принципов, систем ценностей и т. д.

В настоящее время выделяют еще и опосредованную, предопределенную идентичность, данную не непосредственно, а через цифровизацию, медиатизацию социума, когда реальный объект трансформируется в искусственный и изменяет традиционные, привычные модели и стандарты коммуникаций, что ведет к формированию новых социокультурных практик. Интенсивности медиатизации сопутствует внедрение новых мобильных и цифровых технологий. Медиатизация жизни человека процесс неоднозначный, амбивалентный, двойственный, т. к. вместе с сетевой «соединенностью» социум формирует феномен «отстраненной сопричастности», где сопричастность означает погружение человека в большое количество электронных сетевых групп и субъектов сетей, в которых медиатехнологии задают больший уровень отстраненности, чем сопричастность, когда происходит непосредственный физический контакт индивидов в сообществе [13, с. 101].

Информационное общество и новые медиатехнологии порождают такую социальную среду, в которой различные человеческие группы и сообщества в системе глобальных сетевых сообществ пересекаются. Вслед за М. Кастельсом, мы, рассматривая пространство как материальную платформу темпоральных, учитывающих временной аспект социальных практик, видим, что медиатехнологии, их использование усиливают влияние одних социальных практик и сглаживают другие [18, р. 411]. По мнению Г.С. Померанца, господство информационных технологий породило локальную рассоединенность и глобальную соединенность. При таких условиях в социуме формируется и возникает «человек ниоткуда», который чувствует себя комфортно в цифровой/сетевой среде, где бы он не находился [10, с. 127]. Происходит процесс формирования категориальной идентичности, которая создается в эпоху цифровизации с помощью цифровизации социума, цифровых социальных сетей, инструментами которых являются мобильный доступ к глобальным сетям, системы цифровой навигации (QR-коды, GPS-навигаторы, электронная оплата услуг и товаров, хэштеги, чекины и т. д.). Человек – существо социально-культурное. Категориальная идентичность – это субъективная идентичность. В отличие от объективной идентичности (национальность, возраст, пол) она формируется не определенно, не обусловлено, не детерминировано и именно поэтому значимо для человека.

Возвращаясь к вопросу о существовании реальных идентичностей в условиях современного социокультурного пространства, следует отметить тенденцию к пересмотру таких ранее незыблемых идентичностей, как, например, биологическая.

В XXI в. происходит влияние на человека различных факторов риска, в том числе таких, как манипулирование генотипом человека, неоевгенические проекты, генная инженерия. Развитие новых технологий, процесс глобальной цифровизации – это вызов человеческому бытию. Поэтому актуальность проблемы видится в том, как на проектируемые идентичности повлияют «конвергирующие технологии», так называемые NBIC-технологии, направленные на конструирование человека. NBIC-технологии акцентируют внимание на вопросах «улучшения человека», «человеческой функциональности», «расширения человека».

Дж. Хаксли подчеркивал: «Человеческий род может, если того захочет, превзойти самого себя... Нам необходимо дать название этому новому убеждению. Возможно, здесь подойдет слово “трансгуманизм”: человек останется человеком, но превзойдет себя, реализуя новые возможности своей собственной природы» [19, р. 17]. Сегодня отличительной чертой трансгуманизма можно считать то, например, что тема преобразования человека, усовершенствования параметров его здоровья путем увеличения использования медицинских технологий, значительно большего, чем того требует восстановление здоровья человека, становится все более актуальной. Это один из современных вызовов в сфере духовной без-

опасности, поскольку человек не может восприниматься лишь в биосоциальной плоскости, а принадлежит к духовной. Именно таким образом он воспринимается, например, в традиционных религиях.

Генетические манипуляции с человеком ведут к разрушению его самоидентичности и автономности (Ю. Хабермас), а вторжение в человеческую природу – к разрушению гуманистических ценностей, моральных универсалий, которые определены биосоциальной природой человека (Ф. Фукуяма).

Говоря о совершенствовании человека сегодня, мы должны помнить, что NBIC-технологии предлагают внедрение практик, которые находятся в зоне между лечением и улучшением организма человека. Также это область, где медицинское вмешательство выходит за пределы лечения (имплантация электронных чипов в тело человека), что ведет к переформатированию идентичности человека в будущем, к антропологическим рискам, сопряженным с деформацией природной основы человека. По мнению Ю.Г. Юдина, проблемное поле здесь может включать множество аспектов: соотношение между собой искусственного и естественного в человеке, где искусственное может быть воспринято как свое, близкое, окультуренное, а естественное – как чужое, некультуренное, как угроза. Естественное существует помимо человека и обладает бытием со своим «самоценностным» порядком, независимым от человека [17, с. 12]. Поэтому сегодня при формировании «позитивных» идентичностей, которые соответствуют социальным нормам, к реализации программ «улучшения» человека, его «тотального перепроектирования» (Дж. Кураньи) в контексте формирования новейших идентичностей следует относиться со значительной осторожностью.

Формирование идентичности человека в современном социокультурном пространстве связано с целым рядом особенностей. Они вызваны глобализацией в мире, затрагивающей процессы реальной идентификации (национально-культурной и самоидентификации), а также расширением влияния массовой культуры. Именно она провоцирует симулятивную идентификацию, которая лишает человека реального выбора, отсекает его соотнесенность с Другим, в том числе и историко-культурным опытом поколений. Медиатизация жизни создает больший уровень отстраненности, чем тот, который бывает при реальном контакте. В этом случае речь идет о категориальной идентичности, которая субъективна по своей природе.

Список литературы

1. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. М.: Международ. отнош., 1993. 133 с.
2. Зинченко В.П., Мещеряков, Б.Г. Психологический словарь / Изд. 2-е. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 440 с.

3. Кордуэлл М. Психология. А-Я = A-Z. Psychology: словарь-справочник. М.: Гранд; Фаир-пресс, 1999. 440 с.
4. Краткий психологический словарь / [Абраменкова В.В., Аванесов В.С., Агеев В.С. и др.]; под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1985. 431 с.
5. Куруленко Э.А., Нефедорова Д.Н. Национально-культурная идентичность в условиях глобализирующей реальности // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 17, № 1. 2015. С. 231–234.
6. Левин З.И. Восток: идентичность и глобализация. М.: Ин-т востоковед. РАН, 2007. 163 с.
7. Леонтьев Д.А., Савельева О.О. Идентичность // Большая российская энциклопедия: в 35 т. М.: Большая российская энциклопедия, 2008. Т. 10. С. 695–696) URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/2000174#> (дата обращения: 17.08.2021)
8. Мазуренко И.В. Национально-культурная идентичность в условиях глобализации: социально-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2009. 24 с.
9. Мануильский М.А. Идентичность: сущность, основные конфигурации // Человек. 2017. № 6. С. 22–35.
10. Померанц Г.С. Выход из трансa: [Сб. ст.]. М.: Юрист, 1995. 575 с.
11. Предовская М.М. Модификация и трансформация культурной идентичности: автореф. дисс. ... канд. философ. наук. СПб., 2009. 22 с.
12. Радевич Е.В. Сохранение национально-культурной идентичности в условиях глобализации // Феномен границы в глобализирующемся мире: сб. науч. статей [по материалам междунар. науч.-практ. online-конф., Витебск, 17 октября 2020 г.]. Витебск: ВГУ имени ПМ Машерова, 2020. С. 100–102.
13. Соловьев А.В. Медиaгород и человек: феномен отстраненной сопричастности // Человек. 2017. № 5. С. 100–107.
14. Удалова Л.В. Проблемы влияния современного терроризма на саморазвитие личности (Социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук. Мытищи, 2018. 173 с.
15. Эриксон Э. Детство и общество / пер. с англ. и науч. ред.: А.А. Алексеев // 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Лет. сад, 2000. 415 с.
16. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. М.: Прогресс, 1996. 340 с.
17. Юдин Б.Г. Трансгуманизм – наше будущее? // Человек. 2013. № 4. С. 5–17.
18. Castells M. The Rise of the Network Society // The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I–III. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. Vol. I. 556 p.
19. Huxley J. Transhumanism // New Bottles for New Wine. London: Chatto & Windus, 1957. P. 13–17.
20. Kellner D. Media culture: cultural studies, identity and politics between the modern and post-modern. London; New York: Routledge, 1995. 351 p.

ON THE ISSUE OF IDENTITY FORMATION IN THE CONTEMPORARY SOCIO-CULTURAL SPACE

L.V. Udalova*, S.E. Gorshkova, L.Ya. Meshcheryakova****

* Tver State Technical University, Tver

** Tver State University, Tver

The article is devoted to the peculiarities of identity formation in the contemporary socio-cultural space. Various approaches to the definition of identity and its typology are considered. The formation of a person's identity in the modern socio-cultural space today is associated with a number of features that are caused by globalization in the world, affecting the processes of real identification (national-cultural and self-identification), as well as the expansion of the influence of mass cultures, all this generates the formation of new identities. The issues of national and cultural identity, as well as the phenomenology of real and simulated identity in the postmodern space in connection with the expansion of the influence of mass culture are studied. Special attention is paid to the topic of human improvement, where NBIC technologies offer the introduction of practices that are in the zone between treatment and improvement of the human body, where medical intervention goes beyond treatment, which leads to the reformatting of a person's identity in the future, to anthropological risks associated with the deformation of the natural basis of a person.

Keywords: *identity, mass culture, globalization, man, human construction, health, digital technologies, NBIC technologies.*

Об авторах:

УДАЛОВА Лариса Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологии и связи с общественностью, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь, SPIN-код: 7005-5090, e-mail: lv.udalova@mail.ru

ГОРШКОВА Светлана Евгеньевна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой теологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, SPIN-код: 9808-3348, e-mail: s.gorshkova@mail.ru

МЕЩЕРЯКОВА Лариса Яковлевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры теологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, SPIN-код: 3992-6049, e-mail: laara25@mail.ru

Authors information:

UDALOVA Larisa Viktorovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Media Technology and Public Relations, Tver State Technical University, Tver, SPIN-code: 7005-5090, e-mail: lv.udalova@mail.ru

GORSHKOVA Svetlana Evgenievna – PhD (Philological Sciences), Associate Professor, Head of the Department of Theology, Tver State University, Tver, SPIN-code: 9808-3348, e-mail: s.gorshkova@mail.ru

MESHCHERYAKOVA Larisa Yakovlevna – PhD (Philological Sciences), Associate Professor of the Department of Theology, Tver State University, Tver, SPIN-code: 3992-6049, e-mail: laara25@mail.ru

УДК 1:3;001.8:3+008:1-027.21

ГЕНЕЗИС СОВРЕМЕННОГО ТЕРРОРИЗМА КАК ГЛОБАЛЬНОЙ УГРОЗЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В.А. Пономарев

ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Томский политехнический университет», г. Томск

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.097

В XXI в. человечество вплотную столкнулось с активизацией терактов. Терроризм, пройдя стадию глобализации, сам стал глобальной проблемой. Сам же процесс глобализации во многом обострил отношения между «золотым» и «голодным» миллиардами, Севером и Югом, различными мировыми цивилизациями и стал одним из источников нового, современного терроризма. Возникшее в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока, а также Северной Африки отсутствие власти в государственных структурах привело к тому, что этим временным безвластием воспользовались экстремисты и террористы. Заполнив эти зоны анархии, они образовали свои структуры власти. Это наглядно показывает, что современный терроризм в контексте глобализации постоянно совершенствуется, представляя в новых своих типах и формах проявления. Предложена мера по предотвращению его генезиса и реальных угроз.

Ключевые слова: *генезис, терроризм, угроза, субъекты, объекты, насилие, экстремизм, государство, борьба, опасность.*

Введение

Исследователями в конце XX – начале XXI вв. обосновано мнение, что терроризм, являя собой результат и следствие мировых глобализационных процессов, представляет собой в настоящее время определенно другое явление в сравнении с проявлениями его в прошлом. Это отразили в своих работах П. Бергер [1], У. Лакер [12], Р. Робертсон [15], В.М. Розин [7], А.И. Уткин [8], Д. Хелд [10] и др.

Современный терроризм создает новые угрозы действием, тем самым вызывая в обществе экзистенциальное ожидание – чувство ожидания ежедневных рисков и страхов, вызывающих страдания. Его цели, тактика и средства борьбы подверглись модернизации и адаптации к новым жизненным реалиям. Сегодня главной целью террористов является принуждение государственной власти в разных странах к выполнению их условий и ультиматумов в любой форме или в их контексте.

Это достигается во многом опосредованным способом – через провоцирование общественного мнения. То есть, если из данной цепи исключить фактор государства, терроризм как способ политической борьбы становится бессмысленным в стратегическом плане, т. к., невзи-

рая на то, что роль государств в современных международных отношениях изменилась, они так и остались теми центрами, способными вынужденно исполнять требования террористов как конечные адресаты террористических акций [2, с. 27–28].

Новации и перерождение современного терроризма

Новизна современного терроризма проявляется в его геополитических параметрах. Это наглядно показала «деятельность» международной исламистской суннитской экстремистской террористической организации «Исламское государство» (ИГ) (признана таковой 29 декабря 2014 г. Верховным судом РФ, ее деятельность в России запрещена).

Определять терроризм только через насилие недостаточно (известны акты терроризма, осуществляемые лишь посредством угрозы насилия), скорее террористический акт – потенциально насильственное действие.

На рубеже XX–XXI вв. терроризм обнаружил редкостную многоликость, изменив – подчас кардинально – тактику, средства борьбы, трансформировав цели.

В условиях планетарной интеграции современный терроризм преодолел национальные рамки и обрел статус международного явления, в полной мере и степени демонстрируя свою мощь в качестве орудия устрашения и уничтожения – в споре миров с различным осознанием систем ценностей, с отличающимися нравственными нормами и культурой. Для многих реализация программ «терроризма действия» превращается в этот период времени в способ решения различных проблем – в сфере культуры, национального вопроса, политики, религии и др.

Сегодня становится понятно, что современный терроризм является следствием определенных обстоятельств, явлением, имеющим свою специфику, субъект, объект и формы проявления. Мы ясно осознаем, что он представляет собой ответную реакцию, «зеркало» общества, а не жестокую и смертельную силу, которая обрушивается на него извне.

Субъекты и объекты современного терроризма

Специфика современного терроризма многогранна и формы его проявления разнообразны во всех сферах жизни общества. Здесь представлено множество различных подходов к содержанию терроризма, включающих элементы, которые связаны с совокупностью признаков, отличительных черт и их проявлений. Субъектами современного терроризма или субъектами непосредственного действия могут быть государства, их спецслужбы, террористические организации (международные или национальные), экстремистские партии, политические течения,

группы граждан и отдельные лица, все те, кто стремятся к достижению своих целей с помощью террористических средств [11, с. 83, 85].

Необходимо отметить, что большинство государств мира активно ведут многолетнюю успешную борьбу с проявлениями экстремизма и терроризма всеми доступными им методами и способами, включая прямое вооруженное воздействие. Это можно отнести к России и другим странам, проводящим контртеррористические операции в разных уголках планеты, в частности в Сирии.

В.В. Кафтан считает, что перечисленные субъекты вполне можно отнести к активным, но есть и пассивные субъекты, которые не демонстрируют актов устрашения, не участвуют и не применяют насильственные действия. В то же время они оказывают содействие и поддержку активистам террора, а иногда и демонстрируют нейтралитет в отношении совершившихся террористических действий. Такие субъекты не менее опасны для общества, т. к. их бездействие наносит не менее ощутимый вред [3, с. 156].

В отношении последних можно предположить, что их «действия-бездействия» в основном мотивированы чувством личного страха и ответственности за судьбы своих родных и близких, т. к. в случае, если они не будут лояльны по отношению к террористам, члены их семей могут существенно пострадать. Тем не менее такого рода «действия-бездействия» оправдать невозможно, и они подлежат уголовному наказанию.

К объектам современного терроризма (на что направлена его деятельность) можно отнести:

- отдельных лиц – духовных, политических лидеров и др.;
- группы людей с общим объединяющим признаком, в частности, принадлежащих к определенной профессии;
- классы (люди в системе их отношений к собственности);
- народности; народы; учреждения культуры (музеи, театры, кинотеатры и др.);
- культовые сооружения традиционных религий (храмы, мечети, синагоги и др.);
- памятники культуры (статуи, дворцы, мемориальные комплексы и др.);
- систему общества в целом и все его институты.

То есть культурные и материальные ценности – жизненно важные для современной цивилизации элементы, а также отдельные представители общества становятся объектами терроризма [11, с. 85].

Особенности современного терроризма

Особенность современного терроризма в том, что сегодня утрачивается демаркационная граница войны и терроризма, формируется явление террористической войны, в которой традиционным силовым

структурам противостоят структуры сетевые. И с терроризмом, имеющим сетевую структуру, можно бороться только с помощью социальных сетей.

К особенностям современного терроризма относится и то, что за терактами здесь стоят те социальные группы, которые исключены из политической жизни. Они ее не принимают и находятся вне пределов политической системы общества. При этом очевидна психологическая закономерность: маргинальный статус осуществляющего акт и эта маргинальность не зависят от финансового, интеллектуального, культурного статуса. Террорист – человек, утративший свою фрустрированную социальную идентичность. Здесь в основу терроризма положена неуверенность в том, что он сможет когда-либо переменить свою статусность благодаря личным качествам и прилагаемым усилиям. При этом его членство в своей террористической организации остается, в ней террорист старается сохранить свое «лицо».

С.В. Юшина отмечает, что в течение большого периода истории человечества характер деятельности террористов видоизменялся по известным причинам, включающим особенности идеологии конкретной исторической эпохи; психологическую и профессиональную подготовку членов террористических организаций; возможности использования террористами различных видов вооружения и техники [11, с. 83].

Специфика, причины, сущность и источники современного терроризма

Специфику современного терроризма как всемирной опасности крупного масштаба исследовал У. Лакер [12]. Современный терроризм стал глобальной угрозой и средством психологического воздействия на общество с входящими в него обязательными компонентами организационно-управленческой структуры. Характер его воздействия на массы обусловлен различными манипуляциями. Применяя средства из разряда высоких технологий для реализации своих целей, террористы обеспечивают высокую степень общественной опасности путем формирования отрицательного резонанса в обществе и создания в нем панических настроений.

Размышляя о причинах и сущности современного терроризма, В.Г. Федотова выделяет среди подходов к этому явлению следующие: социологический, цивилизационный и социально-психологический, считая, что в основании агрессии террора лежат отсталость и бедность, масштабы этих проблем возрастают в ходе глобализационных изменений. Источники современного терроризма в условиях глобализации носят комплексный и многоплановый характер – конфликт цивилизаций, неравномерность глобализации и ее тяжелые социальные последствия, нелинейность развития глобализирующегося общества, утрата национальной идентичности [9, с. 275, 292–293].

Процессы всемирной глобализации не привели к тому, что мир стал безопасным. Сегодня распространение экстремистских взглядов и идей, а также действий на практике путем терактов в большей степени способствует возрастанию угрозы мирного сосуществования народов и ведет к кардинальному переустройству общественной жизни.

Именно терроризм сводит воедино все назревшие противоречия современного мира, являясь индикатором глобальной опасности катастрофического разрешения системного кризиса человеческого сообщества; он индуцирует усиление противостояния цивилизаций, обостряет существующие системные противоречия.

Такое обострение приводит зачастую к заранее спланированным террористическим действиям с массовым захватом заложников или совершением бесчеловечных по своей природе терактам, направленным против властных и силовых структур.

В этой связи терроризм рассматривается как протестное явление против социальной несправедливости, которая порождена бедностью и нищетой. Возникающие при этом проблемы и их решение видятся в постепенном изменении экономики, в основу которой будет положено повышение качества человеческого и социального капитала, общественной культуры, государственных и общественных институтов [13, р. 128].

Становится очевидным, что такое «протестное явление» не сможет решить никаких социальных проблем. Оно лишь является ширмой для большинства террористических организаций, отрабатывающих финансовые возлияния своих непосредственных «хозяев» и других заказчиков террористических актов.

Новые типы и формы проявления современного терроризма

Активисты террора при рассмотрении лучших способов достижения своих целей имеют большой выбор террористических действий. Они планируются и избираются отдельными участниками или террористическими группами (обычно лишенными какой-либо власти).

Террористические организации в настоящее время в полном объеме используют самые новые виды вооружений и техники, включая средства связи, коммуникации и всемирную глобальную сеть Интернет, а современные террористы являются представителями различных, хорошо оснащенных, разветвленных структур, имеющих широкие финансово-экономические возможности и передовое обеспечение.

В настоящее время известны новые типы современного терроризма, такие как: детский, женский, «сетевой» (они приобретают массовый характер), экологический, психологический, технологический и др.

Крайней мерой в форме информационного экстремизма является «информационный» терроризм. Он осуществляется в области, охватывающей разные взгляды и идеи: политические, философские, правовые,

эстетические, религиозные и др., т. е. в той сфере, где ведется борьба идей. Десятки тысяч интернет-сайтов и веб-порталов, действующих сегодня в мире, активно используют экстремисты и террористы. Передислоцировавшись в социальные сети, они упростили себе работу по вербовке новых сторонников и пропаганде радикализма. Основным инструментом такой деструктивной деятельности при этом становятся все новые возможности средств передачи информации и информационных технологий. «Информационный» терроризм является эффективным и чрезвычайно опасным оружием, направленным против человечества. В настоящее время в информационном пространстве в террористических целях наиболее распространены два основных вида использования глобальной сети Интернет: информационно-психологический терроризм и информационно-технический терроризм или кибертерроризм. Суть последнего заключается в разрушении систем управления различными сферами жизни общества и нанесении ущерба отдельным информационным средам государств. Кибертерроризм при этом сегодня особо опасен, т. к. террористы могут в любой момент отключить системы жизнеобеспечения населения, что приведет к неисчислимым человеческим жертвам [14, р. 301, 303, 314–315].

Современные террористы широко используют в своих преступных действиях новые формы проявления терроризма: массовый захват и убийства заложников из числа гражданского населения, хакерскую деятельность, разграбление и разрушение памятников культуры, культовых сооружений и учреждений культуры: терроризм – новая форма локальной войны.

Следовательно, современный терроризм можно интерпретировать как результат опасного соединения разных движущих сил в области идеологии, истории, культуры, политики, психологии, религии, социальной сферы и экономики. Этот его «профиль» отражает развитие коммуникации разных политических структур, координацию действий властных структур и оппозиции, общественных организаций и «независимых» социальных групп, а также организаций террористов и их последователей. Другими словами, конфликт сам себя стимулирует и самовоспроизводит, т. е., переступая некоторый критический порог, процесс террора создает необходимое условие существования определенных террористических групп.

Цивилизационный подход к проблеме современного терроризма

Суть цивилизационного подхода заключена в представлении терроризма как явления с признаками противостояния цивилизаций.

По мнению Ю.А. Никитиной, сегодня, на рубеже тысячелетий противостояние цивилизаций выражается в конфронтации ценностных систем. Формой проявления этого являются расовые, религиозные и эт-

нические столкновения. Наиболее явно цивилизационные противоречия выражаются в терактах, которые в последнее время стали происходить чаще и масштабнее [5, с. 57].

Причиной тому являются не всегда эффективные превентивные меры властных структур в отношении террористов, мониторинг их неправомερных действий и недостаточная профилактическая работа среди молодежи.

Проблема терроризма, сложнейшая проблема современности, на рубеже столетий приобрела статус проблемы, актуальность которой трудно переоценить. Сегодня она является предметом обсуждения ученых, исследователей, журналистов и др. Осознан тот факт, что именно понимание сложности и многоаспектности проблемы будет тем основанием, которое может явиться базисом для достижения эффективных результатов в борьбе с терроризмом [6, с. 30].

Выводы

Глобализированный мир породил множество глобальных проблем, которые прочно вошли в жизнь современного общества. Эти проблемы, ранее не встречавшиеся в повседневной жизни, поставили человечество в ситуацию, при которой стала реальной возможность трагического исхода всей его цивилизации. Среди них в ряд особых выделяется та, которая связана с терроризмом, ставшем глобальной проблемой человечества в силу разрастания его в немыслимых ранее размерах.

Он представляет собой непосредственную угрозу своими непредсказуемыми действиями, приводящим к тяжелым последствиям для общества. Особенно часто такие действия совершаются в регионах Ближнего, Среднего Востока и Северной Африки – Афганистане, Ираке, Сирии, Ливии.

Финансовые возможности и техническая оснащенность террористических группировок неуклонно растет. Все более проявляется транснациональный характер деятельности террористов. Это происходит в условиях нарастающей глобализации, в результате которой стираются общие границы между государствами, что в значительной степени облегчает движение финансовых и информационных потоков, а также миграцию населения. Объяснение такой ситуации можно найти в том, что мировое сообщество по окончании «холодной войны» еще не смогло выработать надежных механизмов для совместного противодействия терроризму. Сейчас эпицентр террористической активности постепенно сместился от стран Латинской Америки в Англию, Испанию, Италию, ФРГ, Турцию, США и Японию [4, с. 107].

Сегодня объектами терроризма становятся отдельные представители общества – духовные, политические лидеры и др., а также культурные и материальные ценности – учреждения культуры, культовые сооружения традиционных религий, памятники культуры, те элементы

культуры, которые жизненно важны для развития современной цивилизации.

Предотвращение генезиса и реальных угроз современного терроризма возможно лишь при непосредственном сотрудничестве различных структур – администраций, силовых ведомств, общественных и религиозных организаций и др., которые в тесном межгосударственном взаимодействии будут осуществлять свою работу.

Список литературы

1. Бергер П. Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / под ред. П. Бергера, С. Хантингтона; пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. М.: Аспект Пресс, 2004. 379 с.
2. Варфоломеев А.А. Терроризм как продукт антиэтатизма // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 23–32.
3. Кафтан В.В. Террор и антитеррор в условиях глобализации: учебник. М.: КНОРУС, 2021. 400 с.
4. Метелев С.Е. Современный терроризм и методы антитеррористической деятельности: монография. Омск: Омский институт (филиал) РГТЭУ, 2008. 332 с.
5. Никитина Ю.А. Козволюционная инноватика как принцип управления развитием общества в условиях системного кризиса (социально-философский анализ): дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Томск, 2011. 292 с.
6. Пономарев В.А., Кухта М.С. Исследование некоторых аспектов современного терроризма: конспективный обзор научной литературы // *Gaudeamus Igitur*. 2018. № 3. С. 28–31.
7. Розин В.М. Терроризм как выразительный симптом кризиса нашей цивилизации? // Философские науки. 2002. № 1. С. 126–135.
8. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. М.: Логос, 2001. 271 с.
9. Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.
10. Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / пер. с англ. В.В. Сапова и др. М.: Праксис, 2004. 576 с.
11. Юшина С.В. Содержательный анализ современного терроризма как социально-деструктивного явления // Гуманитарные и социальные науки. 2010. № 4. С. 83–91.
12. Laquer W. The new terrorism // *Fanatism and the arms of mass destruction*. New York, Oxford: Oxford university press, 1999. P. 226–237.
13. Metelev S.E. Economic analysis of terrorism as a complex social and political phenomenon // *Modern scientific research and their practical application* / Ed. by Alexandr G. Shibaev, Sergiy V. Kuprienko, Alexandra D. Fedorova. Vol. 11201. Odessa, 2012. P. 118–132.
14. Ponomarev V.A. Информационный экстремизм и информационный терроризм в пространстве PR-технологий, СМИ и открытой информационной сети (Интернет): концептуальный аспект = *Information Extremism and Terrorism in PR-Technologies, Mass Media and the Open Information System (Internet): Conceptual Framework* // Вопросы теории и практики журналистики = *Theoretical and Practical Issues of Journalism*. 2018. Vol. 7, № 2. P. 301–319.

15. Robertson R. Glocalization: Time Space and Gomogenity Hetero genity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. London: Sage, 1995. P. 25–44.

THE GENESIS OF MODERN TERRORISM AS A GLOBAL THREAT: CONCEPTUAL ASPECT

V.A. Ponomarev

National Research Tomsk Polytechnic University, Tomsk

In the XXI century, humanity has come face to face with the intensification of terrorist attacks. Terrorism, having passed the stage of globalization, has itself become a global problem. The very process of globalization has in many respects exacerbated relations between the «golden» and «hungry» billions, North and South, various world civilizations and has become one of the sources of new, modern terrorism. The lack of power in state structures that arose in some countries of the Near and Middle East, as well as North Africa, led to the fact that extremists and terrorists took advantage of this temporary anarchy. By filling these zones of anarchy, they formed their own power structures. This clearly shows that modern terrorism in the context of globalization is constantly improving, presenting itself in its new types and forms of manifestation. A measure is proposed to prevent its genesis and real threats.

Keywords: *genesis, terrorism, threat, subjects, objects, violence, extremism, state, struggle, danger.*

Об авторе:

ПОНОМАРЕВ Владимир Алексеевич – доцент Отделения материаловедения Инженерной школы новых производственных технологий ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Томский политехнический университет», г. Томск. E-mail: PWA13@mail.ru

Author information:

PONOMAREV Vladimir Alekseevich – Associate Prof., National Research Tomsk Polytechnic University. Engineering School of New Manufacturing Technologies. Department of Materials Science. E-mail: PWA13@mail.ru

УДК 304.42:316.356.2

ГОСУДАРСТВЕННАЯ МОЛОДЕЖНАЯ ПОЛИТИКА КАК ИНСТРУМЕНТ ПРОФИЛАКТИКИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Н.Б. Бааль

ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.106

Рассматриваются задачи, цели, принципы, основные направления в реализации государственной молодежной политики, а также подходы, определяющие сущность, принципы и модель построения государственной молодежной политики в Российской Федерации.

Ключевые слова: *государственная молодежная политика, молодежь, молодежная среда, молодость, профилактика, политический экстремизм, практическая реализация.*

Молодежь всегда была и остается особой социально-возрастной группой. Молодость – это переход от детства к юности и, самое важное, к социальной ответственности. Необходимо заметить, что сегодняшняя молодежь – это не пассивный объект социализации, молодежные проблемы представляют предмет наиболее острых дискуссий, о которых говорится много и по-разному.

Этническая и религиозная нетерпимость, ксенофобия, национализм и экстремизм на протяжении уже многих лет представляют собой одну из самых сложных проблем российского общества, что само по себе предопределяет необходимость принятия комплекса мер по их профилактике и пресечению. Молодежный экстремизм в современном обществе выражается в пренебрежении к действующим правилам поведения и закону в целом, в появлении неформальных молодежных объединений противоправного характера. Современному молодежному экстремизму присуще: формирование в основном в среде маргиналов, поскольку молодые люди со своими пока еще неустановившимися взглядами являются питательной почвой для всякого рода провокационных установок; проявление там, где отсутствуют действующие нормы и правила поведения в обществе, где уровень самоуважения представляется достаточно низким, где зачастую происходит игнорирование прав личности, а также нет взаимодействия с государственными институтами.

Противодействие проявлениям экстремизма, формирование у населения и, в первую очередь, у подростков установок толерантного сознания и поведения, укрепление гражданского мира и согласия в обществе относятся к основным функциям органов государственной вла-

сти. Ключевым направлением в данной области представляется государственная молодежная политика (далее – ГМП), целью которой является обеспечение доступности качественного образования, создание условий для воспитания, оздоровления и трудоустройства подростков, формирование у них активной гражданской позиции, чувства ответственности и патриотизма, что имеет огромное значение для успешного процветания сообщества.

Как показывает практика последних десятилетий, государственная молодежная политика является системой формирования приоритетов и основополагающих мер, направленных на создание условий и возможностей для успешной социализации и эффективной самореализации молодежи для развития ее потенциала в интересах государства.

Необходимо также отметить, что ГМП формируется и реализуется органами государственной власти и местного самоуправления при непосредственном участии молодежных и детских общественных объединений, неправительственных организаций и иных заинтересованных юридических и физических лиц.

Такие проекты, как федеральный закон «Об основах государственной молодежной политики в Российской Федерации» (1999 г.), так и не заработавшая правительственная «Концепция государственной молодежной политики в РФ» (2001 г.), проект «Доктрина государственной молодежной политики в РФ» (2002 г.), принятые в последние десятилетия, были подвержены серьезной критике и отклонены.

Утвержденная в 2006 г. «Стратегия государственной молодежной политики в Российской Федерации на период до 2016 г.» также становится объектом всеобщего обсуждения (см.: [1, с. 60–69; 2, с. 151; 3, с. 358; 4, с. 229]).

90-е годы XX в. ознаменовались вступлением в силу Указа Президента РФ «О первоочередных мерах в области государственной молодежной политики», также были утверждены «Основные направления государственной молодежной политики в Российской Федерации», в которых осуществление государственной молодежной политики в Российской Федерации признавалось одним из приоритетных направлений социально-экономической политики государства, а также закономерным результатом ее выделения в самостоятельное направление государственной политики, которая должна осуществляться как государственными органами и их должностными лицами, так и молодежными объединениями и их ассоциациями, а также созданы условия и гарантии для развития молодежных объединений [2, с. 216].

Именно в 90-е годы XX в. начинается становление и развитие общественных детско-юношеских и молодежных организаций России. Это рассматривалось как важное направление в реализации государственной молодежной политики. С принятием в 1995 г. федерального закона «О государственной поддержке молодежных и детских обще-

ственных объединений» получила развитие система представительства общественных молодежных организаций при государственных органах, при этом роль последних определялась координационной в системе управления государственной молодежной политики. С 2002 г. начинает свой отсчет новый общественный институт – молодежный парламент, который впоследствии приобретает статус Общественной молодежной палаты при Государственной Думе Федерального Собрания РФ.

Все это свидетельствует о том, что ГМП в Российской Федерации приобретала большой размах, но находилась еще в стадии становления, поскольку законы то принимались, то отменялись, должного финансирования не велось, не понятна была и судьба федеральных органов по реализации ГМП, которые то учреждались, то ликвидировались. Ситуация такого рода является свидетельством того, что молодежная политика оставалась неполноценным направлением деятельности государства.

При формировании ГМП в новой России необходимо было учесть и многогранный зарубежный опыт, прежде всего в сфере использования возможностей гражданского общества, путем создания вокруг государственных органов, реализующих государственную молодежную политику, социально-политических партнерских сообществ.

Говоря о зарубежной молодежной политике, необходимо детально остановиться на двух основных моделях: консервативной и социал-демократической.

В рамках первой модели государственная помощь предоставляется наименее защищенным категориям молодежи; вторая же реализует ответственность государства за молодежь в целом.

Отличительной особенностью зарубежной модели построения молодежной политики является наличие в стране активного независимого неправительственного сектора. Цели и задачи молодежных неправительственными организациям (далее – НПО), которые могут как сотрудничать с органами власти, так и обходиться своими силами, достаточно разнообразны: от действий в рамках государственной стратегии до разработки собственных программ. Но при любой ситуации, как провозглашает «Европейская Хартия участия молодежи в общественной жизни на местном и региональном уровне» (2003 г.), задачей официальных структур является финансовая и иная поддержка всех НПО, вовлекающих на постоянной основе молодежь в демократические структуры и процедуры принятия решений. НПО не ставит целью заменить государство, но именно гражданское общество в лице НПО играет роль «первой скрипки», накладывая отпечаток на государство, делая его более динамичным и ответственным.

Один из подходов, определяющих сущность, принципы и модель построения ГМП в Российской Федерации, определяет ее как часть социальной политики государства; другой – как составную часть более широкого направления государственной политики в сфере социально-

экономического, культурного и национального развития России. В «Стратегии государственной молодежной политики в Российской Федерации» 2006 г. ГМП рассматривается в контексте обеспечения национальной безопасности страны и трактуется как предмет, требующий внимания ото всех органов государственной власти. Подобная оценка значимости молодежной политики и в целом молодежи как социальной группы вполне оправдана. ГМП в данном контексте предстает как деятельность всего государства по созданию различного рода условий (политико-правовых, экономических, организационных), а также гарантий для самореализации личности молодого гражданина, развитию молодежных объединений, движений и инициатив.

В последнее время все заметнее становится негосударственная составляющая, выдвигающая на позиции лидирующего субъекта политические и неполитические (студенческие, экологические, правозащитные, религиозные и др.) молодежные объединения. В то время как государственные органы далеко не всегда расположены к повышению активности и уровня субъектности молодежи в разработке и реализации государственной молодежной политики.

В настоящее время в России действуют около 500 тысяч молодежных и детских общественных объединений. По данным Общественной палаты РФ, 30 % из зарегистрированных в стране НПО в той или иной степени специализируются на работе с детьми и молодежью. В ряде субъектов РФ созданы молодежные парламентские ассамблеи, парламенты, общественные палаты. «Переговорной площадкой» для молодежных НПО служит Национальный Совет молодежных и детских объединений России. Совместная работа молодежных организаций и государства позволила утвердить Стратегию государственной молодежной политики РФ. Формируется и корпоративная молодежная политика, охватывающая такие гиганты бизнеса, как Газпром, Роснефть, Автоваз, РЖД и прочие. Взаимодействие с учебными заведениями, адаптация молодых специалистов, развитие профессиональных компетенций, повышение социальной активности молодежи, обеспечение социальных гарантий составляют основные направления работы. Эффективность корпоративных молодежных программ подтверждается повышением профессионального уровня выпускников профильных вузов, снижением текучести кадров, более успешным продвижением молодых специалистов по карьерной лестнице.

Представителями российского предпринимательства высказано предложение относительно создания специального общественного органа – экспертно-консультативного совета по государственной молодежной политике как площадки формирования партнерских отношений, продуктивного диалога общества, бизнеса и власти, практического участия гражданского общества в формировании и осуществлении молодежной политики в РФ. Общественный Совет по молодежной политике

мог бы содействовать: экспертно-консультативному обеспечению деятельности Министерства спорта, туризма и молодежной политики РФ, Федерального агентства по делам молодежи и иных заинтересованных организаций; выработке согласованных предложений и рекомендаций в области молодежной политики; подготовке предложений по совершенствованию правового поля, законодательства в области молодежной политики; подготовке методических рекомендаций по совершенствованию гражданского и правового воспитания молодежи, поиску и гражданскому становлению лидеров в молодежной среде и др. Современный этап формирования системы ГМП характеризуется поиском оптимальных подходов к раз-делению ответственности и полномочий между федеральным центром и регионами: федеральным законодательством определяются условия и рамки ГМП, а ее реализация большей частью возлагается на субъекты федерации.

Региональные властно-государственные структуры представляют собой основу организационного механизма реализации молодежной политики. В целом структура этого механизма включает: 1) комитеты, комиссии, советы по делам молодежи при органе законодательной власти субъекта федерации (осуществляющем законотворческую деятельность в сфере ГМП на региональном уровне); 2) департамент (управление, министерство) молодежной политики при администрации субъекта федерации, осуществляющий исполнительно-распорядительную деятельность и выступающий основным координирующим органом реализации молодежной политики в регионе; 3) органы местного самоуправления, обеспечивающие реализацию молодежной политики на местах и функционирующие в виде отделов по делам молодежи при администрациях муниципалитетов; 4) молодежные и детские организации и общественные объединения, работающие в тесном сотрудничестве с органами власти и играющие существенную роль в реализации отдельных направлений молодежной политики на региональном уровне; 5) органы молодежного самоуправления, система молодежных парламентов, имеющие в разных регионах различные формы, ответственность и полномочия.

Представляет интерес создание альтернативных площадок для реализации потенциала молодежи и включения ее в социально одобряемые виды деятельности, например, актуализация в общественном сознании молодежи новой ценностной модели личности молодого россиянина, которая должна быть основана на «толерантности, культуре мира, патриотизме, гражданской ответственности, создание механизмов для организованного включения молодых людей в экстремальные виды спорта путем образования региональных ассоциаций экстремальных видов спорта, проведение открытых чемпионатов для «экстремалов», организации специализированных спортивных смен в летних оздоровительных лагерях, учреждение молодежных телеканалов, журналов, га-

зет, основанных на таких постулатах, как толерантность, гражданственность, патриотизм, здоровый образ жизни, успешность; активизация молодежных общественных движений, в основе деятельности которых лежит идея успешного решения разнообразных проблем подростков; организация и проведение фестивалей молодежных музыкальных субкультур; разработка и проведение различного рода молодежных конкурсов; формирование системы воспитательной работы с молодежью по месту жительства через создание организованных площадок для развивающего досуга молодежи; создание эффективной системы центров реабилитации подростков и молодежи, оказавшихся в трудной жизненной ситуации; развитие клубных форм работы, основанных на идеях неформальных отношений, доверии, самоуправления и самоорганизации; возрождение дворового спорта, включая организацию и проведение соревнований; создание студенческих клубов и центров, ответственных за досуг; строительство объектов для занятий экстремальными видами спорта; а также включение молодежи в реальные проекты и процессы управления развитием региона и государства в целом.

Основными целями ГМП должны являться:

1) создание правовых, социально-экономических условий для выбора молодыми гражданами своего жизненного пути, осуществления выдвигаемых ими программ (проектов) в области государственной молодежной политики в Российской Федерации, социального становления, самореализации и участия молодых граждан в общественной деятельности;

2) воспитание и образование молодежи, защита ее прав и законных интересов;

3) содействие социальному, культурному и физическому развитию молодежи;

4) недопущение дискриминации молодых граждан по возрастному цензу;

5) создание условий для полного участия молодежи в социально-экономической, политической и культурной жизни общества;

6) расширение возможностей молодого человека в выборе своего жизненного пути, достижении личного успеха;

7) реализация инновационного потенциала молодежи в интересах общественного развития и самой молодежи.

Реализация ГМП должна осуществляться на следующих принципах:

1. Принцип участия: привлечение молодых граждан к непосредственному участию в формировании и реализации политики и программ, касающихся молодежи и гражданского общества в целом.

2. Принцип социальной компенсации: обеспечение социальной и правовой защищенности молодых граждан, необходимой для восполнения обусловленной возрастом ограниченности их социального статуса.

3. Принцип гарантий: предоставление молодому гражданину гарантированного государством минимума социальных услуг по обучению, воспитанию, духовному и физическому развитию, охране здоровья, профессиональной подготовке и трудоустройству, объем, виды и качество которых должны обеспечивать необходимое развитие личности и подготовку к самостоятельной жизни.

4. Принцип приоритета: оказание предпочтения общественным инициативам по сравнению с соответствующей деятельностью государственных органов и учреждений при финансировании мероприятий в области молодежной политики.

5. Принципы деятельности:

- соблюдение прав и законных интересов молодежи в различных сферах государственной политики в Российской Федерации;

- осуществление координации деятельности федеральных органов государственной власти, органов государственной власти субъектов Российской Федерации по реализации ГМП в Российской Федерации;

- осуществления государственной поддержки органов местного самоуправления, физических и юридических лиц в проведении мероприятий по реализации ГМП в Российской Федерации;

- сочетание государственных, общественных интересов и прав личностей в формировании и реализации ГМП;

- привлечение молодых граждан к непосредственному участию в формировании и реализации политики, программ, касающихся молодежи и общества в целом;

- предоставление молодому гражданину гарантированного государством минимума социальных услуг по общению, воспитанию, духовному и физическому развитию, охране здоровья, профессиональной подготовке и трудоустройству, объем, виды и качество которых должны обеспечивать необходимое развитие личности и подготовку к самостоятельной жизни;

- приоритет общественных инициатив по сравнению с соответствующей деятельностью государственных органов и учреждений при финансировании мероприятий и программ, касающихся молодежи.

Учитывая тенденции социально-экономического и общественно-политического развития России на среднесрочную перспективу, государственная молодежная политика в Российской Федерации должна реализовываться по следующим приоритетным направлениям:

- совершенствование государственной политики в сфере духовно-нравственного развития и воспитания детей и молодежи, защиты их нравственности;

- вовлечение молодежи в социальную практику и ее информирование о потенциальных возможностях развития;

- развитие созидательной активности молодежи;

- интеграция молодых людей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, в жизнь общества.

Поскольку молодость – это время многоаспектной и многоуровневой социализации личности, вхождение индивида в общество как социального субъекта, а государственная молодежная политика направлена на создание возможностей для успешной социализации, то невозможно не коснуться столь важного аспекта рассматриваемого вопроса. И, прежде всего, необходимо отметить, что человек на протяжении своей жизни вынужден осуществлять непрерывный процесс отбора ценностей и поиск соответствующих им моделей поведения. Что касается политической сферы, то здесь ценностные ориентации, как отражение фундаментальных интересов, проявляют субъективные политические позиции людей, их понимание мира политики. Они играют важную роль в регулировании политического поведения человека и являются, в свою очередь, продуктом политической социализации. Политическая социализация определяется как процесс усвоения индивидом ценностей, установок, образцов поведения того общества, к которому он принадлежит. Именно политическая социализация является ключевым моментом в условиях модернизации общества. Следует учитывать и общую тенденцию, характерную для нынешнего состояния российского общества. А она такова, что фиксирует деполитизацию и деидеологизацию всего населения, а не только молодежи. За последнее десятилетие заметно сократилось в обществе число сторонников всех основных идейно-политических течений. Доля молодых людей, непосредственно участвующих в политической деятельности, как и 10 лет назад варьируется в пределах 1–2 %. Примерно на том же уровне, что и ранее, остается доля молодежи, активно интересующаяся политикой (14 %). Однако, сравнительно с периодом десятилетней давности, на 20 % сократилась доля молодых людей, которая, что называется, «факультативно» (от случая к случаю) следит за политическим процессом, а главное – с трети до половины возросла доля молодого поколения, которое перестало интересоваться политикой.

Таким образом, основная задача молодежной политики – привить базовые политические ценности молодому поколению, которыми они будут руководствоваться в контексте модернизации нашего государства, воспитать полноправного гражданина и члена общества с учетом гендерного фактора. Следует иметь в виду, что процесс приобщения к культурным эталонам осуществляется на основе восприятия примеров действия, типичных вариантов мышления и поведения, включения личности во взаимодействие с определенными институтами, согласия с авторитетными для общества ценностями и т. д. В данном смысле особую роль играют агенты политической социализации, через деятельность которых преломляется влияние всех внешних факторов.

Важнейшим условием успешной реализации программы молодежной политики является четкое представление, основанное на конкретных показателях, прежде всего о том, какими интересами живет молодежь, каков уровень ее политической и общественной активности, каково ее отношение к политическим и экономическим проблемам и ценностям. Вместе с тем не менее важным является и вопрос о том, какие агенты политической социализации (семья, образование, друзья, СМИ и т. д.) оказывают влияние на формирование ценностных ориентаций юношей и девушек.

В условиях модернизации общества и растущих требований к человеческому капиталу ГМП должна стать инструментом развития и инновационного преобразования страны. На данном этапе становления и развития молодежной политики должен присутствовать комплексный подход в ее реализации. Реализация ее основывается на координации деятельности всех органов, осуществляющих социальную политику государства, нормативном, правовом, управленческом, финансовом ее обеспечении. Практически ее реализация встретила (и встречает) большие трудности и требует нового концептуального оформления. Политика по отношению к молодежи должна строиться на принципах гражданского общества, взаимодействия общества и государства и в то же время способствовать его укреплению. Политика, направленная на молодежь и вовлечение ее в разработку политики, оправдывает усилия по построению социально зрелого и инновационного государства. Но все методики такого подхода не могут быть скопированы и перенесены на почву российской действительности. Единственным правильным решением является перенимание опыта зарубежных коллег и соединение его с нашим опытом.

Только по-настоящему действенные меры, направленные на информирование подростков об опасности экстремистских организаций, пропаганду среди молодежи здорового и культурного образа жизни, развитие толерантного отношения у подростков, создание условий для снижения у них агрессии и социальной напряженности, создание альтернативных форм реализации экстремального потенциала молодежи, помогут пустить по нисходящей само проявление экстремизма. Деятельность по профилактике молодежного экстремизма должна быть направлена на ту категорию молодежи, чья жизненная ситуация позволяет предположить возможность их включения в поле экстремистской активности.

Список литературы

1. Ильинский И.М., Луков В.А. Государственная молодежная политика: Уроки недавнего прошлого // Вузовский вестник. 2009. 3 февраля. С. 60–69.

2. Криворученко В.К. Исторический опыт и уроки осуществления молодежной политики // Молодежь и будущая Россия. Матер. Третьей всеросс. науч.-практ. конф.: сб. науч. тр. М.: ИНИОН РАН., 2008. 151 с.
3. Коргунюк Ю. Молодежная политика современных российских партий: теория и практика // Россия на рубеже веков: политические партии и молодежь. М.: МГПУ, 2000. 358 с.
4. Молодежная политика и молодежное движение: 15 лет перемен. М.: Изд-во МосГУ, 2005. 229 с.

STATE YOUTH POLICY AS A TOOL FOR PREVENTING POLITICAL EXTREMISM IN YOUTH ENVIRONMENT

N.B. Baal

Federal State Public Educational Establishment of Higher Education «Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation», Moscow

The article examines the tasks, goals, principles, main directions in the implementation of state youth policy, as well as approaches that determine the essence, principles, and model of building state youth policy in the Russian Federation.

Keywords: *state youth policy, youth, youth environment, youth, prevention, political extremism, practical implementation.*

Об авторе:

БААЛЬ Наталья Борисовна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: nata-baal@mail.ru

Author information:

BAAL Natalya Borisovna – PhD (Political Sciences), Senior Researcher of the Federal State Public Educational Establishment of Higher Education «Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation», Moscow. E-mail: nata-baal@mail.ru

УДК 304.42:316

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ПОЛИТИКИ
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ В ПУБЛИЧНОМ СЕТЕВОМ ОНЛАЙН-
ДИСКУРСЕ (НА МАТЕРИАЛАХ СЕТЕВЫХ РЕСУРСОВ
МОЛОДЫХ ДЕПУТАТОВ РЕГИОНАЛЬНЫХ ПАРЛАМЕНТОВ
РФ): СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ¹**

Н.Н. Козлова*, С.В. Рассадин**

*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет, г. Тверь

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.116

Анализируется политическая репрезентация и политики репрезентации в публичном сетевом онлайн-дискурсе в контексте функционирования представительной демократии. Выявляются две позиции в понимании политического представительства – классический и постмодернистский. Источником исследования являются материалы сетевых ресурсов молодых депутатов региональных legislatures РФ (ВКонтакте, Facebook, Instagram) 2016–2021 гг. Авторы пришли к выводу, что политическая репрезентация является одним из существенных элементов конструирования политической коммуникации между депутатами и избирателями, в основе которых лежит договорной характер. В процессе анализа были выявлены индивидуальные, коллективные, институциональные типы политического представительства. В рамках политической репрезентации политиков эксплицируются гендерная, региональная, национальная, религиозная специфики. Авторы отмечают, что политическая репрезентация молодых депутатов в сетевом онлайн-пространстве актуализирует политическое представительство и интенсифицирует связи между депутатами и избирателями, расширяя поле таких демократических практик, как коммуникации, делиберации, партиципации.

***Ключевые слова:** демократия, политическая репрезентация, политики репрезентации, депутаты, парламент, сетевое общество, Интернет.*

Феномен политической репрезентации рассматривается философами преимущественно в контексте функционирования представительной демократии и делиберации, истоки которой, по мнению Ф. Анкерсмита, «обнаруживаются в начале XIX века, когда парламентская демократия впервые вводится в ряде стран континентальной Европы» [1, с. 121]. Согласно Ж. Бодрийяру, «политическое теперь – это представление, над игрой властвуют механизмы репрезентации... Политическая сцена отныне отсылает к фундаментальному означаемому:

¹ «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта №21-011-31690».

народу, воле населения» [5, с. 24]. Представительная функция парламента, по мысли политических философов начала XIX в., базировалась на следующих положениях. Так, с точки зрения И. Бентама, «народ слишком многочислен, чтобы действовать самостоятельно, и потому вынужден передавать свои полномочия депутатам» [4]. Б. Констан указывал, что, поскольку «целью представительного собрания является выражение интересов народа», то «на представительный орган возлагается эта миссия, так как считается, что его члены, избранные из лона самого народа, знают все потребности последнего» [10]. Один из авторов теории политической репрезентации К. Шмитт связывает необходимость политической репрезентации с поддержанием политического единства народа: «В репрезентации происходит конкретное проявление высшего вида бытия. Идея репрезентации основана на том, что народ, существующий в качестве политического единства, обладает высшим и возвышенным, более интенсивным видом бытия в отличие от естественного существования какой-либо совместно проживающей группы людей» [21, с. 49]. В современных теориях демократии подчеркивается ряд особенностей отношений, возникающих в процессе делегирования властных полномочий представителям народа, а именно их доверительный, договорной и институциональный характер. Специфика политического представительства обуславливает двойственное положение политика, влияющее на его репрезентации: с одной стороны, парламентарий как представитель социальной группы выражает ее частный интерес, с другой стороны, как представитель государственного института он обязан выражать общие интересы [17, с. 21].

Политические мыслители XX в. констатируют кризис политической репрезентации. В частности, Ж. Бодрийяр связывает его с феноменом «массы», которая «уже не объективируема (на языке политики это значит, что она не может иметь представительства)» [5, с. 38–39]. А. Бадью утверждает, что философия коммуны («мы»), воплощающая «абсолютный примат представляемого большинства над представительством», умерла со «смертью коммунизма» [2, с. 270]. Тем не менее переосмысление природы политического в рамках постмодернистской парадигмы привело к расширению понятия «репрезентация», которое стало обозначать процесс производства значений и обмена ими между носителями определенной культуры [24, р. 15]. В рамках текущей и открытой реальности репрезентация становится условием возможности воспроизводства реальности [25], а политики репрезентации выступают способами оформления практики и технологии закрепления в политике интересов множественных субъектов. Ф. Анкерсмит полагает, что «только когда у граждан, институций, политических партий и всех прочих складываются представления друг о друге, они начинают воспринимать друг друга из некоторой перспективы, возникает сцена для интеракции, которую можно назвать политической реальностью. Следовательно, политическая ре-

альность возникает лишь после того, как репрезентация так или иначе конституционно оформлена в нации или государстве» [1, с. 236].

Как зарубежные, так и российские теоретики демократии связывают ее будущее с механизмами коммуникации, делиберации, партиципации граждан [20; 14]. Для повышения эффективности политической репрезентации эксперты предлагают использовать коммуникативный потенциал Интернета, который предоставляет широкие возможности доступа к информации, обеспечивает связь между участниками политической коммуникации [11]. Однако Н. Луман показал, что если не происходит согласование «самореференции» и «ино-референции» внутри политической коммуникации, то возникают разрывы между репрезентируемыми и реальными контекстами, из-за чего некоторые социально-политические проблемы не находят своего представления [12, с. 26]. Российские мыслители акцентируют внимание на кризисе доверия в системе политического представительства [13], которая порождает сложный механизм репрезентации. По мнению Н.А. Баранова, «в России делиберация по линии “народ–парламент” заменяется делиберацией по линии “народ–президент”, так как именно президент старается сформировать единую повестку дня, влияя на мнение народа и реализуя его через законотворческий процесс, в котором представительные органы власти осуществляют волю народа через посредство президента» [3, с. 131]. Отечественные мыслители отмечают, что для репрезентации российской политики характерны высокая степень самозамкнутости, бедность политического лексикона, а также патерналистско-вертикальная основа «идентичности различных слоев с централизованной и персонифицированной властью» [9, с. 125]. Последние исследования российской цифровой публичной сферы показывают, что «власти охотно организуют порталы и площадки обработки “жалоб” граждан, но совсем неохотно – ресурсы, обеспечивающие аккумуляцию инициатив и предложений, идущих снизу, т. е. непосредственно от граждан» [18, с. 189]. Таким образом, проблемы политической репрезентации стоят как в практической, так и в теоретической плоскости достаточно остро.

Для решения данных проблем российская власть предлагает расширить круг политических участников за счет вовлечения молодежи в политическую жизнь [16]. В мировой и отечественной политической практике парламентаризма молодежное представительство незначительно: по данным Межпарламентского союза «Участие молодежи в работе национальных парламентов», в 2020 г. количество молодых политиков в до возрасте 30 лет составляло 2,6 % депутатов [26], в России молодых парламентариев в Государственной Думе ФС РФ 7 созыва насчитывалось 1,1 % (в восьмом созыве – 1,6 %) [8], а в региональных легислатурах в 2020 г. – 3,2 %². Исследования показывают, что молодые политики име-

² Подсчитано авторами.

ют низкие рейтинги доверия у населения [15]. В чем специфика политической репрезентации молодых политических лидеров, интересы каких групп и институтов они представляют, какие вопросы и проекты они могут предложить в политическую повестку дня? – эти и другие вопросы рассматриваются в данной статье. Источником исследования являются материалы сетевых ресурсов молодых депутатов региональных legislatures РФ (ВКонтакте, Facebook, Instagram), в которых информация репрезентируется с позиций представлений парламентариев.

Анализ персональных страниц молодых лидеров показывает, что их политическая репрезентация зависит от степени «погружения» в политическую жизнь: пользуясь классификацией политиков М. Вебера, можно выделить молодых парламентариев «по случаю», «по совместительству» и «профессиональных» [7, с. 652–653]. Наиболее насыщенный контент представляют те депутаты, которые работают в региональном парламенте на постоянной основе (живут «за счет» политики) и занимаются систематической политической работой. Общей целью всех депутатов является приумножение своего политического капитала, для чего, по мнению исследователей, молодые лидеры используют в качестве политик репрезентации визуальные [22] и речевые стратегии [23].

Анализ онлайн-контента молодых парламентариев отражает факт тяготения депутатов к визуальным формам презентации: на персональных страницах выкладывается значительный объем фото- и видеоматериалов. Данный факт подтверждает точку зрения В. Флюссера, что фотодискурс становится вездесущим [19, с. 107]. Присутствие в социальной онлайн-сети дает возможность молодым депутатам не только визуализироваться, но и вписать себя в определённый политический порядок, обладающий, по П. Бурдьё, символической властью [6]. В частности, молодые депутаты размещают свои фотографии с лидерами политических партий, членами которых они являются. Наиболее активно данную стратегию применяют парламентарии от ЛДПР³. Молодые депутаты от «Единой России» размещают фотографии своих рабочих кабинетов с портретом главы государства⁴, а также изображения, фиксирующие встречи с известными политиками федерального уровня и/или с первыми лицами субъекта федерации⁵. Визуальный контент отражает не только аффилиацию депутатов с конкретными персонами, но и показывают мероприятия, которым авторы контента придают статус «знаковых» событий, конституируя политическую реальность современной

³ Пост Анисимова Е. от 25 апреля 2020. URL: https://vk.com/egor_anisimov (дата обращения: 20.11.2021).

⁴ Пост Дагаева М.-А. URL: https://vk.com/dagaev1993?z=photo180556800_457239142%2Falbum180556800_0%2Frev (дата обращения: 12.10.2021).

⁵ Пост Кулешовой К. от 15 сентября 2021. URL: https://vk.com/ke_kuleshova (дата обращения: 20.10.2021).

истории России: съезды политических партий, празднования памятных дат, митинги и др.⁶ В оптике визуального взгляда молодых парламентариев оказываются заседания региональных парламентов и работа с избирателями. В первом случае фотографии центрируются на фигуре молодого депутата, который либо выступает на трибуне, либо занимает место рядом с другими парламентариями в зале заседания законодательного органа.⁷ Таким образом, в рамках визуальных сообщений до подписчика (в данном случае зрителя) доносится информация об активной деятельности депутата на политическом поприще. Во втором случае молодые избранники изображены на фото вместе с избирателями, которым они помогают решать различного рода проблемы. Визуальный ряд с фигурами молодых парламентариев не дает оснований говорить об их самостоятельности или доминантном положении: на фотографиях молодые депутаты выступают как первые среди равных, с одной стороны, демонстрируя, что они выражают интересы народа, с другой стороны, указывая, что депутат представляет государство. Большая часть размещенных в сети фото- и видеоматериалов молодых политиков свидетельствует о конструировании режима заботы, который проявляется в символической власти одаривания избирателей благами. В рамках визуальной репрезентации можно эксплицировать партийную, гендерную, региональную, национальную, религиозную специфику.⁸ В частности, в визуальном контенте депутатов от «Единой России» презентуются фото, на которых депутаты активно занимаются волонтерской работой⁹, а также вручают от имени государства награды «статусным» избирателям (директорам школ, поликлиник и др.)¹⁰; в материалах парламентариев от ЛДПР акцент сделан на бесплатной раздаче продуктов населению¹¹, КПРФ – на защите прав избирателей в судах¹². Молодые женщины-депутаты активно размещают на своих страницах в социальных сетях изображения, демонстрирующие не публичную, а частную жизнь – фото членов семьи, друзей, скриншоты обложек любимых книг, открытки с по-

6 Пост Лугинина Г. от 9 мая 2021. URL:<https://vk.com/id6670364> (дата обращения – 08.10.2021); пост Губанова Г. от 9 мая 2021. URL: <https://vk.com/georgiygubanov> (дата обращения: 10.10.2021).

7 Пост Бойченко О. от 25 марта 2020. URL: https://vk.com/wall457156551_199 (дата обращения: 20.11.2021).

8 Пост Дагаева М-А. от 24 июня 2017. URL: <https://vk.com/dagaev1993> (дата обращения: 14.10.2021).

9 Пост Кулешовой К. от 7 сентября 2021. URL:https://vk.com/ke_kuleshova (дата обращения: 09.10.2021).

10 Пост Тимошенского С. от 19 сентября 2021. URL: <https://vk.com/timoshenskiy> (дата обращения: 26.10.2021).

11 Пост Анисимова Е. от 2 марта 2020. URL: https://vk.com/egor_anisimov (дата обращения: 22.09.2021).

12 Пост Красовского Л. от 19 октября 2021. URL: <https://vk.com/deputatkrasovskiy> (дата обращения: 28.10.2021).

здравлениями различного рода и т. д. Национальная, религиозная, региональная специфика визуальной презентации молодых парламентариев отражается в размещенных изображениях соответствующих праздников, фото и видеоматериалах исторического и географического характера¹³. Таким образом, молодые парламентарии осуществляют политическую репрезентацию через визуализацию в социальной сети.

На наш взгляд, в речевом типе политической презентации более детально, чем в визуальном, отражены механизмы формирования и распределения политической власти: ценностно-мотивационный компонент политического участия молодых депутатов, их политические экспектации, установки, артикуляция политических инициатив и проектов, в том числе образа будущей России и т. д. Исследователи выделяют несколько стратегий речевой презентации [23, с. 45–50]: среди которых наиболее востребованными в политическом пространстве «своих» и «чужих» являются стратегия положительной самопрезентации, направленная на формирование положительного образа парламентария, а также стратегия дискредитации политических конкурентов с применением конфронтационных тактик.

В рамках стратегии положительной самопрезентации происходит отождествление лидеров со своими образами – молодые депутаты информируют в первую очередь об этапах своего жизненного пути, общественно-политическом опыте¹⁴. Знакомясь в сети с избирателями, депутаты сообщают о себе «анкетный» минимум сведений по схеме «родился-учился-добился», а также акцентируют внимание на «изюминках» биографии, на своем кредо¹⁵. Политика репрезентации заключается в нахождении общих точек соприкосновения с избирателями в политическом пространстве¹⁶.

При этом стратегия положительной саморепрезентации реализуется посредством ряда тактических приемов. Так, тактика позиционирования обнаруживает мотивационный компонент политического участия: молодые лидеры объясняют избирателям причины, которые привели их в политику, обозначая проблемы и перспективы их решения¹⁷, демон-

¹³ Пост Анисимова Е. от 18 апреля 2020. URL: https://vk.com/egor_anisimov (дата обращения: – 22.09.2021); пост Ябыевой А.-С. от 3 июля 2020 URL: <https://vk.com/a.yabyeva> (дата обращения: 17.10.2021).

¹⁴ Пост Карасевой Д. от 28 августа 2020. URL: <https://vk.com/iddasha.karaseva> (дата обращения: 21.09.2021).

¹⁵ Пост Тимофеева Д. от 16 ноября 2018, от 16 июля 2019. URL: (дата обращения: 27.10.2021); пост Самединовой Л. от 2 сентября 2021. URL: <https://vk.com/lamedinova> (дата обращения: 26.10.2021).

¹⁶ Пост Кулешовой К. от 8 сентября 2021. URL: https://vk.com/ke_kuleshova (дата обращения: 09.10.2021).

¹⁷ Пост Потапова А. от 13 декабря 2017. URL: <https://vk.com/pavldpr> (дата обращения: 20.11.2021).

стрируя выгоды от делегирования власти данному лицу. В рамках данной тактики политики репрезентации молодые парламентарии затрагивают интересы отдельных социальных групп и населения региона в целом. Наиболее распространенной в политической репрезентации является отсылка парламентариев к интересам молодежи¹⁸. Таким образом депутаты обозначают, что они являются легитимными представителями социальной общности, готовы на защиту ее интересов.

Тактика расширения положительного образа в политике репрезентации депутатов осуществляется путем расширения биографии политиков за счет информирования избирателей о своей личной жизни – семье, хобби и пр., показывая, что парламентариям «ничто человеческое не чуждо». На своей странице во ВКонтакте Л. Самединова (Московская область) изложила ряд фактов о себе, а именно подробные сведения о годах учебы в университете, замужестве, рождении детей и пр.¹⁹, повышая тем самым доверие подписчиков-избирателей. Важно отметить, что молодые депутатки не апеллируют к интересам женщин как общности, но самолегитимируют свое присутствие как женщин в политической сфере. Возможно, данный феномен связан с пониманием депутатками гендерной асимметрии российской политики.

Другим направлением данной тактики является предоставление депутатом различного рода положительной информации. Молодые политики презентуют свои отчеты о проделанной работе по наказам избирателей²⁰, демонстрируют активность в решении насущных для граждан проблем²¹. Предлагаемая парламентариями информация носит и неполитический характер, например, депутаты публикуют график работы социальных служб, анонсы культурных мероприятий²² и т. д., усиливая неформальный характер отношений парламентариев с избирателями. Данная политика репрезентации несет для гражданина посыл о постоянной заботе молодых политиков о нуждах избирателей. Такие проекты как «Славься земля Слободская»²³ демонстрируют идентификацию депутата с регионом, от имени которого он выступает. Политики репрезентации, направленные на единение лидеров с гражданами, осо-

18 Пост Бойченко О. от 26 ноября 2019. URL: https://vk.com/wall457156551_199 (дата обращения: 20.11.2021).

19 Пост Л.Самединовой от 27 августа 2021. URL: <https://vk.com/lamedinova> (дата обращения: 26.10.2021).

20 Пост Селякова В. от 26 марта 2021. URL: <https://vk.com/seliakov> (дата обращения: 12.10.2021).

21 Пост Капралова А. от 17 октября 2021. URL: <https://vk.com/kapralovanton> (дата обращения: 30.10.2021).

22 Пост Репиной Д. от 8 июля 2019. URL: <https://www.instagram.com/dashasiberian42> (дата обращения: 31.10.2021).

23 Пост Лугинина Г. от 20 июля 2021 URL: <https://vk.com/id6670364> (дата обращения: 08.10.2021).

бенно явно прослеживаются в многочисленных поздравлениях молодых депутатов с различными памяtnыми датами, имеющими как общероссийское, так и локальное значение. Парламентарии поздравляют учителей, врачей, шахтеров, работников сельского хозяйства и т. д., стараясь проявить солидарность с представителями как можно большего количества социальных групп²⁴.

Помимо положительных политик репрезентации молодые депутаты используют стратегию дискредитации политических конкурентов с применением конфронтационных тактик. Образ обвинителя принимают на себя представители малых/оппозиционных партий. Молодежь от ЛДПР, КПРФ, «Зеленой альтернативы», «Новых людей» риторически представляет избирателей, озабоченных текущим положением дел в регионе и стране. На противопоставлении себя «партии чиновников»²⁵ молодые парламентарии репрезентируют высокий уровень своей политической культуры, морали, деловой репутации, демонстрируют дееспособность партии, членами которой они являются²⁶. Анализ дискурса дискредитации дает возможность подтвердить тезис исследователей, что сетевому дискурсу политической репрезентации молодых депутатов соответствует не только бедность политического лексикона, но другие черты, присущие дискуссиям в Интернете²⁷, в частности, что они «далеко не всегда соответствуют идеям рациональности и вежливости, как это отстаивается в дискурсивной теории Хабермаса» [18, с. 190].

В рамках политической репрезентации молодые парламентарии выстраивают конструкции «прошлого–настоящего–будущего», в контексте которых, цитируя Анкерсмита, существует возможность «переформулировки или переопределения политических проблем новым способом» [1, с. 242]. В частности, молодые члены «Единой России» признают наличие в стране и/или регионе социально-экономических проблем, но считают их вполне разрешимыми в границах современной российской политики; парламентарии от малых/оппозиционных партий связывают трудности со сложившейся в постсоветский период политиче-

²⁴ Пост Бойченко О. от 5 октября 2019. URL: https://vk.com/wall457156551_199 (дата обращения: 20.11.2021).

²⁵ Пост Хаврона Я. от 17 мая 2021. URL: https://vk.com/yaroslav_khavron (дата обращения: 26.10.2021).

²⁶ Пост Немировского М. от 17 сентября 2021. URL: <https://vk.com/nemirovskij> (дата обращения: 18.10.2021); пост Степанова К. от 10 сентября 2021. URL: <https://vk.com/21deputat> (дата обращения: 22.10.2021); пост Карасевой Д. от 8 сентября 2021. URL: <https://vk.com/iddasha.karaseva> (дата обращения: 10.10.2021); пост Берендеева А. от 7 сентября 2019. URL: <https://vk.com/berendeev> (дата обращения: 12.10.2021)

²⁷ Пост Карасевой Д. от 16 сентября 2021. URL: <https://vk.com/iddasha.karaseva> (дата обращения –10.10.2021); пост Степанова К. от 24 апреля 2021. URL. (дата обращения: 22.10.2021).

ской системой, а потому требуют ее обновления²⁸. При этом конкретных программ реформирования молодые депутаты не предлагают, но способны мобилизовать своих подписчиков-избирателей на различные мероприятия²⁹, что свидетельствует о тесной связи парламентария и группы.

Таким образом, анализ сетевых ресурсов молодых депутатов показал, что политическая репрезентация является одним существенных элементов системы функционирования представительной демократии. Молодые депутаты для того, чтобы стать политически значимой персоной, используют различные политики визуальной и речевой репрезентации в социальной онлайн-сети. Размещение большого объема на персональных страницах депутатов отчетов о своей работе свидетельствует о соблюдении договорного характера отношений между депутатами и избирателями, о понимании ответственности народных избранников перед электоратом. В ходе исследования было выявлено, что политики репрезентации направлены на установление доверительных, эмоциональных, неформальных связей парламентариев с избирателями. В процессе анализа контента сетевых ресурсов депутатов можно зафиксировать следующие типы политического представительства – индивидуальные (самопрезентации), коллективные (репрезентируют общность), институциональные (выступают от имени регионального парламента и/или политической партии). Важно отметить, что молодые парламентарии апеллируют к интересам широкого спектра социальных групп. В рамках политической репрезентации политиков эксплицируется гендерная, региональная, национальная, религиозная специфики. Основными стратегиями политики репрезентации молодых парламентариев в сети являются положительная самопрезентация и дискредитация политических конкурентов. Исследование второй стратегии позволило сделать вывод о невысоком уровне политической культуры молодых депутатов. Политическая репрезентация проблемного поля российской политики молодыми политиками детерминируется партийной принадлежностью депутатов и демонстрирует разломы в понимании перспектив будущего России. Таким образом, соглашаясь с Ф. Анкерсмитом в том, что «режим сети никогда не заменит демократию» [с. 20.], подытожим, что политическая репрезентация молодых депутатов в сетевом пространстве актуализирует политическое представительство и интенсифицирует коммуникацию между депутатами и избирателями, расширяя поле та-

²⁸ Пост Берендеева А. от 28 марта 2019. URL: <https://vk.com/berendeev>; (дата обращения: 20.10.2021); пост Бетехтина В. от 6 сентября 2021. URL: (дата обращения: 19.10.2021); пост Быстрова К. от 18 июня 2021. URL: <https://vk.com/bistrovkirill> (дата обращения: 23.10.2021).

²⁹ Пост Карасевой Л. от 16 сентября 2021. URL: <https://vk.com/iddasha.karaseva> (дата обращения: 10.10.2021).

ких демократических практик как коммуникации, делиберации, партиципации.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф.Р. Политическая репрезентация / пер. с англ. А. Глухова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 288 с.
2. Бадью А. Тайная катастрофа. Конец государственной истины // Социологос (альманах): Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002. С 269–299.
3. Баранов Н.А. Делиберативная политика в условиях кризиса представительной демократии // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2014. Вып. 4. С. 127–133.
4. Бентам И. Тактика законодательных собраний / пер. М.К., СПб.: Л.А. Велихов, 1907. 186 с.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. 96 с.
6. Бурдые П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
7. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
8. Володин рассказал о гендерном и возрастном составе новой Госдумы. [Электронный ресурс]. URL: <https://regnum.ru/news/polit/3392321.html> (дата обращения: 08.10.2021).
9. Горин Д.Г. Репрезентация политики в российской культуре: принципы видения, инструменты и тенденции // Среднерусский вестник общественных наук. 2013. № 3(29). С. 124–128.
10. Констан Б. Принципы политики, пригодные для всякого правления // Французский классический либерализм: сб. / пер. с фр. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. С. 23–195.
11. Коулман С. Может ли Интернет укрепить демократию? / науч. ред. Ю.Г. Мисников, А.В. Чугунов. СПб.: Алетейя, 2018. 132 с.
12. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2006. Канон+, Реабилитация, 2012. 256 с.
13. Мальцев К.Г., Алавердян А.Л., Мальцева А.В. Политическая репрезентация и «сапоги Керенского»: В.В. Розанов о «демократическом представительстве» // Теории и проблемы политических исследований. 2021. Т. 10, № 1А. С. 153–168.
14. Павлова Т.В. Делиберация как фактор конституирования поля современной политики // Политическая наука. 2018. № 2. С. 73–94.
15. Рябова Т.Б. Возраст власти? «Воображаемые поколения» и доверие к политикам в социальных представлениях современных россиян // Комплексные исследования детства. 2021. Т. 3, 1. С. 59–68.
16. Съезд партии «Единая Россия». Владимир Путин выступил на XX съезде Всероссийской политической партии «Единая Россия». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/speeches/65886> (дата обращения: 19.08.2021).

17. Устименко С.В. Сущность и формирование отношений политического представительства в современной России: политико-философский анализ: дис. ... д-ра филос. наук. М., 1996. 306 с.
18. Филатова О.Г. Дискурсивные практики в цифровой публичной сфере современной России: результаты и направления исследований // Управленческое консультирование. 2019. № 11 (131). С. 180–192.
19. Флюссер В. За философию фотографии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 146 с.
20. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Ю.С. Медведева; под ред. Д.В. Складнева. 2-е изд., стереотип. СПб.: Наука, 2008. 415 с.
21. Шмитт К. Государство и политическая форма. М.: Изд. дом Гос. ун-та - Высш. шк. экономики, 2010. 270 с.
22. Щербинина Н.Г. Визуальный феномен в политической репрезентации // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 3 (19). С. 5–13.
23. Ярославцева А.Е. Репрезентация речевых стратегий и тактик в агитационном тексте: дис. ... канд. филол. н. Томск, 2007. 211 с.
24. Hall S. The work of representation // Representation: Cultural representation and signifying practices / Ed. by Stuart Hall. L.: Sage publ. the Open univ., 1997. P. 13–74.
25. Laclau E., Zac L Minding the Gap. The Subject of Politics // The Making of Political Identities / Ed. by E. Laclau. London; New York: Verso, 1994. P. 11–39.
26. Youth participation in national parliaments. Inter-Parliamentary Union. Geneva, 2021. 72 p.

**POLITICAL REPRESENTATION AND REPRESENTATION
POLICIES IN PUBLIC ONLINE NETWORK DISCOURSE
(BASED ON THE MATERIALS OF THE NETWORK RESOURCES
OF YOUNG DEPUTIES OF REGIONAL PARLIAMENTS OF THE
RUSSIAN FEDERATION): SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

N.N. Kozlova*, S.V. Rassadin**

*Tver State University, Tver

**Tver State Technical University, Tver

The article analyzes political representation and representation policies in the public online network discourse in the context of the functioning of representative democracy. Two positions in the understanding of political representation are revealed – classical and postmodern. Facebook Instagram, VKontakte, Instagram, 2016-2021, the source of the research is the materials of the network resources of young deputies of the regional legislatures of the Russian Federation. The authors came to the conclusion that political representation is one of the essential elements of the construction of political communication between deputies and voters, which are based on a contractual nature. In the course of the analysis, individual, collective, and institutional types of political representation were identified. Within the framework of the political

representation of politicians, gender, regional, national, and religious specifics are explicated. The authors note that the political representation of young deputies in the online network space actualizes political representation and intensifies ties between deputies and voters, expanding the field of such democratic practices as communication, *deliberation, and participation*.

Keywords: democracy, political representation, representation politicians, deputies, parliament, network society, Internet.

Об авторах:

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой политологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. SPIN-код: 6273-0895, Scopus Author ID: 56446454300, ORCID ID: 0000-0003-1212-6412, ResearcherID D-5405-2019 e-mail: tver-rapn@mail.ru

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь. SPIN-код: 7952-3904, Scopus Author ID: 56518236300, ORCID ID: 0000-0002-3478-0792, ResearcherID AAS-7665-2021, e-mail: s_r08@mail.ru

Authors information:

KOZLOVA Nataliya Nikolaevna – PhD (Political Science), Assoc. Professor, Chair of Political Science Department, Tver State University, Tver. E-mail: tver-rapn@mail.ru

RASSADIN Sergey Valentinovich – PhD (Philosophy), Assoc. Professor of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: s_r08@mail.ru

УДК 378.091.064:316.48

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СУЩНОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ КОНФЛИКТОВ В ВУЗАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ ИХ КЛАССИФИКАЦИИ

О.В. Осокина

ФГБОУ ВО «Тульский государственный университет», г. Тула

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.128

Работа посвящена социально-философскому анализу конфликтов в организациях высшего образования России и их дальнейшей систематизации. Целью данной работы является определение базовых оснований конфликтов в вузах и создание на этой основе их классификации. В работе использовались дискурсивные методы сравнительного анализа, позволяющие с помощью философской рефлексии выделить в объектах существенные признаки, и метод синтеза, на основе которого создана новая модель фрагмента социальной реальности. Определены природа, сущность конфликтов в вузах различных типов, на основе которых создана классификация этих явлений. Создана классификация конфликтов на основе анализа их природы, сущности и структуры организации, где они происходят. На основе такого критерия, как природа этого явления выделены следующие типы конфликтов: а) возникающие из-за различного восприятия мира, б) определенные временным взаимодействием их участников, в) появляющиеся в процессе развития организации. Использование критерия «сущность конфликта» позволяет разделить их по уровню воздействия и выделить следующие группы этих явлений: а) с минимальной степенью насилия, б) с уровнем насилия на уровне вызова, в) на уровне угрозы. Применение такого критерия, как роль внутренней структуры организации в создании конфликтов позволило выделить такие типы этих явлений: а) обусловленные иерархией соподчиненных структур, б) взаимодействие элементов структуры. Построение классификаций, исходя из сущности и природы конфликтов в вузах, позволяет проводить дальнейшую классификацию конфликтов по более узким основаниям и выявлять конкретные причины их появления, что позволит более эффективно управлять данными явлениями.

Ключевые понятия: *конфликт, вуз, классификация, образование, группировка.*

Администрации вузов должна постоянно повышать эффективность обучения и воспитания студентов. Одной из основных задач является управление конфликтами, возникающими в рамках этих организаций. Для достижения данной цели необходимо понимать природу этих феноменов, определять онтологические основания, на базе которых они возникают, и создавать на этой основе классификацию конфликтов.

© Осокина О.В., 2021

Для того чтобы достичь поставленной цели и определить глубинные причины возникновения конфликтов в организациях высшего образования недостаточно методов социологии, которые дают в первую очередь количественные оценки изучаемым явлениям в рамках уже существующих научных парадигм. В данном случае необходимо использовать философию, методология и методы которой позволяют формировать общую систему взглядов на социальную среду.

Классификация конфликтов в западной философской мысли

В рамках социальной философии и теоретической социологии было проведено большое количество исследований, посвященных конфликтам как в обществе в целом, так и в организациях. Их сравнительный анализ показал, что классификации, систематизирующие данные явления, основываются на различных критериях.

Вуз является организацией, которая формирует внутри себя определенную социальную общность. Вследствие этого необходимо провести анализ тех теорий, которые описывают конфликты внутри различных групп, а также анализируют взаимосвязи между участниками, входящими в их состав, которые определяются определенной иерархической структурой. Теорий, рассматривающих данные явления, существует большое количество, т. к. природа конфликтов разнообразна. Соответственно, существует большое количество их классификаций.

Так, Р. Дарендорф осуществлял их типологию на основе такого критерия, как «условия их происхождения и развития» [5, с. 29, 439]. Вследствие этого конфликты, исходя из условий их происхождения, приобрели в его классификации следующие обозначения: а) эндогенные – это так называемые внутренние, т. е. обусловленные самой социальной общностью; б) экзогенные, т. е. внешние по отношению к конкретной социальной общности.

Н. Смелзер для объединения конфликтов в различные группы использовал такие критерии, как сфера жизнедеятельности людей, субъекты конфликтов, культура общности. По уровню развития культуры общности он выделял три вида конфликтов: а) аномию – понятие, введенное в исследования Э. Дюркгеймом; по своему содержанию оно отражает при характеристике конфликта нарушение единства культуры общности, происходящее вследствие отсутствия четко сформулированных социальных норм; б) культурное запаздывание – понятие, введенное в исследования У. Осборном; оно отражает ситуацию, когда изменения в материальной жизни социальной общности опережают преобразования в духовной культуре общности; в) чуждое влияние – это такие конфликты, которые происходят в условиях наличия в общности множества противоположных элементов культуры, тормозящих процесс единения ее участников [22, с. 58].

По характеристике субъектов общности он выделяет следующие виды конфликтов: а) межличностные – это конфликты, возникающие между отдельными участниками общности; б) конфликты между микрогруппами – они возникают внутри общности, когда она фрагментируется на небольшие подгруппы со своими ценностями и установками; в) межинституциональные конфликты – это конфликты, которые возникают между социальными институтами в обществе; г) конфликты между структурными элементами производственных организаций; д) конфликты между государственными учреждениями; е) конфликты между субъектами, носителями определенной культуры; это может быть конфликт поколений, конфликт разных общностей, придерживающихся определенных духовных ценностей, которые антагонистичны [22, с. 58].

М. Вебер использовал для классификации социальных конфликтов две формы рациональности, которые обуславливают в том числе и процессы, идущие в вузах: а) «ценностную рациональность», касающуюся сознательной оценки целей или основных ценностей; б) «целевую рациональность», относящуюся к средствам достижения поставленных целей [4, с. 348].

Д. Белл также для классификации конфликтов использовал в качестве критериев «ценностную» и «целевую» рациональность. По его утверждениям, именно в рамках данных критериев конфликтные ситуации проявляются среди творческой интеллигенции и работников культуры. По сути, они отражают их желание сократить или устранить ограничения, которые мешают реализации творческих устремлений [6]. Он считал, что именно эти рациональности находятся в резкой оппозиции эффективности трудовой деятельности, которая основана на «принципах расчета, рационализации труда и времени и на идее прямолинейного развития прогресса» [6].

Т. Парсонс при анализе и классификации конфликтов пришел к выводу, что предпосылки возникновения конфликтов и видов их проявления коренятся в отношениях между теми участниками социальных общностей, которые привержены «плюрализму легитимных путей достижения ценностей» [13; 14]. По его убеждению, конфликтная ситуация и конфликты детерминируются интересами тех участников общности, которые ориентируют свою деятельность на какую-либо специфическую область, сферу своей жизни. Ведь именно направленность для них является высшей, абсолютной ценностью. Следовательно, все остальные потенциальные ценности рассматриваются лишь как средства достижения основной [13; 14].

Таким образом, в западной науке исследователи рассматривали конфликты, возникающие в социальных общностях и организациях, исходя из общих закономерностей развития социальной системы, а также возникающих, вследствие этого отношений между людьми.

Конфликт и его анализ в отечественной философской мысли

Отечественные ученые, изучавшие конфликты, рассматривали их с других позиций. К примеру, большинство работ ученых в советский период развития конфликтологии было посвящено конфликтам между различными политическими системами [23]. Так, Э.А. Поздняков рассматривал внутрисистемный конфликт как столкновение различных политических, экономических, военно-стратегических и иных интересов государств [15, с. 89].

Тем не менее в ряде работ отечественные исследователи при создании классификации конфликтов использовали такие показатели, как ценности, которые преследовали субъекты конфликтов, а также содержательные характеристики субъектов [8, с. 33].

Например, Ф.М. Бородкин и Н.М. Коряк, положившие в основу классификации конфликтов две пары противоположных параметров: объективная целесообразность – объективная нецелесообразность; субъективная целесообразность – субъективная нецелесообразность; выделяют четыре вида конфликтных ситуаций по характеру их возникновения: 1) объективно целесообразны; 2) объективно нецелесообразны; 3) субъективно целесообразны; 4) субъективно нецелесообразны [2, с. 75].

А.Г. Здравомыслов, исследуя социальные конфликты на макроуровне, закладывая в основу классификации сферы жизнедеятельности политику, социально-экономическую сферу, национально-этнические отношения, производственную и непроизводственную сферы, выделял две группы видов конфликтов:

1) между новыми и старыми порядками (в коллективе такие конфликты обычно возникают при значительной возрастной разнице между коллегами, при появлении новых работников, не согласных с порядками, которые были установлены ранее);

2) конфликты, возникающие вследствие способов формирования новых отношений и их реального наполнения (данный тип возможен в процессе образования коллектива, определения основных статусно-ролевых взаимодействий) [7, с. 67].

Далее, в рамках обозначенных конфликтов, он выделяет следующие их виды: политический; национально-этнический; социально-экономический [7, с. 67].

В.А. Ядов предлагает выделять виды конфликтов по следующим критериям:

- по интересам, которые послужили условиям создания в общностях конфликтных ситуаций;
- по уровню напряженности протекания конфликтов в общности;
- по охвату участников общности в конфликте;
- по времени протекания конфликтов в общности;

- по ресурсам, которые используют участники конфликта для разрешения противоречий, являющихся основой создания в общности конфликтов [24].

Как видим, при выборе критериев для классификации конфликтов ученый использовал разные качественно-количественные показатели.

Система взглядов, созданная отечественными исследователями, дает возможность продуктивно их использовать при анализе конфликтов в организациях.

Принципы классификации конфликтов в вузах

Конфликт представляет собой разрешение противоречий с помощью способов, находящихся вне правил и норм поведения, сложившихся в обществе. Создание классификации этих процессов должно опираться на принципы, позволяющие распределить объекты по существенным признакам. Такие характерные черты конфликтов в современную эпоху определяются несколькими факторами. Одним из них являются социальные процессы, которые идут в период глобализации [16; 17; 19; 21]. Другие тенденции развития социума приводят к этнокультурной фрагментации общества [18; 20], что вызывает рост этнокультурных конфликтов.

Еще одним фактором, который приводит к увеличению противоречий между людьми, является то, что современное общество требует переподготовки и повышения квалификации пожилых людей [9]. Вследствие этого в процессе обучения начинают контактировать индивидуумы различных возрастов, с разными взглядами на жизнь [10]. Эти процессы также могут привести к росту межличностных конфликтов в вузах. Кроме этого, на рост конфликтности в вузах оказывает существенное влияние «...неравенство, более всего выраженное в распределении материальных ресурсов, что обуславливает и другие виды неравенства» [3].

Сравнительный анализ социально-философских концепций, рассматривающих конфликты в организациях и социальных общностях, показывает то, что они возникают под действием самых разных причин. Тем не менее не все причины и атрибуты данного явления свойственны конфликтам в вузах. Конфликты в них в первую очередь имеют эндогенное происхождение. Поэтому классификация должна учитывать такие факторы, как уровень, на котором происходят конфликты, его степень, время, интенсивность, а также причины, вызвавшие данное явление.

Социально-философское исследование конфликтов в организациях высшего образования предполагает то, что их классификацию следует осуществлять, в первую очередь, по критериям, имеющим онтологические основания. К таким критериям относятся природа конфликта,

а также его сущность, которая устанавливается и уточняется в процессе его изучения.

Классификация конфликтов значима для выработки «механизма» управления конфликтами в организациях высшего образования страны. К тому же применительно к этим структурам данной классификации пока не производилось.

Если использовать такой критерий, как совокупность свойств конфликта (природа конфликта), то можно выделить следующие классы данного явления, которые раскрывают структурно-функциональное, причинно-следственное, уровнево-направленное содержание взаимодействия-взаимовлияния:

- конфликты восприятия мира, к которым относятся мировоззренческие, культурные, ценностные (для первых характерными являются мировоззренческие противоречия участников организаций; для вторых – культурные противоречия; для третьих – ценностные противоречия участников организаций);

- конфликты временного взаимодействия, которые происходят в течение определенного промежутка времени: учебного года, семестра, нескольких недель, нескольких дней;

- конфликты развития, состоящие из двух групп: конструктивные, деструктивные (для первой из них характерным является то, что конфликт способствует позитивному развитию организации; для второй главным признаком является создание в организации социальной напряженности, дестабилизация управленческого и учебно-воспитательного процесса в вузе).

Если взять такой критерий, как сущность конфликта, то можно выделить конфликты, которые обусловлены уровнем экспансии одних субъектов организации на других субъектов:

- уровень насилия минимальный и конфликт разрешается на основе межличностного уточнения позиций сторон, а также определенных видов компромиссов между субъектами конфликта (конфликты корректировки позиций);

- уровень насилия на уровне вызова, что приводит к изменению социальных функций участников конфликта при сохранении их имиджа (конфликты вызова);

- уровень насилия на уровне угрозы, что вызывает изменение статусного положения участников конфликта и их социальных ролей (конфликты угрозы).

Кроме этого, может быть использована и классификация конфликтов в организациях высшего образования страны по их видам и типам. Такая классификация позволит выделить некоторые черты, относящиеся к формам организаций и конфликтов.

По такому критерию, как виды организаций, которые существуют в вузах страны, а также по функциям, которые вызывают конфликты в этих организациях, можно выделить следующие виды конфликтов:

- конфликты иерархически соподчиненных структур, представляющие собой конфликты организаций администрации вуза; конфликты студенческих групп; конфликты в преподавательских коллективах; конфликты в профсоюзных организациях; конфликты в научных и «технических подразделениях» вуза;

- конфликты элементов структуры, представляющие собой конфликты между субъектами организаций: коллективом преподавателей и студенческими организациями, различными коллективами преподавателей, а также коллективами студентов; организацией администрации вуза – коллективом преподавателей; организацией администрации вуза – организацией студентов; общественными организациями (как вариант – профсоюзными) – коллективом преподавателей; научным подразделением вуза – администрацией вуза; администрацией вуза – «техническим подразделением вуза»; коллективом преподавателей – издательским коллективом; администрацией вуза – издательским коллективом вуза; преподавателем – преподавателем; преподавателем – администратором; преподавателем – студентом; преподавателем – научным сотрудником; преподавателем – редактором издательства; сотрудником издательства – администратором; студентом – преподавателем; студентом – администратором; техническим работником – администратором.

Дальнейшая цепочка видов конфликтов такая же, как и для других социальных общностей, но с отличительными признаками, свойственными организациям образования [1].

Например, по функциям, по той роли, которые вызывают конфликты в организациях высшего образования страны, можно выделить следующие:

- конфликты, которые помогают развиваться отношениям внутри организации, совершенствуют структуру организации, способствуют развитию динамики внутри нее;

- конфликты, которые «разрушают» отношения внутри организации, делают структуру организации неустойчивой, исключают позитивную динамику организации;

- конфликты, которые обеспечивают «снятие» напряженных отношений с другими организациями, интегрируют отношения с ними;

- конфликты, которые «усиливают» разобщенность между организациями, дестабилизируют образовательный процесс в вузе.

Если рассматривать классификацию конфликтов по проявлению субъективных факторов, которые представляют собой выражение социально-психологического потенциала субъектов конфликтов, то можно выделить следующие их виды:

- конфликты социального неравенства, которые предопределяются тем субъективным фактом, что студенты происходят из разных социальных классов и слоев и придерживаются различных ценностей; конфликты социального неравенства – это конфликты, обусловленные уровнем социальных притязаний студентов, проявляющихся через сопоставление себя друг с другом.

- этнические конфликты как разновидность организационных; они потенциально заключены в идеологеме «свой – чужой»; так как палитра этносов и наций в организациях высшего образования реально присутствует, то данный вид конфликта реально сопровождает все студенческие, да и преподавательские организации высшего образования страны.

- конфликты, обусловленные разным уровнем мировоззренческой, социальной и психологической зрелости участников организаций.

Так как в любой организации высшего образования не будет однородного состава ее участников по возрасту и уровню квалификации, то всегда познавательная, аксиологическая и другие ситуации будут по-разному восприниматься и инициировать конфликтные ситуации. Так, в процессе исследований в ТулГУ, который является типичным вузом, выяснилось, «что 70 % преподавателей считают своих коллег некомпетентными людьми, и в то же время самооценка самих опрошенных довольно высока» [11, с. 36].

Конфликты и их классификация

Конфликты, существующие в образовательных организациях, исходя из типов противоречий можно разделить на следующие классы:

- конфликты формирования квалификации, обусловленные противоречиями между системой образования и обществом, т. к. заказ на специалистов и потенциал выпускников никогда между собой не совпали и не будут совпадать;

- конфликты субъектов среднего уровня, которые обусловлены противоречиями интересов субъектов организаций, а также качеством исполнения социальных ролей участников организаций в соответствии с занимаемыми ими социальными статусами: 1) между администрацией (разного уровня руководством в структуре образования) с одной стороны и преподавателями с другой; 2) между администрацией вуза и студентами данного вуза; 3) между преподавателями данного вуза и студентами данного вуза; 4) между научными сотрудниками вуза и преподавателями вуза; 5) между администрацией вуза и научными сотрудниками вуза.

В качестве примера можно привести конфликты, которые возникают на уровне кафедр. Так, в результате исследования, проведенного в ТулГУ, «...плохую организацию труда отметили 20 % респондентов,

несправедливое распределение нагрузки — 18 %, недовольство проводимой на кафедрах кадровой политикой — 15 %» [11, с. 36].

Постоянно воспроизводимые противоречия образовательного процесса, которые проявляются в «формуле» «чему учить и как учить», также непрерывно детерминируют конфликты. Особенно они обострились в XXI в. Смысл данного обострения заключен в следующем суждении: сложившаяся в высшей школе нашей страны в XVIII–XX вв. модель образования и воспитания не вполне соответствует динамично развивающейся профессиональной деятельности выпускников.

Все это детерминирует появление и проявление «организационных» конфликтов. В их основе находятся следующие факторы: а) «неудобное» из-за дополнительных работ расписание занятий для преподавателей; б) непродуманные по цели образования нововведения в вузе; в) неравномерное между преподавателями на кафедре распределение учебной, учебно-методической нагрузки; г) административные и финансовые злоупотребления по отношению к преподавателям [12].

Следует отметить и такие типы конфликтов в организациях высшего образования, как конфликты интересов, конфликты ценностей, конфликты идентификации, этические конфликты и др.

Разный уровень общей культуры участников организаций в вузе детерминирует конфликты, обусловленные разным отношением к дуально-моральным положениям: «добро – зло»; правовым: «разрешено – запрещено»; эстетическим: «прекрасно – безобразно»; религиозным: «богоугодно – безбожно»; политическим: «свобода – угнетение»; гносеологическим: «истина – ложь». Так, к появлению конфликтов может приводить различный уровень профессиональной подготовки преподавателей различных возрастов. Это утверждение в результате проведенного в типичном вузе России – ТулГУ – исследования отметили «15 % респондентов, нетерпимость, бестактность в общении друг с другом 8 %» [11, с. 36].

Значимыми только для организаций высшего образования будут конфликты, которые обусловлены незащищенностью деятельности преподавателя от следующих фактов: несправедливых обвинений со стороны участников студенческих организаций вуза; превышения полномочий администрации вуза по отношению к преподавателям; работодателей, если они напрямую связаны с заказом на подготовку выпускников по конкретной профессии; учредителей, т. к. сейчас в стране непрерывно осуществляется модернизация образования.

Данные конфликты могут инициировать повышение уровня квалификации и компетенций преподавателей и административных работников вуза, а могут исключить их творческий, профессиональный, человеческий ресурсы из процессов обучения студентов.

Выводы

Обобщение результатов исследования, проведенного в данной работе, позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, наиболее точной, с позиций социально-философского исследования конфликтов в организациях высшего образования, будет их классификация по таким критериям, как природа и сущность конфликта.

Такого рода классификация не только позволяет выделить основные черты и свойства конфликтов в организациях высшего образования страны, но и предоставляет исходный материал для выработки «механизма» управления конфликтами в этом виде организаций.

Во-вторых, продолжить классификацию конфликтов в организациях высшего образования страны можно по видам и типам организаций, которые существуют в вузах страны. Такая классификация принимает во внимание отдельные черты, относящиеся к формам организаций и конфликтов;

В-третьих, так как в организациях высшего образования страны отражается все многообразие противоречий крупных социальных общностей, то, с отличительными свойствами данных организаций, в них может проявляться вся палитра их социальных конфликтов.

Проведенное исследование дает возможность сформулировать следующее обобщение.

Во-первых, организации высшего образования страны – это вид социальных организаций, которые сформированы в соответствии с уставом высшего учебного учреждения, имеют определенные задачи, установленные федеральным законом, обуславливающим процесс образования в конкретных вузах страны, проявляют себя как коллектив и существуют в определенных формах со своими видами и способами взаимодействия участников.

Во-вторых, по своей природе конфликт – это процесс диалектического взаимоотношения-взаимовлияния субъектов социальной организации.

Сущность социального конфликта состоит в том, что он представляет собой процесс разрешения противоречий между субъектами общностей посредством использования ограниченного количества различных видов экспансии по отношению друг к другу на уровне угрозы или агрессии.

В-третьих, конфликт в организации высшего образования страны – это процесс и состояние диалектического взаимоотношения-взаимовлияния участников образовательной организации во время учебно-воспитательного цикла, разновидность их социального столкновения ограниченного масштаба, направленного на разрешение имеющихся между ними противоречий с помощью различных форм насилия на уровне угроз и агрессии, но в рамках относительно ограниченных способов и средств их использования.

В-четвертых, социально-философское исследование конфликтов в организациях высшего образования позволяет осуществить их классификацию по таким критериям, как природа и сущность конфликта.

В-пятых, учитывая, что скорость трансформации общества в эпоху глобализации резко возросла, то количество конфликтов в вузах всех типов будут увеличиваться, однако можно предположить, что основную роль в современный период будут играть конфликты формирования квалификации, обусловленные противоречиями между системой образования и обществом, этнические конфликты, и конфликты иерархически соподчиненных структур, вызванные трансформацией системы образования.

Таким образом, создание классификации на основе группировки объектов по их общим, значимым признакам позволяет объединить их в различные классы, исходя из сущности и природы конфликтов. Решение данной задачи дает возможность выделять и объединять эти явления внутри классов исходя из определенных свойств, созданных в рамках других моделей. Данная типологизация конфликтов по более узким основаниям даст возможность выявлять их конкретные причины, что позволит более эффективно управлять конфликтами в вузах.

Список литературы

1. Бадмацыренова С.Б. Конфликты в социально-педагогическом процессе. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.spf.bsu.ru/main.php?go=pubs.php&stat=0036> (дата обращения 18.12.2020).
2. Бородин Ф.М., Коряк Р.М. Внимание: конфликт. Новосибирск: Наука, 1998. 217 с.
3. Бутенко Н.А. Социальное неравенство и социальные конфликты: основные теоретические подходы к исследованию проблемы // Дискуссия. КиберЛенинка. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-neravenstvo-i-sotsialnye-konflikty-osnovnye-teoreticheskie-podhody-k-issledovaniyu-problemy/viewer> (дата обращения 25.12.2020)
4. Вебер М. История хозяйства. Город. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. 574 с.
5. Дарендорф Р. [Электронный ресурс]. Современный социальный конфликт. М.: РОССПЭН, 2002. 284 с.
6. Дэниел Белл. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 04.01.2021)
7. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. Исследование конфликта на макроуровне. Теоретические предпосылки. Н. Новгород: Волго-Вятский кадровый центр, 2003. 317 с.
8. Иванов В.П., Смолянский В.Г. Конфликты и конфликтология. М.: Феникс, 2003. 257 с.
9. Касьянова Т.И., Воронина Л.И. Занятость и обучение граждан пожилого возраста в условиях цифровизации: состояние, проблемы, перспективы // Социум и власть. 2020. № 6 (86). С. 7–17.

10. Кемалова Л.И. Конфликт поколений в обществе постмодерна // Российская наука и образование сегодня: проблемы и перспективы. 2017. № 6 (19). С. 8–10.
11. Медведева О.В. Социальный конфликт в системе высшего образования в пространстве гражданского общества // Гражданское общество. Взгляд студенчества. Тула: Изд-во ТулГУ, 2009. С. 34–38.
12. Мельниченко Т.Ю., Горбачева Е.И., Губина Е.И. Партнерские отношения в вузе: основные подходы к проблеме, личность, семья и общество, вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. XXI междунар. науч.-практ. конф., часть II. Новосибирск: СибАК, 2012. С. 114–122.
13. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. М.: Весна. 2003. [Электронный ресурс]. URL: <https://socioline.ru/pages/tparsons-ponyatie-obshchestva-komponenty-i-ih-vzaimootnosheniya> (дата обращения 04.01.2021)
14. Парсонс Т. Современная западная теоретическая социология. М.: Эксмо, 2004. 270 с.
15. Поздняков Э.А. Системный подход и международные отношения. М.: Аспект Пресс, 2004. 159 с.
16. Сафонов А.Л. Глобализация: структура, сущность и атрибуты. М.: Московский государственный индустриальный университет, 2014. 100 с.
17. Сафонов А.Л. Нация и этнос: социальные группы в “плавленном котле” глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 1. С. 273–288.
18. Сафонов А.Л. Нация и этнос как сущностно различные социальные феномены: новая парадигма социогенеза // Философия и культура. 2014. № 7 (79). С. 1006–1012.
19. Сафонов А.Л., Орлов А. Д. Глобализация: кризис мировой системы как система кризисов // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 2. С. 114–124.
20. Сафонов А.Л., Орлов А. Д. Нация и этнос в едином мире // Век глобализации. 2013. № 2 (12). С. 155–166.
21. Сафонов А.Л., Орлов А. Д. Социальный регресс как атрибут глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 4. С. 80–94.
22. Смелзер Н. Социология / науч. ред. В.А. Ядов. М.: Феникс, 2000. 687 с.
23. Скотт Д.Г. Способы разрешения конфликтов / пер. с англ. Киев: Внешторгиздат, 2009. 190 с.
24. Ядов В.А. Два рассуждения о теоретических предпочтениях // Социологический журнал. 1995. № 2. С. 70–72.

**SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE ESSENTIAL
FOUNDATIONS OF CONFLICTS IN UNIVERSITIES OF THE
RUSSIAN FEDERATION AND THE DEFINITION OF THE
PRINCIPLES OF THEIR CLASSIFICATION**

O.V. Osokina

Tula State University, Tula

The work is devoted to the socio-philosophical analysis of conflicts in higher education institutions in Russia and their further systematization. The purpose

of this work is to determine the basic bases of conflicts in universities and to create on this basis their classification. The work used the discursive methods of comparative analysis, which make it possible, with the help of philosophical reflection, to highlight essential features in objects, and the synthesis method, on the basis of which a new model of a fragment of social reality was created. The nature and essence of conflicts in universities of various types have been determined, on the basis of which a classification of these phenomena has been created. A typology of conflicts has been created based on an analysis of their nature, essence and structure of the organization, where they occur. On the basis of such a criterion as the nature of this phenomenon, the following types of conflicts have been identified: a) arising from different perceptions of the world, b) determined by the temporary interaction of their participants, c) appearing in the process of development of the organization. The use of the criterion of the essence of the conflict will allow us to divide them according to the level of impact and distinguish the following groups of these phenomena: a) with a minimum degree of violence, b) with the level of violence at the level of challenge, and c) at the level of threat. The use of such a criterion as the role of the internal structure of an organization in the creation of conflicts made it possible to single out the following types of these phenomena: a) due to the hierarchy of subordinate structures, b) the interaction of structural elements. The construction of classifications, based on the essence and nature of conflicts in universities, allows for further typology of conflicts on narrower grounds and identifying specific reasons for their occurrence, which will make it possible to more effectively manage these phenomena.

Keywords: *conflict, the university, the classification, the typology, the grouping.*

Об авторе:

ОСОКИНА Ольга Владимировна – инженер международного отдела Интернет-института, ФГБОУ ВО «Тульский государственный университет», г. Тула. E-mail: 10m12o84v@mail.ru.

Author information:

OSOKINA Olga Vladimirovna – Engineer of international department of Internet-institute, Federal State Budgetary Educational Establishment of Higher Education «Tula State University», Tula. E-mail: 10m12o84v@mail.ru.

УДК 271+304.2

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ДИНАМИКА: РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И УСТОЙЧИВЫЕ ВТОРИЧНЫЕ ПАТТЕРНЫ КУЛЬТУРЫ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.141

Статья посвящена анализу изменения роли конфессиональной традиции и конкретных форм ее выражения применительно к религиозной самоидентификации личности в социальном поле миноритетных, сокративших долю своего присутствия конфессий, прежде всего католицизма римского обряда. За несколько десятилетий XX в. поле соответствующей конфессиональной культуры, конфессионального праксиса сократилось настолько сильно, что ознакомление, обязательное для ситуации идентификации, лишь в меньшем числе случаев опирается на первичные тексты, аккумулирующие фундаментальные черты конфессии – ритуал сам по себе, литургические, катехитические, богословские тексты. Их место все чаще занимают вторичные паттернизированные представления, создаваемые под влиянием искусства, публицистики. В результате должно возникнуть неизбежное и заметное расхождение между реалиями конфессионального бытия, конфессионального праксиса и приблизительно, а оттого неэвристичными культурными паттернами, способными при этом сохраняться устойчиво, превращаясь в культурные предубеждения. В ситуации постсоборных реформ расхождение реальности и вторичных паттернов становится еще более сложным и драматичным для субъекта, поскольку вторичные паттернизированные представления все же в большей степени ориентированы на традиционный облик конфессии, пусть и с внесением массы упрощений и ошибок. Культурный шок при переходе от конструирования вторичных паттернов к знакомству с модернистскими изменениями становится очень сильным, порождая дополнительные идентификационные затруднения, растерянность, переход в религиозные группы, так или иначе сохранившие традиционный конфессиональный облик.

***Ключевые слова:** конфессиональная динамика, идентификация, вторичные паттерны культуры, вторичные знаковые системы, миграция, социальное поле.*

Поведенческая составляющая конфессионально-динамических процессов может рассматриваться в различных, хотя и связанных взаимно, ракурсах. Это может быть дескриптивно-феноменологический подход, факторный анализ, попытки создания герменевтических вариантов для одних и тех же социально-религиозных фактов, выявление мотивационных установок, фундированных целедостижением. В итоге

мы все равно имеем дело со сложным, но единым процессом, который фрагментируется в исследовательских интересах. Рассмотрение миноритетных конфессий, сокративших по разным причинам свою численность, позволяет с большей наглядностью выявить ряд конфессионально-динамических явлений с возможным помещением в контекст более масштабных явлений [11].

Роль традиции и всех механизмов ее организации в конфессиональной динамике фундаментальна. Но ее проявление в разных частных случаях может иметь разный облик. Традиция опирается на определенные факты, понятые предельно широко, они и придают традиции узнаваемую вещественность, а также определяют ее уникальность и значимость в отнесенности с субъектом или группой. П. Бурдые указывает, что анализ вероучения необходимо помещать в контекст социально-политических и семиотических капиталов [2, с. 50]. Мы рассмотрим такую составляющую традиции, как прецедентные тексты, становящиеся вторичными культурными паттернами, связанными с когнитивной сферой и поведенческими феноменами. Речь идет о вербальных и невербальных текстах, репрезентирующих определенную религию или конфессию. Интересны примеры, взятые из пространства отечественной культуры и социального бытия применительно к миноритетным конфессиям, источником материала мы в данном случае выбрали католицизм латинского обряда – количественно небольшую конфессиональную группу. Разные авторы рассматривали проблемы, связанные с конфессиональной динамикой и самим бытием конфессии в аспекте социально-культурного дискурса [1; 5, с. 372–397; 9] (интересен и чисто конфессиональный взгляд из самой среды событий [12]), но ряд важных моментов не получил оценки в качестве факторов конфессионально-динамических процессов. Проблематичность социального бытия конфессии интерпретировалась прежде всего с точки зрения господствующего культурно-государственного дискурса, зачастую акцентировавшего религиозно-культурные проблемы.

К прецедентным текстам в строгом смысле относятся богослужебные книги (а также видеозапись богослужения, в том числе созданная специально для обучения клириков), катехизисы, богословские или близкие к ним сочинения, храмовые интерьеры (ритуальная среда). На их основе формируются первичные представления, значительная часть которых имеет конфессиональный паттерновый, первичный характер, так как относится к неизменяемым, стандартным, ожидаемым, предвосхищаемым и воспроизводимым вещам (от вероучения до богослужения, храмового дизайна и бытовых особенностей религиозного поведения), но на протяжении нескольких десятилетий XX в. все перечисленное было малодоступно. Богослужебные книги было проблематично отыскать даже у букинистов, из «западных» храмов на территории РСФСР как

сегмента советского пространства богослужения совершались в двух небольших церквях в Москве и Ленинграде.

В результате источником, которым пользовались желающие для ознакомления, понимания и возможной самоидентификации, служили вторичные паттерны культуры: разного рода тексты, возникшие вторично на основе первичных прецедентных текстов, изменявшие их содержание порой очень сильно и произвольно и вытесняющие собой паттерны первичные. Узнаваемые примеры: художественная литература, атеистические сочинения (вроде [4; 10]), кинофильмы, художественные альбомы, музыкальные произведения. Раритетные и случайные издания первичного характера были редкими, порой рассматривавшими религиозные проблемы в специфических аспектах (напр.: [6; 7]). Так происходила вторичная паттернизация, преимущественно в среде интеллигенции, чувствительной к богоискательству и проблематизации идентичности. Если рассматривать миноритетные конфессии, то традиция отечественного консервативного протестантизма тоже была прервана, но такой интенсивной роли вторичных паттернов в формировании их образа мы не наблюдаем. В 1990-х гг. конфессионально-динамические процессы создают для «западных» конфессий постсоветского пространства ситуацию почти уникальную и вместе с тем проблематичную в плане религиозной идентичности. Вторичные паттерны оказались несостоятельными не только из-за заведомой приблизительности и неточности, но и за счет интенсивного разрушения того, что было их основанием – традиционной церковной культуры. Модернистский кризис был чувствителен и для российского лютеранства, но из-за более рыхлой морфологии последнего часть изменений можно было приписать случайным причинам, признать нетипичным; наконец, образование «консервативных оазисов» тоже было делом более простым.

В конце 1980-х – начале 2000-х гг. процессы конфессиональной динамики оживились, что сочеталось с недостатком рационально-селективного отношения к источникам и выражалось в некритичном восприятии вторичных паттернов культуры. Идентификационные механизмы относятся к основным для конфессиональной динамики. Идентификационные цели усиленно актуализируются в некоторых этнических группах, сохранивших культурную и религиозную память. В нашем контексте это преимущественно немецкие и польские этнокультурные общности. По причинам, требующим отдельного рассмотрения, польская, религиозно более гомогенная, чем немецкая, значительно ассимилировалась, другую сильно затронула волна региональной миграции. Но в любом случае, сами по себе этнические факторы, без соединения с другими, играют в процессах конфессиональной динамики не самую решающую роль. В ситуациях разрыва традиции старшие поколения уходили, часто не передав молодым разрозненных знаний. Несколько десятилетий религиозная жизнь стагнировала, ее активность

носила локальный характер (для католицизма исключительно важны правильно рукоположенное духовенство и храмовые здания). Эмиграция 1990-х дополнительно затрудняла «семейный путь» передачи традиции, из-за чего роль вторичных паттернов дополнительно выросла. Разрыв традиции определил невеликий и фрагментарный корпус знаний, сложившийся к этому времени.

Обобщенный облик конфессии как основание для идентификации зачастую формировался (помимо атеистической литературы разных жанров) благодаря альбомам по искусству, шаблонным знаниям по истории Европы, кинофильмам, часто с грубыми ошибками (например, в кинематографической сцене храмового богослужения в XIX в. присутствуют черты, появившиеся не ранее реформ Второго Ватиканского собора; интересен случай, когда А.Н. Вертинский для съемок в фильме «Заговор обреченных» брал у духовенства консультации по правилам богослужебного поведения [3, с. 451–452] – сам фильм, кстати, типичный образец кинематографического источника представлений). Несмотря на дефекты перевода, упрощения, откровенно опереточные фигуры духовенства, все это формировало вторичные паттерны. Наличие ярких достоверных деталей только усугубляло низкую достоверность в целом. Результаты культурного переосмысления религиозного материала функционально и когнитивно заменили первичные, документальные тексты. Исключением был, пожалуй, лишь прибалтийский регион с достаточно большим числом действующих храмов и многими элементами повседневного религиозного быта, которым предстояло вскоре исчезнуть (например, духовенство, не только носящее вне храма духовное платье, сшитое со всеми положенными иерархическими и стилистическими деталями, но и обычные, черные «пиуски» простых священников). Создание образа было нецеленаправленным и спонтанным, не носило характера конфессионального заказа, в результате он получился не только явно неполным, несущим массу лакун и ошибок, но романтичным, что отчасти сыграло роль в формировании системы оценок. Однако, на наш взгляд, основной внутренней проблемой в пределах российского пространства стала идентификационная сложность, связанная с постсоборными реформами. В сознании преобладал «тридентский» конфессиональный образ (пусть и фрагментарный, как отмечалось выше), предлагавшийся почти всеми доступными источниками, включая низкоинформативные, о постватиканских реформах тоже можно было узнать, но представить в результате столь беглого ознакомления их реальный объем было трудно (духовенство Прибалтики сплошь и рядом еще использовало Тридентский ритуал или допускало небольшие инновации: служение лицом к алтарю, проповедь с отдельной кафедры, алтарники в сутанах и тому подобный обиход был скорее нормой). В результате найденные, допустим, старые богослужебные книги, катехизисы или учебники богословия, должныствующие быть валидными источ-

никами, начинали служить трансляцией того, чему вскоре предстояло исчезнуть под давлением соборных и постсоборных инноваций. Складывалась парадоксальная ситуация: даже заведомо неточные вторичные паттерны были все же ближе к традиционному конфессиональному облику, чем активно формирующемуся новому. Ожидание услышать музыку Моцарта или Вивальди в храме выдавало неразличение литургической и паралитургической музыки, но даже такие наивные экспектации были ближе к уходящему традиционному экклезиальному обиходу, чем реальность массового внедрения постсоборной религиозности, когда для богослужебного употребления предлагались спешно распечатанные песнопения «общины Тезе» или даже продукция появившихся христианских поп- и рок-групп. То же относится и к языку богослужения. Когнитивный диссонанс был болезненным, но не все и не сразу смогли осмыслить ситуацию адекватно и с реалистичными прогнозами. Волна обновленческих изменений перестала сдерживаться благодаря общесоциальным изменениям конца 1980–1990-х гг. Известный настоятель католического храма Москвы иеромонах о. Станислав Мажейка был известен скептическим отношением к реформам. Даже перейдя под внешним давлением на служение реформированной мессы, обильно сохранял прежние литургические элементы (латинский язык, служение у старого престола спиной к народу, не говоря о множестве мелких деталей), религиозный стиль храма (как храмового пространства, так и уклад религиозности) оставался традиционным по крайней мере до смещения настоятеля в 1990 г. Возрастало влияние ориентированной на реформы молодежи, начиналась отчетливая внутренняя дифференциация (по меткому выражению, автора которого установить не удалось, молодежь с Бревиариями была вытеснена молодежью с гитарами); часть верующих надеялась на сбалансированные реформы, некоторые воспринимали их как фатальные. Началась сложная и болезненная корректировка паттернизированных представлений, скорее их разрушение под влиянием быстро меняющейся церковной жизни самого каждодневного религиозного праксиса. Дифференциация состава верующих дополнялась дифференциацией религиозной стилистики (центром чего были ранние латинские службы, совершаемые прежним настоятелем, привлекавшие не только пожилых, за счет чего создавалась атмосфера традиционной польской набожности, хотя этот «ancien régime» доживал последние месяцы) в пределах одного храма, что создавало нестабильное и не очень долговечное положение. Еще одна «показательная точка» необратимости изменений – ремонт в храме, устроенный очередным настоятелем, приведший к сильному (и, видимо, необратимо) изменению интерьера в соответствии с новой литургией и стилем новой религиозности в целом. То, что интерьер вновь открытого кафедрального собора слабо напоминал исторический, так остро не воспринималось: он был изве-

стен далеко не всем и преимущественно по раритетным старым фотографиям, а не менялся брутально, на глазах.

Подлинный объем изменений, их количество и радикализм осознавались уже по ходу событий, вызывая растерянность и шок. Старое поколение верующих уходило из жизни, перед молодыми все чаще вставал вопрос о возможности пребывания в атмосфере новой религиозности – возможности эстетической, экзистенциальной, для некоторых еще и рационально-богословской. Вторичные паттерны культуры, воспринятые как завышенно валидные, становились несостоятельными, усиливая растерянность. Оптимистичные заверения молодой генерации духовенства и активистов-мирян об отсутствии принципиальных изменений и о нормальности перемен с течением времени не могли маскировать масштабы проблем, назревал кризис идентичности, внутри монолита, привычно обозначаемого конфессиональным онимом, усиливалась дифференциация. Попытки сохранения в обиходе старых молитвенников, часто доставшихся по наследству от родственников, только порождали новые недоуменные вопросы. Вновь созданная или риторически переориентированная конфессиональная пресса последовательно формировала совершенно новый образ, порой отсекая образ традиционный. Например, утверждалось, что в римском храме нет строгих правил поведения, в то время как пространственный старый молитвенник утверждал, что это не так; корректнее было бы говорить об отмене, но пафос обновления стремился к «похоронам старого». Болезненность переживания несостоятельности вторичных паттернов была пропорциональна не критичности их первоначального восприятия. Борьба порой обретала стихийные и даже конфликтные формы, подпитывавшиеся ресентиментом из-за нарушенной идентичности. Ослабление роли консерваторов и последовательных традиционалистов в еkkлезиальных структурах ускоряло дифференциацию, стимулировало рефлексию над происходящим и делало ситуацию все менее обратимой, что наметило для ряда консерваторов тяжелый сценарий: угроза разрушения самоидентичности и последующий исход, то есть конфессиональную миграцию. Таким образом, вторичные паттерны могут направлять конфессиональную миграцию в противоположные стороны.

Эстетический образ как реальный традиционный, так и условно-романтизированный, закрепленный некогда вторичной паттернизацией, был фактически разрушен, что множило идентификационные трудности и усиливало фрустрацию. Появлялись и богословские недоумения, тем более что программные тексты традиционалистов уже можно было прочесть, в том числе и в русских переводах. Кризисные явления и инициированные ими поиски привели к появлению традиционалистских общин. Начальная фаза построения традиционалистского дискурса велась не дедуктивно-теологически, как в программных текстах традиционалистов (классический пример [8]), а праксеологически, как попытка дра-

матической рефлексии кризиса и крушения каждодневных форм экклезиальной жизни. Планы некоторых мирян добиться в каноническом порядке разрешения на индульгентную традиционную Мессу натыкались на противодействие или даже страх: некоторые священники, которых просили выступить в качестве опекающего группы таких верующих, просили не распространяться об этих желаниях из-за боязни получить стигму «скрытых традиционалистов» с массой негативных последствий для карьеры и спокойной жизни. Подлинный объем реформ, узанный благодаря непосредственному опыту, актуализировал не только переживания, близкие к культурному шоку, и идентификационные вопросы, но и поиски путей дальнейшей конфессиональной жизни. Тем самым активно инициировались конфессионально-динамические процессы. Жесткая сотериология и экклезиология традиционного типа (особенно без скидок на постсоборные либеральные послабления) делали решение особенно тяжелым. Дифференциация влекла отчуждение, появление людей, проблематизирующих ситуацию примерно одинаково, но на разном интеллектуальном уровне. Некоторые свели до минимума участие в церковной жизни. Конфликт ожиданий и представлений, возникший из-за несовпадения конфессиональных реалий и вторичных паттернизированных представлений в случае внедрения постсоборной обновленческой модели, оказался значительно более мощным, чем при несовпадении тех же вторичных паттернов культуры и облика традиционной конфессии. Модернистские реформы усложнили семиотическую и когнитивную ситуацию благодаря появлению двойной референции (и тернарной семиотической оппозиции) и значительно драматизировали идентификационные процессы. Аналогичные модернистские реформы, например, в лютеранстве оказались не столь фатальными из-за более рыхлой организационной структуры и особенностей понимания церковной власти, в частности, степени обязательности выполнения ее директив.

Сочувствие традиционалистам-приверженцам арх. М. Лефевра осложнялось не только вопросом возможного раскола (рациональное убеждение здесь нередко было вполне возможным), но и количественными характеристиками общин такого рода, а также физическими пространственными факторами, достижимостью. Эти параметры, важные в процессах конфессиональной динамики, создавали отличия, например, от организации жизни традиционалистов Парижа. Ситуация несколько изменилась после благоприятных по отношению к Тридентской Мессе решений папы Бенедикта XVI. И ранее некоторые «типично постсоборные» священники с критическим отношением к реформам, а также пожилые, «старой» духовной формации негласно допускали к Таинствам традиционалистов с проблемным каноническим статусом, теперь же подобное стало встречаться чаще. Оценки устойчивости этой ситуации разнились (Генеральный настоятель Священнического Братства

Св. Пия X о. Д. Пальярони позже отметит, что этот период по своей сущности не выходит за границы постконцилиарного курса – и это не только лишь его мнение), но понтификат Бенедикта XVI воспринимался если не как робкий ренессанс консерватизма, то как период относительного спокойствия. Теологические труды Бенедикта XVI были высоко оценены рядом протестантских теологов-интеллектуалов консервативного, антимодернистского толка. На территории России стала официально действовать Ассоциация «Una Voce» – структура, образованная по модели единоверия. Однако ее появление пришлось уже на время практически завершившейся внутриконфессиональной дифференциации и стабилизации церковной «новой реальности». Недавнее Motu proprio папы Франциска, сокращающее возможности совершения традиционных ритуалов до почти условного минимума, вновь обострило проблематичность ситуации. Компромиссная идентификационная модель снова показала свою уязвимость. Однако за истекшие по меньшей мере тридцать лет вторичные паттерны истощили свою семиотическую значимость, оппозиция установилась между традиционалистской и обновленческой моделями, опирающимися на реальные, первичные информационные источники. Определенную роль играет постсоборная мифология и образ «церкви без берегов», на которые может ориентироваться «поколение 2000-х», так что ситуация разрыва традиции сохранилась, но ее семиотическое оформление обретает уже другие черты, что не может не сказаться на религиозном праксисе и на тех сценариях, в которые он оформится.

Список литературы

1. Барон Й., арх. Христианство. Католичество. Реформация. СПб.: Алетейя. 2017. 380 с.
2. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 576 с.
3. Вертинский А.Н. Дорогой длиною. М.: Правда, 1990. 574 с
4. Григулевич И.Р. Папство. Век XX. / изд. 2. М. Издательство политической литературы, 1981. 532 с
5. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 542 с.
6. Карсавин Л.П. Католичество. Общий очерк. Круг знания. Петроград: Огни, 1918. 134 с.
7. Лелотт Ф. Решение Проблемы Жизни. Христанское мировоззрение. Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. 102 с.
8. Лефевр М., арх. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб.: Владимир Даль, 2007. 352 с.
9. Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. Саратов: Поволжская академия государственной службы, 2001. 384 с.

10. Рагаускас И. Ступайте, месса окончена. М.: Политическая литература, 1961. 310 с.
11. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
12. Шавельский Г.И., прот. В школе и на службе. Воспоминания. М.: б.и. – Брюссель: Архив русской эмиграции, 2016. 824 с.

CONFESSIONAL DYNAMICS: RELIGIOUS IDENTITY AND SUSTAINABLE DERIVATIVE PATTERNS OF CULTURE

V.Y. Lebedev

Tver State University, Tver

The paper sets out to analyze the dynamics of the confessional tradition and its forms of representation from the perspective of religious self-identification of an individual in the social field of significantly contracted minority confessions, speaking first and foremost of Roman Catholicism. Over the last decades of the XX century the area of the above mentioned confessional culture and praxis has contracted dramatically making identification less and less relying on primary texts that accumulate fundamental features of the confession such as the ritual, liturgy, catechistical and theological texts. Such primary texts are being gradually replaced with secondary patterned representations made up under the influence of arts and journalism. It will inevitably result in a significant divergence of confessional reality, confessional praxis and vague, and therefore non-heuristic, culture patterns demonstrating nevertheless the ability to sustain and transform into cultural prejudices. In the context of post-synodical reforms the divergence of reality and secondary patterns further aggravates compounding the situation for an individual as secondary patterned representations still look up to a traditional representation of a confession even though contaminated by simplifications and errors. Culture shock intensifies at the transition from acquiring secondary patterns to introduction to modernistic changes. This situation breeds additional identification problems, including confusion and migration to religious groups having to some extent preserved traditional confessional representation.

Keywords: *confessional dynamics, identification, secondary cultural patterns, secondary semiotic systems, migration, social field.*

Об авторе:

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

Author information;

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

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

ОСМЫСЛЕНИЕ ДОГМАТА ЕДИНСТВА ЦЕРКВИ В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ А.С. ХОМЯКОВА

Д.Ю. Зацепина

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет,
г. Мытищи

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.150

В статье рассматриваются взгляды российского философа и богослова А.С. Хомякова относительно вопроса единства церкви и места, которое она занимает в христианском мире. Главным аспектом учения А.С. Хомякова является идея единства церкви как живого организма, во главе которого находится Иисус Христос. Церковь с позиции А.С. Хомякова предстает как непогрешимое явление, обладающее абсолютной истинностью. Главной сущностью церкви является ее соборность – соборное единение людей, в основе которой любовь к Богу и абсолютная истина. Главным богословским трудом А.С. Хомякова считается сочинение «Церковь одна». Данное произведение пронизано безграничной верой в церковь и ее духовное предназначение. Отличительной особенностью взгляда А.С. Хомякова на церковь являлось то, что он не рассматривал церковь как социальное или юридическое явление. Он считал необходимым отделить церковь от государства, не использовать церковь как орудие государственной машины. Богословские учения А.С. Хомякова вызвали большой интерес среди философов и богословов. Вместе с тем нельзя сказать, что труды богослова оценивались всегда положительно. Традиционные церковники и западники рассуждения А.С. Хомякова расценивали как пустословие; социалисты-революционеры видели в идеях богослова угрозу собственным взглядам. Были и те, кто почитал богослова и высоко оценивал его творчество. В целом, заслуга А.С. Хомякова заключается в том, что он фактически впервые поднял проблему церкви на новый уровень, попытался определить ее место и освободить от оков государственного давления.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, церковь, единство церкви, русское богословие, славянофил.

Введение

А.С. Хомяков (1804–1860), один из основоположников славянофильства, являлся непревзойденным мастером богословского пера, оставил после себя великолепное наследие по богословию и истории церкви, а также другим отраслям гуманитарных наук. Мастер слова, мыслитель, отличался глубочайшей верой в Бога и благочестием, при

© Зацепина Д.Ю., 2021

этом не получил классического богословского образования, скорее являясь богословом-самоучкой. Действительно, А.С. Хомяков обладал глубокими знаниями по богословию и отличался высоким свободомыслием и передовыми взглядами. Богословские произведения, религиозные сочинения и Писания он изучал на языке оригинала, поскольку знал много древних и новых европейских языков [18]. Вероятно, именно то, что на него не оказали влияние богословско-догматические произведения предшественников и исследование оригинальных источников на языке оригинала дало ему возможность рассматривать церковь и ее место в христианском мире со свободных и наиболее объективных позиций. Важным аспектом учения А.С. Хомякова явилось изучение причин раскола единой церкви на Западную и Восточную. Учение А.С. Хомякова о церкви может служить необходимым подспорьем при решении разногласий между Восточной и Западной церквами, а также возродить конструктивный диалог между ними [6; 9; 11].

Методы

В качестве главной цели нашего исследования можно определить изучение богословского наследия А.С. Хомякова относительно единства церкви и осмысление догматических установок философа и богослова исследователями его творчества. В основу нашего исследования положены метод историко-философской реконструкции, сущность которой заключается в создании целостной картины философско-богословского учения А.С. Хомякова, и метод герменевтики, суть которого заключается в попытке раскрыть и истолковать позицию А.С. Хомякова в отношении основополагающих философско-богословских вопросов.

Результаты и обсуждение

Одним из первых богословских сочинений основоположника течения раннего славянофильства А.С. Хомякова был труд «Церковь одна». Именно это произведение раскрывает позицию автора относительно издавна существовавшей полемики вокруг церкви и ее места в христианском мире.

Вспомним, что после петровских преобразований роль Русской православной церкви заключалась в полном подчинении государству и она становилась частью, а порой и орудием государственной машины. Главной задачей церкви являлось сохранение и поддержание существовавших устоев самодержавного государства. Поскольку общественный уклад в Российской империи носил патриархальный характер и сохранялись устойчивые религиозные традиции, церковь обладала большим авторитетом, способным повлиять на умы людей [2; 3]. Религиозное образование также подчинялось государственной идеологии. В этой связи роль церкви сводилась к роли полицейского, а не к роли духовного ли-

дера. В первой половине XIX в. такое положение церкви носило официальный характер и официально признавалось богословами того периода [7; 8]. Богословское учение А.С. Хомякова отвергало такое положение дел. Рассматривая церковь как принципиально автономную систему, он видел в ней не юридическое и религиозное учреждение, а «тело Христово» [15]. В письме к Пальмеру А.С. Хомяков отмечал, что «церковь – не есть государство; она не имеет ничего общего с государственными учреждениями» [23, с. 347].

Автор четко определял церковь как единую и неделимую систему и сравнивал ее с живым организмом. Вместе с тем автор расценивал церковь как безусловную Божественную благодать и безгранично верил в нее и ее божественную силу, а потому считал, что церковь как истина в последней инстанции никогда не ошибается, не может покоряться ложным учениям, поскольку в ней живет Божественный разум [24]. Как отмечает С.И. Фудель, отождествление церкви с живым организмом, члены которого создают жизненное единство, дает представление о церкви не как о юридическом или социальном понятии, а указывает на ее онтологическое место и представляет Церковь как организм любви, наполненный священным содержанием [22].

Ведущим звеном концепции А.С. Хомякова явилась идея соборности, которая сочетает в себе, с одной стороны, свободу, а с другой – единство. В этом отношении свобода основана на любви к Богу и Церкви и являет собой главный принцип православной церкви. Единство церкви представлено как живой организм, во главе которого – Иисус Христос. По А.С. Хомякову, соборность – главный критерий истинности церкви [20]. Как отмечает И.С. Колесова, впервые идея соборности как религиозно-философская категория была определена в творчестве А.С. Хомякова, который на основе анализа учений католицизма и протестантизма пришел к выводу о том, что соборные начала в большей степени укоренились именно в православии [14].

Церковь понимается Хомяковым как особое соборное единство, к которому человек может приобщиться только путем свободной веры и безграничной любви к Богу. На основе анализа творчества А.С. Хомякова И.С. Колесова выделила несколько особенностей проявления соборности:

– церковная истина не является достоянием только лишь избранных – весь церковный народ имеет доступ к абсолютной церковной истине. Фактически это означает, что, по А.С. Хомякову, «в вопросах веры нет различия между ученым и невеждою, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и подданным, ...где и когда это нужно по усмотрению Божьему, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, дабы все были в свободном единстве живой веры» [23, с. 70];

– вера не может навязываться, приобщение к вере – свободная воля каждого члена церковной общины. Сущность веры – свобода, в основе которой нравственный закон взаимной любви, единство членов, связанных общей идеей или общим делом;

– любовь – основа церковного единства, которая обеспечивает познание абсолютной церковной истины.

Исходя из данных положений, И.С. Колесова делает вывод о том, что благодать, любовь и свобода – основополагающие принципы, на которых держится принцип соборности церкви [14].

Вопрос единства церкви пронизывает всё богословское творчество философа. Единство церкви заключается в том, что она принадлежит всему христианскому миру вне зависимости от национальности или региона проживания. Общность людей, подчиняющихся единой церкви, заключается в единстве их духа, они повсеместно признают ее власть и свободно принимают ее истину [1; 4; 19]. Вместе с тем, подчеркивает автор, ни одна церковная община не вправе давать толкование церковному учению или навязывать свое толкование другим. Только церковь может являться транслятором церковной истины. Выражая абсолютную истинность церкви, автор размышляет о данной человеку мудрости, которая в силу ограниченности человеческого разума, не лишена ложных представлений. Церковь же в своей основе лжи не имеет, в ее основе – только истина. Поэтому автор призывает не судить церковь, а повиноваться ей, чтобы сохранить данную человеку мудрость [24].

А.С. Хомяков, веря в безусловную истинность церкви, говорил, что искать доказательства церковной истины – значит сомневаться в ней и добровольно исключать себя из церкви. Поэтому нахождение в церкви предполагают безусловную веру, исключаящую любые сомнения. В любом случае, как отмечает Хомяков, доказать божественную истину силами человеческого разума невозможно [24]. При этом богословские сочинения мыслителя пронизывает идея свободы в церкви, основанной на взаимной любви, братстве и безграничной любви к Богу. Вместе с тем реально существующие взаимоотношения между церковью и пастором будто игнорируются им. Истинное положение дел в церкви далеко от идеала, описанного А.С. Хомяковым. Философ, выказывая идеализированную картину Церкви и ее божественной сущности, будто не замечает существования железной дисциплины, основанной на полном подчинении иереев епископу, жесткой церковной иерархии и т. д. [16].

Возвращаясь к вопросу единства церкви, важно вспомнить, что А.С. Хомяков анализировал ситуацию, сложившуюся вокруг церкви накануне ее раскола в 1054 г., и считал, что истинной причиной раскола стало то, что епархиальное мнение фактически посягнуло на вселенское единоверие, приняв решение относительно поправки в символ веры самолично, не учло мнения своих восточных братьев, таким образом проявив «гордость и оскудение любви к своим восточным собратьям» [13].

Эта ситуация говорила о том, что если изначально важные вопросы, связанные с христианской догматикой или символикой, решались Вселенской Церковью, то теперь такого права удостоилась местная церковь, что носило разрушительный характер и ставило под сомнение все церковные устои, а впоследствии это привело к возникновению протестантизма в XVI в. [10]. А протестантизм, равно как и католицизм А.С. Хомяков называл еретическими учениями, поскольку они выступили против единства и соборности церкви [12]. Кстати, на вопрос о возможности воссоединения двух церквей философ отвечал отрицательно, поскольку считал католическую церковь обязанной покаяться в принятии решения об изменении символа веры без участия восточных собратьев.

Подобные явления А.С. Хомяков наблюдал и в Русской православной церкви, богословские школы которой были основаны на западных традициях с присущим им рационализмом. Видя пагубное влияние рационализма на развитие русской православной церкви, Хомяков стремился защитить русское православное общество от тревожащих, постигших в свое время Западную Церковь. В этом величайшая заслуга Хомякова как философа и богослова.

Обоснованием догматических основ учения А.С. Хомякова о единстве церкви занимались многие исследователи – богословы и философы. Все они выражали единогласное мнение о том, что А.С. Хомяков являлся первым свободным русским богословом. Ю. Самарин называл его «учителем Церкви». По выражению Н. Бердяева, в А.С. Хомякове отсутствовала какая-либо схоластика или сословно-корыстное отношение к Церкви. Его позиция была абсолютно свободной от каких бы то ни было предубеждений [5]. Таким образом, высоко оценил труды А.С. Хомякова Н.А. Бердяев, видя в нем свободного человека, преодолевшего схоластическое богословие и создавшего новое учение, основанное на религиозном и мировоззренческом опыте русского народа.

Соглашаясь с позицией автора о единстве церкви и ее истинности, Н. Бердяев в то же время критикует А.С. Хомякова за «нелюбовь к западному христианскому миру», что выражалось во мнении Хомякова, а за ним и всех славянофилов, о том, что православие, в отличие от католицизма, после раскола незапятнанно хранило Христову истину. Как отмечает Н. Бердяев, и в Русской православной церкви бывали случаи отклонения от истины Христовой, а А.С. Хомяков как будто замалчивает подобные факты, пытаясь показать, что только Русская православная церковь сохранила в неизменном виде все изначальные религиозные устои. Кроме того, Н.А. Бердяев отмечает, что и в католической церкви совершались подлинные таинства, хранится священное предание и т. д., чего явно не хотел видеть Хомяков.

Священник П. Флоренский, давая критическую оценку труду Завитневича о Хомякове, выражает два полярных мнения об учении Хо-

мякова о церкви. С одной стороны, учение Хомякова рассматривается как некая мечтательная и призрачная софистика о пустом месте. В подобных нападках на богослова видятся воззрения церковников и ярых западников. С другой стороны, были те, кто признавал возможную правоту Хомякова, однако его учения, способные одержать победу, считались вредными и даже опасными, в частности, так считали ярые государственники или социалисты.

Кроме того, как отмечал Флоренский, среди читателей А.С. Хомякова были те, кто оценивали его труды положительно – видели в нем зачатки нового православного богословия и «зарю новой культуры» [21]. Однако сам Флоренский довольно резко и критично подошел к учению о церкви А.С. Хомякова, обвиняя его в приверженности протестантизму [17]. Несмотря на различные взгляды на творчество А.С. Хомякова, академическое богословие в целом высоко оценивает воззрения философа и богослова.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод о том, что учение А.С. Хомякова о единстве церкви фактически представляет собой первую попытку определить роль и место церкви в христианском мире, ее основные черты. В условиях российской действительности, особенно в николаевскую эпоху, Русская православная церковь становилась орудием государственной машины, призванным обеспечивать сохранность консервативных самодержавных устоев. Такова была официальная богословская позиция. Однако в своих богословских сочинениях А.С. Хомяков стремился показать необходимость отделения церкви от государства, видел в ней не религиозный и государственный институт, а божественную благодать, объединяющую людей на основе абсолютной веры, истинной любви и безграничной свободы. Вероятно, никто ни до, ни после А.С. Хомякова не наделял церковь такой величавой характеристикой. Вера богослова в церковь была безусловной и безграничной, он видел в ней непогрешимость и абсолютную чистоту.

Величайшая заслуга А.С. Хомякова заключается еще и в том, что он стремился открыть красоты Православия, его учения, стремился показать роль церкви, ее единство и истину, которую она несет. Труды отечественного богослова были не только приняты последующими поколениями отечественных и западных философов и богословов, но и высоко оценена их роль в современном богословии, а также постепенно зарождающемся диалоге между православной и католической церковью. Как современники, так и авторы последующих десятилетий порой резко критически оценивали учение А.С. Хомякова о церкви. В целом, необходимо сказать о том, что богословские воззрения А.С. Хомякова имели большое значение для развития русской богословской мысли.

Идея единой церкви явилась возвращением к основам первоначального христианского мировоззрения.

Список литературы

1. Алёхина Е.В. Концепция смысла жизни в русской религиозной философии (конец XIX – первая половина XX века). Дисс. ... д-ра филос. н. М., 2012. 356 с.
2. Алёхина Е.В. Космологический аспект смысла жизни в русской религиозной философии (конец XIX – первая половина XX века) // *ВВ: Философские исследования*. 2013. № 6. С. 545–589.
3. Алёхина Е.В. Человек-в-мире: русские религиозные философы о смысле мирового бытия // *Философия и культура*. 2011. № 2 (38). С. 30–41.
4. Алехина Е.В., Копосов Л.Ф. Личность и природа человека в православной антропологии // *Российский гуманитарный журнал*. 2018. Т. 7, № 2. С. 97–109.
5. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Хомяков как богослов. Учение о Церкви // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/03.html> (дата обращения: 16.09.2021).
6. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2017. № 1. С. 75–82.
7. Бондарева Я.В. Генезис принципа трансцендентности как методологической основы русской религиозной философии // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2009. № 2. С. 14–24.
8. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии XI- середины XIX веков (статья первая) // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2010. № 1. С. 19–22.
9. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2013. № 2. С. 5–10.
10. Бондарева Я.В., Семаева И.И., Моисейкина Т.А. Онтологические искания в русской религиозной философии XIX – первой половины XX вв. // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2018. № 4. С. 49–58.
11. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. Идея синергии как основа антропологии целостности // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2015. № 2. С. 63–69.
12. Ведерников А. Идея церкви в сочинениях А.С. Хомякова // [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/ideja-tserkvi-v-sochinenijah-a-s-homyakova (дата обращения: 16.09.2021).
13. Кирюхин В.В. Антилатинская полемика А. С. Хомякова и её значение для современного православного сравнительного богословия // *Труды Белгородской духовной семинарии*. 2016. № 4. [Электронный ресурс]. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/antilatinskaya-polemika-a-s-homyakova-i-eyo-znachenie-dlya-sovremennogo-pravoslavnogo-sravnitel'nogo-bogosloviya> (дата обращения: 17.09.2021).

14. Колесова И.С. Учение о соборности А. С. Хомякова // Вестник ЧелГУ. 2008. № 11. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uchenie-o-sobornosti-a-s-homyakova> (дата обращения: 18.09.2021).

15. Кузнецов Р.И. Религиозно-философская культура славянофильства в эkkлезиологии А. С. Хомякова // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2014. № 4-1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religiozno-filosofskaya-kultura-slavyanofilstva-v-ekkleziologii-a-s-homyakova> (дата обращения: 17.09.2021).

16. Липич Т.И., Рубежанский С.И. Православный патриотизм А.С. Хомякова: философско-культурологические и богословские контексты // НОМОТНИКА: Философия. Социология. Право. 2015. № 20 (217). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnyu-patriotizm-a-s-homyakova-filosofsko-kulturologicheskie-i-bogoslovskie-konteksty> (дата обращения: 17.09.2021).

17. Павлюченков Н.Н. К вопросу о богословском значении трудов священника Павла Флоренского // Христианское чтение. 2015. № 3. 93-113.

18. Самарин Ю.Ф. Парадоксы Хомякова // [Электронный ресурс]. URL: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/kritika/samarin-paradoksy-homyakova.htm> (дата обращения: 16.09.2021).

19. Силуянова И.В., Алёхина Е.В. Христианский смысл жизни как мировоззренческая основа решения этических проблем современных биомедицинских технологий // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 1. С. 40–52.

20. Сомин Н. Учение А.С. Хомякова о церкви // [Электронный ресурс]. URL: <http://pereprava.org/trust/2999-uchenie-as-homyakova-o-cerkvi.html> (дата обращения: 14.09.2021).

21. Флоренский П. Около Хомякова // [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/okolo-homyakova (дата обращения: 17.09.2021).

22. Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском (1882-1943) // [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/30992-Об-о-Павле-Флоренском.pdf> (дата обращения: 15.09.2021).

23. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. СПб.: Унив. тип. 1880. Т. 2. 458 с.

24. Хомяков А.С. Церковь одна (Опыт катехизического изложения учения о Церкви) // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2/2> (дата обращения: 14.09.2021).

UNDERSTANDING THE DOGMA OF THE UNITY OF THE CHURCH IN THE WORKS OF A.S. KHOMYAKOV

D.Yu. Zatsepina

Moscow Region State University, Mytishi

The article examines the views of the Russian philosopher and theologian A.S. Khomyakov regarding the question of the unity of the Church and the place it occupies in the Christian world. The main aspect of A.S. Khomyakov's teaching is the idea of the unity of the Church as a living organism with Jesus Christ at its head. The Church, in A.S. Khomiakoff's opinion, should be interpreted as an infallible phenomenon possessing absolute truth. The main essence of the Church is its synodality – conciliar unity of people which is based on love to God and absolute truth. The main theological work of A.S. Khomiakov is the work «One Church». This work is imbued with boundless faith in the Church and its spiritual purpose. A peculiarity of A.S. Khomiakov's view on the Church is that he did not consider the church as a social or legal phenomenon. He considered it necessary to separate the Church from the state and not to use the Church as an instrument of the state machine. A.S. Khomyakov's theological doctrines aroused great interest among philosophers and theologians. At the same time, one cannot say that the works of the theologian were always positively assessed. Traditional churchmen and westernizers considered A.S. Khomyakov's reasoning to be nonsense; socialists-revolutionaries saw the ideas of the theologian as a threat to their own views. There were also those who venerated the theologian and appreciated his work. On the whole, the merit of A.S. Khomyakov lies in the fact that he actually for the first time raised the problem of the Church to a new level, tried to define its place and free it from the shackles of state pressure.

Keywords: *A.S. Khomyakov, Church, unity of the church, Russian theology, Slavophile.*

Об авторе:

ЗАЦЕПИНА Дарья Юрьевна – аспирант кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Мытищи. E-mail: darya.zatsepina@inbox.ru

Author information:

ZATSEPINA Darya Yurievna – PhD student of the Department of Philosophy, Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: darya.zatsepina@inbox.ru

УДК 130.2

МЕТАФОРА «ТВОРЯЩЕЙ ПУСТОТЫ» В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ БИНАРИЗМА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В.Б. Малышев

ФГБОУ ВО «Самарской государственной технической университет»,
г. Самара

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.159

Ставится вопрос о поиске семиотической и онтологической медиации между крайностями отечественного мышления, что приводит нас к идее гармоничного состояния российского сознания. Представлено рассмотрение метафоры «творящей пустоты» в русской культуре. Эта метафора рассматривается как первичная поляризация креативного пространства на трансцендентальном уровне, и в то же время как репрезентация отечественного мироощущения в целом.

Ключевые слова: метафора, семиотическая медиация, органичность русской культуры, творящая пустота.

Преодоление одной из наиболее характерных черт российского сознания, *бинарности мышления*, остается важной задачей отечественной философии культуры. Духовные веяния Востока и Запада проходят через сердце русского человека, чтобы, претерпев трансформацию, стать точкой сборки новой реальности, нового мира. В текстах русской культуры вопрос об определенной бинарности российского сознания высвечивается в текстах культуры в разное время как в философии, так и в литературных текстах. В частности, он присутствует у Ф.М. Достоевского, А.К. Толстого, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, И.А. Бродского, Ю.М. Лотмана. Переход от языка бинарных семиотических оппозиций [10] к языку, гармонизирующему систему кодов культуры, требует особой стратегии трансцендирования, выхода за пределы семиотической ограниченности сознания, мыслящего стереотипно и приземленно. В числе последних публикаций, проливающих свет на пути решения подобных проблем русской культуры, хотелось бы выделить работу М.Н. Эпштейна «Постмодернизм в России» [17], А.В. Водолагина «Русское познание Бога» [6], а также работы других исследователей, раскрывающие некоторые аспекты поставленной проблемы) [1; 2; 9; 11; 13; 15; 16].

Несомненно, что понятийного инструментария недостаточно для изучения текстов отечественной культуры, религиозных, философских, а также литературных. Наиболее продуктивным, эвристически оправданным было бы описание реальности российской культуры в различ-

© Малышев В.Б., 2021

ных исторических проекциях на языке когнитивных метафор. При этом важно отметить, что в философии культуры, культурологии в целом и эстетике важнее сама изучаемая реальность, а не методология ее изучения. Важно понять, что на поприще философии культуры, культурологии в целом и эстетике метафора, не отрицая понятие, восполняет его эмпирическую недостаточность. Большое значение для понимания места и роли метафоры в исследованиях фактов культуры имеют историческая семантика и теория метафоры (Ф.Р. Анкерсмит, М. Блэк, Х. Ортега-и-Гассет, П. Рикер, Х. Уайт, Дж. Лакофф, М. Джонсон и др.).

Отправной список «бинарных оппозиций» российского сознания, приводимый Н. Бердяевым в работе «Русская идея», является своеобразной классикой жанра: «деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм... смирение и наглость; рабство и бунт» [3, с. 7]. Так как амплитуда колебаний между крайностями бытия велика, бинарность русского мышления часто выливается в некий максимализм.

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча!
Коли спорить, так уж смело,
Коль карать, так уж за дело,
Коль простить, так всей душой,
Коли пир, так пир горой!

А.К. Толстой

Несомненно, жесткие бинарные оппозиции в русском мышлении, как будто бы, неустранимы. Но так ли это на самом деле? Предположим наличие некой универсальной медиации, которая есть в текстах культуры, но которую мы не видим. Поиск семиотической и онтологической медиации между крайностями отечественного мышления приводит нас к той самой идее гармоничного состояния российского сознания, поиск которого является целью настоящего исследования. Увы, несмотря на то, что на эту тему сказано немало, бинарность русского мышления останавливается перед неким метафизическим пределом, где происходит прорыв в трансцендентное измерение. В частности, стоило бы привести пример из Н.Я. Данилевского, когда он говорит о том, что в случае России все реформы, перемены, трансформации «происходят в глубине народного духа, незримо и неслышимо...», при этом русский народ «отрешается внутренне от того, что подлежит отмене или изменению, борьба происходит внутри народного сознания» [7, с. 259]. Внешние противоречия, как в водовороте, исчезают в бездне подсозна-

ния народа, чтобы, претерпев трансформацию, выйти наружу – вопрос, в какой форме происходит этот выход, конструктивной или деструктивной. Это сродни сложной органике появления нового существа либо «из ничего», ex nihilo, либо благодаря сложным процессам алхимического вызревания. Последнее символизируется образами, как правило, поверхностно (и ложно) интерпретируемыми как образы лени и праздности – Емели-на-Печи, Обломова и обломовского образа жизни [9], образ Оли Мещерской у И. Бунина. В «Легком дыхании» И. Бунина очень просто описывается процесс алхимического формирования психосоматики молодой девушки: «без всяких ее забот и усилий и как-то незаметно пришло к ней все то, что так отличало ее в последние два года из всей гимназии, — изящество, нарядность, ловкость, ясный блеск глаз» (И. Бунин. «Легкое дыхание» [4]).

Русскому сознанию нужен высший смысл бытия, диапазон ценностей, которые ведут и зовут за собой. Подобный набор культурных кодов, как некая программа жизни, запечатлен в текстах русских волшебных сказок. Иное, Тридевятое Царство есть истинная реальность, преобразования в которой предопределяют позитивное изменение в обыденной реальности [15]. Только путешествие в Иное царство и сакральная победа над потусторонними силами зла позволит главному герою сказки изменить ход событий в этом мире. Возвращение к своим истокам есть особого рода возврат к начальному состоянию, но в новом качестве, к примеру, это путь главного героя русской волшебной сказки (например, по В.Я. Проппу, все заканчивается свадьбой и воцарением) [14]. Это «многоцелевой» проект, результат целой серии бифуркаций. Преобразование действительности, преображение самого себя за счет погружения в глубины духа, алхимический брак как достижение внутренней гармонии, исцеления себя, своей и общей реальности. В силу вышеуказанных причин христианская идея о грядущем Царстве Божьем на земле получает достойную почву для своего существования и приобретает особый смысл, как базовый императив русской идеи.

То самое особое состояние – «безмолвие» народа, «привычка молчать», помимо прочего, может быть понято как признак некоего алхимического процесса [1]. Молчание души есть и обращенность к молчанию той самой «шири» без конца... Молчание расщепляет сознание на сегменты, подобно лучикам духовного светила, по тому же принципу русское безмерное пространство рисует душе безграничное число путей, вариантов самореализации. «Глаза» ищущего субъекта разбегаются среди возможностей и разных дорог. И здесь возникает извечная развилка выбора между «алхимическим браком» с Западом или Востоком, как это показано в романе В. Пелевина «Чапаев и Пустота» [12]. Культурный маскарад заимствований с Запада, начиная с петровских преобразований, предстает в противоречивых красках, выигрывая по форме, но не соответствуя вполне трансцендентальным особенностям ментали-

тета. Именно «обломовская» созерцательность способна направить непрозрачную мглу сознания русского народа в созидательное русло. Но не полужайки-народники, но не большевистские агитаторы, активирующие стихию разрушения, «разруху в головах». «Медлительность русской изысканной речи», о которой говорил К. Бальмонт, символизирует трансцендентальную прагматику отечественного мышления, которая многие годы и даже века накапливает и внезапно выплескивает свою пассионарную энергию – внезапно, сокрушительно, необратимо.

Как правило, маркер *ex nihilo*, «из ничего», семантика восточной «великой пустоты», означает неверифицируемость духовного начала в рациональном осмыслении начал русской культуры. Еще более определенно подтверждают указанную интенцию хрестоматийные тексты, известные нам со школьной скамьи, достаточно вспомнить произведения Л.Н. Толстого, статьи Н.А. Добролюбова. Вспомним описание характера Катерины из статьи Н.А. Добролюбова: «Ничего нет в нем внешнего, чужого, а все выходит как-то изнутри его; всякое впечатление перерабатывается в нем и затем срастается с ним органически» [8].

Органические метафоры укоренены в литературных описаниях, отсылая уже, к тончайшим трансцендентальным основаниям российского миропонимания. Природность и органичность такого мироощущения Н.А. Добролюбов выражает следующим суждением о русском национальном характере: «Он водится не отвлеченными принципами, не практическими соображениями, не мгновенным пафосом, а просто натурой, всем существом своим» [8]. На самом деле подобные образы, прежде всего, должны пониматься как приоритет «органики» над «механикой», естественного – перед искусственно насаждаемым. Органичность лучше понять не столько как семантику и прагматику «организма» (организм все равно есть нечто «сотворенное», «машинка» Природы), но лучше – из самой Природы, творящей как причины самой себя (греч. «фюсис»).

В противовес схоластическим канонам, творение как воля Бога и изначальность ничто как фон, на котором происходит непрерывное творение мира, в российском сознании соединяются. Именно такое парадоксальное соединение характерно для русского сознания, в отличие от западного, где креативность божественного и негативность тварного четко разведены (в частности, об этом писал Иоанн Скот Эриугена в трактате «О разделении природы»). Итак, духовная реальность русского человека скорее органически вызревает изнутри, чем формируется по некоему алгоритму внешними силами. Органика творения собственного мира в окружающей косной стихии жизни несет в себе особую семантику и прагматику. Здесь применима особая метафора – метафора творящей пустоты. Это и первичная поляризация культурного вакуума на трансцендентальном уровне, но это в то же время репрезентация отечественного мироощущения в целом. Именно в этом понятии видим мы

онтогносеологические ключи к преодолению бинаризма, антагонистических интенций российской культуры. Более верным мог стать термин «творящее ничто», в полном соответствии с традицией западного креационизма, но в нем нет семантики бесконечного пространства, нет отсылок к презумпции широты русской души. Это некий «имагинативный абсолют» расширенного сознания, существующего по собственным законам, законам воображаемого [7]. При этом несомненно, что историко-географические особенности формирования русского народа, русская природа, необъятные просторы России, сыграли важнейшую роль в формировании российского сознания.

За снегами, лесами, степями
Твоего мне не видно лица.
Только ль страшный простор пред очами,
Непонятная ширь без конца.

А. Блок. Новая Америка

В русских былинах также есть очень простой и наглядный образ, отсылающий к состоянию творящей пустоты. Это «чисто поле», некое усредненное изначальное состояние всего на свете, где присутствует изначальная свобода и возможность творчества (выбора сценария деятельности).

Едет добрый молодец да во чистом поле,
И увидел добрый молодец да Латырь камешек,
И от камешка лежит три росстани...

Три поездки Ильи-Муромца. Былина [5]

«Чисто поле» – это простой поэтический образ русского пространства, это и изначальность состояния свободы духа человека, который вступает в схватку со злом, например, со «Змеем», олицетворяющим хаос, косность. Однако «чисто поле», как некий поливалентный и многофункциональный образ, «слово-бумажник» – далеко не единственная репрезентация творящей пустоты в русской культуре.

В российском сознании сосуществуют духовная нищета тоталитарной власти и избыточность пассионарной дионисийской стихии народа, который «все стерпит». У Н.Н. Алексеева высказанная нами идея звучит как соотношение в русской ментальности «начала диктатуры» и «начала вольницы» [2, с. 116]. Но здесь есть свои нюансы семантики власти, достаточно противоречивые. Н. Бердяев замечает, что исторически преобладает следующая типовая схема. «Московское царство было тоталитарным по своему принципу и стилю. Это была теократия с преобладанием царства над священством. И вместе с тем, в этом тоталитарном царстве не было цельности, оно было чревато разнообразными расколами» [3, с. 15]. Да, но чем тогда по существу (по сути, а не по форме) отличается такое царство от усредненной европейской модели властвования, например, от папской теократии эпохи Борджиа? В последнем случае над царством преобладает «священство», но содержание

происходящего мало меняется – люди бездуховны, несмотря на внешнюю набожность. И в том, и другом случае правитель, стяжающий под любым предлогом материальные блага (все равно как сказать – «государственное священо» или «священное государственно»), бесконечно далек от своего народа, склоняясь к максимуму власти и материального благополучия. Хотя, конечно, такой правитель рассекает духовное сознание «по частям», переводя духовность лишь в ограниченную плоскость обрядов, ритуалов, религиозного, правового и философского дискурса. В этом случае срабатывает механизм защиты, и тогда духовность растворяется в безднах народного сознания, сворачивается в ограниченный количественно набор фольклорных символов, а затем извлекается на свет, переводится в актуальное состояние в литературном творчестве, в частности, в поэзии. Яркий пример – творчество А.С. Пушкина, впитавшего дух народной культуры, как известно, особенную роль здесь сыграла няня А.С. Пушкина, Арина Родионовна.

В русской культуре есть важный нюанс: в ней вместо «публичности» существует «народность», присутствует яркая, словно сама мать-Земля народная стихия, по сути стихия дионисийская, с одной стороны, и жесткая проекция централизованной власти, духовно пустая, но внешне аполлоновски-благообразная, любящая всевозможные символы, знаки величия и непревзойденные регалии... Посмотрев вокруг, на реалии современной России, мы можем в очередной раз убедиться в стойкости указанного бинарного архетипа. Однако структурная основа российского архетипа остается, при этом семантические элементы для подстановки могут претерпевать инверсию. Вместо «народ безмолвствует» – «циничное молчание» «верхов» по самым насущным вопросам, вместо традиционной российской «вольницы» – демарши интеллектуально и духовно ограниченной, прозападно настроенной среды маргиналов. Из западной цивилизации в русскую, как правило, исторически попадает внешний формальный элемент, не приживаясь органически на отечественной почве (ср. крыловское «заграничные наклейки», грибоедовское «мундир! один мундир!», добролюбовское «недостаточность внешности» для русской души, недовольство окружающей косной средой). Дихотомия сохраняется, но золотая середина так и не обозначена в полной мере.

Таким образом, для российского сознания характерны различные *бинарные оппозиции*, в частности, парадоксальное сочетание деспотических и анархических интенций, коллективизма и индивидуализма, стремления к максимальной свободе и рабской покорности. Бинарность русского мышления проецируется на систему культурных кодов и социальных отношений [11]. Черета заимствований с Запада, начиная с петровских преобразований, вступает в противоречие с трансцендентальными особенностями отечественного менталитета. Созерцательное отношение к действительности является важным эвристическим ресурсом

в осмыслении и закреплении культурных заимствований. Именно спокойная глубокая созерцательность способна направить сознание русского человека в созидательное русло. Духовная реальность русского человека не алгоритмична, не механистична, она органически вызревает изнутри. Органика творения своего уникального мира в текстах культуры приобретает особую семантику и прагматику. Ключевую роль в этом процессе выполняет особая метафора – метафора творящей Пустоты. Это и первичная поляризация креативного пространства на трансцендентальном уровне, и в то же время семантика творящей пустоты – репрезентация отечественного мироощущения в целом.

Список литературы

1. Алексеев М.П. Реплика Пушкина «Народ безмолвствует» // Алексеев М.П. Пушкин: Сравнительно-исторические исследования АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. С. 208–239.
2. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 640 с.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. 320 с.
4. Бунин И.А. Темные аллеи. М.: Эксмо, 2020. 288 с.
5. Былины. М.: Современник, 1991. 767 с.
6. Водолагин А.В. Русское познание Бога. Философия духа в России. М.: Вече, 2019. 352 с.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: АСТ, 2019. 704 с.
8. Добролюбов Н.А. Луч света в темном царстве. [Электронный ресурс] URL: <https://ilibrary.ru/text/1492/p.1/index.html> (дата обращения 10.09.2021)
9. Лихоманов И.В. Восточный халат Ильи Ильича Обломова и метафизика обломовщины // Идеи и Идеалы. 2018. Т. 2, № 3(37). С. 152–168.
10. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 448 с.
11. Межуев Б.В. Есть ли у России свой «цивилизационный код», и в чем он может заключаться? // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 35–47.
12. Пелевин В.О. Чапаев и Пустота. М.: Эксмо-Пресс, 2017. 416 с.
13. Попова С.В. Ценностные архетипы русского народа // Общество: философия, история, культура. 2020. № 3 (17). С. 13–15.
14. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Азбука-классика, 2021. 256 с.
15. Седых О.М. Е.Н. Трубецкой: доминанты сказочных повествований // Человек. 2014. № 3. С. 160–169.
16. Фаритов В.Т. Идея вечного возвращения в русской поэзии XIX – начала XX в. СПб.: Алетейя, 2018. 290 с.
17. Эпштейн М.Н. Постмодернизм в России. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. 608 с.

**THE METAPHOR OF THE «CREATIVE VOID» IN RUSSIAN
CULTURE AS A WAY TO OVERCOME BINARISM:
TO THE STATEMENT OF THE PROBLEM**

V.B. Malyshev

Samara State Technical University, Samara

The question is raised about the search for semiotic and ontological mediation between the extremes of Russian thinking, which leads us to the idea of a harmonious state of Russian consciousness. The article presents the consideration of the metaphor of the «creative void» in Russian culture. This metaphor is considered as the primary polarization of the creative space at the transcendental level, and at the same time as a representation of the national worldview as a whole.

Keywords: *metaphor, semiotic mediation, the organicity of Russian culture, creative void.*

Об авторе:

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Самарской государственной технической университет», г. Самара. E-mail: vlmaly@yandex.ru

Author information:

MALYSHEV Vladislav Borisovich – PhD (Philosophy), Professor of the Samara State Technical University, Samara. E-mail: vlmaly@yandex.ru

УДК 1 (091)

ЗАГРАНИЧНЫЕ ПОЕЗДКИ П.Н. МИЛЮКОВА: ОТ УЧЕНИЧЕСТВА – К НАУЧНОМУ ДИАЛОГУ (СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственной технической университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.167

Заграничные поездки русского историка-позитивиста и общественного деятеля рубежа XIX–XX вв. П.Н. Милюкова рассмотрены как способ самопознания, накопления информации и обретения умений вести научный диалог. Мотивация заграничных поездок русского ученого представлена во временной динамике: от ученичества и первых впечатлений – через понимание важности диалога разнородных культур – к практическим шагам научного сотрудничества. Период с 1881 г. по 1899 г. можно с большим основанием назвать временем «ученичества» Милюкова.

Ключевые слова: П.Н. Милюков, культура, история, научный диалог, заграничные поездки.

Тема статьи актуальна тем, что в реалиях современного мира возникает острая потребность в правильном межкультурном общении. Слово «правильное» означает, что обмен опытом, научными идеями и философскими взглядами осуществляется по принципу: *равные* условия для *разных* культур. Современный философ Б. Ботева-Рихтер (Австрия) актуализирует важность интеркультурного взаимодействия. Для нее культуры – это не замкнутые сферы, а, наоборот, динамичные, пересекающиеся «пористые структуры, пронизываемые снаружи и внутри». В таком контексте заграничные поездки ученых и философов можно рассматривать как «встречу различных культурно обусловленных актов мышления в динамике вопросов-расспросов» [1, с. 15, 16].

Цель статьи – рассмотреть, какие факторы формируют и корректируют планы и интересы русского ученого в его заграничных поездках. В качестве конкретной иллюстрации использованы «Воспоминания» (написаны в 1942 г., впервые изданы в 1955 г.) московского историка, представителя позитивной философии истории, политического деятеля Павла Николаевича Милюкова (1859–1943). На его примере интересно проследить, каким образом осуществляется путь становления ученого от первого удивления и ученичества на начальном этапе – до статуса диалогизирующего субъекта, научного и общественного деятеля в финале.

Материал состоит из двух частей: Ч. 1. Ученичество и научная рефлексия; Ч. 2. Научный диалог и сотрудничество

Ученичество и научная рефлексия

В России конца XIX – начала XX вв. практиковались средне-срочные поездки российских ученых на Запад. Как правило, это были командировки штатных преподавателей университетов в самом начале их карьеры. Так было с Т.И. Грановским, который посещал основные занятия в Берлинском университете. Н.М. Карамзин в своих «Письмах русского путешественника» высоко оценивает преподавание в немецких университетах: «Нигде способы учения не доведены до такого совершенства, как ныне в Германии; кого Платнер, кого Гейне не заставит полюбить науки, тот, конечно, не имеет уже в себе никакой способности» [3, с. 213]. П.Н. Кудрявцев, М.М. Стасюлевич, В.И. Герье, Н.И. Кареев – можно довольно долго перечислять имена тех, кто воспользовался правом продолжить обучение в Европе. Например, магистранту Московского университета В.И. Герье вменялась двоякая цель заграничной поездки: первая – составить курс собственных лекций; вторая – изучить практику преподавания в европейских учебных заведениях. Из своих заграничных наблюдений Герье вынес следующее суждение: преподаватель должен быть не только хорошим лектором, но иметь «свой собственный взгляд», опираться на «результаты своих трудов», ссылаться на мнение других ученых, а также привносить в свои лекции «увлеченность наукой» [5, с. 222].

В случае с Милюковым все сложилось по-другому. Впервые он оказался за границей в 22 года, на каникулах во время учебы в Московском университете. По его замыслам, именно Италия должна была стать страной, способной дать старт «встречам» с западноевропейской культурой. В итоге, летом 1881 г. Милюков спланировал и осуществил свою первую заграничную поездку, посетив за два месяца десяток городов. В этот список последовательно вошли Варшава, Вена, Венеция, Падуя, Болонья, Пиза, Флоренция, Сиена, Ассизи, Рим и Неаполь.

Милюков был полиглотом, в течение жизни овладел восемнадцатью иностранными языками. Говорить по-итальянски он учился, по его словам, «у нашего милого университетского лектора Мальма». Учителя и ученика неожиданно объединил интерес к музыке. Узнав, что Милюков играет в струнном квартете, Мальма подарил ему «хороший альт Клотца» [7, с. 84]. Добавим, что свое увлечение – играть на скрипке в квартете, Милюков пронес через всю жизнь, вплоть до последних лет, будучи эмигрантом в Париже.

Пребывая в уверенности, что хорошо знает итальянский язык, Милюков сознательно составил столь плотное по замыслам путешествие. Безудержная смелость молодого человека в конечном итоге была вознаграждена, поездка оказалась успешной с точки зрения ученичества, самопознания и обретения энергии, полной эстетических переживаний. Однако не обошлось и без ситуаций, которые трудно заранее просчитать. Например, ему пришлось дважды испытать дискурсивные

трудности. По признанию Милюкова, он владел классическим итальянским, который метко именовался как «тосканский язык в римских устах». На деле ему пришлось столкнуться с местными наречиями и диалектами. Вот случай в Венеции: «Носильщик понимал мой итальянский язык, но я из его ответов и вопросов не понял ни слова», – пишет Милюков [7, с. 85]. А это уже Неаполь: «После месячного пребывания в Риме я уже считал, что свободно владею итальянским языком. Приехав в Неаполь, я опять увидел, что здешнего народного языка я совершенно не понимаю» [7, с. 90].

Описание атмосферы путешествия было бы неполным, если не отметить, какой иступленный настрой ученичества испытывал студент Милюков, в каком состоянии жажды знания он пребывал. Он четко распланировал на месяц свое пребывание в Риме. Рано вставал, каждый день приходил к открытию намеченного «на сегодня» музея, обедал в ближайшей trattoria в час дня, затем снова шел в музей, тщательно переходя от одной картины к другой, пересаживаясь с одного стула на другой, и уходил со звонком, оповещающем о закрытии. В целях экономии средств Милюков снял комнату за 40 лир на месяц в северной части Рима. Несмотря на окружающие его красоты, выбор оказался неудачным, приходилось много ходить на солнцепеке, т. к. все интересующие его объекты (христианские катакомбы, базилики, гробницы) располагались в южной половине города. Историк вспоминает два казуса, случившиеся с ним в силу таких жестких рамок, в какие сам себя загнал. Один – забавный, по его оценке, другой – печальный. Первый случай произошел в Капитолийском музее, когда он, увлеченный просмотром барельефных изображений эпизодов Троянской войны, пропустил финальный звонок и был закрыт сторожами. Другой случай произошел, когда он долго блуждал по аллее гробниц и вилл вдоль Аппиевой дороги и чуть не схватил солнечный удар, пролежав в полусознательном состоянии в тени придорожного дерева до самого вечера [7, с. 86].

«Путешествие по Италии» – так назвал Милюков главу в своих воспоминаниях – имело определенную цель: учиться, а не только восхищаться. Выбор страны не был случайным. Лекции университетского профессора Ф.И. Буслаева по истории литературы и искусства побудили особый интерес у Милюкова к греко-римской скульптуре и живописи раннего Возрождения. Будущий историк озадачился тем, чтобы именно в живых реалиях, т. е. в ситуации непосредственного восприятия фресок, картин, скульптур, архитектурных созданий и т. д., проследить линию перехода византийского примитивизма к итальянскому искусству. Вот как он сам, например, описывает свои впечатления от фресок Джотто в Падуе: «Обязательный византийский рисунок здесь впервые зажил жизнью живого чувства. Это было для меня настоящее пиршество. От квадрата к квадрату я переходил, слыхал описание с фреской и выслеживал штрихи новизны в рамках строгой традиции. Джотто – но это

уже ранняя Флоренция. Джотто – современник Данте. Но подождем. Надо не умиляться, а учиться!» [7, с. 86].

Гидами для Милюкова служили заранее подготовленные книги. Он ценил работу швейцарского историка культуры Я. Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860) и французского философа, теоретика искусства и литературы И. Тэна «Путешествие по Италии» (1866). Именно эти книги и взял с собой в дорогу молодой путешественник. Также Милюков пишет, что большую услугу ему оказал «только что вышедший томик Гастона Буассье «Promenades archéologiques: Rome et Pompéi» [7, с. 83]. Однако здесь, похоже, закраплась ошибка: указанная работа была издана позднее, в 1898 г., а Милюков путешествовал в 1881 г. Скорее всего историк запамätовал, т.к. писал свои мемуары в 1942 г., в преклонном возрасте и по памяти. Это происходило в условиях вынужденного изгнания, в маленьком городке Экс-ле-Бен, далеко от Парижа и, следовательно, далеко от своей библиотеки, материалов прессы и архивных документов [2, с. 3, 18].

В качестве завершения обзора о первой заграничной поездке Милюкова отметим, что несмотря на бахвальство и впечатления претензионного туриста, в конце путешествия у молодого человека явно накопилась усталость и «ощущение одиночества». В добавок к этим переживаниям проявилась нехватка средств, в силу чего был выбран кратчайший путь возвращения домой, без остановок и желаний получить новые впечатления [7, с. 91].

Следующая заграничная поездка Милюкова состоялась только через 12 лет, в 1893 г. При кафедре после окончания университета его не оставили, но предоставили возможность работать приват-доцентом, т. е. нештатным преподавателем. В связи с этим заграничная поездка за казенный счет для сбора материала для диссертации ему не полагалась. Прошло много лет, полных разного рода событий (работа в гимназии, магистерский экзамен, женитьба, рождение сына), пока Милюков не написал магистерскую диссертацию «Государственное хозяйство России первой четверти XVIII в. и реформа Петра Великого», за которую получил премию С.М. Соловьева. Этих средств как раз хватило на вторую поездку за границу.

В отличие от первой заграничной поездки, динамичной, полной безудержной жажды знания, вторая предполагала исключительно семейный отдых. Поэтому проникнуть в атмосферу французской жизни, вспоминает Милюков, не было возможности: сам отдых – в уединенном месте, а Париж – проездом. Однако, несмотря на указанные обстоятельства, даже в этот короткий период произошло несколько важных встреч, укрепивших исследовательское мышление Милюкова. Ранее он познакомился и впоследствии сотрудничал с французскими профессорами-русистами Ж. Легра и П. Буайе, повышавшими свою квалификацию в Москве. Буайе в 1891 г. открыл кафедру русского языка в Националь-

ном институте ориентации и цивилизации Парижа. В Москве он был вхож в семейный круг Милюковых, ценил участие, которое оказывали жена историка Анна Сергеевна и тесть Сергей Константинович (ректор Троицко-Сергиевской академии). Поэтому так сложилось, что летом 1893 г. Милюков и Буайе провели совместный отдых с семьями на бретонском берегу Франции. В последствии у них завязалась дружба на долгие годы. Буайе принимал активное участие в обсуждении общественно-политических событий России, в частности манифеста 17 октября 1905 г., даже имел личные беседы с председателем совета министров С.Ю. Витте. Милюков в своих воспоминаниях называет его «мой старый приятель Поль Буайе» [7, с. 220].

После отдыха во Франции Милюков оказался проездом в Париже, заранее испросив встречи с П.Л. Лавровым. Русский философ и публицист принял своего земляка у себя на квартире. Милюков с долей удивления отмечал, что, несмотря на то, что это был русский революционер в эмиграции, тональность разговора оказалась такой, что речь шла «не о политике, а о науке» [7, с. 111]. Милюков предположил, это было связано с тем, что голова Лаврова была занята подготовкой издания «Материалы для истории русского социально-революционного движения» (опубликованы уже после его смерти в 1905 г.). Другим объяснением такой дискурсивной осторожности с незнакомым человеком было опасение доносов и слежки. И это вполне возможная версия, в литературе есть много свидетельств о том, как царская сыскная полиция опутывала сетью агентов своих именитых эмигрантов.

Интересно, что Н.И. Кареев в свою первую встречу с П.Л. Лавровым (в последствии они часто встречались), состоявшуюся тремя годами ранее описываемых событий, т. е. в 1878 г., говорил о том же. Он вспоминал, что первоначально их разговор шел исключительно о науке и никак не о политике и тем более не о русском нигилизме [4, с. 152]. Кстати, если речь зашла о русском нигилизме, то в этом ключе следует пересказать весьма любопытную встречу, произошедшую с Милюковым в его первую поездку по Италии. Однажды наш путешественник решил осуществить восхождение на гору Monte Savo. Согласно легенде, эта гора выполняла когда-то компенсаторные функции: на нее совершали триумфальное восхождение те генералы, которых сенат обошел реальными почестями. На вершине горы стоял небольшой монастырь. Измученного долгим восхождением путника пустили ночевать. После трапезы, вспоминает Милюков, монах пригласил посидеть на лавочке и спросил, в духе Гомера, из каких я стран. «Я ответил: un russo. Монах отпрянул: nihilista? Я его успокоил, и мы начали мирную беседу...», – пишет Милюков [7, с. 89]. Остается только удивляться, в какие отдаленные чертоги Европы проникало это тревожащее слово «нигилист».

Если первую заграничную поездку (Италия) Милюков спланировал сам, вторую поездку (Франция) осуществил вместе со своей семьей и с семьей Буайе, то, как это ни удивительно звучит, третью заграничную поездку (Болгария) устроило ему царское правительство. За прочтение лекций «преступного содержания» Милюков отбывал административную ссылку в Рязани в течение двух лет. По окончании срока весной 1897 г. (и, разумеется, благодаря многим ходатайствам со стороны семьи) в качестве дальнейшего наказания Милюкову назначили высылку за границу. Для оппозиционного лектора это оказалось весьма удобным обстоятельством. Ранее его приглашали читать лекции в Софийском высшем училище, и теперь он дал согласие. Поскольку лекции должны были начаться осенью 1897 г., Милюков позволил себе целый ряд поездок по Европе. Вена (обзорно), Париж (библиотеки), Швейцария (встреча с семьей на отдыхе) – таков круг перемещений Милюкова за полгода.

В Париже Милюков поставил перед собой задачу накопить знания и подобрать материалы по курсу всеобщей истории, который, как предполагалось, он должен был бы читать по возвращении в Москву. Это был период летних вакаций [устаревшее название слова «отпуск» – *Е.М.*], поэтому Жюль Легра позволил русскому коллеге пожить в его пустующей квартире. Милюков признается, что в это время «не искал знакомств ни в русском, ни во французском Париже», а ушел с головой в чтение и работу с архивами. Несмотря на эти слова, Милюков все же нанес один визит Луи Леже, который предоставил русскому историку часть необходимых книг и посоветовал, как лучше выстроить курс лекций по всеобщей истории. Здесь напрашивается любопытное сравнение заграничных встреч Милюкова и Кареева. Как и в случае с Лавровым, встреча с Леже не имела для Милюкова никакого продолжения. «Прием был очень любезный, но не поощрял к продолжению знакомства», – вспоминает он свой визит к «патриарху французского славяноведения» [7, с. 124]. Для Кареева, наоборот, обе встречи сразу же положили начало научному диалогу. Кареев вспоминает, что Леже преподавал русский язык в Высшей лингвистической школе и несколько раз приглашал его на лекции для того, чтобы учащиеся могли пообщаться с носителем языка [4, с. 149].

Осенью 1897 г. Милюков приступил к работе в Софийском высшем училище (ныне университет). Отношения с коллегами выстраивались по-разному. С одними профессорами сложились довольно прохладные отношения. Многие проявляли недовольство в связи с тем, что «иностранный знаменитость» не говорит по-болгарски и читает лекции на русском языке, непонятном для большей части студентов. Напротив, с другими профессорами, как правило, тесно связанными с Россией, установились дружеские отношения. Милюков с теплотой вспоминает профессора Ивана Димитрова Шишманова, который преподавал курс

всеобщей литературной и культурной истории и был знатоком русской и украинской литературы. В его семейном кругу Милюков познакомился с рядом интересных персон. Среди них: болгарский политик Петко Каравелов, который ранее учился в Московском университете и был дружен с И.С. Аксаковым; основоположник болгарской философии, преподаватель философии и этики Иван Георгов; лингвист, этнограф и историк Любомир Милетич; преподаватель всеобщей истории, будущий ректор Софийского университета Димитр Агура и др. Большинство этих людей приехали в Софию после освобождения ее от Османской империи и принимали активное участие в объединении Болгарии. Дружба с либеральными профессорами не осталась незамеченной со стороны русского посольства. Через полгода, воспользовавшись подходящим поводом (не присутствовал в посольстве в день рождения Николая II), представитель России в Болгарии дипломат Г.П. Бахметев добился отставки Милюкова.

Горечь отставки скрашивалась тем, что по контракту Милюкову полагалась выплата годового содержания. Полученные средства были пущены им на организацию поездки по Болгарии и Македонии. Готовясь к путешествию, историк преуспел в изучении болгарского, турецкого и греческого языков. В своих воспоминаниях он признается, что в путешествии знание языков, «при всем несовершенстве достигнутых результатов», принесло большую пользу [7, с. 127]. Поездка по Македонии, изначально спланированная как «информационный обезд» [7, с. 128], превратилась в настоящую археологическую и этнографическую экспедицию. Милюков присоединился к группе Федора Ивановича Успенского, известного византиста, который возглавлял в ту пору Русский археологический институт в Константинополе. В условиях сложных и запутанных политических перипетий между болгарами, сербами, греками и турками, все же был собран огромный материал доисторических погребений. Половину находок Милюков передал, согласно договору, музею в Константинополе, а вторую часть материала отправил в Москву. За профессиональной помощью в разработке своих находок Милюков обратился к известному австрийскому археологу Иозефу Шомбати. Впоследствии Милюков совершит еще несколько археологических поездок по Македонии и по-прежнему в трудных ситуациях будет обращаться за консультацией к своему «учителю» [7, с. 133].

Первая поездка по Македонии принесла Милюкову еще одну важную встречу. В Салониках он познакомился с Лео Винером, лингвистом, преподавателем славянских языков и литературы в Гарвардском университете. В ту пору Винер занимался исследованием еврейской филологии и литературы. Собственно, именно эти интересы и привели его в Салоники, в общину испанских евреев, сохранивших бытовой язык ладино, свои обычаи, костюмы и народные песни XV–XVI вв. Впоследствии знакомство двух земляков [Винер родился в российском, ныне

польском, городе Белостоке – *Е.М.*] перерастет в научное сотрудничество.

В качестве завершения первой статьи хочется отметить, что период с 1881 г. по 1899 г. можно с большим основанием назвать временем ученичества Милюкова. В течение этих двух десятилетий шло становление Милюкова как ученого-исследователя [политическое «ученичество» осознанно оставлено в стороне – *Е.М.*]. Заграничные поездки дали ему возможность почерпнуть знания в области истории, этнографии, географии, лингвистики, литературы и искусства. Цель ученичества была обширной: в Италии (1881) – удовлетворить интерес в области литературы и искусства; в Париже (1897) – собрать материал для курса лекций по всеобщей истории; в Софии (1897) – изучить болгарский, турецкий и другие языки, а также погрузится в проблематику славистики; в поездке по Македонии (1898) – расширить знания в области истории, археологии и географии. Складывается впечатление, что все задачи, поставленные перед собой, Милюков выполнил с упорством, достойным подражания.

Круг заграничных знакомств Милюкова получился довольно обширным. По форме все встречи можно разделить на три группы: разовые, не получившие дальнейшего продолжения (П.Л. Лавров, Л. Леже); поворотные, давшие Милюкову явный прирост знаний в какой-либо новой для него области (Ф.И. Успенский) или ставшие залогом будущего научного диалога (Л. Винер, И. Шомбати); наконец, дружеские отношения (П. Каравелов, И. Шишманов).

Любопытно, что в первых заграничных поездках Милюкову была не свойственна грусть по отчизне. По крайней мере, это никак не рефлексировалось самим автором в тексте воспоминаний. В крайнем случае, он говорит об усталости или ощущении одиночества. Между тем, ностальгия по родным местам фиксируется многими русскими путешественниками. Например, Н.М. Карамзин заканчивает свои «Письма русского путешественника» весьма эмоционально: «Берег! Отечество! Благословляю вас! Я в России и через несколько дней буду с вами, друзья мои! ... Всех останавливаю, спрашиваю, единственно для того, чтобы говорить по-русски и слышать русских людей» [3, с. 505]. Историк Н.И. Кареев испытывал информационную тоску по родине, поэтому часто заходил в Париже в «русскую читальню» и просматривал свежие газеты и журналы [4, с. 147]. Историк В.И. Ламанский к концу своего трехлетнего пребывания за границей проникся сильными патриотическими ощущениями, которые выразил словами: «...науки не брошу, родины не разлюблю» [6, с. 49].

Список литературы

1. Ботева-Рихтер Б. «Интер-» как метафора мышления – метод Т. Вацудзи и его применимость в современном интеркультурном дискурсе // Философ-

- ский полилог: Межд. центр изучения русской философии / под ред. А.В. Малинова, В.В. Козловского. 2020. № 2 (8). С. 11–27.
2. Думова Н.Г. Предисловие к настоящему изданию // П.Н. Милуков. Воспоминания. М.: Политиздат, 1991. С. 3–20.
 3. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника / вступ. ст. Г.П. Макогоненко; прим. М.В. Иванова. М.: Правда, 1988. 544 с.
 4. Кареев Н.И. Прожитое и пережитое / подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.П. Золотарева. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 382 с.
 5. Кореева Н.С. Научные командировки и их роль в становлении всеобщей истории как науки в России (30–60 гг. XIX в.) // Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки. 2008. Т. 150, кн. 1. С. 219–224.
 6. Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2020. 560 с.
 7. Милуков П.Н. Воспоминания. М.: Политиздат, 1991. 528 с.

P.N. MILYUKOV'S FOREIGN TRIPS: FROM APPRENTICESHIP TO SCIENTIFIC DIALOGUE

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The foreign trips of the Russian positivist historian and public figure at the turn of the XIX–XX centuries P.N. Milyukov are considered as a way of self-knowledge, accumulation of information and acquisition of skills of conducting scientific dialogue. The motivation of the Russian scholar's foreign trips is presented in time dynamics: from apprenticeship and first impressions – through understanding the importance of dialogue between different cultures – to practical steps in scientific cooperation. The period from 1881 to 1899 can be called with great reason the time of Milyukov's «apprenticeship».

Keywords: *P.N. Milyukov, culture, history, scientific dialogue, foreign trips.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверского государственного технического университета», Тверь. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Author information:

MIKHAILOVA Elena Evgenyevna – PhD, Prof., Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

УДК 128

ФИЛОСОФИЯ ЛЬВА ШЕСТОВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДИСКУРСА

В.В. Буланов

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.176

Автор статьи утверждает, что есть две причины, по которым можно считать, что философия Льва Шестова актуальна в контексте современного интеллектуального дискурса. Первая причина – это созвучность иррационализма философии Шестова постмодернизму. Вторая причина – это выдвижение Шестовым убедительной альтернативы бегству от страха смерти.

***Ключевые слова:** Бог, жизнь, постмодернизм, разум, смерть, страх смерти, человек, экзистенциализм.*

Специфика современного интеллектуального дискурса предопределена, как видится, популярностью постмодернистских идей и актуальностью проблемы отношения к смерти. Бунт философов-постмодернистов против любых догм и стереотипов, скепсис приверженцев постмодернизма по отношению ко всем авторитетам и идеологиям, постмодернистский нигилизм и релятивизм по отношению к любым ценностям – все это не могло не остаться без видимых последствий для философской мысли конца XX – начала XXI вв. Пандемия коронавирусной инфекции вызвала во всем мире рост депрессивных и панических настроений, актуализировав вечную проблему человека – формулирование отношения к смерти.

На вопрос «Как и зачем человеку жить дальше?» пытались и пытаются ответить приверженцы разных философских концепций. Если обращаться к представителям русской философской традиции, то они, отвечая на данный вопрос, разделяются на три основные группы. Представители первых ратуют либо за принятие православной этики (таковы, например, сторонники философии всеединства), либо за ее отторжение (в частности, позиция марксистов). Для третьей группы характерен религиозный, но не ортодоксальный взгляд на эту проблему. Это, например, экзистенциализм Льва Шестова, который, как ни странно на первый взгляд, напоминает ряд положений постмодернизма.

Сторонник постмодернизма не склонен слепо признавать авторитет метарассказов, т. е. всех догм, идеологий и теорий, претендующих на универсальную значимость [1, с. 10–11]. Он понимает, что очень многое в окружающей его культуре наполнено симулякрами – подделками под действительность, подменяющими собой саму действитель-

ность [2, с. 22]. Он видит, что в мире царят не порядок или хаос, а их синтез – хаосмос, т. к. в жизненных обстоятельствах хотя и нет никакой предсказуемости, но в каждой спонтанности присутствуют некие закономерности [3, с. 7–8]. Ему свойственна опустошенность бунтаря и скептика, освободившего себя после оргии нигилизма от власти традиций и ценностей, но не понимающего, как и зачем ему жить дальше [1, с. 8].

Например, постмодернист Жан Франсуа Лиотар ценит лишь то знание, которое «усиливает нашу способность выносить взаимнесоразмерность» [5, с. 12], а экзистенциалист Шестов борется против попыток рационально, то есть посредством метарассказов, объяснить соотношение человека и Бога. В частности, он утверждает, что «нет возможности примирить явления внутреннего мира с явлениями внешнего» и что попытки философов преодолеть их взаимосоразмерность приводят к неприемлемому искажению действительности [12, с. 7]. В частности, к обоснованию тезиса о том, что Бог умер, тезиса, принятие которого, по Шестову, дает право науке отменить нравственность и обесценить жизнь человека [19, с. 8–12]. На протяжении всего периода своего философского творчества Шестов неустанно борется с попытками ученых и философов подчинить все умы какой-либо универсальной объяснительной системе и тем самым удалить из жизни чудо и свободу. И в этом экзистенциализм Шестова близок концепту «недоверия к метарассказам».

Мыслитель протестует и против склонности философов «в случае нужды принять на веру какую-нибудь тонкую нелепость, лишь бы не считаться со сложностью» [19, с. 17–18], т. е. верить симулякрам, привлекательным подделкам под реальность, а не подлинным фактам. Этот российский философ с юношеской работы «Шеспир и его критик Брандес» и до своих последних работ (например, «Афины и Иерусалим») неустанно разоблачает ложь мудрецов и проповедников, которые пытаются убедить человечество в том, что многообразие и изменчивость жизни подвластны какой-либо «несотворенной истине». В частности, по Шестову, Фридрих Ницше предает самого себя, отказавшись от философских исканий во имя проповеди учения о сверхчеловеке, а Лев Толстой лицемерит, утверждая, что добро – это Бог [14, с. 303–306]. И эта его позиция перекликается с мировоззрением популярного ныне Фуко, в частности с тем содержанием, которое этот философ-постмодернист соотносит с концептом «симулякр».

Шестов был убежден в том, что в мире одновременно есть и разум, и Бог – источник жизни, и что между ними идет борьба, т. к. разум «больше всего в мире ненавидит жизнь» [18, с. 23] и стремится мертвящей неизменностью своих истин задушить «в своих страшных объятьях все живое, даже самого Бога» [16, с. 232]. И потому, хотя «Богу все возможно» [18, с. 109], он не всесилен, т. к. его соперник «разум убивает

Тайну и Истину» во всем мире [17, с. 83]. Отсюда можно сделать вывод, что постмодернистский концепт «хаосмос» нашел бы понимание и одобрение Шестова.

Сочетание опустошенности и скепсиса, охарактеризованное Жа-ном Бодрийяром при помощи концепта «состояние после оргии», тоже близко Шестову, по мнению которого честный человек должен при-знать, что «Бог не считается ни с нашим разумом, ни с нашей моралью» [8, с. 81] и что подлинной реальность обретается иррационально, в ре-зультате обращения к свободе «...от моральных оценок .. и от истин ра-зума» [17, с. 226]. Недаром люди, которые постигли подлинную реаль-ность, или, по словам Шестова, стали философами трагедии, «отвергну-ты наукой и моралью» [15, с. 25].

Из сказанного следует, что отношение Шестова к явлениям, позднее соотнесенным с постмодернистскими концептами «недоверие к метарассказам», «симулякр», «хаосмос» и «состояние после оргии», ха-рактеризует его как мыслителя, опередившего свое время. Да и лейтмотив шестовского экзистенциализма – борьба против власти разума во имя иррационального Бога [4, с. 44–45] – своей воинствующей толе-рантностью предвосхищает появление постмодернизма. Думаю, что этой общностью обусловлена актуальность экзистенциализма Шестова для современного интеллектуального дискурса.

Современный человек страшится смерти и склонен бежать от мыслей о ней, погружаясь в гедонизм, потребительство, самоотчужде-ние. Однако такая стратегия обрекает его на безответственное и пустое существование. Убедительной альтернативой такому жалкому бегству, на наш взгляд, представляется обращение к концепции смерти, сформу-лированной Шестовым.

Шестов объясняет смертность человека, синтезируя библейские мотивы и философскую рефлексию. По его словам, обреченность на смерть появилась в сущности человека из-за грехопадения Адама и Евы как следствие их отказа от веры во имя обретения знания и может быть устранена лишь по милости Бога, способного сделать все бывшее не бывшим [13, с. 334; 16, с. 10, 18, 116]. Такое понимание человеческой смертности приводит Шестова к противопоставлению двух видов истин. Первая из них – рациональная истина – несотворенная, мертвая, мертвящая и порабащивающая. Вторая – Бог – непостижимая Тайна, жи-вая, живительная и освобождающая Истина [12, с. 88; 16, с. 14]. По Ше-стову, рациональная истина ведет против Бога непримиримую борьбу, и если признать высший статус за всем тем, что логически обосновано, то в мироздании обречено на смерть все живое, даже Бог [16, с. 232; 17, с. 83]. Смерть для Шестова – это следствие акта рационального позна-ния, оказавшегося грехопадением, и устранимое лишь по милости Бога. Такое отношение к смерти, как видится, актуально по следующим трем причинам.

Во-первых, шестовское отношение к смерти свидетельствует о том, что можно и должно преодолеть страх перед неотвратимостью собственной смерти. Этот страх, конечно, естественен. Его исток – в несовместимости «между сознанием неизбежности смерти и желанием продолжать жить», и это настолько значимо для человеческого существования, что психотерапевт И. Ялом называет его центральным экзистенциальным конфликтом [20, с. 12]. В связи с этим интересна позиция Шестова: он убежден в том, что страх смерти позорен, т. к. является свидетельством неискренности человеческого грехопадения, и что человеческое существование может длиться бесконечно, как это и было до грехопадения и будет, когда оно будет искуплено. Данное искупление, по мнению мыслителя, должно быть связано с преодолением человеческой склонности к рациональному, систематизирующему, то есть омертвляющему восприятию окружающей действительности [16, с. 14; 19, с. 9]. При таком понимании смерти человек делает акцент не на своей обреченности на смерть и не на своем возмущении этим обстоятельством, а на приложении усилий к тому, чтобы не содействовать продолжению торжества смерти в мире, в частности не омертвлять мир рационализмом. Этот вывод стал для Шестова смыслом жизни, на основе которого мыслитель сумел решить важнейшую экзистенциальную проблему человека – проблему обретения системы ценностных координат, убедительно мотивирующей его к целенаправленной деятельности [9, с. 288–289] и тем самым устраняющей из его существования экзистенциальный вакуум [8, с. 308–309]. Таким образом, для того чтобы перестать страшиться приближения собственной смерти, можно и должно стремиться лишить ее неотвратимости. Как представляется, это можно сделать, найдя для себя смысл жизни, связанный с устранением из бытия неизбежной смерти, а считать смыслом жизни, вслед за Шестовым, упорство в вере в Бога: веря в Бога можно «ничего не бояться и ничего не жалеть» [12, с. 210].

Во-вторых, лейтмотив отношения Шестова к смерти сближает шестовскую философию с постмодернистскими концепциями Жан-Франсуа Лиотара, Мишеля Фуко и Жана Бодрийяра. Лиотар, как и Шестов, отвергает претензии рационалистов на универсальное объяснение объекта исследования живого ценой его сведения к системе и в противовес им призывает не доверять метанарративам. Согласно Лиотару, суть метанарратива – попытка при помощи логики наделить ценностно-смысловым содержанием, а также целостно и всеобъемлюще объяснить часть окружающей действительности. Лиотар считает эту попытку пагубной, приводящей к ее односторонней интерпретации, тогда как мир многообразен и не может быть познан лишь с одной точки зрения [5, с. 10–11]. Для Фуко, как и для Шестова, рационализм неотделим от стремления к власти над всеми объектами познания и, соответственно, от склонности к дискриминации всего нестандартного и автономного

как безумия [10, с. 98]. В частности, с точки зрения Фуко, история европейской медицины Нового времени сводится к серии попыток рационально объяснить феномены болезни и патологии, подлинный мотив которых не познать истину, а превратить их в удобные объекты для терапии [11, с. 10–11]. Бодрийяр, как и Шестов, убежден в том, что смерть – это не только неизбежный конец жизни человека, но и отмена ценностно-смыслового содержания составляющей культуры. Только если Шестов так понимает лишь смерть Бога или омертвление объекта научного исследования в процессе его познания ученым-рационалистом, то для Бодрийяра форма любого символа – это смерть, а процесс появления любого символа – истребление. Возможно, это потому, что результатом рационального познания является схематичное и неполное толкование, претендующее на выражение сути объекта исследования. Но тем самым сам этот объект для субъекта познания утрачивает свое бытие, фактически умерщвляется. А ведь так и появляется символ, недаром для Бодрийяра примером смерти является «обратимость каждого языкового элемента и смысла – в анаграмме» [2, с. 44]. Полагаю, что выявление специфики отношения Шестова к смерти позволяет прийти к выводу об иррационализме как о критерии общности философии Шестова с постмодернизмом Лиотара, Фуко и Бодрийяра.

В-третьих, на отношении Шестова к смерти отразилось его творческое переосмысление ряда положений философии Фридриха Ницше. Размышления Ницше о единственно желанной, свободной смерти как о смерти, которая приходит по воле того, кто достиг цели своей жизни [6, с. 62–63], Шестову были чужды. Причиной этому была убежденность Шестова в том, что любая смерть приходит к человеку по роковой необходимости и потому не может быть желанна. Шестову импонировало, что Ницше проклял Сократа за критический рационализм, обесценивший и обессмысливший базовые основы древнегреческой культуры – ее аполлонийское и дионисийское начала [7, с. 529–530] – и тем самым приведший к смерти древнегреческую культуру. Шестов солидарен с ницшевским отношением к Сократу, но демонизирует сократовский рационализм. В частности, Шестов приходит к выводу, что ученый-рационалист для исследования чего-либо живого «должен... убить жизнь» в объекте своих научных изысканий, иначе не будет достигнута необходимая систематичность [19, с. 9, 16]. Шестов принял и ницшевский концепт «смерть Бога», но его интерпретация была специфической. Ницше видел в наступлении этой смерти небывалую возможность для человека – возможность преодоления своей сущности во имя содействия появлению сверхчеловека [6, с. 258, 264–265]. Шестов посчитал ницшевское учение о сверхчеловеке лишь проявлением гордыни и, демонизировав рационализм, пришел к выводу о том, что если «смерть Бога» и создает перспективу для человека, то совсем не радостную. Это перспектива смерти такого же рода, которую уже испытал Бог, убитый

рационалистами, – утрату цельности, ценности и уникальности [19, с. 8–12]. Получилось, что Шестов фактически развил и дополнительно обогатил ницшевскую концепцию смерти, что актуально в связи с популярностью философского наследия Ницше на рубеже XX–XXI столетий.

Итак, есть два основания утверждать, что философия Шестова актуальна для современного интеллектуального дискурса: она созвучна философии постмодернизма и дает убедительный ответ на вечный вопрос – какова альтернатива бегству от страха смерти, развивая ряд положений философии Ницше.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / 2-е изд. М.: Добросвет, 2006. 258 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / 2-е изд. М.: Добросвет, 2006. 398 с.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
4. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Миф о Сизифе; Бунтарь. Минск: Попурри, 1998. С. 13–142.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: сб. Минск: Попурри, 1997. С. 3–297.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: сб. Минск: Попурри, 1997. С. 453–591.
8. Франкл В. Экзистенциальный вакуум // Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. М.: Прогресс, 1990. С. 308–320.
9. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри, 1999. 624 с.
10. Фуко М.П. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. 573 с.
11. Фуко М.П. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998. 310 с.
12. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 176–318.
13. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 317–664.
14. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 207–306.
15. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–175.
16. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс–Гнозис, 1992. 301 с.
17. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 5–404.
18. Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 15–312.

19. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 7–206.
20. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. 576 с.

LEV SHESTOV'S PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF INTELLRCTUAL DISCOURSE

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The author of the article argues that there are two reasons why Lev Shestov's philosophy can be considered relevant in the context of contemporary intellectual discourse. The first reason is the consonance of the irrationalism of Shestov's philosophy with postmodernism. The second one is Shestov's nomination of a convincing alternative to escape from the fear of death.

Keywords: *God, life, postmodernism, ration, death, fear of death, men, existentialism.*

Об авторе:

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail: althotas3111978@mail.ru

Author information:

BULANOV Vladimir Vladimirovich – PhD, Assoc. of Prof., Assoc. of Prof. of Dept Philosophy and Psychology with courses of Bioethics and History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

УДК 1(091)

ЛИЧНОСТЬ И МИР В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Н.А. БЕРДЯЕВА

О.А. Югова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.183

В статье рассматриваются вопросы взаимоотношения личности и мира в философских воззрениях Н.А. Бердяева. Личность существует в мире, но она шире, глубже и значительнее мира. Свобода личности занимает центральное положение в философии Бердяева, и не только как свобода выбора, а как свобода витального творчества.

Ключевые слова: *личность, свобода, мир, материя, вечность.*

Проблемы человеческой личности, ее места в мире, самоощущения, свободного самоопределения занимают одно из центральных мест в философской системе Н.А. Бердяева. Личность как главный ориентир и критерий, поскольку свобода, основное понятие бердяевской философии, существует в мире не сама по себе, а лишь в той мере, в которой реализуется человечеством, а точнее, каждым отдельным человеком. «Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе все» [2, с. 9]. Бердяев настаивает на неотмирности личности, принадлежности человека к высшему миру, и утверждает, что в отношении себя всегда ощущал собственную чуждость земному, как, вероятно, это чувствуют многие думающие люди. Поэтому Бердяев так любит цитировать Достоевского, что его внимание тоже устремлено в тайные глубины человеческой личности, подсознательного, к подлинной сущности человека.

Личность находится в постоянной ситуации выбора. Отказ от выбора – отказ от свободы, то, чем, в сущности, искушает Великий Инквизитор. «Отвержение *свободы* во имя *счастья* людей, *Бога* во имя *человечества*. Этим соблазняет Великий Инквизитор людей, принуждает их отказаться от свободы, отвращает их от вечности» [3]. Причем здесь Бердяев опередил свое время, т. к. приоритет интересов личности перед общим благом был провозглашен во Всеобщей декларации прав человека на Генеральной Ассамблее ООН 10 декабря 1948 года, а философ пишет о нем в 1907 г.

Бердяев, в сущности, отрицает всякую внешнюю экспертность; в вопросах, выходящих за пределы узкоспециальных, не может быть никакого решения, кроме как принятого самим человеком. Бердяев не приемлет авторитеты: «я вижу, что никогда не знал никакого авторитета и никогда никакого авторитета не признавал» [2, с. 79]. Сам для себя

«свой высший суд», философ полагает это условием существования для каждого человека. Уклонение от свободы в попытках снять с себя ответственность за него означает отказ от того, что, собственно, делает человека личностью. Отказ от свободы, внутренне присущей человеку, унифицирует личность, лишает ее личности. Причем свобода может прямо противоречить счастью, благополучию человека, но отказ от нее отрицает самого человека.

Свободу Бердяев понимает не как свободу выбора, «не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла» [2, с. 87]. Свобода – как творческое отношение к собственной жизни, в противовес к тем условным нормам, которые диктует человеку мир.

И здесь начинается проблема взаимоотношения человека и мира. Мир предъявляет к человеку требования, часто противоречащие настоящим потребностям личности. «Дух хочет вечности. Материя же знает лишь временное. Настоящее достижение есть достижение вечности» [2, с. 51]. Окружающая действительность меньше, уже личности, поскольку личность вмещает в себя больше, чем только этот мир. «Мир, раскрывавшийся во мне, более настоящий мир, чем мир экстериоризированный» [2, с. 51]. Анализируя свое собственное мироощущение, философ распространяет его на все человечество и мало находит того, что отвечало бы его высоким требованиям. «Всякая группированная масса враждебна свободе. Скажу более радикально: всякое до сих пор бывшее организованное и организующееся общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность» [2, с. 85]. И здесь с ним трудно не согласиться, поскольку личность в том виде, в каком ее абсолютизирует Бердяев, очень сложна и сама по себе, и по тем требованиям, которые она предъявляет миру. Личность не пойдет слепо ни за каким авторитетом, сколь бы общепризнанным он ни был; личностью практически невозможно управлять. Бердяев поэтому и отрицает государственность. Власть принуждает человека подчиняться, руководствуется абстрактным общественным благом, которое может оказаться самым настоящим злом для каждой отдельной личности, принадлежащей этому обществу. А поскольку каждый человек должен иметь возможность решать за себя самостоятельно, реальность этого мира, даже в самом гуманистическом варианте, постоянно вступает в противоречие с глубинными требованиями личности.

Бердяев отрицает возможность заставить человека извне, не через собственную свободу, получить какое-либо благо. «Противники свободы любят противопоставлять свободе истину, которую навязывают и заставляют признать. Но истины как навязанного мне предмета, как реальности, падающей на меня сверху, не существует. Истина есть также путь и жизнь. Истина есть духовное завоевание. Истина познается в свободе и через свободу. Навязанная мне истина, во имя которой

требуют от меня отречения от свободы, совсем не есть истина, а есть чертов соблазн. Познание истины меня освободит» [2, с. 87]. И далее: «Никакой авторитет в мире не может мне навязать эту истину. Меня нельзя насильственно освобождать» [2, с. 87]. И снова трудно не согласиться с ним в том, что самые чудовищные события в истории происходили именно под знаменем всеобщего блага, твердо установленной истины, ортодоксальными утверждениями. Истина обнаруживается всегда путем свободного поиска, сомнений, допущений другого пути к той же цели. Там, где заканчивается поиск и начинаются утверждения, не допускающие сомнений, там заканчивается и истина, и свобода.

При этом Бердяев показывает, почему, действительно, свобода может оказаться бременем, и велик соблазн отказаться от нее. «Свобода может быть безжалостна. Великий Инквизитор у Достоевского упрекает Христа в том, что, возложив на людей бремя свободы, Он не жалеет их. Свобода порождает страдание и трагизм жизни» [2, с. 93]. Здесь начинается бесконечная тема теодицеи, богооправдания – кто виноват в страданиях живущих, если они неизбежны. Бердяев для себя решает ее через распятие Христа – Бог сам принял на Себя и разделил со всеми творениями свободу и порожденное ею страдание. Теодицея – это тот философский вопрос, на который нет ответа. И Бердяев отвечает на него в русле своей философской парадигмы – если Бог подвергает человечество страданиям, то Он сам в полной мере разделяет это страдание. Вероятно, поэтому Бердяев спорит с некоторыми догматическими утверждениями церкви и отрицает ад. «Христианство всегда воспринималось мной прежде всего как милосердие, сострадание, прощение, человечность... И никогда я не мог допустить, что у Бога меньше сострадания и жалости, чем у меня, существа несовершенного и грешного» [2, с. 100–103]. Бог для Бердяева не жестокий судья, а любящий отец, страдающий своим творениям и вместе с ними несущий последствия свободы, которая, согласно теории философа, является первоначалом, существовавшим прежде всего, даже Бога.

Человеческая личность для Бердяева – это та точка фокусировки, вокруг которой строится вся его философская система. Философия Бердяева носит персоналистический характер. Для мыслителя проблема свободы неотделима от проблемы личности, человеческая личность немислима без свободы. Свобода – центральное понятие бердяевской системы взглядов, и именно поэтому для него так важна личность. Только личность может действовать и проявлять себя в пространстве свободы; свобода – это не коллективное понятие.

Для Бердяева «проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю “я” раньше, чем сознал себя личностью... Я должен реализовать в себе личность» [1, с. 296]. И это "я" здесь – любой человек, который стремится к самопознанию, стремится выйти за пределы внешней заданности и обрести себя как личность.

Мир, внешний мир, о котором говорит Бердяев, не поможет в этом – напротив, он пытается подавить личностное, творческое начало в человеке. И философ видит задачу каждого в том, чтобы перестать оглядываться на окружающее и обрести внутри себя возможность выйти за пределы внешнего, тесного, подавляющего мира к свободному витальному творчеству, к экзистенциализму в том ключе, как его понимает Бердяев – истинному свободному существованию вне любых ограничительных догм.

Список литературы

1. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–317.
2. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
3. Бердяев Н. Великий Инквизитор [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/velinkv.html>. (дата обращения: 23.09.2021.)

INDIVIDUAL AND THE WORLD IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF N.A. BERDYAEV

O.A. Ugova

Tver State University, Tver

The paper deals with correlation between individuality and the world in the philosophical ideas of N.A. Berdyaev. An individual exists in the world, but he is more profound and significant than the world and goes beyond it. Individual freedom is central to the philosophy of Berdyaev not only as a freedom of choice, but as a freedom of vital creativity.

Keywords: *individual, freedom, world, matter, eternity.*

Об авторе:

ЮГОВА Ольга Александровна – магистр истории, соискатель кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Goblin-chan@rambler.ru

Author information:

UGOVA Olga Aleksandrovna – MA (in History), PhD student (in History of Philosophy), Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: Goblin-chan@rambler.ru

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 330.81

КАНТИАНСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА

И.В. Филатов

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет
им. М.В.Ломоносова», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.187

Рассматривается вопрос о совместимости этики Канта с принципами капиталистической экономики. Оценивается позиция Л. Мизеса, считавшего, что этика Канта несовместима с теорией рыночной экономики. Рассматривается противоположный взгляд на эту проблему М.И. Туган-Барановского. Показывается, что Кант был знаком с экономическими идеями А. Смита и не видел в них явных противоречий с собственным моральным учением. Проводится аналогия между моральным индивидуализмом Канта и экономическим индивидуализмом Смита.

Ключевые слова: протестантская этика, категорический императив, Л. Мизес, М.И. Туган-Барановский, Кант и Смит.

Введение

М. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» объяснял генезис европейского рационального капитализма непреднамеренным следствием того, что предприниматели-протестанты стремились жить и трудиться в полном соответствии с божественной волей. Их этос М. Вебер описывал в понятиях «профессия как призвание», «мирской аскетизм», «рациональность», «честность не из расчета, а из долга», «скромный образ жизни». В результате возникла большая группа людей, которые много и методично трудились, честно и рационально вели свои дела, заботясь не столько о материальном вознаграждении, сколько об исполнении внутреннего долга. Вместе с тем следование такой строгой (особенно в пиетизме) морали в итоге приводило к экономическому успеху.

Как известно, основу философских взглядов М. Вебера составляло неокантианство, он многое перенял у Г. Риккерта, ценил этику Канта. Но в названной работе он лишь раз упоминает Канта, отмечая определенное сходство в понимании принципа долга в протестантской этике и в моральном учении Канта. «Шотландец по происхождению, Кант, испытав в юности сильное влияние пиетизма, в конечных своих выводах близок к этому принципу (ряд формулировок Канта прямо примыкает к

© Филатов И.В., 2021

аскетическому протестантизму, однако вопрос этот выходит за рамки нашего исследования)» [1, с. 260].

Можно ли утверждать, что и этика самого Канта совместима с хозяйственной деятельностью в рамках капиталистической рыночной экономики? Это непростой вопрос, у которого, на мой взгляд, нет однозначного и простого решения. В данной статье ставится цель прояснить некоторые аспекты этого вопроса, прежде всего в историко-научном плане.

Не только как к средству

Учение Канта о нравственности хорошо известно и разобрано в огромном количестве работ, поэтому можно очертить его в предельно сжатом виде. Кант строит учение об автономии практического разума, не нуждающегося в религиозном оправдании. Его метафизика нравственности является критической, опирающейся на трансцендентальные, а не на трансцендентные (например, божественной предопределенности) основания. Ее основными категориями являются свобода, долг, рациональность, примат личности, автономия ее воли. Вообще говоря, эти категории, как таковые, созвучны принципам рыночной экономики. Приводя эти категории в систему, Кант формулирует моральный закон, или категорический императив, т. е. безусловное обязательство человека (1) совершать только такие действия, максимы которых могут стать всеобщими законами; (2) поступать так, *«чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»* [2, с. 270]. Это соединяется с (3) принципом автономии воли как реализации свободы человека и (4) его принадлежности к идеальному сообществу автономных разумных существ – «царству целей».

Второй пункт приведен в собственной формулировке Канта, поскольку именно этот пункт обычно служил основанием для доводов о несовместимости кантовской этики с рыночной экономикой. Так, например, кажется довольно очевидным, что в рамках капиталистической системы рабочие представляются лишь средствами производства и получения прибыли, а не самоцелью. Эта мнимая очевидность подвела известного австрийского экономиста и защитника либерализма Л. Мизеса. В книге «Социализм» (1922) он выступил в защиту рыночного капитализма и весьма искусно критиковал различные социалистические учения. Среди них он разбирает и концепции неокантовского этического социализма (катедер-социализма), опирающегося на кантовскую этику. При этом Л. Мизес направляет критику и на самого Канта. «Этика — слабейшая часть системы Канта. Хотя ее наполняет жизнью могучий интеллект Канта, величие отдельных концепций не должно закрывать нам глаза на тот факт, что исходная точка его учения об этике выбрана неудачно, а фундаментальные идеи в этой области ошибочны.

Отчаянные попытки подорвать корни эвдемонизма оказались безуспешными. Этические системы Бентама, Милля и Фейербаха возобладали над построениями Канта. Социальная философия его современников – Фергюсона и Адама Смита – прошла мимо него. Экономическая теория так и осталась для него чуждой. Эти недостатки сказались на всех его представлениях о социальных проблемах» [3, с. 276].

Австрийский экономист не усматривает моральных проблем в том, что в рамках рыночных взаимодействий каждый человек видит в других средство для достижения своих целей, поскольку и сам он для других выступает как средство для их целей. Рыночные механизмы координируют такие взаимодействия, в результате чего каждый человек выступает одновременно как цель и как средство. В итоге достигается главная цель социально-экономических взаимодействий – рост общего благосостояния и максимально возможное благо для каждого.

Нужно отметить, что в своей критике Л. Мизес идет достаточно проторенным для либерального мыслителя путем. «Кантовской мистике долга» он противопоставляет утилитаристскую этико-правовую теорию, родоначальником которой был И. Бентам. Учение утилитаризма, ключевая максима которого выражалась в том, что поступки следует оценивать по их последствиям, по тому, как они способствуют «максимальному счастью для максимального числа людей», становилось все более популярным после выхода в 1789 г. «Введения в основания нравственности и законодательства» Бентама.

В начале XIX в. идеи Бентама продвигал Джеймс Милль, их принял крупнейший представитель классической политической экономии Д. Рикардо. Затем утилитаристскую программу развивали такие философы и экономисты классической школы, как Дж. Ст. Милль и Г. Сиджвик. В 1870-е гг. в экономической науке произошла «маржиналистская революция», в ходе которой прежняя трудовая теория ценности была заменена новой теорией предельной полезности. В результате утилитаристская идея максимизации полезности тесно переплелась с моделями рационального экономического выбора. В начале XX в. известный американский экономист У. Митчел заметил: «Бентам помог экономистам понять, о чем они говорят». В наши дни крупный представитель экономического анализа права также подчеркивает роль утилитаризма: «Бентам был одним из наиболее ранних и до последнего времени единственным мыслителем, который полагал, что люди действуют рационально, максимизируя свою полезность в любой сфере жизни. Другими словами, он считал, что экономическая модель, которая, если посмотреть на нее подобным образом, является лишь детализацией предпосылки о том, что люди ведут себя рационально и максимизируют свою полезность, может быть применена ко всему спектру человеческой деятельности, а не ограничена явными рынками» [4, с. 313].

Нельзя отрицать значения утилитаризма как весьма развитой этической системы и его роли в развитии экономической науки. Но если вернуться к позиции Л. Мизеса, то представляется сомнительным его тезис о том, что этический утилитаризм Бентама и Милля возобладал над нормативной этикой Канта. Также, как будет показано ниже, он ошибался и в том, что британская школа социальной философии не была известна кенигсбергскому мыслителю.

Для контраста интересно рассмотреть иной подход к вопросу о совместимости кантианской этики с нормами капиталистического рыночного хозяйства. В начале XX в. он развивался крупнейшим российским экономистом М.И. Туган-Барановским. Известно, что он начинал свою деятельность как «легальный марксист», однако со временем он отошел от марксизма и весьма критически оценивал экономическую теорию Маркса. В философско-методологическом плане его также мало что связывало с марксизмом. Как отмечал его ученик Н.Д. Кондратьев, «в конце 10-х годов настоящего столетия под сильным влиянием философии Канта и неокантианцев Виндельбанда и Риккерта за необходимость для политической экономии категории должного высказался выдающийся русский экономист Туган-Барановский» [5, с. 247].

В отличие от Л. Мизеса, М.И. Туган-Барановский считал кантовское учение о практическом разуме непревзойденным образцом гуманистической этики. Он также полагал необходимым не этику согласовывать с экономическим учением, а, напротив, ставил задачу разработки экономической теории, которая руководствовалась бы этическими идеалами. «Центральной идеей современного этического сознания является формулированная Кантом идея верховной ценности и, как вывод отсюда, равноценности человеческой личности. Всякая человеческая личность есть верховная цель в себе, почему все люди равны, как носители святости человеческой личности. Это и определяет верховный практический интерес, с точки зрения которого может быть построена единая политическая экономия: интерес не рабочего, капиталиста, или землевладельца, а человека вообще, независимо от принадлежности его к тому или иному классу» [6, с. 38]. Эту задачу М.И. Туган-Барановский пытался реализовать, соединяя в теории рыночные и кооперативные модели хозяйства. Революция и преждевременная смерть прервала этот интересный, но несколько утопический проект.

Этот, пусть весьма краткий обзор, заостряет проблему: может ли и должен ли человек, говоря словами Канта, не рассматривать самого себя и другого только как средство, но обязательно и как цель. В принципе, эта формулировка не означает, что других людей никогда нельзя рассматривать как средство для достижения чего-либо, например, экономической выгоды. Ведь подобный суперморализм сделал бы невозможным разделение труда и другие виды экономической координации. Максима Канта говорит о том, что нельзя использовать другого челове-

ка **только** как средство. В отношении к хозяйственному этосу это означает, что этические нормы могут быть полезными для собственных целей, но они не должны определяться только этими целями.

Был ли Кант знаком с работами Смита?

Нужно отметить, что Л. Мизес ошибался в том, что британская (точнее, шотландская) социальная философия и экономическая мысль не были известны Канту. Он знал труды Ф. Хатчесона (учителя А. Смита), по его собственным словам, работы Д. Юма (друга А. Смита) способствовали его «пробуждению от догматического сна». Но в контексте нашей темы важнее вопрос о том, мог ли Кант знать работы самого А. Смита, поскольку последнего можно считать защитником рыночного капитализма. Известно, что Кант владел латынью и французским, но не читал на английском. Но это не могло быть препятствием для его знакомства с трудами шотландского морального философа и экономиста. Этический трактат Смита «Теория нравственных чувств» (1759) был переведен на немецкий язык в 1770 г., знаменитый экономический труд «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776) вышел на немецком в том же 1776 г., практически сразу после его первой публикации.

В ту эпоху еще не было каких-то общепринятых норм для сносок на используемые источники, тем не менее, в работах Канта можно найти прямые и косвенные отсылки к сочинениям Смита. Так, в своей поздней работе «Метафизика нравов» (1797) в рассуждении о деньгах Кант ссылается на Смита: «Итак, деньги (по Адаму Смиту) — это тело, отчуждение которого есть средство и в то же время мерило труда и через которое люди и народы производят взаимный обмен» [7, с. 205]. Очевидно, что это отсылка к кн. I, гл. IV «Богатства народов» [8, с. 82–87]. В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант ссылается на Смита в рассуждении о расточительности глав государств [9, с. 449]. Смит об этом пишет в кн. II гл. III «Богатства народов» [8, с. 349].

Не менее показательны, что на первых страницах более ранней работы «Основы метафизики нравственности» (1785) Кант весьма позитивно пишет о разделении труда: «Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства» [2, с. 222]. Это, очевидно, является реминисценцией на первую главу книги Смита, тем более, что понятие «разделение труда» не использовалось в немецкой философско-экономической мысли того времени.

Еще более явное свидетельство этому можно найти в «Венской логике» Канта, его лекциях 1780–1781 гг., которые были недавно переведены на русский язык. Здесь он пишет: «В обыденной жизни отмечается то, что было бы очень полезным, чтобы один человек не делал все в некоем деле. Неуч есть тот, кто не обладает тем количеством знаний, которые ему нужны в отношении той или иной цели. Например, при изготовлении одной булавки пересекаются от 4 до 10 человек. Такое распределение делает все совершенным и легким» [10, с. 225]. В известном фрагменте о разделении труда при изготовлении булавок Смит пишет о мануфактуре, где работало именно 10 человек [8, с. 70].

В литературе также отмечается, что публикация экономического шедевра Смита на немецком языке произвела сильное впечатление на сообщество молодых ученых и государственных служащих в Кенигсберге, некоторые из них были учениками и близкими знакомыми Канта [11, р. 249]. Это Х.Я. Краус, Т. фон Шён, Ф.Л. фон Шрёттер и И.Г. Фрей. Здесь нужно отметить прежде всего Крауса, который был студентом и протеже Канта, постоянно приглашался на известные обеды в его доме, на которых обсуждались многие научные и философские вопросы. Краус увлекался учением Смита, по некоторым данным предпринял собственный перевод «Богатства народов». Он стал первым профессором камеральных наук (включавших экономическую теорию) в Кенигсбергском университете [12, с. 29] и в своих лекциях основывался на учении А. Смита. Это свидетельствует о том, что у Канта могло быть неплохое представление об экономических идеях Смита как из текстов, так и из неформальных источников. При этом он скорее соглашается с ключевыми идеями Смита о прогрессивной роли разделения труда, о трудовой теории ценности и не усматривает в них каких-то явных противоречий с собственным моральным учением.

Здесь, правда, может быть такое возражение общего характера. Вся жизнь Канта прошла в Кенигсберге и в его окрестностях. Этот относительно небольшой город, расположенный на периферии европейской цивилизации, конечно, отличался от Глазго, Эдинбурга, Лондона и Парижа, где жил и бывал Смит и где он мог наблюдать более развитую экономическую жизнь. Поэтому Кант мог не замечать противоречий между реалиями капитализма и собственным моральным учением. Однако столица восточной Пруссии была морским портом с развитой торговлей, в ней были мануфактуры и ремесленные цеха. Так же и в то время, когда Смит работал над «Богатством народов» британская промышленность была еще на мануфактурной стадии и грядущая промышленная революция еще только намечалась.

Заключение

Помимо приведенных исторических свидетельств, можно отметить определенную аналогию между моральным индивидуализмом Кан-

та и экономическим индивидуализмом Смита. В теории Канта центральным является принцип свободы как возможности человека поступать в соответствии с собственными целями. Рыночная система, как ее описывает Смит, также передает целеполагание самим индивидам. При этом ни кантианская этика, ни рыночная система, не предписывают индивидам конкретных целей, которые им нужно выбирать. Категорический императив лишь формулирует критерий, который позволяет определить, могут ли цели индивида сосуществовать вместе с целями других людей. Рыночная система также допускает сосуществование множества ценностей и целей и не навязывает общей целевой ориентации. Это определяет взаимосвязь экономической и этической свободы и дает аргументы в пользу того, что кантианская этика совместима с «духом капитализма».

Список литературы

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.
3. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. М.: Catallaxu, 1995. 417 с.
4. Познер Р. О применении экономической теории и злоупотреблении ею при анализе права // Истоки. Экономика в контексте истории и культуры. М.: ВШЭ, 2004. С. 312–348.
5. Кондратьев Н.Д. Основные проблемы экономической статики и динамики: Предварительный эскиз. М.: Наука, 1991. 567 с.
6. Туган-Барановский М.И. Основы политической экономии. СПб.: Слово, 1909. 760 с.
7. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. 478 с.
8. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007. 960 с.
9. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6. 743 с.
10. Кант И. Венская логика / общ. ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+, 2022. 496 с.
11. Fleischacker S. Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith // Kant-Studien. 1991. № 82/3. P. 249–269.
12. Лавринович К.К. Альбертина: Очерки истории Кенигсбергского университета. Калининград: Калининградское книжное издательство, 1995. 416 с.

KANTIAN ETHICS AND THE SPIRIT OF CAPITALISM

I.V. Filatov

Lomonosov Moscow State University, Moscow

The question of the compatibility of Kant's ethics with the principles of the capitalist economy is considered. The position of L. Mises, who believed that Kant's ethics is incompatible with the theory of market economy, is assessed. The opposite view on this problem of M.I. Tugan-Baranovsky are considered. It is shown that Kant was familiar with the economic ideas of A. Smith and did not see in them obvious contradictions with his own ethical theory. An analogy is drawn between Kant's moral individualism and Smith's economic individualism.

Keywords. *protestant ethics, categorical imperative, L. Mises, M. Tugan-Baranovsky, Kant and A. Smith.*

Об авторе:

ФИЛАТОВ Илья Владимирович – кандидат экономических наук, доцент экономического факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова», г. Москва. E-mail: methodology@yandex.ru

Author information:

FILATOV Ilya Vladimirovich – PhD (Economics), Associate Professor, Faculty of Economics, Lomonosov Moscow State University, Moscow. E-mail: methodology@yandex.ru

УДК 1(091)

ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ У ГЕГЕЛЯ В СВЯЗИ С ЕГО СИСТЕМОЙ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ

Е.С. Марчукова

ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.195

Статья посвящена исследованию вопроса о том, какие новые горизонты в понимании гегелевской системы раскрывает реконструкция образа философии Средневековья у Гегеля. Показано, что проблема образа эпохи Средневековья и средневековой философии сопряжена с историко-философской линией гегелевской системы. Автор проясняет понятие истории философии в гегелевском толковании, ее специфику и роль в системе философского знания. В статье показано, что образ средневековой философии неразрывно связан с гегелевским понятием Gestalt. Особое внимание уделено прояснению значения понятия Gestalt в контексте темы исследования. Автор приходит к выводу, что реконструкция образа философии Средневековья у Гегеля может служить одним из способов постижения общего замысла всей гегелевской системы.

Ключевые слова: *история философии, образ эпохи, Гегель, Gestalt, «Лекции по истории философии», «Феноменология духа».*

Статья посвящена исследованию роли образа средневековой философии у Гегеля в осмыслении его масштабного проекта системы философии и, в частности, истории философии как отдельной науки в системе философского знания. Размышления о неизбежно возникающей в связи с темой исследования методологической проблеме определения понятия «образ» и его употребления применительно к философской эпохе представлены в статье «Проблема реконструкции образов эпохи у Гегеля и Хайдеггера» [6]. В рамках этой статьи лишь кратко отмечу, что в качестве наиболее существенных характеристик понятия «образ» я выделяю его цельность и обозримость.

Постановка вопроса об образе философии Средневековья у Гегеля с необходимостью подразумевает обращение к гегелевской концепции истории философии. Согласно Гегелю, *необходимо обобщенно схватывать развитие философской мысли тех или иных эпох, периодов истории как исторических целостностей особого духовного опыта.* Но нужно сделать следующую оговорку: речь идет не об описательной истории философии – подобного рода обобщения и классификации в более или менее развернутом виде уже имелись до Гегеля. Намерение же Гегеля было гораздо более амбициозным, а именно: создание истории философии как самостоятельной науки в системе философских наук, которая имела бы в своей основе специальные теоретические и методо-

© Марчукова Е.С., 2021

логические принципы и могла бы стать отдельной учебной дисциплиной в программе университетского образования. Гегелю удалось этот замысел. Сегодня можно утверждать, что Гегель – родоначальник истории философии как отдельной специальной дисциплины.

Как отмечает В. Йешке, выдающийся современный специалист в области гегелеведения, лекции по истории философии Гегель читал более подробно и регулярно, чем другие курсы (за исключением лекций по логике и метафизике) [9, S. 438]: Йена – 1805/06; Гейдельберг – 1816/17, 1817/18; Берлин – летний семестр 1819, зимние семестры 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30, 1830/31. Важно отметить, что именно *лекции* стали основополагающей формой разработки истории философии в качестве не только специального университетского курса, но и теоретической концепции, органично включенной в философскую систему гегелевского учения.

Стоит отметить, что историко-философские рассуждения Гегеля (представленные, однако, в определенном контексте) содержатся не только в «Лекциях по истории философии», они присутствуют как в опубликованных книжных текстах, так и в других лекционных курсах. В каждом разделе «Науки логики» [11], например, можно обнаружить историко-философский материал в его проблемной связи с логикой и метафизикой. К историко-философской проблематике Гегель обращается также и в «Феноменологии духа» [13]. О различных аспектах социальной, культурной, политической, нравственной, религиозной жизни в эпоху Средневековья в большей или меньшей степени Гегель говорит и в «Лекциях по философии истории» [12], и «Лекциях по эстетике» [14]. Все растворенные в общей канве перечисленных гегелевских произведений размышления, прямо или косвенно имеющие отношение к философии Средневековья, конечно, могут дополнить искомый образ средневековой философии, добавляя к нему уточняющие штрихи, но они не являются определяющими при попытке реконструкции образа средневековой философии у Гегеля.

Наиболее существенным и значимым материалом для реконструкции образа философии Средневековья у Гегеля являются именно «Лекции по истории философии», во-первых, потому, что там имеется отдельный и довольно большой раздел, посвященный непосредственно *средневековой философии*. Во-вторых, во введении к лекциям, которое по существу является пропедевтикой истории философии как отдельной дисциплины, содержатся теоретические построения Гегеля относительно истории философии как таковой.

История философии как отдельная дисциплина напрямую зависит от представления о предмете философии как науки. В отличие от истории других наук, предмет которых в общем и целом ясен и определен (отдельная страна, народ или конкретная наука – математика, физика и т. д.), относительно понятия науки философии, «относительно того,

что́ она должна и может давать», имеются, как отмечает Гегель, разные представления. И этот, как может показаться на первый взгляд, недостаток Гегель считает отличительной особенностью философии и истории философии. Если история выдвигает притязание на сообщение фактов «без предвзятости, без стремления достичь осуществления частного интереса и частной цели» [3, с. 66], то о каких фактах может идти речь в отношении философии? Можно сказать, что в этом контексте подразумевается обращение к текстам, идеям и концепциям мыслителей прошлого, но каким должно быть это обращение? Гегель справедливо отмечает, что «можно быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений» [3, с. 67].

Согласно Гегелю, история философии раскрывает перед нами «ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума». Здесь обнаруживается следующая особенность представления Гегелем истории философии: история философии для Гегеля – это история деятельности мысли, и «наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою – именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла» [3, с. 72].

Еще одна особенность истории философии как науки в понимании Гегеля проявляется в его анализе имеющихся обычных (*gewöhnliche*) представлений об истории философии, которые сам Гегель считает поверхностными и призывает к борьбе с подобными расхожими представлениями. Речь идет о представлении истории философии как о складе мнений (*Vorrat von Meinungen*). Но, по Гегелю, философия является «объективной наукой об истине» [3, с. 78]. Гегель воспроизводит сентенцию, сформулированную еще в эпоху Античности, о том, что истина противостоит мнению. Для того, чтобы всякое обращение к философии не оказалось бы пустым намерением, напрасной тратой времени, необходимо исходить из положения, что цель философии – постижение истины, и познание истины доступно. Философское познание, согласно Гегелю, – это познание истины, которое осуществляется «не в непосредственном восприятии и созерцании, – ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), – а лишь посредством работы мысли» [3, с. 81].

Важно обратить внимание и на то, как Гегель трактует понятие «конкретное». Примечательно, что Гегель определяет «конкретное» не как единичную вещь или ее состояние, но как некую целостность, единство различных определений и моментов. Утверждение, что философия имеет своим содержанием лишь абстракции или пустые общности, является, как говорит Гегель, «общераспространенным предрассудком».

Содержание философии абстрактно лишь по форме, но философия, – имея дело с идеей, которая сама по себе, согласно Гегелю, существенно конкретна, – «наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному». История философии, таким образом, также есть нечто конкретное, некая целостность, вбирающая в себя ряд процессов и фаз развития, которую необходимо представлять «не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [3, с. 90].

Из вышесказанного можно сделать ряд предварительных выводов. Во-первых, история философии в понимании Гегеля предстает как целостность. Во-вторых, эта целостность представляет собой развивающуюся систему и находится в постоянном движении. В-третьих, это движение происходит не по прямой линии, уводящей в бесконечность, а является круговым, подразумевающим возвращение в себя. Исходя из этого, можно представить философию Средневековья как *малый круг* развития мысли, представляющий собой также нечто конкретное-единое, который включен в *общую целостность большого круга* истории философии.

Стоит сделать оговорку, что в обыденном сознании круг представляет собой нечто замкнутое. Но для Гегеля это совершенно особенный круг, который, с одной стороны, является замкнутой в себе системой, поскольку представляет собой движение в развитии, возвращающееся в себя; с другой стороны, все же не может быть понят как абсолютная, неразрывная замкнутость: «отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, *прорывает* границу своей определенности и служит *основанием* более обширной сферы» [2, с. 100] [курсив мой. – Е.М.]. В противном случае, если бы круг представлял собой нечто неразрывное, полностью замкнутое, имеющее в себе конец развития, то само движение, динамика развития, переход к новому кругу развития были бы невозможны, как и какая-либо связь между кругами, понятыми как этапы, моменты развития: «целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности» [2, с. 100]. Связь малого круга с другими кругами–этапами движения, а также включенность в систему общего, большого кругового движения определяются его открытостью. Всякий раз, возвращаясь в себя через восхождение от абстрактного к конкретному внутри малого круга, это движение совершает переход к следующему кругу; возвращение в себя ознаменовывает начало нового этапа движения.

В этом ключе можно сказать, что средневековая философия порождает такие проблемы и ставит такие задачи, которые уже не могут

быть решены внутри этого малого круга развития мысли, поскольку на данном этапе ее внутренняя инерция уже реализована. Тем самым философия Средневековья, взятая как такой малый круг движения, открывает возможность для перехода на следующий этап, она является необходимым моментом для перехода к философии Нового времени.

Еще одна существенная особенность истории философии, которую отмечает Гегель, заключается в том, что отдельную философскую систему следует мыслить не как обособленную от «духа эпохи», но в существенной связи с исторической средой, породившей ее: «история философии должна излагать эту науку в связи с образами (Gestalt) эпохи и индивидуальностей, которые создали одну из ее форм» [3, с. 108].

Здесь важно сделать следующую оговорку: для Гегеля Gestalt не является синонимом «формы»¹, под которой подразумевается нечто ограниченное, специфическое и зафиксированное. Образ (Gestalt) в толковании Гегеля предстает как некая сложная целостность, фиксирующая наиболее существенные характеристики того или иного явления. Образ у Гегеля следует понимать не просто как результат восприятия реальности, как отпечаток какого-либо предмета или явления в сознании, а как идею, которая формируется и развивается, которую можно обозначить и в какой-то момент схватить в виде целостности. Иными словами, образ есть сформированное понимание некоего содержания. Формирование же здесь следует трактовать не как образование «формы», а в значении оформления общей идеи. Образ (Gestalt) у Гегеля в широком смысле можно понимать как целостность, которая формируется на основании знания, рефлексии, размышлений о предмете изучения, как целостное представление явления в многообразии его форм.

Итак, к изучению конкретной философской системы нужно подходить таким образом, как если бы (а по Гегелю, это буквально так и есть) она представляла собой воплощение «духа эпохи», который охватывает все сферы жизни как отдельного человека, так и целого народа – в этом контексте имеются в виду общественная жизнь, государственное устройство, форма правления, характер народа, жизненный уклад, привычки, законы, деятельность в сферах науки и искусства и т. д.

Хочу также отметить в гегелевских рассуждениях о видении той или иной философской системы в истории философии особый аспект, указывающий на необходимость второй существенной особенности понятия «образ», о которой говорилось в начале статьи, а именно – его «обозримости». Гегель резюмирует: «история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей» [3, с. 98]. Каждая система философии (как малый круг развития общей истории философии)

¹ В этом отношении я нахожу довольно распространенный, часто встречающийся перевод понятия Gestalt словом «форма» не вполне удачным.

не является чем-то преходящим. Научные продукты разума, которые и являются содержанием истории философии, представляют собой философскую систему, которая зиждется на принципе, господствующем на протяжении определенного времени. Философская система не опровергается во времени, она и сейчас остается таковой в качестве момента одного целого. Но быть «обозримой» она может лишь во временном удалении. В предисловии к первому изданию «Науки логики» Гегель пишет: «В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идет главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой еще напряженности» [5, с. 27]. Только с течением времени принцип складывается в философскую систему, в нечто конкретное, целостное и обозримое – в то, что в контексте исследования может быть представлено в виде «образа».

Гегель уточняет, что эти образы не нужно понимать как то, что ушло в прошлое и сохраняется лишь в воспоминаниях. В прошлое отошли герои истории – жизни и судьбы философов, – но их творения, содержание которых составляет извлеченное героями из глубин духа разумное, сохраняются и теперь. Они в той же степени наличны, говорит Гегель, как были во время своего появления; мы и сейчас пребываем в их сфере. Но эти образы, под которыми теперь понимаются философские принципы, на которых основаны философские системы как «целое-конкретное», не полагаются для нас как нечто данное, они постигаются как таковые только через опосредование – посредством работы мысли.

Можно сказать, что Гегель подходит к рассмотрению философии Средневековья именно таким образом. Он выделяет ее в качестве целого-конкретного периода, представляющего собой как бы тот самый малый круг, который совершает идея внутри общего (кругового) движения мирового духа, в котором последний стремится к постижению самого себя. Эпоху Средневековья Гегель рассматривает как историческую среду, порождающую определенную форму выражения философского содержания, которая была возможна именно и только в то время и в тех исторических условиях.

Чтобы ответить на вопрос, какие новые горизонты в понимании гегелевской системы может раскрыть реконструкция образа средневековой философии, необходимо дистанцироваться от рассмотрения непосредственно историко-философской линии гегелевского учения и посмотреть на систему Гегеля в целом, учитывая при этом результаты предшествующих исканий.

Для прояснения роли понятия «образ» в осуществлении широкого замысла гегелевского проекта я предлагаю опираться на «Феноменологию духа» как на модель системы Гегеля. Есть основания полагать, что Гегель писал эту работу как своего рода парадигму философии как системы.

Как известно, название «Феноменология духа»² появилось не сразу. Один из вариантов рукописи, поступившей в печать весной 1807 года, имел общий заголовок «System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes» [10] (Система науки: первая часть, феноменология духа), из чего можно сделать вывод, что «Феноменология духа» была задумана как первая часть масштабного системного произведения. В других экземплярах на титульном листе фигурировал заголовок «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns» (Наука опыта сознания). Знаменитое предисловие к «Феноменологии духа», которое Гегель, по мнению многих гегелеведов, писал уже после завершения работы над текстом, можно расценивать и как предисловие ко всей последующей разработке грандиозного гегелевского проекта.

В движении к пониманию сути и общего замысла гегелевской системы науки в первую очередь важно обратить внимание на авторскую аннотацию [15] к «Феноменологии духа», в которой Гегель прямо говорит, *о чем* это произведение. Приведу аннотацию полностью, чтобы затем проанализировать ключевые для темы данной статьи пассажи.

«Этот том дает изображение знания, взятого в его становлении (das werdende Wissen). Феноменология духа должна занять место психологических объяснений или же абстрактных рассуждений относительно обоснования знания. Она рассматривает подготовку к науке из той точки зрения, что она является новой, интересной и первой наукой философии. Она схватывает различные гештальты духа как в себе взятые станции пути, через прохождение которых он становится чистым знанием или абсолютным духом. В главных разделах этой науки, которые распадаются на многие подразделы, будут рассмотрены сознание, самосознание, наблюдающий и действующий разум, сам дух как нравственность, образованность и моральность и, наконец, как религиозный дух в его различных формах. То, что на первый взгляд предстает как хаос, несущий богатство явлений духа, приведено в научный порядок, который предстает в своей необходимости, в коей несовершенство снимается и переходит на высшую ступень, которая есть ее ближайшая истина. Последняя истина обнаруживается сначала в религии, а затем – в науке как результате целого.

В предисловии автор разъясняет, в чем, как ему кажется, состоит потребность философии ее теперешней стадии. Далее речь идет о притязании и неудовлетворительности философских форм, которые ныне унижают философию, и о том, что вообще важно для нее и для ее изучения.

Второй том будет содержать систему логики как спекулятивной философии и две прочие части философии – науки о природе и духе» [15].

² Подробнее о понятии феноменологии у Гегеля см. также [8, с. 47–72].

О чем именно пишет Гегель? В чем суть и главная идея его замысла? Вокруг какой проблемы выстраивается все рассуждение в «Феноменологии духа» и впоследствии осуществленный (пусть и не в виде второго тома, как задумывал Гегель) план разработки системы логики и философии как науки о природе и духе?

Первое предложение аннотации дает прямой ответ на эти вопросы – речь идет об изображении становящегося знания (*das werdende Wissen*). Ключевое значение здесь приобретает слово «становящееся». Это прямое указание на то, что речь идет не о знании, уже являющимся таковым и взятом в своей последней, завершенной форме как результат, не об анализе формальных структур уже ставшего знанием знания (когда не имеет значения, кем и когда оно было осуществлено), а о знании в его становлении, о таком знании, которое само и в себе есть процесс.

В отношении знания, взятого в своем становлении, как, впрочем, и в отношении философии как науки, существенным моментом является процессуальность. В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель пишет, что историческое *разъяснение* «не может считаться тем способом, каким следовало бы излагать философскую истину» [4, с. 1], ибо суть философии, по Гегелю, выражается не в цели и не в конечных результатах – подобное убеждение есть не более чем иллюзия. Такое ожидание и представление науки философии свидетельствуют о принципиальном непонимании специфики философии как науки; подобное обращение к содержанию философии не просто не приближает к постижению ее сути, но, наоборот, неминуемо уводит от этого изначального намерения. Иными словами, уже само стремление ухватить суть философии сразу и непосредственно, в виде некоего конечного результата, неверно. Такое притязание изначально ошибочно. Ведь если, по Гегелю, истина есть то, к чему только нужно *прийти*, то нельзя науку философии с истины *начать*.

«Феноменология духа», пишет далее Гегель в аннотации, «рассматривает *подготовку* к науке» [курсив мой. – *Е.М.*], исходя из того положения, что она сама является первой наукой философии. Иными словами, наука, согласно Гегелю, – это не та область, которая открыта всем и каждому, которая поддается изучению легко и, скажем, гарантированно успешно на основании лишь внезапно возникшего желания и потребности ею овладеть. Одного только намерения заниматься наукой недостаточно. К науке нужно *готовиться*, нужно быть уже *подготовленным*, то есть обладать определенными знаниями, навыками, быть осведомленным о предмете, методах и специфике той или иной научной области, прежде чем приступить к тому, что собственно и называется изучением науки. Прежде всего, согласно Гегелю, это имеет отношение к науке философии. Можно сказать, что «Феноменология духа» и являет собой такую подготовку – она подготавливает, приготавливает к науке философии. Но это *приготовление* специфично. «Феноменология духа» рассматривает подготовку к науке не так, что она сама является лишь предварительной сту-

пению, перешагнув которую можно было бы, наконец, приступить к собственно философии. Дело обстоит иначе. Это такая подготовка, которая сама по себе уже и есть философия, или, как резюмирует Гегель в самом конце введения, «этот путь к науке сам уже есть наука, и тем самым по своему содержанию – наука об опыте сознания» [4, с. 50].

Таким образом, «Феноменология духа» представляет собой не конспект, не справочник, а также не необходимый рубеж или начальный этап на пути к «подлинной философии», а уже сразу, с первого же предложения это и есть философия как таковая – и по форме, и по содержанию – реальная философия. Примечательно, что это свойство вступает в силу уже в предшествующей основному тексту, в некотором смысле технической рубрике – в предисловии. Это знаменитое предисловие также оказывается самой и в себе реальной философией.

Итак, в «Феноменологии духа» речь идет именно о *становлении* знания, о *процессе развития* разума, о его возвышении. Разум как таковой не дан уже и сразу, не предъявлен, не предоставлен в распоряжение извне. Разум не возникает уже в качестве некоего результата и для самого себя, он только стремится к обнаружению, постижению и осознанию себя. В гегелевской системе речь идет о таком осознании разумом себя, которое само и в себе есть процесс, непрерывное действие. Разум с необходимостью проходит ряд этапов развития, он должен быть развит изнутри, исходя из внутренних принципов. В этом смысле разум всегда пребывает в действии, и такой, взятый в действии и желающий постигнуть самого себя, разум можно в контексте гегелевской системы понимать как абсолют.

Теперь, переходя к следующему пассажиру аннотации, можно сказать, что схватывание наукой философии «различных гештальтов духа как в себе взятых станций пути, через прохождение которых он становится чистым знанием или абсолютным духом», и есть не что иное как непрерывное действие разума в процессе его становления, для себя обнаружения и осознания себя. Здесь снова следует остановиться на прояснении ключевого для «Феноменологии духа» понятия «гештальт» (Gestalt). В этом разъяснении мы окажемся в непосредственной близости к ответу на центральный для данной статьи вопрос о соотношении и взаимосвязи проблемы реконструкции образа средневековой философии у Гегеля и общего замысла его фундаментального теоретического построения.

Итак, под гештальтами духа в широком смысле можно понимать структуры человеческого сознания. Примеры таких структур обозначены в подзаголовках основных разделов «Феноменологии духа»; имеется в виду «чувственная достоверность», «восприятие», «разум», «рассудок» и др. Однако смысл понятия «гештальт» у Гегеля не исчерпывается типичными для теории познания понятиями, взятыми в отдельности или в сумме. Понятие «гештальт» в гегелевском толковании значительно шире и вместе с тем конкретнее.

Речь идет не только и не столько о сознании индивида (хотя, безусловно, гегелевский гештальт включает в себя и то, что по обыкновению понимается как сознание каждого конкретного человека). Смысловой горизонт понятия «гештальт» охватывает и такое толкование сознания, под которым понимается нечто объективно наличествующее, реально существующее в действительности. Например, Гегель говорит о таких гештальтах духа, как «стоицизм», «скептицизм», «наблюдающий разум», «несчастное сознание», «рабское сознание» и т. п. – все это можно назвать сконструированными «формами», порождениями сознания, творениями человеческого духа, которые закреплены и зафиксированы в сознании. Например, в числе прочего, к подобного рода гештальтам можно отнести и античную, и средневековую философию, и Новое время – одним словом, и те гештальты, которые как-то относятся к прошлому, являются собой то, что называется эпохой или (уже применительно к области философского знания) отдельным учением, концепцией, школой и т.п.

Но гештальты зафиксированы не таким образом, что, сформировавшись, они остались в прошлом, невозвратно отделившись от нас, и пребывают сами по себе где-то в отдалении. Они закреплены в сознании так, что мы можем иметь и имеем с ними дело и сейчас. Мы обращаемся с ними и как с закрепившимися в прошлом, и одновременно как с такими гештальтами, проявления которых мы обнаруживаем теперь. Полагаю, что именно в силу того, что гештальты суть нечто закрепленное (в этом ключе применимо слово «форма» – гештальт как образованная форма духа, имеющая определенный вид, запечатленность в сознании), мы и имеем возможность распознать, узнать, обнаружить эти как бы «прошлые» гештальты, их признаки и существенные черты уже в другом историческом, социальном или культурном контексте, например, в настоящем.

Предположу, что именно так, если смотреть как бы через призму гегелевского видения, можно было бы объяснить, почему, скажем, сегодня актуален Аристотель или Августин... Казалось бы, это уже пройденный этап развития философского знания и нет никакого смысла возвращаться к уже проработанному и преодоленному материалу, как нет больше необходимости топтаться в пространстве вопросов выученного и усвоенного урока. Вот только специфика гегелевского толкования гештальта такова, что то, что называется «пройденным материалом», никогда не может быть отброшено, но с необходимостью интегрируется, вбирается и в преобразованном виде действует уже в новой форме. Иначе говоря, между гештальтами как необходимыми этапами становления знания, развития разума, зафиксированными в определенной форме и явленными как различные «единицы» в виде теоретических конструкций, имеется какая-то синтетическая связь.

В своей статье [8, с. 73–101], посвященной терминологическим и содержательным проблемам «Феноменологии духа», Н.В. Мотрошилова тонко замечает, что для Гегеля крайне важно, чтобы гештальты «наде-

лялись именно “зримыми”, “наблюдаемыми”, даже “индивидуализируемыми” чертами». Это существенное замечание. Мы имеем дело с гештальтами сознания, во-первых, так, как если бы они представляли собой объективно существующие «единицы». Во-вторых, как таковые гештальты существуют именно для нашего сознания. В-третьих, они имеют идеальную природу.

Как и с любым идеальным содержанием, с гештальтами духа мы можем иметь дело лишь умозрительно. Не имея возможности прямо указать на определенный гештальт, нам необходимо найти способ так или иначе его обозначить, а именно – как-то выразить в речи то, что дано умозрительно, как-то описать этот зримый образ, высказаться о нем. Здесь, на мой взгляд, как нельзя кстати и приходит на помощь аллегория, которая в связи с обозначенной проблемой должна быть понята не просто как литературное средство выразительности, но как методологический прием.

Сам Гегель, рассуждая о таких необычайно трудных, предельно сложных для схватывания понятиях, нередко прибегает к различным аллегорическим образам. В частности, говоря о гештальтах, Гегель сравнивает их со *станциями пути*, которые проходят разум и дух в процессе своего становления и развития. Например, Н.В. Мотрошилова в работе «Путь Гегеля к “Науке логики”» [7] приводит другую яркую аллегорию, а именно – образ «лестницы», которая помогает нам «взбираться на высоты “чистой” науки»...

На мой взгляд, само выражение «станции пути» в данном контексте – это очень хороший пример. Пожалуй, трудно подобрать более удачный образ для изображения ключевой для всей гегелевской системы идеи становления разума. Уже само слово «путь» как нельзя лучше раскрывает смысл основополагающего для гегелевского проекта философии как науки тезиса о том, что «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением» [4, с. 2]. Последнее и есть не что иное, как путь, а именно – результат, взятый не в отдельности, а *вместе со своим становлением*.

Гегель ставит задачу упорядочить этот путь, то есть привести его в научную форму. И вот на этом пути с необходимостью появляются «станции» (гештальты), которые должен пройти дух в движении к своей абсолютной форме. Это движение специфично. С одной стороны, такое движение можно назвать линейным. Ведь на пути к конечному пункту нельзя миновать какую-то станцию, перескочив ее, то есть оставить ее непройденной, но так или иначе все же придется преодолеть каждую, одну за другой. И в этом смысле аллегория «станций пути» или «лестницы» подходит наилучшим образом. С другой стороны, пройденные станции не остаются где-то позади так, что мы их больше не увидим и никогда к ним не вернемся, так, как будто нам до них теперь нет ника-

кого дела, или так, словно их никогда и не было. Дело обстоит иначе. Можно сказать, что в контексте гегелевской аллегории прохождение одной станции видоизменяет самого путешественника таким образом, что на подходе к следующей он уже несет в себе признаки, отпечаток, свидетельство о прохождении предыдущей. Иначе говоря, «опыт» пребывания на станциях остается и всегда присутствует в свернутом виде на следующих этапах.

Модель такого следования подобна процессу, описанному Гегелем в знаменитом примере, который иллюстрирует прогрессирующее развитие истины, а именно – этапы образования и созревания плода. Стадии, которые проходит растение, прежде чем появится плод (то, что условно можно назвать конечным результатом), не опровергаются своим наличием друг друга, но лишь взятые вместе и составляют целое, являясь его неотделимыми моментами. Цветок не утверждает фактом своего появления ложность наличного бытия почки, равно как и плод не является «более истинным» моментом бытия растения. Все эти стадии, будучи моментами органического единства, «не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта *одинаковая необходимость* и составляет жизнь целого» [4, с. 2] [курсив мой. – Е.М.].

Я не случайно привожу столь подробные разборы гегелевских аллегорий. Все это имеет непосредственное отношение к гештальтам духа и, в частности, к специфике их взаимосвязи. Общий замысел «Феноменологии духа» как изображения знания, взятого в своем становлении, явно прослеживается и в гегелевской разработке истории философии как отдельной дисциплины в системе философских наук.

Если теперь взглянуть на «Лекции по истории философии» как бы через призму изображения становящегося знания, то есть удерживая во внимании мысли о том, что речь идет именно о становлении, развитии, восхождении разума, можно увидеть, что историко-философская линия гегелевского учения также подчинена принципам системности. В «Феноменологии духа» Гегель пишет, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» [4, с. 3], и остается верен своему замыслу и в разработке истории философии как науки.

Теперь, понимая различие философских систем как прогрессирующее развитие истины, можно усмотреть, каким образом в гегелевском проекте истории философии работает идея становящегося знания, или, говоря конкретнее, как через историю философии может быть *изображено* знание в его становлении.

Мы, конечно, можем перечислить определенные философские системы или погрузиться в изучение философского содержания различных эпох (понимая под ними уже конкретный гештальт), но, взятые в отдельности, они ничего не сообщают нам о становлении разума как процессе, так как в обособленности они не представляют собой философ-

ского развития и не предстают для нас как «моменты органического единства». Для того, чтобы история философии в действительности могла обрести статус науки (в понимании Гегеля), отдельные гештальты – те самые станции пути – нужно рассматривать как связанные и одинаково необходимые, ибо лишь в этом случае и только при таком условии можно вообще вести разговор об истории философии как о системе, как о целом, – т. е. как о результате, взятом вместе с ведущими к нему этапами, вместе со своим *становлением*.

Итак, подразумевая теперь под образом философии Средневековья у Гегеля не что иное как гештальт, можно сказать, что средневековая философия выступает в гегелевской системе в качестве момента ее становления и определенным образом влияет на развитие всей системы философии как науки. Это значит, что как таковая средневековая философия должна быть рассмотрена в органической связи с тем, что было до, и тем, что будет после, чтобы быть зафиксированной и понятой именно как определенный этап становления разума, как необходимая «станция пути» движения разума. Стоит отметить, что Гегель по большому счету и рассматривает средневековую философию именно в качестве гештальта, он пытается зафиксировать средневековую философию в качестве конкретного «формообразования» духа. Гегель вовсе не погружается в содержательные тонкости философских концепций того времени, он не анализирует средневековые тексты, не вдается в суть полемических дискуссий между различными школами и т. п. Гегель просто не ставит перед собой подобной задачи, а ограничивается лишь перечислением некоторых имен, приводит краткие биографические сведения и иногда тезисно формулирует основные идеи или проблемы, над которыми размышляли мыслители Средневековья; все эти сведения Гегель умещает в один или несколько абзацев...

Для Гегеля важно рассмотреть средневековую философию именно как необходимый этап становления разума, представить ее в виде закрепленного гештальта, который как таковой мыслится в необходимой связке с предыдущим и последующим этапами. Гегель специально и как будто даже навязчиво обосновывает необходимость этих переходных моментов, качественных изменений форм духа. Он фиксирует предпосылки метаморфоз, которые претерпевает разум в процессе своего становления: «мы, таким образом, имеем перед собой в этой истории *не развитие народа из самого себя*, а развитие, начальным пунктом которого является противоположность, развитие, страдающее этой противоположностью и не выходящее из нее, воспринимающее эту противоположность в себя и имеющее своей задачей *преодолеть* ее. Эти народы, таким образом, воплощали в себе *природу духовного процесса*» [1, с. 114–115] [курсив мой. – Е.М.].

Историю философии Гегель представляет в виде модели, характерной для всей его системы, а именно, в виде триады – Античность,

Средневековье, Новое время, где средневековая философия представляет собой отрицание античной эпохи. Но Средневековье, взятое как антитезис Античности в толковании Гегеля, привело в своем развитии к определенному положительному результату, который в конечном итоге оказался синтезирован в Новое время. Неслучайно Гегель включает период, который в современных курсах по истории философии принято выделять в качестве нового отдельного периода развития философской мысли – философию Возрождения – в состав именно средневековой философии.

Средневековая философия, согласно Гегелю, представляла собой метафизику рассудка. Рассудочная философия является необходимым звеном становления разума. Разум не возникает из ниоткуда, а неизбежно должен пройти определенные стадии, и в том числе – этап рассудочного мышления. Таким этапом на пути развития разума и стала средневековая философия – эпоха, представляющая собой «отвратительнейшую форму варварства», но являющаяся вместе с тем «бесконечным источником высшего примирения». Средневековая философия явилась органически необходимой средой, в которой дух имел бы возможность предъявить к себе требование узнать себя действительным самосознанием.

Имевшее место в период, который мы на сегодняшний день по обыкновению называем эпохой Возрождения, «пробуждение самостности духа», а именно – интерес к искусствам и наукам Античности, на первый взгляд может показаться, как пишет Гегель, «впадением в детство». Однако это пробуждение является «подлинным взлетом в область идеи, самостоятельным движением, руководимым лишь *собственными* силами, между тем как до сих пор интеллектуальный мир был для духа чем-то *данным*» [1, с. 165] [курсив мой. – *Е.М.*]. Итак, не инспирированное извне обращение разума к интеллектуальному миру, а свершившееся именно в силу внутреннего побуждения, стало результатом того гештальта, который можно назвать средневековой философией. Гегель обосновывает именно органическую необходимость внутренней трансформации разума при переходе от Средневековья к Новому времени: «так как формальная культура духа сделалась у схоластиков общераспространенным явлением, то в результате должно было получиться, что мысль знает и находит себя внутри самой себя» [1, с. 165].

Подводя итог, можно сказать, что гегелевский проект истории философии если и не задумывался изначально как отдельная самостоятельная дисциплина в системе философских наук (хотя, полагаю, что интеллектуальная интуиция Гегеля угадывала возможность разработки такой истории философии), то так или иначе получил форму, органически соответствующую всей системе философии как науки. История философии Гегеля не представляет собой привычного нам рассказа о содержании основных учений, школ, концепций, имевших место в историко-философской традиции. Гегель, как уже говорилось выше, в принципе находит такой метод если не бесплодным, то точно далеким от ис-

тории философии как науки. Пожалуй, историю философии в системе Гегеля можно назвать своего рода исторической иллюстрацией становления, возвышения, развития разума. В этом смысле история философии также с необходимостью представляет собой целое, понятое как результат, взятый вместе с этапами, к нему ведущими.

Реконструкция образа средневековой философии у Гегеля в этой связи представляет собой один из способов постижения общего замысла всей гегелевской системы. И хотя то, что называется гештальтами духа, довольно основательно фиксируется Гегелем, все же не во всех случаях гештальты обнаруживаются в четком и ясном виде.

Средневековая философия довольно точно зафиксирована Гегелем в качестве гештальта духа как в отношении обозначения исторических границ, так и в части прояснения необходимости органической связи между предшествующим и последующим этапами. Но чтобы усмотреть в философии Средневековья конкретный гештальт, по которому можно понять, что именно происходило с разумом на данном этапе развития, необходимо представить средневековую философию в виде образа, являющего собой определенную целостность.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. Т. XI. 560 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. Кн. 1. 352 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015. 443 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / пер. Б.Г. Столпнера. М.: АСТ, 2018. 912 с.
6. Марчукова Е.С. Проблема реконструкции образов эпохи у Гегеля и Хайдеггера / Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2020. № 4 (54). С. 234–251.
7. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 352 с.
8. «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. 672 с.
9. Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 540 S.
10. Hegel G.W.F. System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807. 873 S.
11. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1812. 433 S.

12. Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1840. 547 S.
13. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907. 668 S.
14. Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Ästhetik. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1938. 598 S.
15. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von B. Siepen und R. Heede // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1980. Bd. 9. S. 446-447.

THE IMAGE OF MEDIEVAL PHILOSOPHY BY HEGEL IN RELATION TO HIS SYSTEM OF PHILOSOPHY AS A SCIENCE

E.S. Marchukova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The article is aimed at the analysis of the question, which new horizons in understanding the Hegelian system are revealed by reconstruction of the image of medieval philosophy offered by this thinker. It is shown that the problem of the image of the Middle Ages and medieval philosophy is connected with the Hegelian system of history of philosophy. The author clarifies the concept of the history of philosophy in Hegel's interpretation, its specificity and role in the system of philosophical knowledge. The article shows that the image of medieval philosophy is inextricably linked with Hegel's concept of Gestalt. Particular attention is paid to clarifying the meaning of the concept Gestalt in the context of the research topic. The author concludes that the reconstruction of the image of medieval philosophy by Hegel can serve as one of the ways to comprehend the general idea of the whole Hegelian system.

Keywords: *history of philosophy, image of epoch, Hegel, Gestalt, «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», «Phänomenologie des Geistes».*

Об авторе:

МАРЧУКОВА Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии, ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация. E-mail: k.marchuckova@yandex.ru

Author information:

MARCHUKOVA Ekaterina Sergeevna – Junior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation. E-mail: k.marchuckova@yandex.ru

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ ЗЛА В ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА И ГЕГЕЛЯ

Н.А. Татаренко

ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.211

В статье исследуется одна из наиболее интересных проблем религиозно-философского характера – обоснование наличия зла в мире и оправдание Бога на примере философии Лейбница и Гегеля. Разрешение спора о том, как возможно одновременно и существование благого Бога-творца, и зла в мире, им сотворенном, или богооправдание, получило название «теодицея». Этот термин впервые был введен в философский оборот Лейбницем. Несмотря на то, что сам термин был предложен только в начале XVIII в., данная проблематика обсуждалась задолго до его появления и была серьезным вопросом для многих мыслителей. Не является исключением и Гегель, в чьих текстах затрагиваются проблемы существования зла и его отношения к категории бытия и к божественному. В данной статье представлена попытка показать, каковы особенности взглядов на проблему существования зла в учениях двух немецких философов.

Ключевые слова: *теодицея, зло, благо, бытие, абсолютный дух, моральность, Г.В. Лейбниц, Г.В.Ф. Гегель.*

Философия Лейбница оказала значительное влияние на последующую западноевропейскую традицию, не обойдя стороной и гегелевское учение. Особенно ясно эта преемственность прослеживается при анализе и сопоставлении логической части учений Гегеля и Лейбница. Оба философа отводят логике особую, крайне важную роль в формировании их философских воззрений и концепций. Мы также можем проследить общие тенденции между учениями Лейбница и Гегеля о субстанции как субъекте. Не редкостью в исследовательской литературе является и вывод о том, что монада представляет собой некий прообраз гегелевской абсолютной идеи, преодолевающей многочисленные ступени развития на пути к Абсолютному духу [4, с. 185]. Однако в данной работе нас непосредственно интересует вопрос об оправдании необходимости существования зла в философских системах двух немецких мыслителей и то, прослеживается ли взаимосвязь между их взглядами на эту проблему.

Имя Лейбница не в последнюю очередь ассоциируется с проблемой теодицеи и предустановленной гармонии. Вопрос о том, как возможно одновременное существование всеблагого Бога, мудрого и доброго, и разрушительного мирового зла, с которым индивид встречается

© Татаренко Н.А., 2021

повсеместно, возник за много веков до рождения Лейбница. Им задавались мыслители начиная с Античности, и до сих пор эта тема вызывает интерес и разнообразную аргументацию при ее рассмотрении как среди философов религиозного, так и атеистического толка [8], однако сам термин «теодицея» как название для данной концепции (от греч. *theos* – «бог», *dike* – «справедливость») стал использоваться именно благодаря Лейбницу. В его представлении зло является одной из характеристик наилучшего из возможных миров. Соответственно, в некоторой степени оно есть необходимость, как считает Лейбниц, которая, однако, зачастую остается лишь в возможности.

В своем трактате «Теодицея» Лейбниц, полемизируя с Пьером Бейлем, обращается к обсуждению вопроса об оправдании Бога и причине существования зла в мире. Нужно отметить, что дискуссия Лейбница с Бейлем не ограничивается лишь этим текстом и включает в себя ряд других тем, однако нас интересует здесь конкретный вопрос. Для обоснования своей позиции философ предлагает «апологию божественных совершенств» [6, с. 62], демонстрирующую, что Бог не причастен к существованию зла и не является его источником, а лишь допускает его присутствие в мире. Бог, согласно Лейбницу, выбрал наш мир как наилучший из возможных миров, благодаря чему он и есть действительный, реально существующий. Притом, «если в этом мире не будет совершаться хотя бы малейшего зла, то мир не будет уже больше этим миром, который Творец, высчитав и взвесив все, признал наилучшим» [6, с. 136]. Таким образом, все злое и греховное, существующее в мире, уже было предвидено Богом. Так почему же всеблагой и совершенный Бог осуществляет не тот мир, где есть лишь добро, а наш мир, полный зла и насилия? Зло, говорит Лейбниц, часто служит причиной добра, причем еще большего, чем совершённое зло. В исключительно благом мире степень добра и его ценность будет существенно ниже, нежели в том, где существует возможность совершать зло.

Тот, кто говорит о преобладании в мире зла, ошибается, по мнению Лейбница. Так, если бы мы были большую часть времени больны, то больше ценили бы здоровье и чаще обращали бы на него внимание. Соответственно, то, что является нетипичным для нас, обычно и привлекает наш взгляд. Это и говорит нам о том, что происходящее в мире в большинстве своем есть благо, и лишь малая часть представляется нам злом.

Источник зла не в Боге и не в материи, а в несовершенстве тварной природы, существовавшем еще до грехопадения. Такое несовершенство человеческой природы Лейбниц называет метафизическим злом. Существуют также физическая (страдание) и моральная (грех) разновидности зла, которые по сути являются возможными, но не необходимыми. Такое зло может воплощаться Богом либо с целью наказания, либо для достижения большего блага, либо для предотвращения еще большего зла. Все перечисленные варианты развития событий, по

Лейбницу, направлены на укрепление понимания и более ясную демонстрацию того, что же есть добро, а также на достижение еще большего совершенства мира. Такой вывод он делает, поскольку Бог по природе своей желает, прежде всего, блага, а затем – наилучшего из возможных благостей в мире. Иными словами, зло есть не просто необходимый элемент лейбницианского «лучшего из миров», но и некий гарант все возрастающих благости и совершенства существующего мира.

Теперь же обратимся к философии Гегеля и посмотрим, каким образом он объясняет само понятие зла, какое место оно занимает в его философской системе и как его существование в мире может быть обосновано.

Сразу оговорюсь, что упоминание о проблеме зла можно найти в разных произведениях Гегеля, но мы остановимся только на тех из них, которые вышли непосредственно из-под его руки, а не явились результатом, пусть и весьма удачной, но чужой редакторской работы. Иными словами, мы не будем затрагивать ни один из лекционных курсов Гегеля. Безусловно, достаточно много рассуждений об интересующей нас теме, а также в целом о философии Лейбница, можно почерпнуть из гегелевских «Лекций по истории философии», однако проблема заключается в том, что мы должны относиться к данному тексту особым образом, помня о том, что он был издан уже после смерти философа и имеет ряд нюансов¹.

Прежде всего, стоит отметить, что Гегель не использует понятия «теодицеи» в своей системе. Тем не менее, мы вполне можем говорить о том, что он задается теми же вопросами, которые волновали и Лейбница, и других философов, размышлявших о том, как возможно объяснение зла в мире, если принять во внимание существование благого Божьего промысла и того факта, что Бог всеблаг и всемогущ. Как выпускнику теологического института, Гегелю не были чужды вопросы религиозного характера, однако в явном виде мы редко находим в его текстах зрелого периода (т. е. начиная с Йенского этапа творчества) рассуждения на сугубо религиозные темы. В то же время, принимая во внимание его ранние произведения, которые полностью сосредоточены на изучении проблем христианства, религиозного чувства, истинной религии и т. д. [10], хотя и в особом, не ортодоксальном, ключе, сложно предположить, что философ в одночасье вывел из круга собственных интересов данную тематику. Кроме того, мы знаем, что Гегель отводил рели-

¹ О ситуации вокруг «Лекций по истории философии», о степени их достоверности и истории публикации см.: [7]. На мой взгляд, для того чтобы не ошибиться и верно понять, что же именно говорил сам Гегель во время данных лекций, необходимо исследовать конспекты разных лет, вышедшие не так давно и еще не переведенные на русский язык. Однако это не составляет тему нашего исследования.

гии высокое место в структуре своей системы, и только философия располагалась еще выше в этой иерархии самопознания духа.

В своей первой крупной работе «Феноменология духа» Гегель рассматривает понятие и значение зла в разделе о духе, а точнее – в главе «Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность». Философ анализирует данную проблему в рамках этики, исследуя форму морального духа, которая в последующих гегелевских произведениях не только сохранится, но и существенно расширится тематически. Моральность Гегель здесь напрямую связывает с темой долга и всеобщих этических принципов, идущей от Канта, но представленной в привычном гегелевском диалектическом ключе. Изначально существовавший субстанциально, лишенный индивидуальности, моральный дух заключает в себе, прежде всего, долг. Долг есть абсолютная сущность для самосознания, являясь одновременно и единственной целью сознания, и уже в этом он выступает для себя как иное. Самосознание же пока не способно осознать в долге некое инобытие, поэтому, становясь свободнее, позволяет становиться свободнее и предмету своего сознания, т. е. долгу. Одновременно с этим моральное сознание узнает и природный мир, который часто не соответствует и не учитывает то, как необходимо поступать. Так, из противопоставления морального сознания и природного внешнего мира постепенно развивается моральное мировоззрение.

Следующий этап развития морального духа знаменуется его отчуждением от себя. Гегель постулирует, что вследствие развития мировоззрения и взаимодействия внешнего, т. е. природы, и внутреннего, сферы морального сознания, происходит подмена истинной цели морального сознания: моральный поступок, согласно Гегелю, должен оставаться внутренним поступком, не покидающим рамки сознания, однако он становится реальным наличным бытием: «При совершении поступков сознание, таким образом, не придает вообще серьезного значения несоответствию между целью и действительностью; зато оно как будто придает серьезное значение самим поступкам» [1, с. 315]. Тут возникает очередное противоречие, поскольку каждый поступок принадлежит единичному индивиду, тогда как цель развития духа – в осуществлении всеобщего блага мира в целом: «самое желательное, абсолютное состоит в том, чтобы высшее благо было осуществлено и моральные поступки были излишними» [1, с. 316].

На пути к осуществлению этой цели моральное сознание проходит этап подчинения «священному моральному законодателю» [1, с. 319], который, конечно, есть иное для него. Такое положение дел моральное сознание воспринимает как подмену и лицемерие и стремится вернуться из внешнего мира поступков в себя, став чистой совестью. Тем не менее, уже осознав себя в реальном мире, сознание должно было бы вернуться в мир внутренний с осознанием собственной ложности, поскольку оно прошло длительный путь развития во внешнем мире. Та-

кова антиномия морального мировоззрения, которую стремится разрешить дух. Решение состоит в достижении моральным самосознанием совести. Именно совесть есть действительность долга, его истинное наполнение. Так возникает конкретный моральный дух, в котором снимаются чистый долг и природа. На данном этапе развития поступок уже не отдельное действие, не связанное с моральной целью, поступок – это моральная форма. Такое действие, полностью осознанное духом, является проявлением чистой воли, деятельного морального сознания. Оно все еще содержит в себе долг в качестве цели, но теперь он не является пустым всеобщим законом для индивида, а существует как бытие для другого. Именно в общественной жизни возможно существование и исполнение либо неисполнение долга, с чем и связано появление зла. Конфликт всеобщности и единичности, или общества и отдельного индивида при различии трактовок ими смысла морального долга ведет к тому, что единичное сознание и его поступки трактуются как зло, или иначе: подобное несоответствие индивидуального всеобщему и есть зло. В данной ситуации всеобщее рассматривает индивидуальное, действующее в соответствии с собственными провозглашаемыми принципами, которые оно пытается выдать за всеобщие, лицемерием. С другой стороны, всеобщее сознание начинает ощущать себя как единичное, находя себя в другом. При этом оба сознания претендуют на роль всеобщего. И в тот момент, когда индивидуальное сознание признает себя злым, всеобщее оказывается жестокосердным и отказывается от единства. И все же итогом противостояния разных сознаний становится диалектическое примирение, которое позволяет духу забыть былые обиды.

Примечательно, что только лишь следующий раздел «Феноменологии» отсылает читателя непосредственно к религии. Таким образом, Гегель, как может показаться на первый взгляд, будто выводит рассмотрение понятия зла за рамки религиозной тематики. Однако такое понимание не вполне верно, как мне кажется. Как говорила в личной беседе профессор Н.В. Мотрошилова, Гегель является одним из тех философов, чье учение можно с успехом исследовать рационально, абстрагируясь от религиозно-теологического контекста, и я с этим полностью согласна. Однако данная позиция также и не отрицает слов Ильина: «Учение Гегеля состоит в том, что *Понятие*, открывающееся спекулятивной мысли, *есть само Божество* и что оно *есть единственная реальность*» [5, с. 160]. В зависимости от исследовательской позиции и используемой методологии гегелевская философия может быть рассмотрена в совершенно разных плоскостях: и как сугубо логическая конструкция, и как религиозно-мистическая доктрина, и как практическая философия. Действительно, такое разнообразие особенно ярко прослеживается в некоторых отечественных и зарубежных коллективных монографиях (например, [9]). Возможно, подобная «универсальность»

гегелевской философии позволяет исследователям находить все новые и новые точки интереса в текстах Гегеля.

В «Философии права» Гегель развивает тему моральности, сделав ее важной ступенью развития объективного духа. Здесь он также обращается к понятию зла, ставя его в зависимость от действий индивидов. Зло рассматривается в двух основных ракурсах: во-первых, как злой поступок, преступление, направленное против права другого человека. Такое толкование зла близко к тому, которое можно встретить в правовых документах. Во-вторых, Гегель продолжает тему противопоставления воли индивида и общества. Быть злым подразумевает действовать исходя из того, что воля отдельного индивида ставится выше воли всеобщей [3, с. 181]. В этой свободе волеизъявления и заключается объяснение происхождения зла, считает Гегель, а гарантом возможности как моральности, так и зла, является совесть. Человеческие чувства могут содержать в себе и добрые, и злые направленности и побуждения, это связано с нашей природной двойственностью и способностью к изменениям, однако каждый индивид ответственен за свои поступки, как обладающее разумом существо. Иными словами, ни природа как таковая, ни наши внутренние ощущения и саморефлексия не могут быть злыми сами по себе, зол лишь конкретный человек, совершающий конкретный поступок, и только он в ответе за свои действия: «Природа зла такова, что человек может, но не необходимо должен его хотеть» [3, с. 184].

Последнее произведение, к которому мы обратимся здесь, – это «Энциклопедия философских наук». Гегель затрагивает тему происхождения зла в разделе «Философия духа». Зло толкуется здесь несколько иначе, чем в предыдущих работах: как несоответствие между бытием и долженствованием. Поскольку все, что мертво или представляет собой неорганическую жизнь, не может страдать и обладать злом, это присуще лишь живому – природе и духу. Постоянная изменчивость есть как признак жизненной энергии, так и возможности выступить в качестве источника зла.

В «Энциклопедии» мы находим еще один интересный фрагмент, затрагивающий тему зла в религиозном контексте, чего мы не встречали до этого в гегелевских текстах. В параграфе 568 «Религии откровения» Гегель пишет: «Но в моменте *особенности* суждения это конкретное вечное существо есть то, что *заранее предположено*, и его движение есть порождение *явления*, распадение вечного момента опосредствования, единого сына, на самостоятельную противоположность, с одной стороны, неба и земли, стихийной и конкретной природы, с другой стороны, духа как находящегося с ней в определенном *отношении*, следовательно, как *конечного* духа, который как крайность сущей в себе отрицательности, приобретает самостоятельное существование в качестве зла» [2, с. 391]. Можно сказать, что для Гегеля возможность существования зла не просто оправдана, но и не вызывает никаких сомнений.

Там, где существует изменение и распадение понятия на противоположности, непременно существуют смысловые крайности. Поскольку добро существует как в виде божественного начала, так и в виде поступков отдельного индивида, совершенно неудивительно, что есть и зло.

Подводя итог, можно сказать, что Гегель, как и Лейбниц, предпринимает попытку оправдания Бога как в некотором смысле источника существования зла. Более того, гегелевская система не может не включать в себя зло, поскольку строится по правилам диалектической логики. Зачастую, в зависимости от исследуемого явления, зло понимается Гегелем не как нечто ужасное, отвратительное, но как то, что содержит в себе противоположность исходной позиции. Если в философии Лейбница зло необходимо, скорее, для человека, и поэтому «поддерживается» Богом, то у Гегеля на уровне развития абсолютной идеи оно есть неперемное условие и служит цели развертывания мировой истории, выступая, скорее, как некая логическая категория, однако на уровне жизни индивидов его существование не является обязательным, а говорит лишь об определенных морально-волевых качествах конкретного индивида.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 496 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1977. Т. 3. 472 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 527 с.
4. Измайлов Г.В. Лейбниц и Гегель: понятие субстанции как субъекта // Историко-философский ежегодник. 2004. С. 168–187.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб: Наука, 1994. 544 с.
6. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. / под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
7. Мотрошилова Н.В. История философии в системе Гегеля // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 117–66.
8. Шохин В.К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 5 (67). С. 47–58.
9. Hegel's Philosophy of Spirit / ed. by M.F. Vykova. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 291 p.
10. Hegel's theologische Jugendschriften / Hrsg. von H. Nohl. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1907. 406 S.

THE PROBLEM OF EVIL EXISTENCE IN PHILOSOPHY OF LEIBNIZ AND HEGEL

N.A. Tatarenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The article examines one of the most interesting problems of religious philosophy – the substantiation of the presence of evil in the world and the justification of God in the context of Leibniz' and Hegel's philosophical views. The resolution of the dispute about how the existence of the all-merciful God and at the same time created by him evil in the world, or the justification of God, is possible, has received the name «theodicy». This term was first introduced into philosophical vocabulary by Leibniz and began to designate one of the central topics for many discussions trying to explain the simultaneous existence of the God and the evil in the world. Despite the fact that the term itself was proposed only at the beginning of the 18th century, this issue was discussed long before the term's appearance and was an important question for many thinkers. Hegel is no exception, in whose texts the problems of the existence of evil and its relation to the category of being and to the divine are touched upon. This article presents an attempt to show what are the features of views on the problem of the existence of evil in the teachings of two German philosophers.

Keywords: *theodicy, evil, goodness, being, absolute spirit, morality, G.W. Leibniz, G.W.F. Hegel*

Об авторе:

ТАТАРЕНКО Наталия Анатольевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии, Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация. E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Author information:

TATARENKO Nataliya Anatolievna – PhD (Philosophy), Research fellow, Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation. E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

УДК 111.1

КАТЕГОРИЯ НЕБЫТИЕ И ЕЕ РОЛЬ В ОПИСАНИИ МИРА

А.Л. Сафонов

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет,
г. Мытищи

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.219

Цель работы заключается в том, чтобы провести анализ категории Небытие и ее роль в описании и восприятии мира человеком. Процедуры и методы исследования заключаются в использовании дискурсивных методов сравнительного анализа, давших возможность с помощью философской рефлексии выделить в мифологических и философских теориях существенные признаки категории Небытие. Также использовался метод синтеза, который позволил создать новый взгляд на данное общее понятие. В результате обосновано то, что понятие Небытие возникает, исходя из особенностей психики человека создавать образы того, чего нет. Оно, в отличие от Бытия, основанного на рациональном описании, формулируется в образно-эмоциональной форме. В процессе исследования показано, что для полного описания мира, окружающего человека, вместе с категорией Бытие необходимо использовать понятие Небытие.

***Ключевые слова:** Небытие, Бытие, картина мира, групповые формы сознания, общественное сознание, философские основания картины мира.*

Введение

В Древнем мире появляется такая дисциплина, как философия, которая начинает описывать мир не в эмоционально-образных представлениях о нем, а на основе рациональных понятий. В ее рамках возникает категория Бытие, которая описывает общую картину всего существующего, что воспринимает человек. Тогда же в рамках начавшего формироваться рационального мышления появляется предельно общее понятие Небытие, которое описывает то, что не существует. Данная категория возникает из способности человека воспринимать мир и отличать существующее от несуществующего. В различных регионах это понятие формируется различным образом. В восточной системе взглядов на мир, в частности в индийских и китайских представлениях об Универсуме, Небытие описывается с помощью различных метафор, эпитетов, метонимий, гипербол и т. д. В то же время в древнегреческой философии эта категория начинает в большей степени формироваться на основе принципов рационального мышления. Таким образом, это понятие приобретает различное значение в разных регионах древнего мира.

© Сафонов А.Л., 2021

По мере развития философии категория Небытие теряет свое значение. В современной мысли она уже утратила свое значение и практически не используется в философских системах. Тем не менее постоянная изменчивость мира, смена социальных систем, появление и исчезновение новых феноменов и явлений современной жизни требуют анализа понятия Небытие. Это необходимо для того, чтобы определить источник возникновения, наличия и исчезновения всего *сущего*, которое воспринимает человек. Для достижения этой цели необходимо провести анализ появления и становления этой категории и определить ее роль в современном восприятии окружающего человека *мира*.

Категория Небытие в древнеиндийской философии

Первые рассуждения о Небытии встречаются в Ригведе, которая является первым из известных литературных произведений древнеиндийской литературы и включает в себя преимущественно религиозные гимны на ведийском языке. В ней присутствует следующее рассуждение о том, что было до появления мира: «Не было *несущего*, и не было *сущего* тогда. Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами... Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, и не было ничего другого, кроме него. Мрак был сокрыт мраком в начале. Неразличима пучина – все это. То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту...» [3]. Такое описание *предначала* всего, что появилось в дальнейшем, свойственно эмоционально-образным представлениям, характерным мифологическому мышлению человека.

Когда возник мир и в нем появились люди, то в их среде начали формироваться такие базовые категории, как *сущее* и *несущее*, описывающие изменения Универсума в сознании человека. В Ригведе говорится: «В начале на него нашло желание, что было первым семенем мысли. Происхождение сущего в несущем открыли мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)» [3]. Данное размышление указывает на то, что источником эмоций и, соответственно, чувственных представлений в исходной народной традиции является сердце. В то же время мудрецы ищут в таких образах рациональные элементы и формируют первые осмысленные взгляды на источник всего сущего. Таким образом, на основе чувственных представлений, созданных эмоциональным восприятием действительности, появляется понимание сущего с помощью появляющейся рациональной формы сознания.

Сущее и *несущее* в Ригведе – аналоги категорий Бытие и Небытие, свойственных древнегреческой философии. Небытие описывается в виде образного представления о некоем начале, являющемся источником всего сущего, а также всех объектов и явлений, выделяемых и воспринимаемых человеком, т. е. Бытия. Также в этом источнике возникают рассуждения о том, что Бытие является умозрительной конструкцией.

ей, созданной в процессе размышления человека, отделившего то, что есть, от того, чего нет. Таким образом, сформулировав в мифологическо-образной форме прообраз понятия Небытие, человек создал на основе рационального мышления и понятие Бытие.

Подобные взгляды на Небытие зафиксированы в Упанишадах. Они завершают Веды и описывают безличный Брахман, который является первоначалом Бытия, а также всех феноменов и явлений мира. В этом произведении так описывается источник всего *сущего*: «То, что невидимо, непостижимо, не имеет рода, бесцветно, без глаз и ушей, без рук и ног, Вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее; то непреходящее, в котором мудрые видят источник существ. Как паук выпускает и вбирает [в себя нить], так возникают на земле растения, как [растут] волосы на голове и теле живого человека, так возникает все из негибнущего...» [7]. Это указывает на то, что «...в Небытии Брахман есть совершенная неоформленность, не ограничивающая себя ничем, но она то и есть источник всего» [11, с. 13].

Также о Небытии в Мундака Упанишадах говорится следующее: «И тот сказал ему: “Два знания должны быть познаны, – говорят знатоки Брахмана, – высшее и низшее”. Низшее здесь – это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же – то, которым постигается непреходящее...» [13].

Это показывает, что понятие о Небытии, также как и в Ригведе, возникает в процессе целостного восприятия мира. Низшим знанием в этом отрывке обозначается прообраз рационального познания всего того, что есть. В то же время высшее понимание мира есть его целостное восприятие. Оно и приводит к созданию представлений о Небытии, которое является первоисточником всего *сущего*.

В Веданте, возникшей на основе Упанишад, Небытие выводится из психического состояния человека. Мир, который ему привиделся, является сновидениями, полученными им тогда, когда он спал. Сон же без сновидений приводит к особому состоянию сознания. В Веданте оно называется «чистым сознанием». «Сознание обозначается “чистым” потому, что оно не замутнено ни содержанием, ни размерами и представлено в безграничной неоформленности, фактически становится психическим Небытием» [11, с. 14]. Такое состояние называется Атманом. Он «...будучи тождественен Брахману, лежит как светлая сердцевина в сознании человека, развёртывая и свертывая иллюзорную эволюцию несуществующего, но периодически возникающего в бодрствовании и исчезающего в глубоком сне мира» [11, с. 14]. Их совпадение приводит к тому, что Брахман существует в двух видах. В первом случае, вследствие его тождественности с Атманом, пребывающим в виде «чистого сознания», он «...лишен свойств и характеристик, т. е. представляет полное Небытие» [11, с. 15]. Во втором случае Брахман проявляется в

виде представлений человека, «которому грезится во сне или наяву несуществующий мир» [11, с. 15]. Таким образом, Брахман представляет собой основу возникновения Бытия, которое является иллюзией, сформированной сознанием человека.

В буддизме основное положение утверждает иллюзорность мира, Небытие представлено в виде пустоты, которая является основой всего и существует во всем. Она возникает вследствие того, что *дхармы*, как неделимая составляющая бытия, и как частицы личного сознания в виде ощущений, объединяются *кармой*. Это дает возможность обеспечить их взаимодействие между собой и создать индивидуальное сознание. *Сансара* же представляет собой некую форму трансформации *кармы* в зависимости от предыдущего этапа жизни. По мере достижения Нирваны *дхармы* успокаиваются и перестают формировать *сансару*, управляющую *кармой*. Вследствие этого завершается «...демонстрация несуществующего внешнего и внутреннего миров» [11, с. 21].

В позднем буддизме, в процессе становления буддийской философии, происходит определённая трансформация взглядов на Небытие. Это связано с тем, что *дхармы* в нем перестают иметь действительные значения. В сложившейся системе взглядов пустота становится тождественной *нирване*. Она же иллюзорно проявляется как мир в его разнообразных состояниях и формирует общую картину Бытия. Соответственно в «...буддийской философии нет ни материального, нет ни идеального, а существует только шунья (букв. пустое, т. е. бессущностное), символизирующая небытие» [4, с. 114].

В то же время в учении *вайшешика*, являющемся материалистической, атомистической философской концепцией, возникает такое понятие, как *абхава*. Оно появляется в результате присоединения отрицательного префикса к слову *бхава*, означающего в этой доктрине *жизнь*, Бытие, наличие чего-либо, символизирует Небытие, т. е. то, чего нет. Данное понятие представляет собой «...седьмой род реально сущего, делящийся на четыре вида: 1) отсутствующее до своего возникновения; 2) отсутствующее после своего разрушения; 3) отсутствующее в ином, не в своем качестве; 4) отсутствующее в данном месте» [5, с. 74].

Это указывает на то, что в древнеиндийской мысли по мере ее развития происходит отход от образных взглядов на Небытие. Оно начинает описываться в таких мыслительных конструкциях, которые свойственны рациональному мышлению.

Таким образом, в результате проведенного анализа различных мифологических, религиозных и философских концепций Древней Индии можно сделать вывод о том, что Небытие представляется в них как некое безличное начало. Оно не обладает конкретными свойствами, анализ которых дал бы возможность определить механизмы появления всего сущего.

Китайская философия

В Древнем Китае вопросы о сущности мира наиболее полно рассматривались в даосизме. В этом учении сформировались представления о том, что «...мир управляется сам собой и не нуждается во вмешательстве богов. Небо порождает множество людей и вещей, Земля их кормит, четыре времени года регулярно следуют одно за другим... Все происходит само по себе» [5, с. 27]. Все существующее рассматривается «...как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единых для всей природы – как живой, так и неживой...» [2, с. 79]. Соответственно, эти же закономерности проявляются и в человеке.

В древнекитайских представлениях об Универсуме мир развивается сам из себя. Источником всего, что воспринимается человеком и существует, является Небытие. «Было небытие. Смотришь – не видишь его формы; слушаешь – не слышишь его голоса; трогаешь – не можешь его схватить; смотришь вдаль – не видишь его предела... Нельзя ни измерить его, ни рассчитать... Оно обнимает небо и землю. Формует тьму вещей, составляет великое единство с тьмой хаоса» [14, с. 37].

Небытие состоит в единстве с Бытием. «Из небытия вступаем в бытие, из бытия – в небытие. Конец и начало не имеют грани, неизвестно, что их порождает. Не постигнув, что есть внешнее, что – внутреннее, как достичь бесстрастия? Внешнее, не имеющее за собой внешнего, – это совершенное величие; внутреннее, не имеющее ничего внутри себя, – это высшая ценность» [14, с. 126]. Таким образом Небытие гармонично связано с Бытием и определяет моральные нормы поведения человека.

Источником перехода из Небытия и в Бытие является Дао – вечное действие, которое позволяет появляться всему, что человек воспринимает как *сущее*, из Небытия в Бытии и уходить из Бытия этому всему *сущему* обратно в Небытие. «Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует... Накапливает и собирает, а не становится богаче. Делает раздачи и одаряет, а не скудеет. Вращается, и вращению этому нет конца. Тончайшее, мельчайшее, оно не знает усталости. Громозди его – оно не станет выше; обрушивай его – оно не станет ниже; прибавляй к нему – оно не умножится; отнимай у него – оно не уменьшится...» [14, с. 22].

Дао – это то, что производит все. Человек, чтобы жить достойно, должен следовать ему, породившему *все* и его в том числе. Оно проявляется в виде Инь и Ян, которые символизируют начала, отражающие наибольшее разделение двух противоположных свойств. «Горячее *ци* от скопления Ян породило Огонь, частицы *цзин* огненного *ци* образовали Солнце. Холодное *дан* от скопления Инь образовало Воду, частицы *цзин* водного *ци* образовали Луну» [14, с. 51].

Их объединяет некое *предначало*. «Было *предначало* Бытия и Небытия. Оно обнимает небо и землю. Формует тьму вещей, составляет великое единство с тьмой Хаоса. Никакая глубина или ширина не может выйти за его пределы...» [14, с. 37]. Оно «...характеризуется тем, что Небо и Земля еще не разделились. Инь и Ян еще не отделились. Четыре сезона еще не расчленились. Тьма вещей еще не родилась. Оно ровно и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие. Не видно его очертаний» [14, с. 38].

В трактате древней китайской философии Хуайнаньцзы, который состоит из даосских, конфуцианских и легистских текстов, о *предначале* Бытия и Небытия говорится так: «Когда Небо и Земля еще не обрели формы, все струилось и перекачивалось. Назовем это – Великий Свет <...> В пустоте и туманности возникло Дао. Пустота и Туманность породили пространство и время» [14, с. 51]. Таким образом возникло Небытие, из которого стало появляться Бытие. Но и Небытие, и Бытие порождены единым началом, о котором ничего нельзя сказать и которое можно только описывать в эмоциональных, предельно нечетких образах.

Таким образом, в китайской философии Бытие и Небытие является равнозначными началами, которые стоят у истоков развития мира и которые определяют появление и исчезновение всего сущего. Они составляют единое целое. Все, что есть в Бытии, появляется из Небытия, туда же и уходит. В древнекитайской философии появляется представление о том, что есть общий источник, который определяет их единство. Его невозможно описать ни в каких терминах, а можно только определить образно. Возможно сказать только то, что есть некое *предначало*, которое порождает и объединяет Небытие и Бытие.

Понятие Небытие возникло в процессе появления философии, которая начала формироваться в ходе выделения и дальнейшего развития intersubъективных представлений из мифологии.

Так, в восточной философии (индийской и китайской) понятие Бытие опирается на рациональные рассуждения о том, что существует. В то же время истоки противостоящего и одновременно дополняющего эту категорию понятия Небытие находятся в мифологии. Оно существует в виде эмоционально-образных представлений, которые не сводятся к рациональным понятиям становящейся философии.

В древности в разных областях философия решает различные задачи. В западной традиции ее начало связывают с решением вопроса из чего и как устроен мир. В Древней Греции она появляется в VII до н. э. Если в мифологии мир выражается в чувственно-эмоциональных образах, то в философии он начинает описываться с помощью мыслительных конструкций рационального мышления.

Первым ее представителем считается Фалес. Он отошёл от антропных образов окружающего мира и выдвинул тезис о том, что ис-

точником всего *сущего* является вода. Этим он оформил традицию рационального описания мира через безличную *первооснову*, рождающую все и являющуюся основой всего *сущего*. Дальнейшее развитие философии в древнегреческой традиции привело к появлению предельно общих понятий Бытие и Небытие, которые получили развитие в дальнейшей европейской философии. Эти категории отражают общую картину всего *сущего*, которое воспринимает человек, и *не-сущего*, которое он не воспринимает.

В мифологических конструкциях мир описывается таким образом: «Сначала были Хаос и Ночь... и не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба... Совокупившись с крылатым ночным Хаосом в широком Тартаре, он высидел наш род и впервые вывел его на свет» [15, с. 38–39]. В подобных взглядах определяется источник всего того, что появляется в *мире*, который аналогичен понятию Небытие.

В то же время в начавшей формироваться философии начинают появляться другие взгляды на все *сущее*, которое окружает людей. На первом этапе ее развития возникают рациональные рассуждения о Бытии, которые противостоят эмоционально-образным мифологическим представлениям о мире. Эти взгляды отрицают мифологические представления о некоем начале, который рождает *сущее*. Парменид, утверждавший, что Бытие есть, а Небытия нет, говорит о тех, кто считает, что оно существует: «Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы, которыми “быть” и “не быть” одним признаются и тем же, и не тем же» [15, с. 296]. Подобных взглядов на Небытие придерживались Зенон Элейский и Мелисс.

Если Парменид считает, что Небытия нет, то атомисты считают, что оно существует. Левкипп и Демокрит понимают под Небытием совокупность пустоты, сформировавшейся вокруг *атомов*. Она самостоятельна и равнодушна к движущимся в ней неделимым частицам. Атомы и пустота, т. е. Бытие и Небытие, у Демокрита существуют одновременно на равных основаниях. Они возникают из единого источника: «...понятия бытия и небытия включены у него в более общее понятие “то, что на самом деле” (ἐτεῖν), благодаря которому реальность признавалась и за пустотой (не-бытием)» [10].

Взгляд на Небытие как на бездну абсолютного пространства, которое вместе с Бытием появляется из общего начала, характерен для многих последующих атомистов. Это начало похоже на понятие «предначало», сформулированное в китайской философии, и является тем основанием, из которого возникли категории Бытие и Небытие.

Платон, рассуждая о Небытии, делает вывод о том, «...что небытие не должно быть отнесено к чему-либо из существующего <...> не будет прав тот, кто отнесет небытие к чему-либо» [9]. Небытие противоположно Бытию, поэтому оно не имеется в наличии в том мире, в котором находится человек и, соответственно, не может быть воспринято

человеком. «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует» [9]. Его невозможно описать «...что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» [9].

Таким образом, Платон считает Небытие мыслительной конструкцией, которая возникла в результате размышлений над понятием Бытие. Она дополняет и частично противостоит предельно общему понятию Бытие, характеризующему все то, что находится в наличии. В отличие от концепта Бытия категория Небытие не может быть наполнена конкретным смыслом. Она описывается в эмоциональных выражениях, позволяющих определить содержание этого предельно общего понятия в образных представлениях.

У Аристотеля категория Небытие появляется в результате анализа процессов трансформации всего существующего. Он определяет ее как один из источников возникновения сущего и говорит, что «...определенное возникновение бывает из не-сущего в определенном смысле, например, из не-белого или из не-красивого, а простое возникновение – из просто не-сущего» [1]. Аристотель считает, «... что в одном смысле возникновение бывает из не-сущего вообще, а в другом – всегда из сущего» [1]. Он пишет, что ряд предметов появляется из уже существующего и являющегося элементами Бытия. Другая их часть возникает из Небытия. «“Простое” же [в данном смысле] означает либо первое в каждой категории сущего, либо общее и всеобъемлющее. В первом случае будет возникновение сущности из не-сущности» [1]. Аристотель утверждает: «Ведь если [присущее] лишь в возможности, то небытие, таким образом, оказывается отдельно существующим, что особенно страшило прежних философов, [сущее] возникает из предшествующего ему ничто» [1]. Таким образом, у Аристотеля «...возникает простое полное уничтожение, которое Аристотель связывал с переходом вещи из сущего в несущее, и наоборот, простое возникновение является переходом из не-сущего в сущее и из сущего в сущее» [6, с. 104].

Небытие, согласно его представлениям, является глубинным источником появления вещей, формирующем тот мир, который воспринимается человеком. Все, что существует в этом мире, трансформируется друг в друга, но первично все *сущее* появляется из Небытия: «Если же “простое” означает то, что вообще не существует, то это есть общее отрицание всего, поэтому возникающее необходимо возникает из ничего» [1]. Небытие у Аристотеля является основой, из которой появляется *сущее*, пребывающее в разнообразных формах. Если же *сущее* полностью исчезает, то оно возвращается в Небытие, которое является источником его возникновения.

В процессе завершения древнегреческой философии категория Небытие перестает играть основную роль в анализе того *мира*, который

существует. Бытие в христианской философии появляется в результате действий Бога, который из *ничто* (по сути дела, из Небытия) создал *мир*. Этот источник всего того, что существует, упоминается достаточно редко и, по сути дела, не рассматривается при анализе *мира*, окружающего человека.

Понятие Небытие перестало играть существенную роль в философии, которая начала активно рассматривать имеющийся *мир*. Небытие анализировалось у небольшого количества мыслителей Нового времени и современных философов. В частности, это понятие разбиралось Г.В.Ф. Гегелем и Ж.-П. Сартром.

В философии Нового времени наличие Бытия и Небытия рассматривал Г.В.Ф. Гегель, который считал, что Бытие и Небытие едины. Небытие у него определяется как «...соотношение с бытием, оно и то и другое, бытие и его отрицание, выраженные в одном, ничто, как оно есть в становлении» [8, с. 74]. Небытие в его представлениях составляет сущность и природу вещей, т. к. они конечны.

Ж.-П. Сартр о Небытии говорит следующее: «Человек живёт в океане Небытия, не задумываясь о том, что оно – обязательная составляющая реальности ввиду того, что “нет небытия иначе, как на повержности бытия”» [12, с. 79].

Российский философ А.Н. Чанышев рассматривает Небытие как основу Бытия. Он считает: «Учение об абсолютности небытия и относительности бытия не отрицает их единства... Я согласен с тем, что все сущее есть единство бытия и небытия. Но если у Гегеля небытие – только обратная сторона бытия, <...> то у меня бытие – обратная сторона небытия, точнее, форма существования небытия» [16, с. 10].

Таким образом, современная философия рассматривает понятие Небытие в различных значениях, но оно имеет подчиненное значение и формулируется после того, как определяется категория Бытие.

Общие представления о Небытии

По сути, что в древней восточной, в первую очередь индийской и китайской, что в древнегреческой мифологии и философии, понятие Небытие формулируется в процессе эмоционального восприятия того, что есть, и в рациональном анализе всего того, что существует. Оно, так же как категория Бытие, является умозрительной категорией и отображает все то, чего нет. Если категория Бытие отражает тот факт, что мы не можем создать картину мира полностью произвольно, то предельно общее понятие Небытие появляется вследствие того, что мы не можем воспринимать полностью окружающий нас мир.

В ряде философских систем, в первую очередь древнекитайских и атомистических концепциях Древней Греции, сформулировано понятие о начале всех начал. Оно выражается в том, что существует еще и *ничто*, то *первоначало*, *первооснова*, которые порождают все, что окру-

жает человека, и все то, что он воспринимает в окружающем его мире. Также оно включает в себя то, что человек никогда не может воспринимать и которое отсутствует для него из-за структуры его психики и сознания. Категория Бытие отражает то, что представитель вида *Homo sapiens* может осознать, Небытие – то, что не может. В то же время *нечто*, порождающее все, отображает основу того, что создает мир, и дает возможность воспринимать его различными субъектами, в том числе и человеком.

Это *нечто*, первоначало, *первооснова* недоступно пониманию человека. В то же время категории Бытие и Небытие дают возможность описывать то, что существует, и то, что не существует. Небытие не может быть представлено как в виде образных представлений о мире, свойственных мифологии, так и в виде ментальных конструкций рационального восприятия всех объектов и явлений Универсума. В любом случае появление этой категории связано с психической деятельностью человека, позволяющей формировать рациональные и мифологические образы окружающего мира. Таким образом, наиболее общее понятие Небытие является ментальной конструкцией, сформированной с помощью его сознания. Оно описывает в различных формах то, чего нет и тем самым дополняет категорию Бытие для создания полной картины мира.

Нечто, создающее все, что воспринимается и не воспринимается представителями вида *Homo sapiens*, не может быть почувствовано и осознано человеком. В то же время категории Бытие и Небытие в чувственно-эмоциональных образах и рациональных взглядах позволяют создать полную картину мира. Бытие описывает картину того, что есть, Небытие – того, чего нет.

Бытие является мыслительной конструкцией, отображающей наличие и изменение всего *сущего*, антитезой категории Небытие, которое лежит в основе эмоционально-образного восприятия мира, т. к. оно описывает совокупность разнородных предметов и явлений, которых нет.

Древнеиндийские и древнекитайские системы взглядов построены, в первую очередь, на чувственно-образном восприятии мира. Они опираются, главным образом, на эмоции, а не на разум человека. Вследствие этого они оказываются эмоционально привлекательными и из-за этого имеют много адептов и сторонников. Древнегреческие концепции, построенные во многом на основе чистых рациональных размышлений, обусловили появление различных наук. Эти науки по мере своего развития и определили взгляды, в которых понятие Небытие ослабло и практически ушло из системы представлений современного мира.

Выводы

Человек во многом воспринимает окружающий его *мир* с помощью различных форм мышления, к которым относятся мифологические и рациональные представления о той среде, где он живет. Ввиду того, что картина мира создается на основе системы различных взглядов, она может быть разнообразной, но не может быть полностью построена произвольно.

Если она не может быть построена произвольно, то мы можем описать то, что есть, и сформулировать категорию Бытие. Мы можем обрисовать представления о том, чего не может быть, и определить понятие Небытие. К нему мы можем отнести все то, чего нет и то, что мы не можем вообразить и осмыслить в силу ограниченности вида *Homo sapiens*. Бытие возникает из особенностей психики человека рационально осмыслить мир. Понятие Небытие появляется исходя из особенностей психики человека создавать образы того, чего нет.

Если Бытие мыслится как единая связанная картина всего сущего, то для создания общей картины мира необходима антитеза данной категории. Она реализуется в виде понятия Небытие, которое определяет *не-сущее*, т. е. то, чего не существует. Небытие описывается с помощью эмоционально-образного мышления и, в отличие от Бытия, формулируется в образной, ассоциативной форме. В связи с этим по мере усиления рациональных представлений об окружающем мире рассуждения о Небытии исчезают.

Человек воспринимает мир с помощью различных форм восприятия, в частности, с помощью мифологического и рационального сознания. В силу этого восприятие картины мира наряду с Бытием должно включать в себя понятие Небытие для более полного описания мира, окружающего человека.

Список литературы

1. Аристотель. О возникновении и уничтожении // Собрание сочинений Аристотеля в 4-х томах. М.: «Мысль», 1981. Т. 3. [Электронный ресурс]. URL: http://www.argo-school.ru/biblioteka/aristotel/aristotel_o_vozniknovenii_i_unichtozhenii_i/aristotel_o_vozniknovenii_i_unichtozhenii_i1/ (дата обращения: 15.08.2021).
2. Ван Цзянь. Даосизм как образ жизни // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 6. С. 77–81.
3. Духовные и священные писания Востока. Мандала X, гимн 129. [Электронный ресурс]. URL: https://scriptures.ru/vedas/rigveda10_118_146.htm (дата обращения: 10.08.2021).
4. Магомедов К.М. Категория «Бытие» в зеркале нелинейного мышления // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 1. Ч. 1. С. 112–114. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gramota.net/materials/3/2015/1-1/31.html> (дата обращения: 10.08.2021).

5. Масперо А. Даосизм. СПб.: Наука, 2007. 294 с.
6. Муллагалиева Л.К. «Становление языка в небытие» как категория и онтологическая проблема // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 10. С. 198–206.
7. Мундака Упанишада. Первая часть. [Электронный ресурс]. URL: https://www.advayta.org/binaries/file/news/f_346.pdf (дата обращения: 10.08.2021).
8. Пивоваров Д.В. Взаимосвязь категорий бытия и небытия, существования и сущности // Эпистемы: сб. науч. ст. Екатеринбург: Ажур, 2012. С. 68–86.
9. Платон. Софист / исследование, пер., комм., приложения И.А. Протопоповой. СПб.: Платоновское философское общество, 2019. 261 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/23sofis.htm> (дата обращения: 15.08.2021).
10. Попов В.Г. Бытие и Небытие как предельная категория // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2006. № 6. С. 153–170. [Электронный ресурс]. URL: http://www.r-logic.ru/text_o/text_o_03.htm (дата обращения: 15.08.2021).
11. Родзинский Д.Л. Небытие и Бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии. М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. 280 с.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009. 925 с.
13. Упанишады в 3-х книгах / пер. предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1991. Кн. 2-я. С. 175–186. [Электронный ресурс]. URL: http://lukashevichus.info/knigi/upanishady_syrkin2/09_mundaka.htm (дата обращения: 15.08.2021).
14. Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / пер. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. 430 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://abhidharma.ru/A/Dao/0016.pdf> (дата обращения: 15.08.2021).
15. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
16. Чанышев А.Н. Трактат о небытии (версия 2005 г.) // Философия и общество. 2005. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://gigabaza.ru/doc/77638-pall.html> (дата обращения: 15.08.2021).

THE CATEGORY OF NON-BEING AND ITS ROLE IN THE DESCRIPTION OF THE WORLD

A.L. Safonov

Moscow Region State University, Mytishi

The purpose of the work is to analyze the concept of Non-being and its role in the description and perception of the world by man. The research procedures and methods are based on the use of discursive methods of comparative analysis, which made it possible, with the help of philosophical reflection, to highlight the essential features of the category of Non-being in mythological and philosophical theories. A synthesis method was also used, which allowed creating a new look at this general concept. The results are that it is reasonable

that the concept of Non-being arises from the characteristics of the human psyche to create images of something that does not exist. It, in contrast to Being, based on a rational description, is formulated in a figurative-emotional form. In the process of research, it is shown that for a complete description of the world around a person, together with the category of Being, it is necessary to use the concept of Non-Being.

Keywords: *Non-being, Being, picture of the world, group forms of consciousness, public consciousness, philosophical foundations of the picture of the world.*

Об авторе:

САФОНОВ Андрей Леонидович – доктор философских наук, кандидат технических наук, доцент, профессор кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Мытищи. E-mail: zumsiu@yandex.ru

Author information:

SAFONOV Andrey Leonidovich – PhD (Philosophy), PhD (Engineering), Prof., Department of the Philosophy, Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: zumsiu@yandex.ru

УДК 316:1(091)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ПРИНЦИП КОНСТРУИРОВАНИЯ «СЧАСТЛИВОГО ПОЛИСА» У ПЛАТОНА

С.В. Рассадин

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь
ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва;

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.232

Рассматриваются дискурсивные механизмы конструирования «социального» в творчестве Платона. Выявляются модусы рассуждений греческого мыслителя в поисках «правильного» социального порядка, мыслимого им исключительно в виде полиса. Автор приходит к выводу о концептуальной значимости детерминация социального дискурса Платона концептом справедливости, как важнейшего принципа организации социального.

Ключевые слова: *Платон, полис, генезис социального дискурса, социальный порядок, справедливость.*

Сложность анализа социального дискурса античных авторов определяется рядом причин. Среди них важнейшими видятся: концептуальная рассогласованность, бинарная оппозиция больших социальных групп (эллыны/варвары), политическая ангажированность текстов, недифференцированность «социального» и «политического». Но при этом важнейшей проблемой артикуляции «социального» является сама концептуальная рамка рассуждений древних, прежде всего, греческих авторов. Детерминация указанных интеллектуальных изысканий феноменом «полиса», имеющим к началу классического периода древнегреческой философии длительный опыт различных трансформаций, даже несмотря на наличие других моделей для сравнения, приводила всех авторов, затрагивавших эту тему, к выстраиванию дискурса исключительно в «полисном» режиме. Данная установка была ключевой и для мыслителя, породившего традицию конструирования «идеального социального устройства», – Платона. Указанный статус античного мыслителя в традиции социальной рефлексии отметил К. Поппер: «Платон был одним из первых социальных философов и до сих пор, без сомнения, остается самым влиятельным из них. Он был социологом именно в том смысле, в каком понимали термин “социология” Конт, Милль и Спенсер. Иначе говоря, он успешно применял свой идеалистический метод к анализу общественной жизни человека, законов ее развития, а также законов и условий сохранения ее стабильности» [6, с. 67]. Заданные Платоном ориентиры в выстраивании социального дискурса, дополненные и развёрнутые практически всеми последующими теоретиками феномена «общество», были во многом, безусловно, фундированы еще более ранними социальными воззрениями так называемых «досократиче-

ских» философов. Констатация непосредственной изоморфной связи Dike (др.-греч. Δίκη — «право, справедливость, правда»), как космического принципа, и справедливости, как принципа организации социального, характерна еще для Гераклита и Парменида.

Интеллектуальная традиция конструирования идеального «социального», берущая начало в творчестве Платона, на протяжении всего своего существования претерпевала различные изменения в соответствии с различными социально-политическими и идеологическими факторами. При этом дискурс «правильного» социального устройства, как правило, сводится к поиску «правильного» порядка (Ordo). Развивая рассуждения досократиков о Dike, как космическом принципе, одновременно организующем справедливое социальное бытие, Платон в то же время ориентируется на поиск социальной модели, основанной на соблюдении законности и направленной на достижение счастливого состояния граждан. Парадигмальной и инвариантной социальной моделью для него, как и для всех древнегреческих мыслителей, выступает полис. Как отмечает М. Хайдеггер, «Πόλις — это местность места (die Ortschaft des Ortes) истории греков: не город и не государство, а скорее средоточие их, греков, сущности. В этом сущностном средоточии исконно единится всё то, что бытийствует как несокрытое в своей обращенности к человеку и таким образом направляет себя ему как нечто такое, с чем человек в своем бытии остается глубинно соотносенным» [7, с. 196]. Тавтологичность Хайдеггера отражает действительную когерентность ряда социальных концептов, целокупность которых объемлет полисную сборку «социального» в платоновской традиции, а именно: государство, общность/сообщество, множество/толпа/масса, закон. Это четко фиксируется в весьма распространенном в поздней Античности сборнике «Определения», написанном в период среднего платонизма (II в. н. э.) и являющем собой своего рода словарь ключевых концептов Платона. Дефиниции понятий «государство/Πολιτεία» и «город/Πόλις» ярко демонстрируют данное положение: «Государство – общность (κοινωνία) множества людей, достаточно сильная для процветания; узаконенное сообщество многих людей» [2, с. 431]; «Город – место обитания множества людей, подчиняющихся общим постановлениям; масса людей, живущих по одному и тому же закону» [2, с. 433].

Фундаментальным принципом правильного устройства общества, отождествляемого с полисом, для Платона является следование справедливости, правда, понимаемой исключительно с этактистских позиций: «...мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость, а несправедливость, наоборот, в наихудшем государственном строе...» [3, с. 188–189].

Дискурсивное конструирование государственного строя и социального порядка, осуществляемое Платоном, имеет собственную историю развития, порождая несколько различающихся проектов «идеального полиса» («Государство», «Законы»). Отождествляя «общество» и «полис» древнегреческий мыслитель элиминирует как недостойные все неэллинические формы «социального», и детерминирует примат политического порядка, который, в свою очередь, изоморфен антропологическому и космическому порядкам. В диалоге «Государстве» Платон пишет: «Надо твердо знать: если при таком устройстве государств сохраняется некий порядок, то, возводя его сохранение к божеству, ты не ошибёшься» [3, с. 272]. В диалоге «Законы» Платон «собирает» идеальный полис на основании законов и при господстве разума: «Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть золотое и священное руководство разума, называемое общим законом государства» [4, с. 93]. Когерентность «антропологического» и «социального» порядков фундирована, по Платону, происхождением человека, а именно – недостаточностью его природы по сравнению с другими родами живых существ. Используя в беседе «Протагор» миф о Прометее философ предлагает свою версию появления общества. Так, ущербность человеческой природы была компенсирована Прометеем, который дал людям огонь и искусство пользоваться им для выживания, что обеспечило человека причастностью «божественному уделу», но не снабдило «уменьем жить обществом»: «И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, как сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща; и снова приходилось им расселяться и гибнуть» [5, с. 431–432]. «Умение жить сообща» было реализовано среди людей через инструмент «стыда и правды» (Dike), который, по мнению Платона, был привит всем людям без исключения: «Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей» [5, с. 433]. Таким образом, справедливость для основателя Академии есть не только антропологическая константа, но и социальная детерминанта. Поэтому в «Государстве» он использует концепт «справедливость» в качестве предиктора, позволяющего анализировать методом аналогии, как человека, так и общество: «Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству.

– Конечно.

– А ведь государство (πόλις) больше отдельного человека?

– Больше.

– Так в том, что больше, вероятно, и справедливость имеет большие размеры и ее легче там изучать.

Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах (πόλις), а затем точно так же рассмотрим ее и в

отдельном человеке, то есть рассмотрим, в чем меньшее сходно с большим» [3, с. 129].

Использование данного метода направлено на поиск причин возникновения, развития и захирения полиса (теперь уже не в мифологическом режиме). Само появление полиса, по мысли Платона, детерминировано потребностями и нуждами людей: «...каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства (πόλις)...» [3, с. 130]. Отечественный исследователь Платона Бугай Д.В. отмечает очевидную схематичность и антиисторичность модели социального генезиса Платона: «Становление общественного целого понимается как простое присоединение отдельных, отличных по природе элементов друг к другу. Получается откровенно антиисторическая картина, поскольку Платон: а) не затрагивает проблемы возникновения самих искусств; б) предполагает возможность их до-полисного существования у отдельных индивидов в качестве природных особенностей» [1, с. 147]. Счастливое существование указанного «первого» или «здорового» общества быстро сменяется на «лихорадочное» благодаря непрестанному росту потребностей, который усложняет социальную организацию и приводит к появлению несправедливости: «...мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство богатое. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость» [3, с. 134]. Платон осуществляет подробный анализ возникновения социальной несправедливости, что позволяет ему выявить целый комплекс взаимосвязанных причин порождения «лихорадочного» общества:

1) Непрекращающийся рост потребностей людей, приводящий к усложнению и расширению государства.

2) Частная собственность, приводящая к социальному расслоению, а точнее, появлению двух сторон: «...в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому» [3, с. 192].

3) Обязательным следствием двух первых причин станет война: «...мы открыли причину войны — главного источника частных и общественных бед, когда она ведется» [3, с. 135].

4) Отказ людей от своего профессионального предназначения, обусловленного природными способностями: «граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным» [3, с. 193].

5) Несоблюдение установленных законов как следствие стяжательства: «Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними; так поступают и сами богачи, и их жены» [3, с. 335].

6) Нарушение сословного порядка: «...каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела. Значит, вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое – величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением» [3, с. 205–206].

7) Неразумное управление полисом, которое проникает на все уровни власти: «...отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын — вести себя наподобие отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравнивается с коренным гражданином, а гражданин — с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами...» [3, с. 350].

Всё вышеуказанное отражает фундаментальную причину, по сути, являющуюся общим знаменателем – рассогласование единого социального целого: «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?» [3, с. 238].

Задавая одновременную ориентацию на рекуррентное воспроизведение былого социума и создание нового полиса в будущем, мыслитель стремится рефлексивно устранить причины, приведшие к деградации социального организма. Для этого он предлагает множество социальных изменений – устранение частной собственности, равенство женщин и мужчин, фиксацию сословного порядка, установление жёстких законов, внедрение новых принципов воспитания и идеологической подготовки граждан, рациональное управление полиса кастой философов и т. д. Безусловный примат целого в виде полиса над частным (семьей, фратрией, демоном) и индивидуальным приводит Платона к необходимости качественной легитимации сообщества подобного рода. «Сборка» «правильного» полиса возможна, по мнению создателя Академии, лишь в случае точного следования «образцу, воздвигнутому на небесах». Последний определяется Платоном через развернутый теологический миф, описывающий не только процесс «лепки»/создания людей путем примешивания золота, серебра и меди для четкой социальной дифференциации полиса, но и процедуру правильного воспитания/дрессировки первых людей «божественными пастухами – даймонами, назначенными для этой цели богом. Данный – божественный – порядок, как считает философ, способен вернуть справедливость и, тем самым, сделать счастливым «всё государство в целом».

Список литературы

1. Бугай Д.В. «Город свиней» – «Государство» Платона. (368 е – 373 е) // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 145–155.
2. Определения // Платон. Диалоги / пер. с древнегреч.; сост., ред. и авт. вступит, статьи А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. С. 427–436.
3. Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1994. 654 с. Т. 3. С. 79–420.
4. Платон. Законы // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1994. 830 с. Т. 4. С. 71–437.
5. Платон. Протагор // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с. С. 418–476.
6. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: в 2 т. / пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1: Чары Платона. 448 с.
7. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.

JUSTICE AS A PRINCIPLE OF CONSTRUCTING A «HAPPY POLIS» IN PLATO'S PHILOSOPHY

S.V. Rassadin

Tver State Technical University, Tver
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The discursive mechanisms of constructing the «social» in Plato's work are considered. The modes of reasoning of the Greek thinker in search of the «right» social order, conceived by him exclusively in the form of a polis, are revealed. The author comes to the conclusion about the conceptual significance of the determination of Plato's social discourse by the concept of justice as the most important principle of the organization of the social.

Keywords: *Plato's social discourse, polis, social order, justice, «happy polis».*

Об авторе:

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь; докторант, Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация. SPIN-код: 7952-3904, Scopus Author ID: 56518236300, ORCID ID: 0000-0002-3478-0792, ResearcherID AAS-7665-2021, e-mail: s_r08@mail.ru

Author information:

RASSADIN Sergey Valentinovich – PhD (Philosophy), Assoc. Professor of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver; doctoral student of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation. E-mail: s_r08@mail.ru

УДК 1(091)

ФИЛОСОФИЯ А. ДАНТО: ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА

В.П. Потамская

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.238

Представлена аналитическая философия истории А. Данто, направленная на исследование логического статуса исторических высказываний. Указывается, что ключевым концептом его философии истории являются нарратив и нарративные предложения, наделенные двумя основными функциями: описание и объяснение. Отмечается, что историческое значение приписывается посредством нарративных предложений, при этом истинность или ложность подобных предложений зависит от момента их произнесения.

Ключевые слова: *история, историческое познание, аналитическая философия истории, нарратив.*

Проблема истории и ее осмысления существовала в философской мысли на протяжении всего времени ее развития и выразилась в существовании двух основополагающих подходов к истории: спекулятивной философии истории и аналитической философии истории. К середине 1970-х гг. в аналитической традиции был осуществлен переход от гемпелианской дедуктивно-номологической модели объяснения к историческому нарративу как форме исторического объяснения. Одну из возможных трактовок исторического нарратива – когнитивную предложил Артур Данто (1924–2013).

Данто определял себя, с одной стороны, как модерниста, выступая за создание структур, извлекая их из элементарных единиц: «Я развил теорию действия, введя в нее понятие базовых действий – действий, которые не имеют никаких последующих действий как своих компонентов... Это значит, что можно идентифицировать структуры, через которые базовые действия трансформируются в действия более высокого порядка и точно так же поступать и с познавательными способностями» [6, с. 241]. С другой стороны, он является постмодернистом, отрицая специализацию, и отмечая «отсутствие места»: «никто не должен быть определяем структурами, навязанными гендером, расой или чем-то еще» [6, с. 241] и выступая за плюрализм. «Как вы заметили, мой характер непостоянен: здесь я модернист, там – постмодернист. Я полагаю, что это действительно делает меня постмодернистом по определению» [6, с. 250–251]. Нарратив также демонстрирует подобную двойственность, т. к. в границах модернизма нарратив не использовался как литературный и декоративный, в то время как в постмодернизме пределы применения нарратива не определены.

© Потамская В.П., 2021

По словам Дж. Боррадори, Данто отстаивал «фундаменталистское видение аналитического концептуального горизонта», в котором роль, приписываемая философии, состоит в сведении сущностей к их составным частям и использовании средств логического анализа [5, с. 107]. На протяжении всей своей философской карьеры он оставался приверженцем аналитической методологии, которая позволяет дать дескрипцию любых проблем не только научного, но и практического отношения к миру [1, с. 144]. Концепция Данто также рассматривается как неоклассическая, в рамках которой «логический анализ достигает своей цели и обнаруживает свою трансцендентальную ценность, сводя ментальные и материальные объекты к их составным частям» [2, с. 28]. Д. Кэрриер характеризовал взгляд Данто на философию как картезианский и негегелианский: он рассматривает историю философии в терминах открытия проблемы (нежели в терминах описания проблем в зависимости от времени и места). Кроме того, Данто отличает явный антидерридализм, наиболее ярко проявляющийся в книгах, посвященных Ф. Ницше и Ж.-П. Сартру, поскольку философ предполагает возможность обсуждения более ранних философских проблем, используя современный язык, а не в терминах рассматриваемой философской модели. Антиисторицизм Данто как представителя аналитической философии состоит в обсуждении философских проблем без исследования способов выражения и словаря предшествующей философской традиции [11, р. 14].

В 1965 г. вышла «Аналитическая философия истории», предметом рассмотрения которой стал нарратив. Она была обусловлена не только постепенным отходом от логического эмпиризма, но и интересом Данто к историческому объяснению, как оно представлено в работах Т. Куна и Н.Р. Хансона. Данто отмечал, что его главная цель в «Аналитической философии истории» состояла в преодолении определенного скептицизма в отношении возможности знания, тем самым это было «упражнение в исторической эпистемологии» [15, р. 191]. По словам П. Рикера, «Аналитическая философия истории» – это первая речь в защиту нарративистской интерпретации, произнесенная в рамках самой аналитической философии [7, с. 166].

В «Нарративе и знании» Данто усиливает отход от позитивизма и фокусируется на роли нарратива, что, как отмечает Кэрриер, сближает его с воззрениями Х. Уайта и наиболее известными французскими нарративистами. Но в отличие от них, Данто никогда не был релятивистом. Он полагал, что язык описывает структуры мира, но не испытывал симпатии к нарративистам и деконструктивистам, полагающим, что любое разделение мира и текста, используемое для отображения действительности, является проблематичным и потенциально ошибочным [10, р. 3–4].

Обращаясь к проблеме научного статуса истории, Данто предлагал следующее ее решение, указывая, что она является автономной дисциплиной, но относится к гуманитарным области знания, по-

скольку связана с человеком и человеческими интерпретациями прошлой реальности [15, р. 191]. Проблема истинных высказываний о прошлом также привлекала его внимание. Он критически рассматривал возражения против подобных утверждений: в границах первого возражения отрицается возможность того, что некоторые утверждения действительно говорят о прошлом, второе возражение провозглашает, что прошлого, по сути, не существует, а третье возражение непосредственным образом связано с историческим релятивизмом.

Критически рассматривая каждый из данных аргументов относительно возможности исторического знания, Данто последовательно отверг их, придя к следующим выводам. Истинные предложения, выраженные в прошедшем времени, говорят о прошлом. Истинность связана со временем, т. е. с тем, в какой момент времени высказывание прозвучало. При этом не каждое возможное описание является истинным и не каждое возможное событие реально [4, с. 105]. Верифицируемость не является адекватным критерием осмысленности относительно высказываний историков, поскольку даже важные описания прошлых событий таковы, что человек лишен возможности пережить прошлое в настоящем. «Фактуальную» информацию, содержащуюся в предложениях со ссылкой на время, нельзя отделить от информации о времени [4, с. 60]. Стало быть, формы времени не могут быть устранены таким образом, чтобы та же самая информация была выражена без них, поэтому невозможно считать, что ни одно предложение как таковое не говорит о прошлом. Применение терминов и выражений к объектам настоящего логически связано со ссылкой на определенные прошлые объекты и события, которые каузально связаны с данными объектами настоящего [4, с. 74–75]. Более того, философ замечает, что три процесса – освоение понятия прошлого, освоение терминологии, относящейся к прошлому и будущему, и освоение понятия причинности – тесно взаимосвязаны. Рассматривая проблему исторического релятивизма, Данто отмечал, что в истории, как и в науке, объективность недостижима, а отбор интерпретаций определяется убеждениями ученого. Разногласия между исследователями порождают не исторический скептицизм, а общий скептицизм в отношении процесса познания и его принципов.

Таким образом, Данто констатировал возможность истинных высказываний о прошлом и обратился к центральной проблеме «Аналитической философии истории» – нарративным высказываниям. Обсуждение Данто роли и смысла нарративных высказываний является одной из наиболее плодотворных и оригинальных теоретических идей, поскольку в ее границах обосновывается возможность применения нарратива как формы объяснений.

Рассуждая с позиций нарративного реализма, он полагал, что в истории существует объективная организация событий; существуют реалии, с которыми нарративы корреспондируют [6, с. 253–254]. Нарра-

тивные высказывания принадлежат историям, которые могут рассказать только историки, поскольку их структура предусматривает обращение к будущему, которое недоступно современникам событий. Подобные высказывания относятся, по крайней мере, к двум разделенным во времени событиям и описывают раннее событие в свете более позднего. Чаще всего они употребляются в прошедшем времени.

Нарративная структура – это один из базовых путей репрезентации мира посредством языка, следовательно, и образ человеческой жизни также является нарративным. Нарративный дискурс, в свою очередь, представляется Данто существенно неполным, поскольку полное описание прошлого предполагает полное описание будущего, которое недостижимо: «Перефразируя знаменитый логический результат, можно кратко сказать: невозможно непротиворечивое и полное историческое описание. Иными словами, наше знание о прошлом ограничено нашим знанием (или незнанием) будущего» [4, с. 25].

Основной тезис Данто «состоит в том, что нарративные высказывания тесно связаны с нашим понятием истории, а что их анализ поможет выявить наиболее важные черты этого понятия» [4, с. 39]. Как отмечает У. Уолш, мы, как правило, рассматриваем элементы прошлого в связи друг с другом, определяя нарративные начала, которые не были известны, как наиболее раннее событие в то время или обнаруживаем смысл ранних происшествий в свете того, что произошло позже [18, р. 50]. Темпоральная дистанция между историографическим дискурсом и прошлыми событиями является одним из условий возникновения специфического исторического значения событий.

Данто полагал, что событие приобретает историческое значение благодаря своей связи с другими событиями, которые представляют интерес для создателя повествования. Общая особенность исторического упорядочивания событий заключается в том, что их значение постоянно переоценивается в свете более поздней информации. Историческое значение приписывается посредством нарративных предложений, при этом истинность или ложность подобных предложений зависит от момента их произнесения: «именно этот момент может установить границу между истиной и ложью» [4, р. 190–191]. Как отмечает У. Дрей, элементом истинности для Данто является утверждение, что «когда мы спрашиваем о конкретной исторической важности события, мы автоматически отмечаем то, что к этому привело» [12, р. 80]. Тем самым, историческое значение приписывается посредством нарративных предложений, при этом истинность или ложность подобных предложений зависит от момента их произнесения. Несмотря на то, что исторические нарративы отбирают то, что кажется важным, события могут содержаться в историческом нарративе просто вследствие их свойственности человеческим интересам [12, р. 119].

Данто, обращаясь к вопросу о необходимости различения простого и значимого повествований, пришел к выводу, что история со-

ставляет одно целое, т. е. невозможно выделить простое и значимое повествования. Философ присоединился к идеям Л. Ранке, рассматривая его определение целей историка как минимальную цель историка. Историк с помощью повествования, которое является способом организации событий, описывают произошедшее, при этом включаясь также в процесс интерпретации.

Философ выделяет два компонента исторического повествования: концептуальные и документальные источники. Концептуальным источником является воображение историка и понятийный аппарат, посредством которого упорядочивается прошлая реальность. Нарратив создается в качестве описания происшедших событий и в определенном роде основывается на концептуальных источниках, направляющих интерпретацию явления. При этом невозможно придать исторический смысл разрозненным фактам пока не будет обнаружено повествование, которому они послужат подтверждением [4, с. 119–120]. Само использование повествовательной организации логически предполагает непреодолимый субъективный фактор.

Цель историка, по Данто, состоит не в создании совершенного полного описания, а в том, чтобы предложить понимание произошедшего, не упустив важных деталей: повествование – «структура, накладываемая на события, которые одни события соединяет вместе, а другие исключает как не имеющие значения» [4, с. 129]. Следовательно, создание нарратива – это организация процесса познания, в рамках которого формируется мнение относительно реальности, образ которой создается в ходе его прочтения.

Данто утверждал, что полное описание события E («множество предложений, которые излагают абсолютно все, что происходило во время события E ») невозможно и доказывает эту мысль, исходя от противного. Философ ввел фигуру Идеального хрониста, осведомленного о любом событии, даже если оно совершилось в сознании людей, при этом описание, созданное им, является полным. Идеальный хронист мгновенно и незамедлительно записывает все события, отмечая, как именно они произошли, создавая описание в виде Идеальной хроники. «Идеальная хроника, таким образом, должна быть окончательной» [4, с. 144]. Тем самым, прошлое само по себе и его Идеальный хронист являются неразличимыми, поскольку, гипотетически, прошлое не содержит ничего, чего нет в Идеальной хронике. Идеальная хроника является репрезентацией, которая неразличима от прошлой реальности, которую она репрезентирует [8, р. 297–298].

Данто убежден, что Идеальная хроника является неполной, что противоречит ее изначальной характеристике как полной [4, с. 146]. Неполнота обусловлена наличием класса описаний, которые не могут быть результатом наблюдения, и незнанием будущего, поскольку полное повествование невозможно без него. Например, предложение «Тридцати-

летняя война началась в 1618 г.» ссылается на начало и окончание войны, но описывается в нем только начало войны. Принимая во внимание, что эта война была так названа из-за ее длительности, никто не мог охарактеризовать ее в 1618 г. или в любое другое время до 1648 г. как «Тридцатилетнюю войну». Даже если бы кто-то предсказал подобный ход событий, это было бы утверждение о будущем, что является недопустимым для условий создания Идеальной Хроники. В Идеальной хронике не могут присутствовать предикаты «предвосхищает», «верно предсказал», «спровоцировал», «начал», «предшествовал», «дал начало», «быть причиной», поскольку будучи истинными относительно события E , они логически предполагают появление более позднего по времени события, чем E . Как отмечал П. Рот, А. Данто продемонстрировал, что существуют истинные утверждения о некотором времени t в прошлом, которые не могли быть известны как истинные в то время [16, р. 6]. Подобные нарративные предложения не могут содержаться в Идеальной хронике, поскольку они содержат ссылку по крайней мере на два разделенных во времени события, но при этом описывают более раннее из них. Следовательно, нарративное предложение не просто ссылается на два разделенных во времени события и описывает более раннее из них через ссылку на более позднее. Помимо истинности этого высказывания, оно логически предполагает, что оба события действительно произошли [4, с. 154–160]. При этом выбор повествования обусловлен его окончанием, поскольку начало нарратива описывается со ссылкой на его конец. «Одна из основных задач повествования состоит в том, чтобы охарактеризовать арену действия, которое ведет к концу, а описание последнего служит объяснением изменению, крайними точками которого являются начало и конец повествования» [4, с. 235].

Подход Данто к разработке теории исторического повествования выглядит как попытка пересмотра видения в качестве главного звена эпистемологии истории проблемы объяснения событий минувшего сквозь призму модели «охватывающих законов», разработанной К. Поппером и К. Гемпелем [3, с. 146]. Дедуктивно-номологическая модель, по мнению Данто, является истинной, она просто перестала быть релевантной и была вытеснена определенным набором вопросов, миром, которому она больше не соответствовала. По мнению Данто, объяснение какого-то явления всегда относительно, поскольку оно связано с определённым описанием данного явления. Когда мы объясняем явление E , представленное описанием $D1$, всегда можно найти другое описание $D2$ этого явления, при котором первоначальное объяснение уже не может использоваться. Неисчислимо множество возможных описаний некоторого явления ведет за собой бесконечное количество объяснений этого явления. В свою очередь, могут существовать такие описания данного явления, при которых его вообще нельзя объяснить [4, с. 208]. Однако события являются не объяснимыми лишь при тех описа-

ниях, которые им дали: «Чтобы объяснить эти события, им нужно дать другое описание. В самом деле, если мы способны дать иное описание событий, то это, в некотором смысле, уже означает, что мы объяснили их. Часто только благодаря другому описанию мы приходим к объяснению, включающему в себя общий закон» [4, с. 209–210]. Вместе с тем, Данто отрицал, что исторические законы будут настолько специфическими, чтобы позволить говорить о некоторой определенности в формулировании предсказаний, поскольку знание будущего должно остаться абстрактным в противоположность знания прошлого. Задача истории состоит в том, чтобы рассказать историю того, что случилось [17, р. 114].

Данто рассматривал нарративы как объяснения, оперирующие причинностью. Экспанандум, тем самым, описывает не просто то, что произошло (событие), а изменение, при этом и начало, и конец являются частями экспанандума. Поскольку структура повествования представлена началом, серединой и концом, «объяснение состоит в заполнении “середины” между крайними временными точками происшедшего изменения» [4, с. 221]. Событие H (то, что происходит с X и является причиной изменения X) должно выбираться с учетом некоторого общего понятия, представленного, возможно, в виде общего закона. H должно быть событием, которое может произвести изменение от F к G в субъекте X . Также следует отметить, что нарративы – это не только наброски объяснения, отмечающие место, где нужно вставить законы. Они могут быть рассмотрены как результаты, «добавления в наброски объяснения общих законов, отмечающих место, где нужно вставить описание события» [4, с. 225]. Другими словами, когда известно, к какому закону необходимо прибегнуть, но неизвестно, что в точности произошло, повествование является описанием, в котором общее знание о том, какого рода событие должно было произойти, заменяется конкретным знанием о том, какое именно событие в действительности произошло.

Объяснение можно получить только в ходе исторического исследования, направляемого имеющимся наброском повествования (т. е. когда общее описание будет заменено конкретным). При этом не всегда возможно определить, какой общий закон используется в повествовании. Это достигается посредством либо простого переописания события, либо включения события в другой, более объемный рассказ и его переописания в границах этого повествования. Общие законы являются, скорее, обобщениями, создававшимися поколениями. Данные обобщения входят в терминологический аппарат и понятия, используемые для организации опыта. Анализ нарративных высказываний Данто имеет три эпистемологических подтекста. Во-первых, понятие причины в нарративных высказываниях выражается в том, что последующее событие трансформирует первое в причину. Во-вторых, в оппозиции рациональному объяснению Дрея, Данто отмечал, что причинная оценка в истории придает такое значение действию, которое было неизвестно дей-

ствующим лицам. Именно историк, а не современник события, преобразует различные персональные действия во всеобъемлющее действие и способен продемонстрировать значение даже непреднамеренных последствий действия. В-третьих, хотя нарратив не всегда можно свести к дедуктивному выводу, дедуктивный вывод является формой объяснения.

Как отмечает Д. Полкингхорн, Данто фокусировался на индивидуальных нарративных высказываниях, нежели на нарративном дискурсе, в котором связующая структура связывает высказывания вместе в одной истории. Его история напоминает хронику, серию нарративных высказываний о специфических причинных связях, которым не достает объединительной темы – сюжета, в котором высказывания соединены вместе в одну историю [14, р. 50]. По мнению Анкерсмита, определенным недостатком концепции Данто является то, что он анализирует нарративные предложения, игнорируя природу повествования саму по себе [9, р. 47]. К. Хьюбнер указывал, что объяснение Данто не становится дублированием модели Гемпеля, поскольку, во-первых, нельзя сказать, что закон, используемый в данной схеме, всегда является тривиальным; во-вторых, даже если закон является тривиальным для историка, он не является бессодержательным [13, р. 181].

Обращение к проблеме причинности основывается на концепции Д. Юма: Данто подчеркивал наличие социальной наследственности в создании используемых обобщений [4, с. 229]. Во-первых, для создания объяснения необходимо найти верное общее описание рассматриваемого события, рассмотрев его в определенной причинной перспективе. В случае успеха подобрать подходящий закон будет нетрудно и это будет осуществлено автоматически, поскольку известны причины, которые должны повлечь за собой данное изменение. История отчасти тем и привлекательна, что на протяжении веков демонстрирует бесконечное многообразие различных действий, которые при этом допускают то же общее описание и подводятся под те же общие принципы, которые используются в повседневной жизни и которые, будучи сформулированными, оказываются не чем иным, как трюизмами [4, с. 230]. Во-вторых, каузальные объяснения в истории должны восприниматься как нестрогие. Причинная необходимость заключена не в самих событиях, но приносится в соединения событий, которые называются причиной и следствием, и в этом смысле является привычкой нашего ума. Однако совершенно очевидно, что явления, подпадающие под общие описания, например, под описание «революция» очень сильно отличаются друг от друга.

Испытывая определенное влияние Л. Витгенштейна, Данто проводил разграничение между атомарным и молекулярным нарративом. Атомарное повествование содержит начало, конец и середину, т. е. начальное состояние, причины изменения и конечное состояние. Молекулярные повествования описывают сложный процесс, где объект под-

вергается целой серии изменений. Для их объяснения не существует единой причины, и для объяснения главного изменения необходимо установить серию причин. В молекулярном повествовании каждый элемент подпадает под общий закон, но необязательно существует закон, охватывающий все изменение в целом. Тем самым, возможно иметь дедуктивные объяснения каждого атомарного изменения в цепи и не иметь объяснения совокупного изменения [4, с. 239]. Молекулярное повествование не требует наличия общего закона, охватывающего все изменение в целом, оно предлагает объяснение исходя из составляющих совокупное изменение изменений, каждое из которых может быть объяснено посредством подведения под закон.

Итак, Данто предлагал аналитический подход к философии истории, в рамках которого исследовался логический статус исторических высказываний. Он отмечал, что история может быть написана только с ретроспективной позиции в свете последующих событий, т. е. выбор начала нарратива определяется прошлым. Ключевым концептом его философии истории являются нарратив и нарративные предложения, наделенные двумя основными функциями: описание и объяснение. Нарративные высказывания являются центральными для способа описания мира, будучи, тем самым, историческими и предполагающими исторический образ мышления. Нарратив сам по себе не может быть верифицируем, поскольку он является продуктом сознания историка, поэтому двумя основными критериями его оценки являются внутренняя согласованность и связность доказательств. Однако утверждения на уровне факта могут быть верифицированы на основе доступных свидетельств о прошлом. Данто указывал, что определенные суждения являются истинными или ложными и что истинность или ложность суждений зависит от положения вещей. То, что историки будущего скажут о нашей реальности, неизвестно, т. к. если бы мы были осведомлены об этом, то могли бы опровергнуть их описания точно так же, как мы можем опровергнуть предсказания. Историческое понимание заключается в постижении произошедшего с временной перспективы, оно доступно только посредством рассмотрения прошлого с позиции будущего, которое недоступно, когда прошлое было настоящим.

Данто рассматривал нарратив как форму объяснения, стремясь показать, что написание истории коррелирует с любой другой аналитической попыткой объяснения, и не исключал возможность истинности высказываний о прошлом на уровне репрезентации. Сохраняя идею объяснения в истории через использование общих законов, он стремился преобразовать ее для возможного применения в истолковании событий прошлого. Функция объяснения была экстраполирована с общих законов на нарратив. Возможность определить, какой конкретный случай подпадает под общий закон, реализуется только посредством исторического исследования. Цель историка, в свою очередь, состоит не в

создании совершенного полного описания, а в том, чтобы предложить понимание произошедшего, не упустив важных деталей. При этом не всегда возможно определить, какой общий закон используется в повествовании. Это достигается посредством либо простого переописания события, либо включения события в другой, более объемный рассказ и его переописания в границах этого повествования. Проблема значения некоего события может быть рассмотрена только в контексте завершённого рассказа. Одно и то же событие будет приобретать различные значения в соответствии с разными множествами более поздних событий, с которыми оно связывается.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. А. Данто: наррация и исторические миры // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2018. № 2. С. 144–156.
2. Боррадори Дж. Атлантическая стена: новая картография // Американский философ: Джованна Боррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, Макинтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис. 1999. С. 9–34.
3. Губман Б.Л. А.К. Данто и П. Рикёр: повествование как способ познания истории // Философские науки. 2018. № 10. С. 143–159.
4. Данто А.К. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
5. Данто А.К. Космополитический алфавит искусства // Американский философ: Джованна Боррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвллом, Макинтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. С. 106–125.
6. Интервью с А. Данто // Философия история после постмодернизма. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. С. 236–266.
7. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
8. Ankersmit F.R. Danto, history and the tragedy of human existence // Action, Art, History: Engagements with Arthur C. Danto / edited by D. Herwitz, M. Kelly. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. P. 175–197.
9. Ankersmit F.R. Meaning, Truth and reference in historical representation. Ithaca; N.-Y.: Cornell University Press. 2012. 264 p.
10. Carrier D. Danto and his critics: After the end of art and art history [Electronic resource]. URL: <https://kirkbrideplan.files.wordpress.com/2012/07/danto-and-his-critics-after-the-end-of-art.pdf> (accessed: 03.10.2020).
11. Carrier D. Danto as systematic philosopher or comme on lit Danto en français // Danto and his critics / edited by M. Rollins. Oxford: Blackswell, 1993. P. 13–27.
12. Dray W.H. On history and philosophers of history. Leiden: E. J. Brill, 1989. 237 p.
13. Hubner K. Critique of scientific reason. Chicago: University Of Chicago Press, 1988. 291 p.

14. Polkinghorne D.E. Narrative knowing and the human sciences. Albany: State University of New York Press, 1988. 246 p.
15. Response Danto on Ankersmit F.R. Danto, history and the tragedy of human existence // Action, Art, History: Engagements with Arthur C. Danto / edited by D. Herwitz, M. Kelly. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. P. 190–197.
16. Roth P. Narrative explanations: the case of history [Electronic resource]. URL: <https://paulroth.sites.ucsc.edu/wpcontent/uploads/sites/236/2015/08/Narrative-explanations-The-case-of-history.pdf> (accessed 20.02.2020).
17. Solomon R., Higgins K.M. Atomism, Art, and Arthur: Danto's Hegelian Turn // Danto and his Critics / edited by M. Rollins. 1993. Cornwall: Blackwell, P. 107–126.
18. Walsh W.H. Facts and values in history // Facts and values: philosophical reflection from western and non-western perspectives / edited by M.C. Doeser, J.N. Kraay. Boston; Lancaster: MartinusNijhoff publishers, 1986. P. 49–64.

A. DANTO'S PHILOSOPHY: THE PROBLEM OF HISTORICAL NARRATIVE

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

The article is focused on A. Danto's analytical approach to the philosophy of history aimed at studying the logical status of historical sentences. It reveals that the key concepts of Danto's philosophy of history are «narrative» and «narrative sentences» have two main functions: description and explanation. It is noted that historical meaning is attributed through narrative sentences, while the truth or falsity of such sentences depends on the moment they are pronounced.

Keywords: *history, historical knowledge, analytical philosophy of history, narrative.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. SPIN-код: 3657-9312, e-mail: potamskaya.v@yandex.ru

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Dept. of Media Technologies and Public Relations, Tver State Technical University, Tver. Email: potamskaya.v@yandex.ru

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 объемом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объемом 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 запяту) 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.

График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией	Дата выпуска
	до:	журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

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: 09.00.00 – Философские науки.

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 (58), 2021

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать **23.12.2021. Выход в свет 23.12.2021.**

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № **189.**

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