Сборник статей по итогам конференции ФИКОС-2020 есть попытка переосмысления границ ratio как основополагающего принципа в социально-гуманитарном, естественнонаучном и математическом познании. Будучи центром сферы знания, принцип ratio предъявляет на её поверхности бесконечное множество точек зрения, диалог между которыми позволяет существовать и развиваться философской, научной, общественно-политической и художественной традициям.

ФИКОС-2020

ФИЛОСОФСКИЕ КОНТЕКСТЫ СОВРЕМЕННОСТИ: ПРИНЦИП RATIO И ЕГО ПРЕДЕЛЫ 2020

Министерство науки и высшего образования РФ
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
Институт истории и социологии
Кафедра философии и гуманитарных дисциплин
ФГБУН «Институт философии и права» УрО РАН
Институт социальных исследований и развития культурных структур
Удмуртская республиканская общественная организация
«Союз научных и инженерных общественных отделений»

ФИКОС

ФИЛОСОФСКИЕ КОНТЕКСТЫ СОВРЕМЕННОСТИ: ПРИНЦИП RATIO И ЕГО ПРЕДЕЛЫ

СБОРНИК СТАТЕЙ I МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
28–29 ФЕВРАЛЯ 2020 ГОДА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «УДМУРТСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ИЖЕВСК 2020

УДК 1(063)
ББК 87я431
Ф 563

Редколлегия:
Илиев Радослав Тодоров
председатель Института социальных исследований и развития культурных структур, преподаватель Национального классического лицея (София, Болгария),
Ломаев Степан Леонидович
кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН», доцент кафедры информатики и математики ФГБОУ ВО «Удмуртский Государственный университет» (Ижевск, Россия),
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Удмуртский Государственный университет» (Ижевск, Россия),
Пономарёв Алексей Михайлович
доктор философских наук, директор Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН (Ижевск, Россия),
Шамшурин Алексей Андреевич
ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Удмуртский Государственный университет» (Ижевск, Россия),
Яркеев Алексей Владимирович
доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН (Ижевск, Россия)

Ф 563 Философские контексты современности: принцип ratio и его пределы. ФИКОС 2020: сборник статей I Международной научно-практической конференции; Ижевск, 28-29 февраля 2020 г. / отв. ред. Н. Б. Полякова, сост. А. А. Шамшурин. — Ижевск: Изд. центр «Удмуртский университет», 2020. — 306 с.

ISBN 978-5-4312-0783-9

Сборник статей ФИКОС является итогом I Международной научно-практической конференции «Философские контексты современности: принцип ratio и его пределы» (ФИКОС–2020). Материалы сборника представляют собой научный интерес для исследователей в области современной философской проблематики, а также могут быть использованы научными работниками, преподавателями, аспирантами, магистрантами и студентами в учебном процессе.

УДК 1(063)
ББК 87я431

ISBN 978-5-4312-0783-9

© Авторы статей, 2020
© Р.Т. Илиев, С.Л. Ломаев, Н.Б. Полякова, А.М. Пономарёв, А.А. Шамшурин, А.В. Яркеев, 2020
© ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», 2020
© ФГБУН «Институт философии и права» УрО РАН, 2020
© Удмуртская республиканская общественная организация «Союз научных и инженерных общественных отделений», 2020

Содержание

Полякова Н. Б. Все дело в контексте. Предисловие **6**

Секция 1. Корпус ratio: «концепт», «модель», «конструкт»

Дядык Н. Г. Понятие «концепт» в философии и искусстве: концептуальное искусство как способ философствования (Челябинск, Россия)**.....** **7**

Журавлева М. А. (научный руководитель Полякова Н.Б.) Концептуальные смыслы научной истины (Ижевск, Россия)…… **11**

Малышев М. А. Философский разум в свете дуализма истины и ценности (Толука, Мексика)…… **14**

Муртазин С. Р. Преодоление скептицизма и проблема реальности другого сознания (Казань, Россия)…… **20**

Полякова Н. Б. Научное познание: кризисы и творческое измерение (Ижевск, Россия)…….. **23**

Сабурова Л. А. Здоровье как игровой конструкт: релятивизация базовых смыслов (Ижевск, Россия)……. **28**

Санжеева Л. В. Рационализм в конструировании модели мира культуры (Санкт-Петербург, Россия)……..... **32**

Севостьянов Д. А. Рациональность и инверсивные отношения (Новосибирск, Россия)……..... **35**

Скобелева В. В. Техника как раскрытие потаенного в современных масс-медиа (Ижевск, Россия)…….. **38**

Соколова О. В. Мышление на пределе рациональности (Ижевск, Россия)……..... **41**

Шадрин А. А. Принцип достаточного основания: концепт Г. Лейбница в прочтении Ж. Делеза (Ижевск, Россия)…… **46**

Шамшурин А. А. Основоположения «cogito» в философской системе Рене Декарта (Ижевск, Россия)……. **51**

Секция 2. Принцип ratio в истории, культуре и цивилизации

Брекоткина И. П. Смысловые пределы художественной реальности XX века: между «Черным квадратом» К. Малевича и «Фонтаном» М. Дюшана (Ижевск, Россия)……. **55**

Джейранов Ф. Е. Стратегии рационального социоприродного развития: идеи автотрофности и коэволюции (Ижевск, Россия)……. **57**

Довгаленко Н. В. Две традиции философии в отношении ratio (Саратов, Россия)…… **62**

Желнин А. И. Разум как управляющий агент и дефицит рациональности в развитии современной цивилизации (Пермь, Россия)…… **65**

Илиев Р. Т. Сблъсък на ортодокасии-монументи и «сблъсък чрез противопоставяне» в пост-сталинизма и пос-комунизма (София, Болгария)…… **69**

Кара-Мурза С. Г. Привычное невежество — но современная угроза (Москва, Россия)……..... **78**

Клецкина О. Г. Новая экономическая политика в современном российском дискурсе (Ижевск, Россия)…… **86**

Ковров Э. В., Ухов А. Е. Идеология и проблема рефлексивного анализа исторического процесса (Вологда, Россия)…….. **91**

Колесников А. Е. (научный руководитель Кучинская Т. Н.) Мягкая мудрая сила и философский концепт «ratio» в контексте глобализационных трансформаций современной системы мировой экономики и международных отношений (Чита, Россия)…… **95**

Лю Сюечжэнь (научный руководитель Ибрагимова З. З.) О роли рациональности в культуре (Казань, Россия)……. **99**

Медведева Е. Е. Философия и критическое мышление (Санкт-Петербург, Россия)…… **101**

Овчинников А. В. Конструирование исторической памяти мигрантов и принимающего сообщества: иррациональный и рациональный подходы (Липецк, Россия)…….. **106**

Петров Л. С. Теологията в постмодерната епоха: проблеми и перспективи (София, България)…….. **110**
Соснин В. А. Память и разум в метафизике Нового времени: акциденция и субъект (Пермь, Россия)…… **114**

Секция 3. Сопредельность философии и науки: «physis» и «mathéma»
Загуменов М. Н. Проблема многозначности в биологической терминологии (Ижевск, Россия)…….. **118**
Ломаев С. Л. Рождение механистической причинности из духа телеологии (Ижевск, Россия)…….. **121**
Осокина А. С. Реальность в естественных науках: моделирование в биологии (Ижевск, Россия)……..... **128**
Селезнёв В. С. (научный руководитель Полякова Н. Б.) Парадоксальность математического мышления: проблема субъективации (Ижевск, Россия)…… **132**
Семенцова Т. Ю. (научный руководитель Полякова Н. Б.) Философия и «матема»: смысловые швы пространства знания **(**Ижевск, Россия)……. **136**
Хаертдинов И. М. «Physis» животного: биоэтический аспект (Ижевск, Россия)……... **139**
Чиботару В. Описывает ли квантовая физика реальность? (Германия)…….. **142**

Секция 4. Трансформация смыслов в социально-гуманитарном познании
Афонина Л. Е., Казанцева Н. А., Козырева О. А. Адаптивно-продуктивный подход как продукт трансформации смыслов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании (Новокузнецк, Россия)…… **146**
Вахитов Р. Р. Наука и капитализм (о структурных параллелях в сфере модернистской науки и капиталистической экономики) (Уфа, Россия)…… **150**
Геращенко И. Г. Интеллектуальная маргинализация как один из трендов современной философии (Волгоград, Россия)…….. **158**
Гончарова А. А. Трансформация рациональности в условиях медиасреды: развитие или регресс? (Сергиев Посад, Россия)……. **162**
Гусенова Д. А. Трансформация религиозных смыслов в «обществе потребления»: религиозный туризм или поломничество? **(**Махачкала, Россия)……. **165**
Ибрагимова З. З. Метаморфозы рационального в природе человека: от просвещения к современности (Казань, Россия)…… **168**
Квятковский Г. Ю. Концепт истины в работах Аристотеля как протокол истинности теории в социально-гуманитарном познании (Челябинск, Россия)…..... **171**
Овчинников А. В. Историческая ответственность и моральная экономика: архаические смыслы в ситуациях постмодерна (Томск, Россия)…… **176**
Петросов Т. А. Письменное слово как социокультурное условие раскрытия рациональности субъекта (Краснодар, Россия)…… **180**
Платонова С. И. Большие данные и онтологический вызов современной социальной теории (Ижевск, Россия)…… **183**
Рамазанова Л. А. Ratio и его пределы: психологический подход (Уфа, Россия)…… **186**
Сайкина Г. К., Верхоглядова Д. А. Нормирование разумного как социально-философская проблема (Казань, Россия)…… **189**
Семкова М. П. (научный руководитель Полякова Н. Б.) Переосмысление аналитической психологии: между наукой и паранаукой (Ижевск, Россия)…….. **193**
Черняева Г. В. Трансформация персональных смыслов (Москва, Россия)…… **198**
Терещенко Н. А., Шатунова Т. М. Условие возможности социального разума (на материале анализа книги Ника Срничека «Капитализм платформ») (Казань, Россия)…… **201**
Шаяхметова Л. А. «Трансдисциплинарный смысл» коэволюционного подхода в контексте социально-гуманитарного знания (Пермь, Россия)……. **205**

Секция 5. Границы рационального в этике, политике и праве
Акулинин В. Н. Перипетии права и (не)нарушение: Дж. Агамбен читает К. Шмитта (Москва, Россия)…….. **208**

Довгань А. В. Актуализация системы смысловых детерминант в дискурсе публичного управления (Киев, Украина)…… **211**
Зимбули А. Е. Границы в мире межсубъектных взаимоотношений как предмет этического осмысления (Санкт-Петербург, Россия)…….. **214**
Майленова Ф. Г. Трансформация традиционных моральных ценностей вследствие вмешательства современных биомедицинских технологий (на примере ВРТ) (Москва Россия)…… **219**
Мовсумова Л. Д. кызы Справедливость как принцип рационализма в политике (Баку, Азербайджан)……... **225**
Москаленко М. Р. Рациональное и иррациональное в феномене монархической государственности Российской Империи: вопросы объяснения учащимся (Нижняя Тура, Россия)……..... **228**
Пономарёв А. М. Институционализация рациональности в праве (на античном примере) (Ижевск, Россия)…… **231**
Попов Д. В. Конструирование рациональности в биополитике (Омск, Россия)…… **236**
Шавеко Н. А. Как возможна научная теория справедливости? (Ижевск, Россия)…… **241**
Шляпников В. В. Философия свободы Фридриха фон Хайека (Санкт-Петербург, Россия)……..... **245**
Яркеев А. В. Пределы рациональности власти в биополитике (Ижевск, Россия)…..... **249**

Студенческая секция.
Социально-гуманитарные исследования в контексте современности
Vasilev V. The problem of the reconciliation between the foundationalist and anti-foundationalist tendencies within the history of Western philosophy. An attempt for a contemporary solution (Sofia, Bulgaria)……..... **252**
Isaev B. Political ethics and the problem of the «dirty hands» (Sofia, Bulgaria)…… **260**
Pavlov G. The Lost and Found: An Outline of a Semiotics of Death (Sofia, Bulgaria)..... **262**
Бурнышева П. В. (научный руководитель Шамшурин А. А.) Зрелище терроризма. Давайте найдем Кароля (Ижевск, Россия)……... **265**
Васильев А. М. (научный руководитель Каримов А. Р.) Уязвимости нарративной концепции тождества личности (Казань, Россия)…… **267**
Горынцева Е. А. (научный руководитель Репников Д. В.) Великая Отечественная война 1941-1945 гг. как индикатор патриотизма российской эмиграции первой волны (Ижевск, Россия)…… **270**
Иванова А. С. (научный руководитель Глазкова С. Н.) Комикс: дискредитация и реабилитация гуманитарного знания в информационной культуре (Миасс, Россия)…….. **274**
Малащенко Е. П. (научный руководитель Шадрин А. А.) Венеция как понятие «нулевой точки» в прозе И. Бродского (Ижевск, Россия)…… **277**
Маркова П. С. (научный руководитель Шадрин А. А.) Концепт ризомы в контексте джазовой музыки (Ижевск, Россия)…… **281**
Миннуллина З. И. (научный руководитель Николаева Е. М.) Трансформация общества потребления: просъюмерский ракурс (Казань, Россия)…… **283**
Мубаракшин А. И. (научный руководитель Ибрагимова З. З.) Гипотеза об отсутствии познания на примере модели общества потребления (Казань, Россия)…… **288**
Соловьёва В. М. (научный руководитель Миронов В. В.) Философские аспекты культурных значений медиапространства (Москва, Россия)…… **290**
Чечихина А. Н. (научный руководитель Кириленко Ю. Н.) Роль ratio при решении проблемы свободы воли в трансцендентальной философии И. Канта (Томск, Россия)…….. **295**
Шаймухаметов Р. О. (научный руководитель Полякова Н. Б.) Властные основания бытия друг-с-другом (Ижевск, Россия)…… **297**
Шашлов Н. С. (научный руководитель Полякова Н. Б.) Интерпретация как основа философского мышления или вращение по тексту (Ижевск, Россия)…… **301**

ВСЕ ДЕЛО В КОНТЕКСТЕ. ПРЕДИСЛОВИЕ

В современности организация и проведение научных мероприятий — большой риск. Перегруженность такого рода формами, предоставляющими возможность опубликоваться, однозначна. По мнению оргкомитета конференции «ФИКОС», сохранение смысла совместной научной коммуникации есть только тогда, когда осуществляется «живое общение», диалог, взаимообмен идеями, мнениями, эмоциями, взглядами. Тогда итог конференции — не очередной показатель в различного рода индексируемым системах. С самого начала организаторами ставился акцент на контекстуальных смыслах конференции, а не формальном проведении мероприятия. Все дело оказалось в контексте.

Выбор такой темы для научного общения, как переосмысление границ ratio в качестве основополагающего принципа в социально-гуманитарном, естественнонаучном и математическом познании, предлагаемой потенциальным и состоявшимся участникам, — также риск. Будучи центром сферы знания, принцип ratio предъявляет на её поверхности бесконечное множество точек зрения, диалог между которыми позволяет существовать и развиваться философской и научной традициям. Современное кризисное состояние научного типа рациональности, большинства художественных, общественно-политических дискурсов и практик способствует возвращению к их общему философскому началу в перспективе его онтологической и гносеологической экспликации.

Отклик, который был получен, количество приехавших участников, не столько подтверждает, сколько актуализирует современные интерпретации использования ratio в реалиях философского и в целом гуманитарного поля мыслительной активности. В результате собравшиеся участники конференции представили широкую географию. Это 9 стран и 39 городов.

Выражаем благодарность всем, кто принял участие в конференции: эксперту по культурному наследию в Сорбонне и Болонском университете, председателю Института социальных исследований и развития культурных структур, преподавателю в Национальном классическом лицее Софийского университета **Р. Т. Илиеву**, доктору философских наук, главному ассистенту Института философии и социологии Болгарской академии наук **Л. С. Петрову**, доктору химических наук, профессору, главному научному сотруднику Института социально-политических исследований РАН **С. Г. Кара-Мурза**, доктору философских наук, ведущему научному сотруднику, руководителю сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН **О. В. Поповой**, доктору юридических наук, профессору, академику РАН, главному научному сотруднику Института философии и права УрО РАН **В. Н. Руденко**, кандидату политических наук, доценту, врио директора Института философии и права УрО РАН **В. С. Мартьянову**, кандидату философских наук, доценту факультета государственного управления Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова **Г. В. Черняевой** и многим другим. Отдельное спасибо за теплые слова в адрес оргкомитета и интерпретацию мероприятия **Д. В. Попову** и **Т. М. Шатуновой**.

Дмитрий Владимирович Попов, кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры философии и политологии Омской академии МВД России, полковник полиции: «Прежде всего, хотелось бы поблагодарить организаторов конференции за профессиональную и одновременно с любовью проделанную работу! Конференция ФИКОС-2020 состоялась, уверенно заявив о себе. Формируется фирменный стиль: добротные, злободневные и комплементарные научные доклады; дискуссия, ориентированная на плюрализм мнений, сближение и поиск согласия; полифония дискурсов и сопряжение различных смысловых пространств. ФИКОС – портал в Науку!».

Татьяна Михайловна Шатунова, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, член экспертного совета ВАК по гуманитарным и общественным наукам: «Конференция была замечательная! И международная в полном смысле этого слова: пять участников из Болгарии; магистр философии, аспирантка университета Париж-Сорбонна; научный сотрудник Института европейских исследований из Белграда. И по стране география богатая: профессор из Дагестана, москвичи из Института философии Российской академии наук и не только, Питер, Екатеринбург, Казань, Нижний Новгород, Самара, Липецк и другие. С некоторыми иностранцами общались по скайпу, и техника не подвела. А точнее, эту технику организовал и умело использовал прекрасный оратор и один из самых ярких докладчиков Степан Леонидович Ломаев. Он же и диалог с зарубежными коллегами без проблем вел на английском языке. Пожалуй, больше всего меня приятно удивило то, что среди участников были специалисты-представители самых разных дисциплин: биолог, математики, физик, социологи, юристы, практики-руководители предприятий, искусствовед, журналист. Оказалось,

вполне философская проблема — границы и возможности рациональности — была не чужда людям самых разных профессий. И что еще более вызывает уважение: некоторые из них пришли в философию, они в ней не случайные гости, а самостоятельные мыслители, и каждый пришел к философской проблематике своим путем, от «своей» науки. Очень понравился мне круглый стол: он проходил в безумно красивом музее, и ижевчане показали, что не только философские доклады умеют делать, но и размышлять о судьбах современной эстетики и искусства. Больше того: о связях современного искусства с неклассической наукой, о чем я сама как-то никогда не задумывалась. Как оказалось, надо было. А тема круглого стола, думаю, надолго станет девизом многих из участников конференции: Истина есть перспектива. И это верно в самых разных версиях смысла».

Кафедра философии и гуманитарных дисциплин УдГУ оказалась 28 и 29 февраля 2020 года провинциальным центром философии, откуда как из долины открылся ясно и четко вид на горы философской проблематики.

Надеюсь, что наш сборник — это место, где философское мышление обретает свободу на пределе собственного существования, бесконечное именование, проблематизация и концептуализация которого всякий раз заново высвечивает перспективы, смыслы и горизонты ratio.

Н.Б. Полякова
29.04.2020

СЕКЦИЯ 1. КОРПУС RATIO: «КОНЦЕПТ», «МОДЕЛЬ», «КОНСТРУКТ»

УДК 7.01

ПОНЯТИЕ «КОНЦЕПТ» В ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАК СПОСОБ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Дядык Наталья Геннадьевна
кандидат философских наук
доцент кафедры философии и культурологии
ФГБОУ ВО «Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет»
e-mail: djadykng@cspu.ru
г. Челябинск, Россия

Аннотация. Данная статья посвящена изучению концептуального искусства как формы философствования. Под концептуальный искусством мы понимаем направление в современном искусстве, которое имеет целью интеллектуальное осмысление арт-объектов, в этом случае произведение искусства является эстетической реализацией принципа ratio и становится самостоятельной формой философствования. Возникновение концептуального искусства демонстрирует, что принцип ratio, являющийся фундаментальным изначально для философии и научного знания, выходит за пределы теоретического дискурса и проникает в дискурс художественный. Целью исследования изучение функционирования принципа ratio в контексте концептуального искусства как формы философствования. При анализе произведений концептуального искусства мы использовали общенаучные методы, из философских методов — герменевтический и феноменологический, семиотический подход. Научная новизна исследования состоит в том, что концептуальное искусство рассматривается нами как философский феномен, в основе которого находится принцип ratio. В ходе исследования было выявлено, что концепт, являющийся воплощением принципа ratio, сам по себе может быть произведением искусства. При этом концепты художников схожи с концептами философов, поскольку целью обоих является познание мира и схватывание бытия. Принцип ratio в работах художников-концептуалистов реализуется в том, что они посвящены философским проблемам: смысла и значения слов, соотношения рационального и иррационального, проблеме «смерти автора» и отчуждения творца от своего произведения, идея невозможности объективного познания действительности.
Ключевые слова: концепт, концептуальное искусство, постмодернизм, смерть автора, принцип ratio,

Неклассическая философия порождает новые формы философствования и философского мыслетворчества, такие как концептуальное искусство. По А. Бадью философия, «подшивается к поэме», то есть к эстетическому дискурсу, поэтому можно констатировать, что современная философия говорит языком искусства [1]. С другой стороны, современное искусство тяготеет к тому, чтобы стать философией. Художник больше не стремится отобразить объективную реальность внешнего мира в художественных образах, он претендует на то, чтобы быть философом, осмысливать бытие не только при помощи художественных средств, но и при помощи концептов. Изобразительная сторона произведения искусства становится менее важна, чем его смысловое и концептуальное содержание, так возникает концептуальное искусство.

Термин «концепт» междисциплинарный: в языкознании под «концептом» понимается содержание понятия, смысловое значение знака; в теории искусства под концептом понимается смысловое содержание произведения концептуального искусства. В философии под концептами понимаются общие понятия, идею, которые предстают как особая форма познания действительности. Термин «концепт» восходит к спору об универсалиях и средневековому концептуализму, (от лат. conceptus — мысль, понятие) — направлению схоластической философии; согласно которому общие понятия не являются ни реальностями, ни простым словесным обозначением, а заключены в значении слова и представляют собой мысленное содержание, относимое ко множеству отдельных вещей на основании имеющегося сходства или совпадения между ними. В споре об универсалиях концептуалисты отрицали реальное существование общего независимо от отдельных вещей, но в отличие от номиналистов признавали существование в уме общих понятий, концептов как особой формы познания действительности. Из этого следует, что все слова нашего языка являются концептами, но в философии концепт также — это такое понятие, которое было специально изобретено философом для того, чтобы объективировать результаты философской рефлексии. В этом отношении философия есть деятельность по созданию концептов. Сутью философии является работа с особыми метафизическими объектами, которые не могут быть даны в рамках физического опыта, являются мыслительными конструктами-концептами, образуя платоновский «мир идей» или попперовский «третий мир», о чем мы писали ранее [3]. Концепт в философии изначально является вербальной объективацией принципа ratio, его содержание отражает результаты логико-понятийного мышления. Средством репрезентации предмета философских исследований является особый символический язык. Таким образом, философия работает с символами, то есть такими видами знаков, которые характеризуются минимумом денотативности и максимумом смысла. Философ, рассуждая на самом абстрактном уровне, мыслит о том, для чего трудно найти соответствующий знак в естественном предметном языке, поэтому он вынужден создавать собственный язык, фундамент которого составляют философские категории и концепты, такие как эйдос у Платона, энтелехия и форма у Аристотеля, монады у Лейбница, «вещь в себе» у Канта, сверхчеловек у Ницше, сказ у Хайдеггера и пр. Сутью философии, по мысли Делеза и Гваттари, выступает расчленение образов вещей и явлений, до этого трактовавшихся концептуально целостными. Главное в философском мыслетворчестве — это нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни [2, с. 87]. В этом смысле философия предстает как познание мира при помощи ментальных концептов, как искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты.

Искусство наряду с философией и религией является одной из форм познания мира, но в отличие от философии, которая является теоретической формой познания, реализующей в себе принцип ratio, искусство является образно-художественной формой познания. Однако в современном искусстве возникает такой феномен, как концептуальное искусство, для которого характерно проникновение принципа ratio из теоретического дискурса в дискурс художественный. В теории искусства под концептом понимают содержание произведения концептуального искусства, когда идея художника оказывается важнее его художественного выражения. В этом отношении произведением искусства становится не столько сам арт-объект, сколько его идейно-смысловое содержание. Концептуальное искусство в этом случае сближается с философией и перенимает на себя ее функцию абстрагирования и обобщения бытия и выражения результатов этого обобщения в особых языковых средствах — концептах. Концептуальные арт-объекты могут существовать в виде текстов, схем, графиков, инсталляций, фотографий, видео-арта и перфоманса, предметов рэди-мэйда, то есть по сути любой знак может выражать идею творца. После творчества французского дадаиста М. Дюшана, открывшего принципиально новый способ создания произведений искусства, арт-объектом может стать любой материальный объект, предмет рэди-мэйда*, явление или процесс, наделяемые концептуальным смыслом. Концептуальный смысл подобного произведения искусства

зачастую сближается со смыслом философским, а процесс интерпретации произведения концептуального искусства есть по сути герменевтический акт, побуждающий реципиента к самостоятельному философствованию.

В качестве примера концептуального искусства можно привести работы японского художника-концептуалиста Он Кавара (1933-2014), проект которого «Один миллион лет» состоит из холстов с нанесенными на них датами, иллюстрирующими каждый прожитый им день. Иногда вместо дат Он Кавара вводит в картины запись реальных событий: «Сидел на Тайм-сквер», «Таэко поцеловала меня», «Я все еще жив». Каждый отдельно взятый холст художника представляет собой отдельно прожитый им день. Таким образом, Он Кавара превращает свою жизнь в проект, в художественный жест, в герменевтический текст, посвященный экзистенциальным темам времени и смысла жизни. Среди других представителей концептуализма в искусстве нужно прежде всего назвать американского художника Д. Кошута (р.1945), являющегося одним из основателей данного направления, произведение которого «Один и три стула» (1965) является программным для концептуализма. Данное произведение представляет собой инсталляцию, состоящую из стула, фотографии данного стула и словарной статьи с определением, что такое «стул». Почему в качестве изображения выбран такой предмет мебели, как стул? Это тот самый пресловутый стул, к которому так любят обращаться философы для демонстрации свой идей. Данная работа Кошута является философской и отсылает к трактату Платона «Государство», в котором объясняется, какое искусство должно соответствовать идеальному обществу. «Какую задачу ставит перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись - это воспроизведение призраков или действительности?

– Призраков.

– Значит, подражательное искусство далеко от действительности. Потому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все что угодно, ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение. Следует рассмотреть, обманывались ли люди, встречая этих подражателей, замечали ли они, глядя на их творения, что такие вещи трое отстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины, ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее. Если бы поистине он был сведущ в том, чему подражает, тогда, думаю я, все его усилия были бы направлены на созидание, а не на подражание», — размышляет Платон о сути подлинного искусства, которое должно отражать подлинное бытие, а не призраки в десятой книге «Государства» [7, с. 390]. На основании данного рассуждения Д. Кошут делает вывод, что новый вид искусства - концептуальное искусство — изображает подлинное бытие, сами эйдосы, а не их копии, как это было в искусстве традиционном. Субъект концептуального исследования — это смысл определенных слов и выражений, а не сами по себе предметы или состояния дел, о которых мы говорим, используя данные слова и выражения. Кошута в его инсталляции «Один и три стула» интересует не столько реальный предмет мебели, сколько игра смыслов с понятием «стул», философский вопрос об удвоении реальности посредством слов. Исследование концептуальным искусством области смысла и его выражений сближает его с философией языка Л. Витгенштейна, под влиянием которого было написано эссе Кошута «Искусство после философии» (1967). «XX столетие открыло такое время, которое может быть названо «концом философии и началом искусства», — писал Кошут [5]. «Идея становится машиной, производящей искусство», — утверждает еще один из теоретиков концептуального искусства Сол ЛеВитт [там же]. Одним из главных тезисов Кошута в «Искусстве после философии» является утверждение о том, что необходимо различать искусство и эстетику, концептуальное искусство и формалисткое искусство. Формалисткое искусство — это искусство, которое воплощает в себе чистую эстетику, чистое украшательство, главная цель такого искусство — эстетическое воздействие не зрителя. Концептуальное искусство преследует принципиально иные цели, оно порывает с эстетикой, искусство — это не то, что красиво, и не то, что должно доставить нам эстетическое удовольствие, искусство — это то, что должно заставить нас мыслить, то, что должно передать идею художника. В этом отношении концептуальное искусство становится визуальной формой философствования, особым языком философского мыслетворчества.

Впервые вопрос о функции искусства был поставлен французским художником-дадистом (1887-1968) Марселем Дюшаном. До Дюшана в торчестве импрессионистов, постимпрессионистов и кубистов постепенно назревал вопрос об идентичности искусства, о его самости, но коренной переворот совершил, по мнению Кошута, именно М. Дюшан, впервые использовавший в качестве предмета искусства готовый объект (предмет рэди-мэйда), наделив его концептуальным смыслом. Благодаря Дюшану фокус внимания в искусстве сместился с формы на его содержание или

концепцию, что стало началом всего современного искусства в целом и концептуального искусства в частности. «Все искусство (после Дюшана) — концептуально по своей природе, потому что искусство вообще существует только концептуально», — пишет Кошут [5, с.545]. Ценность художников после Дюшана определяется тем, что они добавили к концепции искусства, что нового внесли в его язык, а не тем, как они использовали традиционный язык искусства. Данное утверждение можно сравнить с пониманием сущности работы философа по мнению Делеза и Гваттари, которые утверждают, что ценность философа определяется тем, какие новые концепты он ввел в язык философии [2]. То, что формалисты называют «новаторским искусством» есть подчас попытка найти новые языки искусства.

Концептуализм в искусстве тесно связан с постмодернистским философским сознанием, которое демонстрирует кризис классической научной рациональности, что проявляется в идеи «смерти автора», невозможности объективного познания действительности и в отсутствии критериев достоверности. Концептуальное искусство трудно для восприятия в том числе и потому, что оно больше не отражает прекрасный и гармоничный мир, как, например, искусство эпохи Возрождения. После мировых войн, массового террора и геноцида становится некорректно говорить языком искусства о гармонии, добродетели и разуме, о морали и красоте. В искусстве это проявляется возникновением новых художественных стилей и направлений: сюрреализма, кубизма, абстракционизма, концептуализма. Реальность, изображенная на картинах художников данных направлений, — это деформированная, измененная реальность, часто напоминающая бред, сновидение, галлюцинацию, что само по себе концептуально и отражается сознание художника, пережившего опыт мировых войн. У концептуального художника нет и быть не может единственной и исключительной концепции истины и красоты, он оказывается закоренелым релятивистом, для которого постоянно только изменение и действительная лишь относительность. Идеалы истины, красоты, прогресса, справедливого общества, по мнению Ж. Деррида, оказываются не более чем «совокупностью идеологем и мифов» [4].

Ярким примером деконструкции возвышенных идеалов, прежде всего идеалов, связанных с построением гармоничного общество, является московский концептуализм в целом и творчество И. Кабакова в частности. Московский концептуализм возник как реакция на идеологический реализм, который представлял собой корпус картин, глядя на которые зрителю предлагалось поверить в восторженные грезы о приближающемся всеобщем коммунистическом счастье и полной гармонии бытия. Реакцией на официальную советскую идеологию становится московский концептуализм, главным методом которого стала ироническая игра-деконструкция с советской символикой. Представителя московского концептуализма являются О. Рабин, М. Рогинский, Э. Булатов, И. Чуйков, В. Пивоваров, В. Комар, А. Меламид. Данные художники-концептуалисты сделали официальный метод художественного реализма, традиционную советскую картину предметом художественного анализа, концептом, с которым они работали, подобно тому, как массовая культура была предметом анализа поп-арта. Все московские концептуалисты в той или иной мере работали с идеологическими клише: наглядной политической агитацией и парадным живописным стилем, бытом коммунальных квартир. Главной темой творчества И. Кабакова (р.1933) является критика советской идеологии посредством иронии и деконструкции советских идеологических текстов. Кабаков, известный как создатель тотальных инсталляций, в своей самой известной работе «Человек, улетевший в космос из своей коммунальной квартиры» (1986) подвергает иронии быт советских коммунальных квартир, переизбыток советской идеологии, от которой хочется вырваться прямо в космос. Главной метафорой творчества И. Кабакова является советская коммунальная квартира, населенная множеством разнообразных обитателей — своеобразная модель советского общества.

Для оценки и понимания современного искусства необходима предварительная информация о понятии искусства и о концепциях конкретного художника. Так, для понимания работ художников-концептуалистов необходимо понимание того, как развивается искусство в целом, на какие философские принципы опирается тот или иной художник, в чем состоит его философия искусства. Для восприятия произведений концептуального искусства необходимо применить интеллектуальное усилие, проделать герменевтический анализ созданного художником арт-объекта, актуализируя весь свой культурный и экзистенциальный опыт. Таким образом, концептуальное искусство оказывается одним из философских контекстов современности. Прицип ratio проникает из чисто интеллектуальной сферы в область эстетического, логико-рациональный и художественный дискурсы сближаются и интегрируются в современном искусстве. Концептуальное искусство становится визуальной формой философствования, особым языком философского мыслетворчества.

Примечания

*Реди-мэйд (англ. Ready-made от ready «готовый» и made «сделанный») — техника в разных видах искусства, при которой некоторые объекты или тексты, изначально созданные не с художественными целями, преобразуются автором в собственное произведение. Например, «Велосипедное колесо», «Сушилка для бутылок», «Фонтан» М. Дюшана.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии. СПб: Machina, 2003.
2. Делез Г., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, 1998.
3. Дядык Н. Г., Конфедерат О. В. Концептуальный фильм как форма философствования (экзистенциальная проблематика фильмов В. Вендерса) // Социум и власть. 2019. № 3 (77). С. 95–106.
4. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
5. Кошут Д. Искусство после философии // Искусствознание. 2001. №1. С. 543–563.
6. Обухова А. Е, Орлова М. В. Живопись без границ от поп-арта к концептуализму. Альбом. М.: ГАЛАРТ, ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
7. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М.: Изд-во «Мысль», 1999.
8. Сол Левитт. Параграфы о концептуальном искусстве. URL: http://contemporary-artists. ru/Paragraphs_on_Conceptual_Art. html. (дата обращения: 06.01.2020).
9. Якимович А. К. Реализмы двадцатого века. М.: ГАЛАРТ, ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
10. Duve Th. de. The Definitively Unfinished Marcel Duchamp. Halifax: Nova Scotia College of Art and Design; Cambridge: MIT Press, 1991.

THE “CONCEPT” IN PHILOSOPHY AND ART: CONCEPTUAL ART AS A METHOD OF PHILOSOPHY

Athuor: Dyadyk N. G., Candidate of Philosophy, Associate Professor of the South Ural State Humanitarian and Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia

Abstract: This article is devoted to the study of conceptual art as a form of philosophizing. By conceptual art, we understand the direction in contemporary art, which aims to intellectual understanding of art objects, in this case, a work of art is an aesthetic implementation of the principle of ratio and becomes an independent form of philosophizing. The emergence of conceptual art demonstrates that the ratio principle, which is fundamental from the very beginning for philosophy and scientific knowledge, goes beyond theoretical discourse and penetrates into artistic discourse. The purpose of the study is the study of the functioning of the principle ratio in the context of conceptual art as a form of philosophizing. When analyzing the works of conceptual art, we used general scientific methods, of philosophical methods hermeneutic and phenomenological, semiotic approach. The scientific novelty of the study is that we consider conceptual art as a philosophical phenomenon based on the principle of ratio. The study revealed that the concept, which is the embodiment of the principle of ratio, in itself can be a work of art. Moreover, the concepts of artists are similar to the concepts of philosophers, since the goal of both is to know the world and grasp life. The principle of ratio in the works of conceptual artists is realized in that they are devoted to philosophical problems: the meaning and meaning of words, the ratio of rational and irrational, the problem of the "death of the author" and the alienation of the creator from his work, the idea of the impossibility of objective knowledge of reality.

Keywords: concept, conceptual art, postmodernism, death of the author, principle of ratio.

УДК 165.0

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ НАУЧНОЙ ИСТИНЫ

Журавлева Марина Андреевна
магистрант
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: mrnz0@yandex.ru
г. Ижевск, Россия

Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассматривается проблема определения понятия истины. Это предполагает рассмотрение основных концепций истины. Объективность истины определяется как соответствие человеческих знаний объективному миру. Субъективной истина становится тогда, когда определение понятия истины зависит от субъекта, участвующего в процессе познания. Субъективность предполагает, что в понятие истины вносятся разные смыслы, в результате чего открывается многозначность понятия истины. В статье изложены мысли Э. М. Чудинова, который утверждает, что абсолютная истина — это свойство объективно-истинного знания, состоящее в том, что такое знание никогда не отбрасывается и всегда выступает предпосылкой более глубоких и фундаментальных истин. Рассматриваются также определения относительной и абсолютной истины и научной истины. Истина называется научной если истина — это знание, которое соответствует действительности и удовлетворяет ряду критериев научности. Наука стремится достичь абсолютной истины, этот процесс происходит с помощью мышления. В данной статье изложены мысли Х. Арендт, которая рассматривает понятие истины как совокупность истины разума и истины факта. В результате ее рассуждений все научные истины — это истины факта, включая и те, что порождены одной только силой ума и выражены на специально разработанном языке, и лишь фактичные суждения научно верифицируемы.
Ключевые слова: истина, объективность, субъективность, научность, мышление.

Смысл научной истины. Это выражение парадоксально. Истинные знания представляются в качестве однозначного и объективного, а смысл несет сам по себе субъективные знания. Научность как особенность науки должна быть субъективна и объективна, только тогда она будет полноценна.

«Слово “истина” многозначно. В различных контекстах мы вкладываем в него различное содержание» [1, с. 10] так же, как и каждый термин может иметь несколько определений. «Поскольку различия в определениях понятия истины носят концептуальный характер и сводятся в конечном счете к решению вопроса о познаваемости мира, существует принципиальная возможность выбора адекватного определения понятия истины» [1, с. 12].

Рассмотрим концепции истины. «Концепция, согласно которой истина есть соответствие действительности, называется классической» [там же]. Основополагающим принципом классической концепции всегда было то, что истина есть информация об объекте, получаемая посредством чувственного и интеллектуального изучения. Когерентная концепция истины подразумевает собой два основных варианта. С одной стороны, «истинность научного знания заключается, по Нейрату, не в том, что это знание соответствует действительности или какой-то другой части знания, истинность которой носит абсолютный характер, а в том, что все знание представляет собой самосогласованную систему» [там же, с. 22]. С другой стороны, понятие истины философы принимали как соответствие знаний действительности, но полученное не путем наблюдений, а лишь путем установления непротиворечивости знаний. Прагматическая концепция истины рассматривает «сущность истины не в соответствии с реальностью, а в соответствии с “конечным критерием”» [там же, с. 25], который подразумевает собой полезность утверждений для данного действия. Если наши убеждения влияют на наши действия, «если это влияние делает действие эффективным, обеспечивает достижение намеченной цели, то наши убеждения является истинными» [там же]. Другими словами, истина становится субъективной, потому что критерий истинности зависит от субъекта, участвующего в процессе познания.

Вернемся к понятию истины. Она объективна, и ее объективность «характеризует человеческие знания не с точки зрения этой субъективной формы, а с точки зрения их объективного содержания. Объективную истину можно определить как содержание человеческих знаний, которое соответствует объективному миру, т. е. воспроизводит его. Именно в силу этого обстоятельства объективная истина не зависит от субъекта» [там же, с. 39].

В отличие от понятия объективной истины, «понятия относительной и абсолютной истины характеризуют ее как диалектический процесс изменения и развития знания, отображающего объективный мир» [там же, с. 46]. «Относительная истина — это знание, которое приближенно и неполно воспроизводит объективный мир» [там же, с. 47]. В свою очередь «абсолютная истина представляет собой предельно точное и полное знание. Однако такого рода истина — это идеал, предел человеческого знания, который не достижим ни на каком конкретном этапе познавательной деятельности человека» [там же, с. 48]. К абсолютным истинам приписывают вечные истины, т. е. такие истины, которые не изменяются в процессе прогресса познания. Получается, что «она лежит вне пределов реального научного познания» [там же, с. 49]. «Абсолютная истина — это не вечная истина, переходящая в неизменном виде от одной ступени знания к другой, а свойство объективно-истинного знания, состоящее в том, что такое знание никогда не отбрасывается. Такого рода знание всегда выступает предпосылкой более глубоких и фундаментальных истин» [там же, с. 50].

Что же собой представляет научная истина? Понятия «истинное знание» и «научное знание» отличаются. Во-первых, «наука не сводится к совокупности истин» [там же, с. 51], во-вторых, «не все знания, которые соответствуют действительности и поэтому являются истинными, носят научный характер» [там же, с. 51]. Истина называется научной если истина — это знание, которое соответствует действительности и удовлетворяет ряду критериев научности.

Представления об истине всегда стремятся быть объективными, но ситуация оборачивается таким образом, что в каждом определении истина оказывается субъективной. Субъективность предполагает, что в понятие истины вносятся разные смыслы. В результате открывается многозначность понятия истины.

Наука стремится достичь абсолютной истины, этот процесс происходит с помощью мышления. Потому что именно оно позволяет исследовать явления и отличать друг от друга их аутентичные видимости. Мышление выступает в роли средства достижения цели, которая определяется совершенно однозначно — знание мира явлений. Знание, установленное однажды в качестве истины, становится частью мира. Очевидность явлений определяет знание как истинное. Очевидные факты выявляются с помощью здравого смысла. Следовательно, наука движется с опорой на здравый смысл, исследуя мир явлений. Поскольку сама природа явлений бесконечно познаваема, со временем происходит корректировка мира знаний и следом совершенствование процесса познания.

Ученые по-прежнему привязаны к здравому смыслу, при помощи которого мы находим опору в мире явлений. Понятие истины распадается на ряд достоверностей, претендующих на общезначимость. Суждения здравого смысла выходят в область спекуляции, в котором отсутствует критическая способность мышления. «Но не из-за прогресса как такового, а именно из-за представления о его безграничности наука модерна была бы неприемлемой. <…> Для того, чтобы доказать или опровергнуть свои гипотезы, наука модерна имитирует устройство природы» [2, с. 62]. Она создает модель искусственного мира науки. С помощью техники, как некого способа познания искусственного мира, проводятся научные исследования, совершаются научные открытия и, следовательно, меняется истина.

«Однако способность мышления (разум) в отличие от способности познания (рассудка), имеет совершенно иную природу. <…> Понятия разума служат для концептуального познания, подобно тому как рассудочные понятия — для понимания (восприятий). Иными словами, рассудок стремится ухватить то, что дано чувствами, а разум пытается понять их смысл» [там же, с. 63]. Истина находится в свидетельствах чувств, но это не относится к смыслу и способности мышления, которая его раскрывает. Познание совершается с помощью суждений, которые «подвержены корректируемым ошибкам и иллюзиям точно так же, как чувственные восприятия и чувственный опыт». Понятие истины в науке исходит из здравомысленного опыта очевидности, здесь и возникает истина факта.

«Истины разума, или математические истины, предоставляются самоочевидными для всякого, кто наделен такой же силой ума. <…> Источником математических истин является человеческий мозг, и способности мозга не менее естественны и не менее приспособлены быть нашим проводником в являющемся мире, чем чувства вместе со здравым смыслом и <…> рассудком» [там же, с. 65-66]. Математические рассуждения — это деятельность нашего мозга, т.е. интеллект есть часть природы. Другими словами, рассуждения, полученные впоследствии работы нашего мозга, рассудка есть истины факта, следовательно, «нет истин помимо истин факта: все научные истины — это истины факта, включая и те, что порождены одной только силой ума и выражены на специально разработанном языке, и лишь фактичные суждения научно верифицируемы» [там же, с. 67]. Истина — это то, что мы вынуждены признать, это временные ответы на вопросы, т.е. в ходе прогресса познания эту истину сменит другая, более точная.

«Разум как способность спекулятивного мышления не действует в мире явлений и потому может порождать нечувственное и бессмысленное, но не иллюзии и не обман, каковые в действительности принадлежат области чувственного восприятия и суждений здравого смысла. <…> Идеи чистого разума предварительны — они ничего не доказывают и ничего не показывают» [там же, с. 70]. С помощью разума человек формирует вопросы, которые возникают вследствие интереса человека к какому-либо объекту, рассудок в свою очередь формирует ответы. Можно сказать, что разум обладает самодостаточностью.

Способность познания должна проявляться в науке и только тогда она стремится к объективности, но объективной истины мы достичь не можем, потому что она субъективна. Таким образом, в основании научного знания лежит не способность познания, а способность мышления, потому что мышление субъективно. В зависимости от того, какую субъект выбрал концепцию

понятия истины, для дальнейшего исследования он будет использовать только такое понятие истины, и поэтому она для него однозначна и объективна.

Литература
1. Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., Политиздат, 1977.
2. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.

CONCEPTUAL MEANINGS OF SCIENTIFIC TRUTH

Athuor: Zhuravleva M. A. Student of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract: The article deals with the problem of determining the concept of truth. This involves examining the basic concepts of truth. The objectivity of truth is defined as the correspondence of human knowledge to the objective world. Truth becomes subjective when the definition of the concept of truth depends on the subject participating in the process of cognition. Subjectivity assumes that different meanings are introduced into the concept of truth, as a result of which the ambiguity of the concept of truth is revealed. The article sets forth the thoughts of E. M. Chudinov, who claims that absolute truth is a property of objectively true knowledge, consisting in the fact that such knowledge is never discarded and always acts as a prerequisite for deeper and more fundamental truths. The definitions of relative and absolute truth and scientific truth are also considered. Truth is called scientific if truth is knowledge that corresponds to reality and satisfies a number of criteria of scientificness. Science seeks to achieve absolute truth, this process occurs through thinking. This article sets out the thoughts of H. Arendt, who considers the concept of truth as a combination of truth of reason and truth of fact. As a result of her reasoning, all scientific truths are truths of fact, including those that are generated only by the power of the mind and are expressed in a specially developed language, and only factual judgments are scientifically verified.

Keywords: truth, objectivity, subjectivity, scientific,

УДК 171

ФИЛОСОФСКИЙ РАЗУМ В СВЕТЕ ДУАЛИЗМА ИСТИНЫ И ЦЕННОСТИ

Малышев Михаил Алексеевич
кандидат философских наук
профессор-исследователь Гуманитарного факультета
Автономного университета штата Мехико (Мексика)
e-mail: mijailmalychev@yahoo.com.mx
г. Толука, Мексика

Аннотация. В статье рассматривается проблема понимания сущности человека на стыке научного и философского подходов. Философия не стремится познать «бытие в себе», чтобы глубже понять и точнее описать её объективные свойства и закономерности, а рассматривает «бытие для себя», сквозь призму условий человека, в свете его чаяний, запросов и ожиданий. Большинство современных этологов, палеоантропологов и генетиков полагают, что хомо сапиенс — это незавершенное животное, в том смысле, что природа дает ему только биологический субстрат, внутрь которого он должен внедрить, а вне которого возвести то, без чего нельзя ни жить, ни развить предметное и духовное богатство — свою культуру.
Ключевые слова: человек, мышление, ценности, дуализм, бытие, смысл, свобода.

Ничто человеческое философии не чуждо, и сама она — это человек, превративший себя в предмет саморефлексии. Сам поиск ответа на вопрос, что такое человек, образует, на мой взгляд, водораздел между научным и философским мышлением, ибо последнее не стремится познать «бытие в себе», чтобы глубже понять и точнее описать её объективные свойства и закономерности, а рассматривает «бытие для себя», сквозь призму условий человека, в свете его чаяний, запросов и ожиданий. Большинство современных этологов, палеоантропологов и генетиков полагают, что хомо сапиенс — это незавершенное животное, в том смысле, что природа дает ему только биологический субстрат, внутрь которого он должен внедрить, а вне которого возвести то, без чего нельзя ни жить, ни развить предметное и духовное богатство — свою культуру. Причем хомо сапиенс — это не только венец природы, но и перебежчик бытия, существо, компенсирующее свои естественные «биологические изъяны» за счет развития воли и разума, — инструментов познания мира и взаимодействия со своими сородичами, которых, увы, нельзя назвать в полной мере существами рациональными. Это означает, что в отличие от любого другого животного вида, вписанного в окружающую его среду, бытие человека в биологическом измерении есть свидетельство его

природной не-самодостаточности и эволюционного изгойства. Как остроумно заметил Эмиль Чоран, существование человека радикально отличается от бытия всех других живых существ, и в этом отличии коренится источник всех его антропологических недоумений, суть которых состоит в том, что «менее естественно быть человеком, чем просто быть» [1, с. 339].

Будучи биологически аномальным животным, человек, пытается переделать собственное бытие, исходя из представлений о лучшем, должном или гуманном, а когда эти преобразования выходят ему боком, он подвергает критике свои неудачные проекты в надежде извлечь уроки из негативных результатов или оправдать свои неудачи кознями врагов или собственным недомыслием. Можно сказать, что человек раскрывается не только в своих достижениях, но и в своих неудачах, а еще больше — в тех оправданиях, которые он пытается дать последним. В отличие от других живых существ хомо не рождается сапиенсом, а становится таковым путем приобретения жизненной оснастки, передаваемой ему предыдущими поколениями, и только дух неудовлетворенности он получает даром. Именно это экзистенциальное недовольство, варьируясь из века в век, является самой спонтанной, самой родовой и незаинтересованной реакцией на свою заброшенность в этот мир, реакция, которая резюмируется в постановке таких смысло-жизненных вопросов: что заставляет меня поступать так, а не иначе? Так ли обоснована моя уверенность в том, что результаты, которых я хочу достичь, не обернутся против моих же собственных намерений? Можно ли надеяться, что различные ценности, привлекательные сами по себе, в действительности окажутся совместимыми? Как согласовать между собой право человека на справедливость с желанием обрести счастье, индивидуальную автономию с принципом коллективизма, стремление к самоутверждению с озабоченностью судьбами других людей, право народов на национальный суверенитет с правом государств на территориальную целостность? Свобода и справедливость суть идеалы, к достижению которых человечество стремилось с незапамятных времен, и на чей алтарь оно возложило бесчисленные жертвы. «Но тотальная свобода для волков, — пишет Исайа Берлин, — оборачивается смертью для ягнят, а неограниченная свобода для властей предержащих несовместима с правом на достойное существование слабых и менее одаренных» [3, с. 31]. И это «дьявольское оборотничество», извращающее благие цели и превращающее их в свою противоположность, не может нас не обескураживать и чувствовать себя несчастными. Непредвиденные события, порожденные причинами, которые находятся не только вовне, но и внутри нас, вносят в нашу жизнь множество поправок: разрушают надежды, расстраивают планы, понижают амбиции, обесценивают привычные ценности, а нас самих из пастухов бытия превращают в покорных овец человеческого стада. Совестливый человек переживает вину и стыд за проступки, но даже неискоренимому мизантропу не приходит в голову мысль, что можно испытывать стыд за свою принадлежность к человечеству. И хотя человек называет свою жизнь мудрым учителем, она постоянно задает ему каверзные вопросы, тогда как подлинный смысл своих уроков сообщает ему, как правило, задним числом — в сослагательном наклонении.

Человек не есть то, что или как он мог бы раскрыть себя в тех или иных обстоятельствах времени или пространства, а потому его нельзя определить раз и навсегда с помощью одной формулы, какой бы изощрённой или теоретически обоснованной на первый взгляд она ему ни казалась. Если одушевлённые или неодушевлённые предметы обладают устойчивым бытием и, будучи познанными, изменению не подвергаются, то человек — это такое сущее, познание и оценка которым самого себя, не может не иметь определённых последствий для его собственного существования. В этом смысле, он — постоянная задача для самого себя, и поэтому объяснение и интерпретация, которые он даёт себе, оказывает несомненное влияние на способ его бытия в каждую конкретную эпоху. «Антропос сам по себе есть антрополог, — пишет Ландманн, — и в этом самосознании заключена глубокая потребность существа, конструирующего себя, а, стало быть, нуждающегося в адекватной модели, на основе которого оно должно себя сконструировать» [4, с. 8-9].

Философия — это не только определенная сумма знаний, но и воля к мысли, которая делает мышление самоцелью, ибо мыслящий субъект пытается помыслить и переосмыслить не только мир, но и самого себя, преодолеть инструментальное отношение к собственному разуму, сделать его, говоря языком Канта, само-законодательствующим. Следовательно, задача философии не сводится лишь к «технической интерпретации мысли», и вообще, мышление, согласно Хайдеггеру, не должно ставиться на службу действию, ибо человек обитает «в жилище языка», а мыслители и поэты — его хранители. «Мысль не потому становится прежде всего действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит» [2]. Именно понимание философии только как познания, с точки зрения Хайдеггера, служит причиной ее заискивания перед

науками, ибо она воображает, будто всего вернее достигнет своей цели, если возведет себя в ранг науки. Но, с другой стороны, философия, на мой взгляд, не теряя из виду своего антропологически-аксиологическое измерения, не должна, вопреки мнению Хайдеггера, пренебрегать познанием, изолироваться от достижений науки, а это значит, что перед философом всегда должна витать представление о специфически-дуалистической природе человека, как противоречивого единства истины и ценности. Следовательно, задача философии, на мой взгляд, состоит не только в объяснении или в практическом преобразовании мира, но и в раскрытии экзистенциального разлада мыслящего кентавра с самим собой. Предохраняя бытие человека от оптимистического елея, здравый скептицизм, вытекающий из дуалистического видения мира, не позволяет ему соскальзывать к мрачному пессимизму, юродивому плачу или мизантропической истерике. Только в этом аксиологическо-гносеологическом дуализме философия, на мой взгляд, обретает свою позицию, которую можно сформулировать так: в онтологическом плане бытие человека имеет такое же право на признание, как и небытие, врожденное, как и приобретенное, истина, как и ценность, справедливость, как и счастье.

Боль от порезанного пальца; скорбь, вызванная смертью нашего друга; негодование от нанесенной обиды; волнение по поводу предстоящего экзамена; радость от достигнутой цели; гордость за свои достижения; благодарность за бескорыстную помощь; преклонение перед памятью предков» восхищение красотой пейзажа; ненависть к произволу; презрение к хвастунам; уважение к заслугам великих классиков, — таковы некоторые проявления наших аффектов, эмоций, и порождаемых ими оценочных суждений, которые оказывают несомненное влияния на наши действия, связанные с удовлетворением потребностей, достижением целей, ориентацией в мире, решением насущных задач, реализацией долгосрочных планов или разочарованием от постигнутых неудач. Одни события и феномены, вовлекаемые в орбиту нашего рассмотрения, мы познаем и анализируем как истинные или ложные, а другие (которые составляют подавляющее большинство) мы оцениваем, интерпретируем и судим как прекрасные, добрые, значимые, интересные, угрожающие, тривиальные, ужасные, ничтожные, противные, пошлые, вульгарные, посредственные, удобные, жестокие, благоприятные, правильные, полезные, великолепные, справедливые, несправедливые, честные, открытые, уродливые, красивые, аутентичные, неаутентичные, искренние, бессердечные, выгодные, уважаемые, приятные, неудобные, оскорбительные, дьявольские, героические, и т.д. Эти два подхода — аксиологический и гносеологический — опираются на два разных и одновременно тесно взаимосвязанных между собой принципа: телеологический и причинно-следственный. Будучи плодами единого древа психики человека, истины и ценности растут из разных ее корней: если первые — продукт его незаинтересованно-объективного отношения к реальности, то вторые восходят к его аффективно-эмотивным и субъективно-личностным реакциям к окружающему его миру, к другим людям и к самому себе. Каждый подход, взятый порознь, страдает, на мой взгляд, существенной односторонностью, ибо не может постичь человека в его дуальном единстве, как средостение теоретико-когнитивных и практико-ценностных начал. Будучи онтологическим «кентавром», хомо сапиенс не может освободиться ни от истины, ни от ценности, которые, на мой взгляд, и конституируют человечество как особый биологический вид.

Душевная жизнь человека — этот «психический репертуар», этот способ существования реальности для субъекта — именуется переживаниями, которые можно разделить на два больших класса: когнитивные и аффективные. Переживать нечто, например, испытывать негодование против кого-то или очарование кем-то включает в себя «интенцию», т. е., указание на что или кто вызвал в нас данное негодование или очарование. Эдмунд Гуссерль полагал, что все ментальные акты человека суть отклики на соответствующие им по-своему интенциональному значению предметы. Что-то неприятное для нас вызывает в нас огорчение или досаду; что-то удивительное порождает удивление, а нечто страшное — испуг или ужас. Это означает, что аффективные переживания суть эмоционально-оценочные реакции на объект, которые всегда вовлекают нас во что-то и обладают определённым значением для нашего существования и отношения к себе подобным. В аффективных переживаниях восприятия, верования и оценки образуют феноменальное единство и оказывают несомненное воздействие на выработку установок нашего поведения. Причем любой аффект очень редко переживается в своем чистой эмотивной тональности без того, чтобы в «игру» не вошли другие компоненты. Например, нельзя выделить переживание унижения в чистом виде без отчаяния и негодования, почти всегда ему сопутствующих; или переживать ревность, не испытывая гнева и унижения, презрение без отвращения к его объекту и гордости за собственную добродетель.

Аффективные переживания есть не то, чем мы обладаем, а то, чем мы являемся. Мы не обладаем любовью, завистью, тоской или раскаянием, как набором «душевных вещей», а просто-

напросто любим, завидуем, тоскуем или раскаиваемся. Хайдеггер как-то заметил, что душевные состояния «сваливаются» на нас, а это означает, что, когда мы любим, раскаиваемся, тоскуем или надеемся, то делаем это не по своей воле. Когда мы переживаем ту или иную эмоцию, то нам порой кажется, будто какая внешняя сила «забросила» нас в это состояние, и эта неподатливость эмоций контролю разума и заставила Канта назвать мир эмоций и желаний «чувственными склонностями», которые нередко толкают нас к действию как бы в обход разума или подчиняя его себе. Разумеется, что с помощью воли мы можем регулировать интенсивность наших переживаний, успокаивать или направлять их по тому или иному руслу, но мы не состоянии устранить их помощью самовнушения или путем усилия нашего сознания, как, например, мы успокаиваем мускульную боль, втирая мазь в ушибленное место. Всякая экзистенциальная драма, связанная с переживанием чувств, есть одновременно и моральная драма, следовательно, описание чистых актов переживаний в абстракции от моральных суждений, которые их сопровождают, может нарушить их феноменальное единство в нашем сознании.

Философское суждение — это знак предостережения разума от излишнего доверия к желаниям и склонностям, эмоциям и страстям познающего и действующего субъекта которые незаметно пробираются в его сознание и начинают им скрыто манипулировать, препятствуя выяснению последнего основания уже сделанного или предстоящего выбора. Может быть лучше не вдаваться в анализ повседневных верований и излюбленных убеждений людей, ибо сама постановка таких вопросов нередко сбивает их с толку, вызывает раздражение или провоцирует упрямство. Однако, если предпосылки познавательных и ценностно-практических ориентаций наших сородичей не исследовать, а оставить нетронутыми, то человеческие отношения закостенеют, убеждения рискуют превратиться в догмы, воображение испариться, а разум сделаться бесплодным. Философия как любовь к мудрости иногда отнимает у нас последнее утешение, обнажает трагический характер нашего существования, развенчивает идиллическую картину мира и ставит нас лицом к лицу с беспощадной реальностью. Во многих случаях философский дискурс связан с переосмыслением исторических истин, норм и критериев ценностей, которые ранее считались незыблемыми, но теперь они нас уже не удовлетворяют.

Философия стремится также приподняться над стихией здравого смысла и одновременно показать «гнет» расхожих стереотипов, осредняющих наши мысли. Ее задача состоит в том, чтобы подметить и выразить необычное и странное в повседневном и рутинном, превратить то, что кажется очевидным в проблему. Почему человек делает то, что всегда делали его предки? Не правильнее было бы изменить стратегию своей привычной деятельности в современную эпоху? Ведь опасности, проистекающие из непредвиденных последствий непреднамеренного вмешательства человека в природу или накопления неконтролируемых побочных эффектов его производственной деятельности, неожиданно соединяют явления на первый взгляд никак не связанные между собой, например, здоровье детей с аварией атомного реактора, «озоновой дырой» или парниковым эффектом и заставляют нас спрашивать: а так ли надежно наше существование в мире?

Чтобы находиться на высоте постоянно обновляемого и в то же время «таинственного» образа реальности, самой адекватной и неординарной формой ее признания была бы констатация того, что мы активно действуем в ней и что с нами что-то случается. Человек не только вносит смысл и ценность в имманентный его бытию мир, сколько фабрикует и то, и другое в качестве иллюзий, причем нередко за счет и вопреки реальности, отводя от нее глаза, заткнув уши и погрузив, подобно страусу, свою голову в песок, чтобы избежать прямого столкновения с ней. Территорию реальности от владений вымысла весьма часто отделяет лишь тонкая граница инстинкта истины, которая лишает иллюзию претензии на реальное бытие, но сохраняет за ней право именоваться трансцендентной идеей. Португальский поэт Фернандо Пессоа называл иллюзии вообще и религиозные фантазии в частности «болезнью глаз», которую надо лечить, не избегая контакта с реальностью, а мобилизуя силу воли на преодоление ее искаженного образа, вызывающего смятение нашего духа. Философский дискурс должен опираться на прямой разум, который обнажает трагический характер нашего бытия, развенчивает идиллическую картину мира и предлагает нам беспощадные в своей реальности утверждения. Как образно сказал Октавио Пас, то, что помогает зарубцеваться ранам времени, называется религией, а то, что заставляет нас жить вместе с нашими ранами есть философия, которая не утешает и не выписывает рецепты по спасению души; хуже того: она сыпет соль вопросов на — казалось бы- незыблемые убеждения людей. Действительно, благодаря Богу, существование человека, с точки зрения верующего, обретает свой смысл. Но сама вера запрещает ему ставить вопрос: а имеет ли смысл понятие Бога, вне его воображаемого отношения к человеку? И тем не менее, с философской точки зрения, вопрос, направленный на выяснение смысла «бытия» Бога, как

высшего сакрального существа, несмотря на безуспешность всех попыток доказать его существование посредством опытного знания, так же правомерен, как и вопрос, связанный с выяснением смысла бытия человека, отвергающего реальное бытие Бога и признающего его смысл только в качестве трансцендентной иллюзии.

Несмотря на то, что в основе любого религиозного верования лежит понятие чуда, религия называет свои догмы «священными истинами», освящая тем самым авторитетом познания, опирающегося на реальность, то, что является прямым ее антиподом. Да и сам здравый смысл, стыдливо избегая обсуждение проблем философии и религии, порой ошибочно отождествляет первую со второй, в чем и выражается его ограниченность. Как известно, на аксиомы математики или законы генетики не молятся; реальность, воспроизводимая в нашем сознании в форме когнитивных суждений и претендующих на статус истины, в отличие от религиозных фантазий, предметом культа не является, хотя сциентизм, равно как и его разновидность историцизм, пытается превратить объективную научную истину в сакральный идол, требующий безусловного поклонения.

Начиная с XX века, человечество вошло в такую историческую фазу, в которой каждое новое поколение наследует от предыдущего не только всю сумму производительных сил, но и подобно вьючному животному, тащит на своем горбу, все нарастающий груз завещанных ему уродств: ядерную угрозу, перенаселенность, непрерывные региональные конфликты, загрязненную атмосферу, нехватку питьевой воды, перегрев океанов, разрушение природных экосистем, неподдающиеся лечению пандемии, и т п. Исходя из этих суицидальных тенденций, многие люди приходят к выводу, что рост ради роста есть не только механизм действия раковой клетки, но и алгоритм всей современной цивилизации, на чьем «теле» уже появились тревожные симптомы «зловещих метастазов». Нельзя исключать того, что человечество, до сих пор не выработавшее мудрости жить, не умеющее различать главное в преходящем, не могущее сосредоточиться на реальных изменениях и на их отдаленных последствиях, превратилось в главную угрозу для самого себя. Одна их фундаментальных причин, которая толкает человека в пропасть катаклизмов, заключается, на мой взгляд, в том, что он не просто живет, а стремится жить хорошо, и эта неукротимая жажда счастья, не знающая, подчас, никакой меры, таит в себе антагонизм, эксплуатацию, преступность, стремление сделать меньше и получить больше, навязать своему ближнему свою волю, и т.д. С другой стороны, это неукротимо-безмерное желание счастья вызывает у угнетенных и эксплуатируемых чувства недовольства, обиды, зависти, негодования и злобы: чем больше возрастает предметное богатство и научно-техническое могущество человека, тем уязвимее становятся природные, общественные и духовные условия его бытия. Нарастание ритма стремительных перемен ведет к тому, что, нам кажется, будто кто-то, помимо нашей воли, обрекает нас на лихорадочный бег в никуда. Заложник собственного эгоизма, человек перешел в своем поведении предписанные ему эволюцией границы и покусился на глубинные основы собственного существования. Чем дальше развивается история, тем сильнее нам кажется, что природа «споткнулась» на хомо сапиенсе, который превратил последнюю в свою вотчину, а историю — в непрерывную цепь жестоких антагонизмов. Удастся ли нашим потомкам спасти эволюционный проект разума от угрозы исторического краха? Сумеют ли грядущие поколения если не преодолеть, то значительно уменьшить раскол между человеком и природой, человеком и человеком, познанием и ценностью, заложенным многомиллионной эволюцией в структуру бытия нашего предка? В свете глобальных вызовов, связанных с ядерной, демографической, экологической и генетической угрозами, нельзя исключать возможности того, что человечество, как биологически не-самодостаточный и экзистенциально не вполне разумный вид, так не сумеет найти выхода из тупика созданной им цивилизации; ибо последняя, будучи творением его рук и его разума, оказалась ему неподвластной, а сам он, обреченный на осмысления тяготеющего над ним проклятия, увы, не способен предотвратить нарастающую деградацию, хотя, одновременно, он не можем не замечать зловещих симптомов неумолимо приближающейся катастрофы, вызванной им же самим.

Предлагаемая версия гносеологически-аксиологической рациональности, которая оперирует такими когнитивно-ценностными понятиями как возможность, проблема, случайность, вероятность, ненадежность, риск, опасность, угроза, вызов, надежда опирается, в свою очередь, на категорию «побочных эффектов», понимаемых как непредвидимые и не желаемые последствия, которые делают осуществление строго выверенных планов и солидно обоснованных проектов, особенно в далекой временной перспективе, не вполне предсказуемыми и не столь очевидными. Двадцатый век вверг человечество во многие катастрофы и двадцать первое столетие уже предъявляет нам такие проблемы, масштаб которых обязывает нас безотлагательно, буквально здесь и сейчас, начать

приводить в движение весь наш научный и философский рефлексивно-превентивный потенциал, а не ограничиваться только тревожными прогнозами о реально приближающихся угрозах.

Причем эти опасности проистекают не столько из тех затруднений, которые когнитивно-теоретический разум не сумел еще разрешить, сколько из разума ценностно-практического и прежде всего из таких его атрибутов как могущество и власть. Обладать могуществом, иметь власть — значит, уметь господствовать не только над окружающим миром, но и над самим собой и над своими общественными отношениями, но ни первого, ни второго, ни третьего человек не научился делать удовлетворительно. Мы считаем, что варварство, как архаический пережиток истории, находится позади, но, увы, оно вновь возникает внутри самой цивилизации в качестве потребительско-утилитарного отношения к природе и самому человеку, который, не будучи всецело рациональным, неспособен переломить свое иррациональное отношение к природе и к своим сородичам. Если научно-технический прогресс бесконечен, а наша планета и ее ресурсы ограничены, не означает ли это, что рано или поздно мы, земляне, столкнемся с аргументами самоугрозы, который заставит нас переосмыслить парадигму неограниченного развития, составляющей основу телеологической рациональности? Возможно ли выработать новую конфигурацию целей, ценностей, форм общественных отношений, труда и научного познания, которые могли бы преодолеть самоубийственные исторические тенденции, основанные на инструментальном разуме? Не является ли сама цивилизация и выработанные ею форма бытия последним этапом в эволюции хомо сапиенса?

Если животное живет, то человек не просто живет, но и, что также несомненно, стремится сделать свое бытие таким, каким, с точки зрения его разума, оно и должно стать. Эволюция природы создала человека, а цивилизация вооружила его наукой и технологией. Но смогут ли наши потомки довести «потенциал разума» до своего логического завершения: освободиться от негативного «груза» эволюционного наследия и построить свои отношения на разумных началах и прежде всего на принципах юридической и моральной справедливости? Вслед за этим вопросом возникает и другой: что же является подлинно человеческим в человеке? Ответ на этот вопрос, опираясь на этику Канта, можно было бы сформулировать так: ядром подлинно человеческого в человеке является воля, управляемая категорическим императивом (аксиологическое отношение к миру) — высшая инстанция практического разума. Специфика существования человека состоит в том, что последний выступает не только в качестве познающего, но и созидающего собственную социальную и культурную среду субъекта, который наделяет окружающий мир специфически-человеческими смыслами и ценностями Если теоретический разум в своем когнитивном отношении к миру добился освобождения от идеологических и религиозных уз, сковывавших его творческое развитие, то практический разум безнадежно отстал и продолжает отставать от своего «гносеологического собрата». Можно предположить, что практический разум, чем дальше, тем больше, прогибается под бременем того груза, который взвалила на человека его телесно-чувственная природа, и нам порой кажется, что никакие научные достижения не способны облегчить его печальную участь. Рост гедонистического менталитета вынуждает нас констатировать: ни категорический императив морали, ни категорический императив права уже не могут справиться с ненасытными потребностями, искусственными желаниями, гипертрофированным престижем, непомерным самолюбием, безмерной гордыней, привилегией господства на чужим сознанием, которые пропитали собой все сферы поведения и деятельности современного человека.

Некоторые современные мыслители считают, что нельзя найти такой способ познания, который мог бы заставить вещи быть тем, чем они являются сами по себе. Поэтому они хотят заместить различие между видимостью и реальностью различием в степени полезности вещи человеку. Когда перед ними ставится вопрос «полезным для чего?», то их ответ сводится исключительно к пользе, направленной на создание лучшего будущего. Когда их спрашивают: лучшего, с точки зрения какого критерия, то эти философы дают на этот вопрос весьма неопределенный ответ: «лучше в той мере, в какой мы считаем будущее хорошим». А когда им задают вопрос: что вы считаете хорошим, то они отвечают на него устами Дьюи: «единственной моральной целью является рост ради самого роста». [цит. по: 5, с. 15]. Именно этот критерий, развиваемый философией нео-прагматизма, неопозитивизма, постструктурализма, марксизма и некоторых других постмодернистских течений, лежит в основе государственной политики и управления экономикой почти всех государств мира. Всем этим аргументам, подкрепляемыми приведенными выше утилитарными доводами, философский разум мог бы противопоставить категорический императив подлинной культуры, направленный на разумное обустройство нашей планеты. Этот императив может потребовать положить конец безудержному экономическому и демографическому росту, (росту во имя роста) сформулировать и начать практическое внедрение в общественно-историческую практику критерия

продуктивной самодостаточности, как основы само-законодательного бытия хомо сапиенса, имея в виду разумное-критическое отношение к ценности природы вне человека и в нем самом, ценности, освобожденной от соображений узкой утилитарной полезности и основанной на объективном познании мира и человека.

Литература
1. Сиоран Э. Искушение существованием. М.: Республика, 2003.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме [Электронный ресурс]. URL: http://Bibikhin.ru. Pismo o _ gumanizme.
3. Berlin I. El fuste torcido de la humanidad. Barcelona: Península, 1992
4. Landmann M. Antropología filosófica. México: Utena, 1978
5. Rorty R. Esperanza y conocimiento. Una introducción al pragmatismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

THE PHILOSOPHICAL REASON IN THE LIGHT OF TRUTH AND VALUE

Athuor: Malishev M.A. Doctor in Philosophy (Ph. D), Researcher-Professor of the Humanitarian Faculty of Autonomous University of Mexico State, Toluca, Mexico

Abstract: The article deals with the problem of understanding the essence of man at the intersection of scientific and philosophical approaches. Philosophy does not seek to know "being in itself" in order to better understand and describe its objective properties and laws, but rather considers "being for oneself", through the prism of human conditions, in the light of its aspirations, requests and expectations. Most modern ethologists, paleoanthropologists and geneticists believe that Homo sapiens is an incomplete animal, in the sense that nature gives it only a biological substrate, inside of which it must embed, and outside of which it must build something without which it is impossible to live or develop an objective and spiritual wealth — its culture.

Keywords: man, thinking, values, dualism, being, meaning, freedom.

УДК 165.41

ПРЕОДОЛЕНИЕ СКЕПТИЦИЗМА И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ ДРУГОГО СОЗНАНИЯ

Муртазин Салават Раисович
аспирант первого года обучения кафедры социальной философии
ФГАОУ «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru,
г. Казань, Россия

Аннотация. Нами рассмотрена одна из актуальных проблем современной философии – проблема доступа к сознанию другого и достоверного обоснования реальности его существования. Наше исследование основано на идеях, выдвинутых британским философом, профессором Саймоном Глендиннингом в его книге «On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein». Основной проблемой, связанной с исследованиями другого сознания, автор считает «угрозу скептицизма». С точки зрения автора, она заключается в возможности сомнения в достаточной обоснованности суждений о существовании взаимосвязи между «внешними» действиями человека и его «внутренними» состояниями, в самом факте существования последних. Профессор предлагает нам не пытаться оспорить аргументы скептиков, но провести «рефрейминг скептицизма», который подразумевает необходимость исключения самой возможности возникновения угрозы скептицизма путём пересмотра и критики теоретических оснований наиболее привычных и распространённых в философии подходов к проблеме сущности человека и функционирования его языка. В этой связи автор анализирует идеи таких философов как Д. Л. Остин, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Л. Витгенштейн и т.д. Посредством их критического анализа Глендиннинг приходит к формулировке собственной концепции «чтения-ответа». В основе данной концепции лежит идея принципиальной «читаемости» поведения другого (подобно написанному тексту в теории Ж. Деррида), а также в отказе от необходимости критериев достоверного обоснования знания о поведении другого в пользу критериев адекватного ответа на наблюдаемое, но необязательно подлинное поведение.

Ключевые слова: сознание, другое сознание, бытие-с-другим, скептицизм, рефрейминг скептицизма, «бытие-с», деконструкция, письмо, критерии, «чтение-ответ»

Одной из актуальных в наше время проблем философии является проблема познания другого и коммуникации с ним. Понятие «Другой» в философии используется нередко, при этом значения его отличаются друг от друга. Например, В.В. Бибихин в своём произведении «Мир» использует этот термин для обозначения необходимой для создания устойчивого общества разности между людьми [см.: 1, с. 130-131]. В рамках данной статьи мы рассмотрим иную, хотя и весьма близкую к такой

трактовке проблему, а именно проблему обоснования особого статуса другого как «другого сознания» в окружающем нас мире.

Несмотря на то, что проблема другого сознания не была чужда философии и более ранних эпох (например, аргумент по аналогии восходит ещё к Р. Декарту [см.: 2]), именно начиная с XX века она становится одной из центральных проблем философских исследований. Стоит отметить, что оба основных направления, на которые принято разделять современную философию, а именно, континентальная и аналитическая, уделяют проблеме другого сознания и его реальности значительное внимание. В качестве примера мы можем привести целый раздел в произведении основателя французского экзистенциализма Ж.П. Сартра «Бытие и ничто» [см.: 3, с. 245-442].

В нашей статье мы рассмотрим весьма примечательный подход, который предлагает нам английский философ и профессор Европейского института Лондонской школы экономики Саймон Глендиннинг в свой работе «О бытии с другими: Хайдеггер, Деррида, Витгенштейн» (On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein) [4]. С его точки зрения, наши суждения о нас самих и об окружающем нас мире мы можем разделить на два больших класса:

1. Наши суждения о нас самих. Они делятся в свою очередь на 2 подвида:

1a. Суждения, о себе как об «объекте». Автор приводит следующие примеры: «я все такой же высокий, как и на прошлой неделе», «меня только что постригли» и т.д.;

1b. Суждения о себе как о «субъекте». Например, «я вижу синюю птицу», «я думаю, что пойдет дождь», «я надеюсь, что сейчас лучше», «я понимаю, что уже поздно» и т.д.;

2. Суждения о сущностях, которые не являются нами. Такие суждения также можно разделить на два подвида:

2a. Суждения, о сущностях, не похожих на нас и не родственных нам. Эти сущности наделяются нами только физическими и химическими качествами. Глендиннинг уточняет далее, что эти сущности не способны делать утверждения типа (1b) о себе самих. Примеры довольно очевидны: камни, телефоны, растения и некоторые животные и т.д.;

2b.Суждения о сущностях,которые, преддположительно, подобны нам и способны делать утверждения типа (1b) о самих себе или быть субъектами таких высказываний. Такими сущностями являются другие взрослые люди, а в более «слабых» версиях — дети и некоторые виды животных.

Проблема «другого сознания» связана с проблемой обоснования суждений типа (2b) то есть, о существах, подобных нам, обладающих психологическими, когнитивными и прочими способностями аналогичными нашим собственным. При этом английский философ отмечает два фактора, осложняющих наш доступ к другому сознанию. Во-первых, это наличие определённой дистанции между воспринимающим и воспринимаемым, которая, с точки зрения автора, отсутствует при восприятии человеком самого себя. Во-вторых, это недоступность «внутренних» психологических состояний другого для внешнего наблюдателя. Для демонстрации этого аспекта исследуемой проблемы профессор приводит аналогию с «чёрным ящиком», содержимое которого не только не доступно для внешнего наблюдателя, но зачастую неуловимо и для самого наблюдаемого.

Каким образом стоит подходить к опровержению скептицизма и, вытекающего из него, солипсизма по отношению к другому сознанию? Одним из самых распространённых подходов к проблеме другого сознания является уже упоминавшийся «аргумент по аналогии». Однако исследование, проведённое профессорами Ш. Николсом и С. Стичом, убедительно показывает то, что механизмы восприятия своего сознания и восприятия других независимы друг от друга и каждая из этих частей может функционировать при повреждении другой [см.: 5]. Это исследование ставит, с нашей точки зрения, под серьёзное сомнение достоверность суждений о других по аналогии с самим собой.

Сам Глендиннинг выделяет два основных философских подхода к природе человека, которые, с его точки зрения, являются основными теоретическими «подпорками» угрозы скептицизма. Первый — это вид натурализма, которой он обозначает как «лысый» (bald naturalism) и подразумевает редукционистский взгляд на сознание человека: все его психические состояния сводятся к физиологическим процессам. Профессор утверждает, что данная позиция практически неотличима от позиции скептиков, так как последние аналогично сводят все действия человека к его «внешним» телесным проявлениям, при этом отрицая обоснованность чего-либо помимо этих самых проявлений. Второй подход — это гуманизм, причём автором критикуется как «классическая» его версия, с опорой на идеи М. Хайдеггера, так и «хайдеггеровская» его версия. С точки зрения автора, основная проблема обеих вариантов гуманизма — их принципиальный антинатурализм и определённая идеализация природы человека, что ведёт к резкому разграничению между людьми и другими существами и к разделению поведения человека на «внутренние» состояния и их «внешние»

проявления. Последнее ведёт к тому, что у скептика появляются веские основания для отрицания «внутренних» психологических состояний человека, так как в восприятии их мы всегда опосредованы их «внешними» проявлениями. Именно в преодолении предпосылок, лежащих в основе этих двух подходов, «грубого» натурализма и гуманизма, автор видит способ провести «рефрейминг» скептицизма и, таким образом, его преодолеть.

С вышеуказанной целью Глендиннинг обращается к различным теориям своих предшественников, надеясь найти в них возможные основания для проведения «рефрейминга» скептицизма. Основные идеи, которые анализируются в его работе и которые не могут быть нами не упомянуты, следующие: критика традиционной философии Дж. Остином, критика классического гуманизма М. Хайдеггером и его теория о Mitsein, деконструкция языка и концепт письма Ж. Деррида, идеи о сущности критериев Л. Витгенштейна и т.д. Для того, чтобы подробно расписать сами указанные выше теории, их интерпретацию автором и соотношение между оригинальными теориями и их интерпретацией понадобился бы отдельный весьма объемный труд. Вместо этого мы сосредоточимся на тех идеях, которые послужили основанием для концепции Глендиннинга, которая, с его точки зрения, может помочь нам преодолеть угрозу скептицизма.

Во-первых, это идея Ж. Деррида о том, что свойства письма, а именно, его итерабильности, то есть его принципиальной читаемости, распространяются на весь язык. Глендиннинг утверждает, что любая форма распознавания другого сознания может быть представлена как чтение итерабельных черт в его, другого, поведении. С этой точки зрения итерабельным является не только поведение человека, но также поведение животных. При этом принципиально невозможно «прочитать» только поведение гипотетических «пришельцев», с которыми мы никогда не взаимодействовали.

Во-вторых, это определённая интерпретация понятия о «критериях» у Л. Витгенштейна. Профессор утверждает, что «критерии» не должны с необходимостью указывать на «подлинную» сущность чего-либо. В концепции самого Глендиннинга данная идея реализуется следующим образом: мы должны искать ответ на вопрос не о том, каковы критерии того, что человек испытывает р, например, боль или радость, но на вопрос о критериях ответа или реакции на поведение человека как на выражение р.

По сути, эти две идеи являются ключевыми для сформулированной автором в ходе исследования концепции, которую он обозначает как «чтение-ответ» (reading-response). Данная концепция, с точки зрения профессора, является неуязвимой для угрозы скептицизма. При этом, как нам видится, данная концепция является попыткой снятия чисто эпистемологической постановки вопроса о другом сознании, то есть вопроса о достаточном обосновании нашего знания об их реальности. Опираясь на главные идеи работы Глендиннинга, мы можем утверждать, что сама постановка вопроса о «другом сознании» как вопроса о достоверности знания о его реальности уже ставит нас, исследователей, в положение уязвимое для угрозы скептицизма и вытекающего из него определённого рода солипсизма по отношению к другим.

Ещё один возможный путь снятия чисто эпистемологической постановки вопроса о другом сознании даёт нам почётный профессор Калифорнийского университета Фредерик Олафсон в своей работе «Хайдеггер и основания этики: исследование Mitsein» («Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein»). Он утверждает, что сама постановка проблемы «другого сознания» опирается на неверную предпосылку, а именно на идею о том, что человек может независимо от других познавать окружающий его мир и окружающие его объекты. Действительно, одним из столпов рассматриваемой нами проблемы является то, что сознание другого, в отличие от других объектов в мире, не дано нам непосредственно в ощущениях, что, в свою очередь, порождает сомнения в обоснованности наших суждений о сознании других. Однако, как утверждает Олафсон, опираясь на идеи уже упомянутого нами Хайдеггера, познание нами внешнего мира невозможно без признания реальности других познающих субъектов подобных нам, потому что, по сути, большая часть наших знаний об окружающем нас мире получено посредством коммуникации с другими и заимствования результатов их познавательной деятельности [6, pp. 27-35]. Более того, стоит подчеркнуть, что сама идея «объективности» подразумевает интерсубъективность. Другими словами, единственный способ отличить реальный объект восприятия и его качества от галлюцинации или иллюзии из-за какого-либо когнитивного искажения — это убедиться в том, что объект и его качества воспринимаются другими сходным образом. Не стоит забывать, что большая часть данных, составляющих нашу картину мира, получены нами от других в качестве результата их познавательной деятельности.

Подытоживая, мы можем сказать, что эпистемологическая постановка проблемы другого сознания остаётся одной из самых актуальных в рамках современной философии. Однако берясь за решение этой проблемы, мы не можем не учитывать немаловажный фактор, который выявили в ходе

рассмотрения идей Саймона Глендиннинга и Фредерика Олофсона. Сама постановка вопроса о достоверности нашего знания о сознании другого содержит в себе предпосылки не только для скептицизма по отношению к реальности сознания другого, но также для реальности любого познаваемого объекта в мире и самого мира вообще. С нашей точки зрения, игнорирование данного обстоятельства делает попытки найти решения проблемы другого сознания неполными и упускающими из виду важные характеристики как отношения между человеком, окружающим его миром и другими, которые, как мы показали, тесно связаны между собой и взаимообусловлены друг другом.

Литература

1. Бибихин В. В. Мир. Томск: «Водолей», 1995.
2. Филатов В. П. Аргумент по аналогии в понимании "другого сознания": к истории проблемы // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. №. 4-2 (10).
3. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер.с фр., предисл.,премеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
4. Glendinning S. On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein. London: Routledge. 1998.
5. Nichols S., Stich S. (2003) How to Read Your Own Mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness [Consciousness: New Philosophical Perspectives]. Oxford: Energiia Publ. pp. 157-200
6. Olafson F. A. Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein. Cambridge: Cambridge University Press.1998.

OVERCOMING SCEPTICISM AND THE PROBLEM OF REALITY OF OTHER MINDS

Athuor: Murtazin S.R., post-graduate student 1st year of Kazan State University, Kazan, Russia

Abstract: This article is devoted to one of the urgent problems of modern philosophy, namely the problem of other minds. Our investigation is based on ideas put forward by the British philosopher, Professor Simon Glendinning in his book «On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein». The author considers that «the threat of skepticism» is the main problem associated with the possibility of a reliable knowledge about other minds. This kind of skepticism is rooted in doubt about the relationship between a person's «internal» mental states and «external» manifestation of this states in his or her behavior. The professor suggests that we should not try to challenge the arguments of skepticism, but to exclude the very possibility of the threat of skepticism by criticizing the most common approaches to the problem of the essence of man and his language. As a result, the professor formulates the concept of «reading-response». This concept is based on the two ideas, namely the idea of «readability» of another's behavior and the idea of rejecting the need for criteria for a reliable justification of knowledge about another's behavior in favor of the criteria for an adequate response to the observed behavior.

Keywords: consciousness, other minds, being with others, skepticism, reframing skepticism, «being with», deconstruction, writing, criteria, «reading-response»

УДК 165.12

НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ: КРИЗИСЫ И ТВОРЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Современная наука существует в состоянии кризиса. Это пограничное состояние, определяющее научное познание. Внешние социальные вызовы и внутренний потенциал позволяют развиваться научному знанию. Динамичное бытие науки оценивается через наложение различных способов понимания ее исторического развития (Т. Кун, К. Поппер, С. Тулмин и др.). Попытка объективации научного знания, придание ей статуса единственного традиционного рационального понимания человеческого существования, приводит саму науку к стагнации. Выходы из такого положения размечаются развитием техники и измеряются возможностями реализации субъективного творческого мышления. Философское осмысление пограничного положения ученого как персоны, предъявляющей личностное знание, позволяет наметить конструктивный выход из кризисного существования науки.

Ключевые слова: научное познание, проблема, кризис, субъективация, объективация, личностное знание, творчество, единомышление.

Введение

Что значит задаваться вопросом о кризисах современной науки?

Вопрошать в данном направлении означает стоять на определенной «точке зрения», которая открывает лишь угол видения состояния научного знания. Сама формулировка вопроса обнаруживает вариативность ответов, каждый из которых вскрывает проблемы её существования. Поскольку автор занимает философскую позицию, постольку и направление разговора ориентировано философским пониманием. Методология философского наблюдения за научным познанием также вариативна, продиктована множественностью типов философствования. Остановимся на процессе деконструкции поля ответов на поставленный вопрос о кризисе науки.

Во-первых, ответ может вскрывать проблемность её со-существования во взаимодействии с государством, экономикой и со всем разнообразием общественных структур. Тогда есть попытка задать границу науки извне. Это приводит к структурированию научной деятельности, определению её целеполагания и сущности как неких социально значимых идеалов.

Во-вторых, аналитика создания (продуцирование) наукой самой себя в процессе движения к истине, показывает, что она осуществляется при помощи обнаружения «аномалий» (Т. Кун), «познавательных лакун» (К. Поппер), т.е. того, что еще не познано, собственно проблем, требующих решения. Тогда неисследованное фиксирует внутренние предметные границы науки. Дальнейшее разрешение проблемы ученым осуществляется в соответствии с эмпирическим и теоретическим регламентом. Правила построения научного исследования являются требованиям научности. Это есть самоопределение науки, её внутриположенный способ понимания.

Таким образом, обнаруживается граница научного знания, бинарная по своей структуре. Она задается через внутренние «резервы» и внешние «вызовы». Смысл и тех и других репрезентируется в виде научных проблем.

Взаимодействие по границе науки создает поле напряженности, которое заставляет меняться саму науку и то, с чем она соприкасается. Здесь возможно обнаружить различные точки напряжения в существовании самой науки. Например, взаимодействие с государством позволяет научному институту получить государственный «заказ», т.е. финансовую поддержку определенных исследований. Но насколько «заказ» может быть соотнесен с внутренними потребностями, возможностями развития самой науки. Если «заказ» и «потенция» разнонаправлены, не приводит ли это науку к стагнации? И даже более радикально, — к стиранию исследовательских начинаний? Экономические прочтение поля науки оборачивается разрешением проблем выживания, как науки в целом, так и ученого как человека. Примеров, вопросов, спорных моментов множество. Но в итоге, «разрядки» этих напряженностей и есть толчки в познании, изменяющие научную деятельность на протяжении всей её истории.

Проблемы в научно-познавательном процессе

Впервые проблему научного изменения сформулировал Р. Дж. Коллингвуд в работе «Очерк метафизики», изданный в Оксфорде в 1940 году. Он полагал, что существуют концептуальные «абсолютные предпосылки» как некий фундамент научных исследований. Когда происходит изменение базисных предположений господствующей концепции, осуществляется интеллектуальный переход, в котором идеалы объяснения или «абсолютны предпосылки», сменяют друг друга. Изменения в «абсолютных предпосылках» являются, по его мнению, наиболее радикальными, поскольку это влечет отказ от наиболее обоснованных убеждений и стандартов мышления и действия. Возникают напряжения, которые разрушают структуру науки, заменяют её другой, представляющей собой модификацию старой структуры. Напряжения сняты. Господствуют новые «абсолютные предпосылки». Вопрос заключается в том, как появляются напряжения в науке, приводящие её к существенным сдвигам. По мнению Коллингвуда, их не возможно полностью рационализировать, поскольку они связаны с «процессами бессознательного творчества» [1].

К вопросу об исторически возникающих изменениях в науке в 60-е годы 20 века обратился Т. Кун. Известны три работы Куна, посвященные данной проблеме: статья о роли догм (1961), книга «Структура научных революций» (1962) и опубликованное выступление на симпозиуме в Бедфорд-колледже (1965). Концепция Куна опирается на контраст между двумя типами научного изменения — «нормальным» и «революционным». Он дает им то философскую, то социологическую интерпретацию [2]. В соответствии с философской интерпретацией сама теория представляет собой парадигму и обладает авторитетом. Социологическая интерпретация считает парадигмой сочинения, излагающие теорию, а авторитетом рассматривает личное влияние определенного человека, а не

влияние его идей. Философское понимание Куном последовательности «кризисов и революций» аналогично последовательности «напряжений и модификаций» Коллингвуда.

Однако, передвигаясь от работы к работе Куна, обнаруживаются измнения внутри его концепции. Первоначальная «догма» научного знания как некая предрассудочность, сменяется витгенштейновским термином «парадигма», которая представляет собой теорию, обладающую полноправным интеллектуальным авторитетом; и, наконец, превращается в фундаментальную теорию, позволяющую функционировать «нормальной науке». Как известно, накопление «аномалий», т.е. того, что не может быть описано общепринятыми парадигмальными понятиями, приводит к научной революции. В его книге различие между «нормальными» и «революционными» изменениями в науке ясно и четко, т.к. научная революция полностью меняет интеллектуальные средства, поэтому сторонники разных парадигм не смогут говорить друг с другом об их общей области исследования и будут видеть мир совершенно по-разному. Однако в последней своей работе Кун убедился, что концептуальные изменения в науках происходят часто, и превратил развитие научной теории в «непрерывную революцию». Данные рассуждения приводят к выводу о том, что, постепенно произошло осознание, что фраза типа «...а затем наступила революция» ничего не объясняет и лишь освобождает от необходимости проводить тщательный исторический анализ.

Рассмотрение идей Коллингвуда и Куна показывает, что они столкнулись с одними и теми же проблемами. Во-первых, любая попытка охарактеризовать научное развитие как чередование четко разделенных «нормальных» и «революционных» фаз приводит к мысли о том, что теоретическая схема либо полностью передается от ее создателя к ученикам как в «нормальной науке», либо вообще не переходит от одних ученых к другим как в его «подлинных революциях». По факту передача в науке теоретических схем всегда является более или менее неполной, за исключением тех случаев, когда речь идет о передаче «совершенно окаменевших понятий». Во-вторых, оба исследователя испытывают значительные трудности при попытке рационально объяснить изменения в абсолютных предпосылках или в парадигмах [1]. Насколько рационален выбор, совершаемый учеными, в процессе концептуальных изменений?

Продуктивным, на наш взгляд является тот момент, когда Кун стал говорить о научном мышлении как переживающем постоянную революцию, т.е. как о некоем перманентном кризисном состоянии, а единицами измерения полагать определенные интеллектуальные микрореволюции как череду проблемных ситуаций.

Границы науки. Пара-научные исследования

Фиксация такого состояния указывает на радикальный характер существования науки, когда сама граница науки начинает истончаться, сдвигаться и вообще пропадать. Каждая проблема может обернуться кризисным состоянием, и тогда сама наука начинает исчезать в череде кризисов. Границы науки как бы сужаются. Если сама наука — это бесконечная череда кризисов и проблем, неопределенное движение, то как она способна объяснить кризисы и проблемы исследуемого? Что она может предложить в качестве базовой структуры объяснения, если нет ни парадигмы, ни фундаментальных предпосылок? В таком случае, остается ли наука самодостаточной? В попытке найти самообоснование, обнаруживает ли наука себя по-прежнему автономной или вынужденно обращается к иным пространствам знания?

Возникают так называемые паранаучные исследования. Они используют научные способы сбора фактов, а в попытке объяснить их прибегают к рассуждениям здравого смысла, который якобы отсутствует у современных ученых, погрязших в снобистких, закостенелых, т.е. уже устаревших вариантах понимания мира («плоскоземельщики», нападки на историю, физику, географию и т.д. и т.п.). Еще одним вариантом выживания науки является её перерождение в прагматично-технологические конструкции. Обладать ценностью, а потому необходимо сохраняться должны лишь несколько областей науки. Это экономика, позволяющая осуществлять отбор тех научных знаний, которые потенциально приносят прибыль. А также инженерно-технические науки, продуцирующие поступательное развитии техногенной цивилизации. В данном аспекте Б. Рассел указывает на то, что «на знание повсюду постепенно начинают смотреть не как на просто самоценность или средство создания широкого и гуманного мировоззрения в целом, а как просто на составную часть технического мастерства» [3, с. 101]. Такое знание оказывается полезным в смысле его выгодности использования и применения в узко профессиональной компетенции. Однако по мнению Рассела, «никакое количество технических инструкций не обеспечит противоядия от этой ограниченности». Все прочие исследования с большой долей вероятности могут оказаться около научными, либо вспомогательно-инструментальными (психологические, исторические, математические др.). Именно

такое «бесполезное» знание единственное способствует развитию созерцательно-творческого склада ума.

Такие рассуждения приводят к стиранию представлений о том, что такое научность. Нет научного или не-научного знания, есть только знания полезные и бесполезные. Нет ни ученого, ни исследователя, есть только проинструктированный исполнитель.

Наука может полностью быть уничтожена и раствориться, либо самообернуться как бы выстраивая через переосмысления собственных оснований саму себя заново. Поскольку радикальность может рассматриваться как стояние на границе, постольку можно по-прежнему фиксировать научную деятельность в некоем новом состоянии. Осмысление возможно только при наличии «продуктивного скептицизма» в науке по отношению к ней самой (Дж. Сантаяна, П. Слотердайк). Некое радикальное сомнение позволит науке посмотреть на себя с пограничной позиции, оказавшись в состоянии между жизнь и смертью, разрешить шекспировский вопрос «быть или не быть».

Творческое мышление как способ субъективного измерения науки

Философский анализ позволяет представить кризис науки и намечает выходы из него. Прежде всего, философия в ее современном понимании есть мышление о «мышлении» (К. Ясперс). Мышление рассматривается как концепт, некое пустое, заполняемое субъективными смыслами философствующих. Мышление раскрывается в фундаментально-онтологическом вездесущем присутствии [4].

Уникальные следы мышления философия обнаруживает и в специфике научного смыслополагания, концептуально наполняющего научную реальность. Практики рассмотрения мышления в целом и в частности в науке застают его в пограничном состоянии между языковой субъективностью и текстуальной объективностью. Тогда необходимо говорить о дискурсе науки, который словно соткан из проблем, позволяющих науке сохранять пограничное положение. Научная проблема — это фундаментальный вопрос, ответ на который есть осмысленное движение в познании к череде последующих вопросов и ответов. Кто находится на радикальной границе научного познавательно процесса? Кто разворачивает этот разговор науки самой с собой, позволяя, оживить её, построить её новое?

Точкой осмысленного научного разговора является ученый как субъект науки. Он обладает, по мнению А. Шюца, определенным гомогенным знанием, т.е. полным. Это есть некое «конечное мышление», когда исследователь полагает, что он ответил на все поставленные пред ним вопросы, обнаружил универсальную объяснительную теоретическую модель, через которую он может охватить и законодательно описать мир в целом. Такая позиция авторитетности приводит к авторитарности научного руководителя по отношению к его ученикам, составляющим научное сообщество. А в дальнейшем к стагнации научных исследований: все уже познано и объяснено, любые исследования, — это лишь верификация уже предложенного эмпирического и теоретического методов. Научное мышление совершенно, оно завершило свое развитие.

Для того, чтобы избежать данной проблемы, необходимо понимать гетерогенность наличного комплекса знаний субъекта. Структура личного знания ученого полагается Шюцем следующим образом. Во-первых, «существует относительно маленькое ядро знания, которое ясно, различимо и консистентно» [5, с. 321]. Во-вторых, это ядро окружают зоны различной степени нечеткости, неясности неопределенности. В-третьих, зоны вещей, считающихся само собой разумеющимся, включающих неаргументированные допущения, простые догадки, по отношению к которым ученый «устанавливает свою веру». В-четвертых, регионы, о которых ничего не известно. Осознание ограниченности знаниевых структур и превалирование зон непознанного указывают исследователю на лакуны, познавательный интерес к которым возобновит развитие научного мышления [там же].

Изучением зон неопределённости занимался М. Полани. Он полагает наличие двух типов знания субъекта: центрального, или неявного, эксплицируемого, и периферического, неявного, скрытого, имплицитного [6]. Оба типа знания находятся в отношении дополнительности друг к другу. Неявное знание состоит из постоянно расширяющегося и накапливаемого личностного опыта, и некоего иного ненаучного материала, который является контекстом научного знания, т.е. предполагает знание элементов «некой целостности». Неявное знание интегрируется в центральное. Процесс научного познания, таким образом, предстает как постоянное расширение рамок неявного знания с параллельным включением его компонентов в явное, центральное знание.

Проникновение неявной компоненты, считает Полани, обнаруживается в различных познавательных актах. 1. Уяснение смысла дескриптивных терминов, заключенных в кавычки, т.е. употребленных в переносном смысле, специфика понимания которых у разных людей образует

«личностный коэффициент». 2. Использование терминов в прямом значении всегда есть «риск семантической неопределённости», поскольку нет величин, чтобы логически соизмерить степень соответствия понятия его денотанту, т.е. предметному значению. Поэтому любой термин нагружен неявным, имплицитным знанием. Следовательно, для адекватного понимания смысла термина необходимо реконструировать теоретический контекст его употребления. 3. Скрытое знание проявляется и в процессе логического вывода. «Дедуктивные рассуждения могут быть не выразимы в словах, и даже наиболее полная формализация логических операций включает в себя неформализуемый неявный компонент» [6, с. 172]. Формализации может быть подвергнута лишь объективная теория, а метатеория неформализуема. Семантическая же интерпретация теории всегда остается за познающим субъектом.

Таким образом, неявное знание есть глубинный уровень, который оборачивается метатеорией. Она оказывается предпосылкой исследования. Её сознательное формулирование в кризисные периоды развития перестраивает всю структуру личностного и как следствие всего научного знания в целом.

Личностный аспект ученого демонстрирует, что он не столько познающий субъект, сколько конструктивно осмысливающее «Я». Именно манифестация внутриличностного знания, неявного для науки, позволяет субъекту как «Я» предъявлять специфику своего мышления как уникальное понимание.

Здесь важен процесс формирования «Я». Известен пример С. П. Капицы о том, как он в физтехе настоятельно показывал, что в современной общедоступности любого знания через технические средства, важным моментом в образовании является не передача знания, а обучение их пониманию.

Понимание базируется на умении привлекать иное вненаучное знание в теоретико-объяснительную составляющую научного познания и практическую реализацию научного исследования. Понимание есть интерпретация знания, представленного в научных текстах. Текст как завершенная структура демонстрирует полную гомогенность, тогда текстуальность научного знания претендует на полноту как истинность.

Осознание недостаточности явного научного как центрального знания, приводит к необходимости привлекать что-то еще, имплицитно присутствующее в иных познавательных структурах, существующих у человека. Учёный по причине осознания кризиса как нехватки научного понимания, за счёт ощущения его неполноты, размыкает полноту, раскрывает пространство науки и делает создание нового знания творческим процессом.

Осознание учёным самого себя в качестве персоны как многогранного «Я», указывает ему на то, что наука есть познавательная не-полнота. Возвращая себе полноценность, ученый начинает творить, привнося свою субъективность в науку. Творчество оказывается вненаучностью ученого, его способностью привлекать в научное исследование неявного знания. Как субъективного видения решения проблем. Субъект науки становится точкой на границе между научным и не научным дискурсами, местом пересечения различных смыслов, аккумулирующим в себе контекстуальный метауровень знания.

Конструктивно-творческая демонстрация «Я» осуществляется в субъективном использовании языка науки. Ученый оказывается самодостаточной научной персоной. Этимологически «персона» происходит от латинского «sonare» (Х. Арендт), что в переводе означает говорить. Поэтому субъективное разворачивание языка ученого в свободном говорении позволяет ему сохраниться как личности [7].

Вывод

Ученый как самодостаточная персона может состояться только в творческом создании себя самого, в процессе расширения не только научного знания, но и включения вне-научного, находящегося за границами его научной дисциплины. Такая самоорганизация ученого систематизирует научное знание. Наука сохраняет свою автономию, становясь открытой социальным и культурным изменениям, вступая с ними в диалог. Диалогичность как творческая открытость науки позволяет реализоваться ей самой в сообществе единомышленников. Для того, чтобы не потерять себя в теоретически неизменных конструкциях науки, учёному необходимо самообнаружение в говорении. В диалоге единомышленников наука сохраняет свою открытость, продолжает саму себя, у ученого есть возможность реализации собственного творческого потенциала.

Литература

1. Тулмин С. Концептуальные революции в науке [Электронная книга]. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000228/index.shtml (дата обращения 11.02.2020)
2. Кун Т. Структура научных революций. М.: «АСТ», 2003.

3. Рассел Б. «Бесполезное знание» // Искусство мыслить. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
4. Ясперс К. **Введение в философию.** Пер. с нем. Под ред. А. А. Михайлова. Мн.: Пропилеи, 2000.
5. Шюц А. Тиресий, или наше знание о том, что произойдет завтра // Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003
6. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М,: Прогресс, 1985
7. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.

SCIENTIFIC KNOWLEDGE: CRISES AND CREATIVE MEASUREMENT

Athuor: Polyakova N. B. PhD of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities, Udmurt State University, IzhevskRussia

Abstract: Modern science exists in a state of crisis. This borderline state determinates scientific knowledge. External social challenges and internal potential develop scientific knowledge. The dynamic existence of science is evaluated through its various ways of representing in History of science (T. Kuhn, K. Popper, S. Tulmin, and others). An attempt to objectify scientific knowledge, giving it the status of the only traditional rational understanding of human existence, leads science to stagnation. Breaking the deadlock are marked by the development of technology and are measured by the possibilities of realizing subjective creative thinking. A philosophical understanding of the scientist's boundary position as a person presenting personal knowledge allows to detect constructive way out of the crisis existence of science.

Keywords: scientific knowledge, problem, crisis, subjectivation, objectification, personal knowledge, creativity, unanimity.

УДК 316.42

ЗДОРОВЬЕ КАК ИГРОВОЙ КОНСТРУКТ: РЕЛЯТИВИЗАЦИЯ БАЗОВЫХ СМЫСЛОВ

Сабурова Людмила Альбертовна
кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник
Удмуртский филиал ФГБУН «Институт философии и права УрО РАН»
e-mail: sabur@udm.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье анализируется трансформация концептов здоровья в современном мире. В качестве факторов этой трансформации рассматривается кризис «клиницизма» (Фуко), обнаружившего свои онтологические и этические границы в мире цифровых возможностей, экзистенциальной ответственности и роста идеологической конкуренции. Доказывается, что эволюция использования понятия «здоровье» в медицинском и социально-политическом дискурсах происходит в направлении все большей релятивизации и метафоризации базовых смыслов. В условиях роста объема горизонтальных коммуникаций и конкуренции дискурсов при сохранении символической власти клинических дискурсов, концептуализация единичных практик порождает множественность смысловых полей, что превращает дискурс здоровья в игровой конструкт, позволяющий определять и переопределять понятие в реальности гипертекста и форматировать поведенческие практики в направлении эстетизации, символизации и творческой импровизации.
Ключевые слова: здоровье, клиницизм, смыслы здоровья, конкуренция дискурсов, релятивизация ссыслов, игровой конструкт

Тема здоровья в современном мире выходит далеко за пределы медицинского дискурса, становясь полем конкуренции различных субъектов символической власти. Научно-медицинское знание и медицинские практики, сохраняя символическую власть и авторитет, теряют монополию над реальными практиками лечения болезней и сохранения здоровья. В большей степени этой трансформации подвергается именно концепт «здоровья», поскольку именно он в большей степени оказывается востребованным в теориях и практиках политической, маркетинговой, религиозной направленности.

В качестве основных факторов, определяющих переосмысление концепта здоровья в современном мире, можно обозначить следующие процессы:

1. Революционное развитие биотехнологий, порождающее новые гуманитарные вызовы и новый конфликт между технологическими и экзистенциальными определениями человеческой жизни. Расширение естественно-научных возможностей контроля над биологической жизнью сегодня вступает в противоречие с культурными и этическими представлениями о человеке.

Столкновение естественнонаучной объективации и «инженеризации» человеческой жизни как набора предупреждаемых и излечиваемых болезней с традиционной гуманитарной парадигмой выводит эти вопросы в плоскость социально-политического дискурса, в котором начинают сталкиваться властно-символические интересы конфессиональных, профессиональных, гендерных, этнических групп. Медицинский подход к здоровью и биологической жизни может быть описан как количественный, нацеленный на увеличение продолжительности жизни любой ценой. Соответственно, дискурсы, связанные с «болезнью», «ремиссией», «факторами риска», определяют диапазон символической власти медицины, с одной стороны, довольно узко и конкретно, а, с другой — абсолютно монопольно в пограничных зонах человеческого существования — в зонах рождения, болезни и смерти. Социально-политический подход ориентирован на качественные характеристики здоровья и жизни, переопределяя здоровье посредством дискурсов «благополучия», «состояния человеческого капитала», «активного долголетия» и т.д. Диапазон влияния этих дискурсов довольно широк и не может быть однозначно определен. К тому же эти дискурсы не могут быть монополизированы никаким конкретным автором, соответственно, они не могут выступать серьезными ресурсами в борьбе за символическую власть. Однако именно эти дискурсы, обладая высоким диффузным потенциалом, выступают зачастую инструментами политического влияния, используя маркеры «нормальности», «здоровья», «благополучия» для обозначения политически предпочитаемых явлений и процессов. В конечном счете, именно преодоление сугубо клинической интерпретации здоровья как отсутствия болезней на популяционном уровне порождает развитие концепции «общественного здоровья».

2. Развитие концепта «общественное здоровье», снижая значимость клинически определяемых аспектов здоровья в пользу социальных, экономических, экологических его составляющих, постепенно сдвигает фокус общественного внимания с факторов возникновения болезней к факторам их профилактики, эволюционируя в направлении способов поддержания «здоровья как такового», безотносительно к рискам возникновения конкретных заболеваний. Усиливающееся влияние глобальной политики в сфере общественного здоровья перераспределяет символическую власть от научной медицины к политическим и административным субъектам власти, порождая множество глобальных, региональных и локальных политических и общественных проектов типа «города за устойчивое развитие», «здоровые города», «здоровые предприятия», «здоровые школы» и т.д. Контроль над болезнями как зоной страдания всё больше вытесняется в публичной жизни контролем над здоровьем как зоной благополучия. Однако, несмотря на некоторый рост популярности новых дискурсов в этих зонах благополучия, таких, например, как «здоровое городское планирование», «комфортная (доступная, безопасная) среда», «доброжелательность к детям», «снижение неравенства в сфере здоровья», на глобальном уровне они пока не способны конкурировать с клиническими дискурсами, контролирующими профилактику или лечение заболеваний на индивидуальном уровне в силу несравнимо более высоких реальных инвестиций фармацевтических и медицинских корпораций в дискурсы, артикулирующие возможности снижения страданий и полного или частичного выхода из этой зоны.

Однако под воздействием этих процессов происходят определенные сдвиги базовых смыслов концепта здоровья.

В частности, в клиническом дискурсе наиболее заметными являются следующие трансформации смыслов.

Абстрактное, «пустое» значение понятия здоровья как «не-болезни» дополняется, а, порой, и заменяется понятием так называемого «практического здоровья». В силу возможности медицины поддерживать болезни в состоянии ремиссии, здоровье все больше воспринимается как функциональная, а не структурная характеристика состояния организма. Отождествление ремиссии со здоровьем [1] повышает значимость клинического дискурса, включая его в повседневные практики.

Представление о здоровье как условной клинической норме, системе координат для оценки состояний, выраженной в постоянно уточняемой и пересматриваемой системе показателей отдельных физиологических процессов, дифференцируется и размывается по возрастным, национальным, гендерным и иным социальным группам, а в условиях ремиссии как нормы – по нозологическим группам. Происходит, с одной стороны, релятивизация и обесценивание клинических норм в качестве параметров некоего идеального состояния, а, с другой — повышает публичный интерес к многообразию оценок и оценочных шкал, продвигаемых клинической экспансией.

Здоровье как цель лечения, как идеальный результат клинической деятельности всё более оказывается зоной ответственности не медицины, но иных факторов — экологии, наследственности,

и, в первую очередь — образа жизни людей. Парадоксальным образом, несмотря на «диктат клиники» [2] в сфере болезней и их лечения, наиболее тиражируемое представление о «зонах ответственности» в отношении здоровья оставляет системам здравоохранения лишь 10-15% вклада. [3]

Достаточно уверенное внедрение концепта здоровья в общественно-политические дискурсы во второй половине 20-го века также претерпело значительную эволюцию смыслов. Исходный смысл здоровью как не-медицинскому понятию задала в 1946 году «Преамбула к Уставу Всемирной организации здравоохранения»: «Здоровье является состоянием полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствием болезней и физических дефектов [4]. Притом, что это определение не менялось до сих пор, его абстрактное и предельно широкое толкование позволило последующему общественному и политическому дискурсу наполнять его все новыми смыслами. Несмотря на то, что официальные показатели здоровья по-прежнему ориентируются на продолжительность жизни и заболеваемость, концепт здоровья обогатился и экономическими, и новыми социальными смыслами. В частности:

- здоровье становится положительным (содержательным) понятием через вхождение в концепт «человеческого капитала»,

- здоровье приобретает рыночную ценность. Индустрия товаров и услуг, поддерживающих физическое и психическое здоровье, на сегодня является одной из самых быстро растущих отраслей;

- структурные, «клинические» признаки здоровья все больше вытесняются функциональными — такими, как качество жизни, равенство в возможностях социальной реализации и т.д. На сегодняшний день «не-здоровыми» не принято называть людей с очевидными физическими или ментальными ограничениями, если они живут «полноценной» жизнью;

- здоровье все больше отождествляется с образом жизни (life-style), становится объектом моды и подражания. В силу этого именно концепт здоровья все больше вовлекается в сферу политических и маркетинговых спекуляций;

- в зависимости от степени выраженности политического контроля над общественным здоровьем происходит усиление влияния так называемых «альтернативных» подходов к здоровью: эзотерических, диетологических, психотерапевтических, спортивных и т.д.

Усиление тенденций горизонтальной интеграции в обществе цифровых коммуникаций, преодолевающее национальные, корпоративные, административные границы контроля, позволяет любой новой идее при использовании эффективных инструментов продвижения, формировать новые тренды в питании, физической активности, организации сна и отдыха, взглядах на семейные и сексуальные отношения, одежде и т.д. Примечательно, что практически все эти альтернативные дискурсы используют для своей легитимации отсылки к «клиническим» терминам, таким, как «нейронные связи», «метаболизм», «РН-фактор», «иммунитет», «антиоксидант» и т.д. Очевидно, что, поскольку на бытовом уровне пользователи такой информации в большинстве своем не являются специалистами, сам факт употребления подобных терминов наделяет проводников новых концептов экспертной ролью, позволяющей создавать вокруг концепта новые горизонтальные сообщества.

Образуется, таким образом, поле квази-клинических концептов, дублирующих медицинские интерпретации здоровья, но не имеющие к научной медицине ни малейшего отношения. В сетевых взаимодействиях, в терминологии Кастельса [6], эти процессы оказываются практически вне зоны контроля как официальной медицины, так и административной системы. Соответственно, альтернативные концепты здоровья сталкиваются в своем проникновении «в массы» лишь с естественными ограничителями, а именно – с конкурирующими именно в этой информационной среде альтернативными же смыслами. Поэтому распространение подобных идей носит волнообразный характер, следуя логике функционирования моды.

Таким образом, глобализация и вертикализация механизмов символической власти в сфере здоровья порождает обратный процесс — локализацию агентов влияния в горизонтально интегрированных сообществах, что усиливает конкуренцию смыслов, порождая своего рода кризис доверия в сфере человеческого и общественного здоровья.

Всё это создаёт сложнейшее поле выбора для индивидуального субъекта. Ослабление контроля политической власти в информационном поле, усиление конкуренции производителей товаров и услуг в поле квази-клинического дискурса, формирование новых групп и сообществ в этом поле создают ситуацию, принуждающую индивидов к свободному выбору. Вопросы здоровья становятся вопросами творческими и локальными**.** Однако локальное и творческое конструирование индивидуального и общественного здоровья в поле постоянно обостряющихся идеологических и

смысловых конфликтов также оборачивается тем, что любой сконструированный образ де факто является результатом той или иной формы «символического насилия» [7].

Наиболее заметные оси борьбы за символическую власть в глобальном масштабе, иллюстрирующие сдвиги традиционных консенсусов в сфере здоровья и погружающие потребителя информации в эпицентры конфликтующих смыслов, на сегодня эмпирически фиксируются в отношении противопоставления таких макро- идеологем, как идеологемы «официальная медицина против здравого смысла», «западная медицина против восточного холизма», «общественное здоровье против индивидуальных свобод» и т.д.

В силу множественности субъектов «форматирования», обилия и нелинейности правил как оценки, так и достижения/сохранения здоровья, в силу того, что само понятие здоровья является постоянно переопределяемым, но так и не определимым, концепт «здоровье» приобретает свойства гипертекста. Определения здоровья как состояния (процесса, свойства и т.д.) порождаются в полях многочисленных дискурсов и социальных практик как относительно автономные и самоочевидные.

Таким образом, обострение идеологических и смысловых конфликтов на глобальном уровне, ослабление контроля политической власти в информационном поле, усиление конкуренции производителей товаров и услуг в поле квази-клинического дискурса создают ситуацию вынужденности индивидуального конструирования здоровья через смыслы, порождаемые в каждой точке этого гипертекста заново. Оставляя контроль за болезнями медицине, современный человек переносит ответственность за здоровье либо на себя самого, либо на те или иные «жизненные обстоятельства». Поскольку доминирующим глобальным трендом является перераспределение ответственности за здоровье от соответствующих социальных институций к индивидуальному выбору, здоровье все в большей степени оказывается той сферой свободы, в которой человек индивидуально определяет и переопределяет его содержание и смыслы. Конструирование индивидуального здоровья становится одной из относительно новых культурных норм. Поскольку результатом такого конструирования оказываются изменения не столько в результате (в силу принципиальной неверифицируемости результата), сколько в самом процессе, можно говорить об игровом характере такого конструирования.

Игровое начало в культуре и разнообразных человеческих практиках достаточно обширно изучалось в философии, антропологии, культурологии. В качестве универсального принципа существования культуры наиболее полно и обоснованно представил игру Й. Хёйзинга [8]. В качестве конституирующих признаков игры были обозначены наличие определенных рамок места, времени и смысла, добровольное принятие правил, свобода от материальной пользы или необходимости.

Применительно к системе смыслов, задаваемых текстом (в нашем случае – гипертекстом) понятие игры было применено Р. Бартом. Барт интерпретировал игровое действие как действие «размывающее», преодолевающее структуры однозначности в тексте с использованием механизмов коннотации [9].

В повседневных индивидуальных и коллективных практиках «игра в здоровье» есть ничто иное, как совокупность отсылок к понятию, по умолчанию, предполагающему однозначность (например, когда люди желают другу здоровья, предполагается, что все, во-первых, вкладывают в это понятие смысл, а, во-вторых, что этот смысл однозначно определен), но постоянно коннотирующих с иными смысловыми рядами. Так, например, пожелание здоровья коннотирует с лояльностью и является лишь ритуальным подтверждением приверженности наиболее распространенной системе ценностей. Дискурс заботы о собственном здоровье, в зависимости от контекста, может содержать массу рыночных или властных коннотаций. В любом из конкретных контекстов происходит преодоление смысловых границ, устанавливаемых клиническим дискурсом, что, кстати, все более разрушительно сказывается на возможностях диалога между официальной медициной и потенциальным пациентом, создавая предпосылки для нового потенциального идеологического конфликта.

Таким образом, переопределение здоровья в конкретных ситуациях и точках гипертекста оказывается по сути игровым процессом, поскольку оно:

- не преследует конкретной пользы или материального результата,
- переносит акцент с результата на процесс (никто не знает, что значит быть здоровым, но принято к этому стремиться),
- предоставляет высокую степень свободы внутри минимума жестких смысловых правил,
- эстетизирует «чисто природные» процессы, создавая стилевые приоритеты,
- создает новые значения через систему символов и повседневных ритуалов,

- в каждом новом определении, размывая однозначность смысловых границ, создает новые варианты (эталоны) подобного размывания.

Теоретически пока сложно объяснить, как происходит эта игра со смыслами здоровья в зоне болезни. Очевидно, что смыслы здоровья в этой зоне появляются и проявляются по иным законам, поскольку «власть клиники» в мире болезни является по-прежнему тотальной. Однако сам принцип игры, по-видимому, присутствует и в этих дискурсах, поскольку здоровье понятийно присутствует в концептах болезни в такой же степени, как концепты болезни — в смыслах здоровья.

Литература

1. Общество ремиссии: на пути к нарративной медицине: сб. науч. тр. Самара : Самар. ун-т, 2012.
2. Фуко М. Рождение клиники / Пер. с фр. А.Ш.Тхостова. М.: Академический Проект, 2010
3. Лисицын Ю.П. Общественное здоровье и здравоохранение: Учебник. М.:ГООТАР-МЕД, 2002.
4. ВОЗ. Часто задаваемые вопросы // Всемирная организация здравоохранения [Электронный ресурс]. 2014. URL: http://www.who.int/suggestions/faq/ru/index.html (дата обращения: 10.04.2020)
5. Кастельс М. Власть коммуникации: учеб. пособие. Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2016.
6. Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, М.: «Институт экспериментальной социологии», 2001.
7. Хёйзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры / Пер. с гол. Д. В. Сильвестрова. М.: Прогресс–Традиция, 1997.
8. Барт Р. S/Z. Москва, изд-во Ad Marginen, 1994.

HEALTH AS A GAME CONSTRUCT: RELATIVIZATION OF BASIC MEANINGS

Athuor: Saburova L. A., Candidate of Philosophy, Senior Researcher, Udmurt Department, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russia

Abstract: The article analyzes the transformation of health concepts in the modern world. The crisis of “clinicism” (Foucault), which has discovered its ontological and ethical boundaries in the world of digital opportunities, existential responsibility and the growth of ideological competition, are considered as factors in this transformation. It is stressing that the evolution of meanings of the concept of “health” in medical and socio-political discourses takes place in the direction of increasing relativization and metaphorization of basic meanings. The growing of horizontal communications and competition of discourses while maintaining the symbolic power of clinical discourses, the conceptualization of local individual practices generates a multiplicity of semantic fields. It turns the discourse of health into a game construct that allows defining and redefining the concept in reality of hypertext and format behavioral practices in the direction of anesthetization, symbolization and creative improvisation.

Keywords: health, clinicism, health meanings, discourse competition, relativization of meanings, game construct

УДК 008.001

РАЦИОНАЛИЗМ В КОНСТРУИРОВАНИИ МОДЕЛИ МИРА КУЛЬТУРЫ

Санжеева Лариса Васильевна
доктор культурологии, доцент,
профессор кафедры этнокультурологии,
ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»
e-mail: LVSangeeva@yandex.ru
г. Санкт-Петербург, Россия

Аннотация. Модель мира представляет устойчивую ментальную конструкцию, сохраняющую целостность культуры индивида. В традиционном обществе менталитет на основе архетипов сохраняет сущность бытия культуры, основанной на образе жизни в окружающей природе и мифологических представлениях. В современной культуре меняются архетипы коллективного бессознательного, доминантой становится рационализм конструирующий менталитет личности под влиянием устойчивого развития общества потребления и рождения симулякров в модели мира. В логическом конструировании модели мира рационализм преобладает над традиционным мышлением и в совокупности с инновациями развития культуры создает новые симулятивные ориентиры деятельности. Рационализм является инструментом для реализации симулятивных потребностей индивида, симулякры как последствия рациональных целеполаганий в культуре не способны отвечать новой реальности постмодернизма техногенной культуры. Вследствие данной установки, рационализм остается основным инструментом конструирования модели мира в современной культуре.

Ключевые слова: рационализм, архетип, коллективное бессознательное, симулякр, потребление, культура, менталитет, модель мира.

Проблема рационализма в культурологическом осмыслении ментальной конструкции модели мира имеет существенное значение для понимания процессов преобразования деятельности современного человека. В менталитете заложены архетипические конструкции бытия субъекта в культуре, что определяет мыслительную и физическую деятельность. Утрата традиционных смыслов в целеполагании личности эпохи постмодерна приводит к конструированию новых рациональных ценностных ориентиров в формировании модели мира в культуре. Модель мира представляет собой устойчивую конструкцию менталитета личности, который сохраняет целостность мировоззрения.

Менталитет обусловлен архетипами, создающими «…ориентиры жизнедеятельности человека» [1, с. 186-187]. Архетип, по мнению К.-Г. Юнга, как коллективное бессознательное, определяет родовые особенности индивида в культуре, «бессознательное — это не просто склад прошлого, … оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей» [2, с. 39]. Первообразы, формирующие психические основы сознания личности своего «Я», отражают родовую сущность коллективного бессознательного, создающего в свою очередь архетипы. Таким образом, архетипы формируют ментальные ориентиры жизнедеятельности на основе традиций, религий, идеологий, доминирующих в обществе. Архетипические образы, отражающие этнические и социальные свойства ментальной конструкции модели мира, обладают особенностями культуры.

В процессе этнокультурогенеза сформировались устойчивые архетипы коллективного бессознательного, которые практически не исчезают, только меняют форму, ориентиры, ценности, сохраняя при этом целостность конструкции модели мира. В связи с этим можно предполагать, что архетипы, отражающие исторические и социальные преобразования культуры, навсегда закрепляются в коллективном бессознательном, наполняясь разными смыслами и ментальным содержанием. Конструкция модели мира сохраняет внутреннюю устойчивость по отношению к внешнему влиянию, при этом некоторые архетипические образы трансформируются, некоторые находятся в состоянии сна просыпаются по мере потребности личности в реальной действительности.

Архетипы формируют мифологические и рациональные потребности человека для психической гармонии бытия в культуре, так как архетипы были рождены в результате психического опыта человечества, по теории К.-Ю. Юнга [там же]. Архетипы, являясь коллективным продуктом, определяли образ жизни и виды деятельности человека в зависимости от окружающей природы. В дальнейшем, по мере усложнения социальной стратификации, образ жизни и деятельность человека трансформировались, изменялись и появлялись новые архетипы бессознательного, что привело к преобразованию ментальных оснований модели мира культуры.

Ментальные представления об окружающем пространстве в архетипах передаются из поколения в поколение, постоянно наполняясь духовным и материальным содержанием. По К. Юнгу, архетипы структурируют и создают условия для формирования образов бытия в культуре [там же]. Бытие рациональное определяет выживание человека, поэтому в психике человека навсегда закреплены потребности, основанные на витальных инстинктах, и главный инстинкт выживания — рациональное освоение мира культуры. Мотивы и средства достижения потребностей построены на рациональном познании и применении рационального сознания для удовлетворения психики в гармоничном существовании человека, природы и общества.

В традиционных культурах менталитет был основан на архетипах коллективного бытия в макрокосме как части общего в частном и единичного в целостном единстве универсума. Смыслодеятельность человека функционально была направлена на выживание в природе, социуме и в культуре. Поэтому человек был частью мира и не выделялся из целостности бытия культуры. Доминировал принцип групповой ментальности, основанный на коллективной идентичности личности. Понимание особенностей менталитета человека было связано с коллективными архетипами, сложившимися в процессе исторических трансформаций. В традиционных обществах ментальные знаки создавали условия для межкультурного взаимодействия как внутри коллектива, так и с другими этносами. Ментальные знаки рациональности зависели от многих традиционных культурных смыслов жизни этноса. Традиционное общество сохраняло, по теории М. Вебера, старинные предания и их передачу по наследству [3, с. 320-330]. Таким образом, доминировала традиционность мышления, определявшая смыслы и ценности культуры.

Рационализм как форму мышления связывают с европоцентризмом, ставшим основой развития современных цивилизаций. Сциентизм рационализма подвергается переосмыслению в ракурсе европоцентризма [4, с. 85]. М. Вебер в европейской рационализации видит смыслы социального развития, связывая ее с экономикой рационализма. По теории М. Вебера, рациональный человек экономически расчетливый и грамотный [3, с. 320-330]. В культуре постмодерна рациональность

стала доминантой сознательной деятельности индивида, ориентированной на удовлетворение потребностей.

Логика рациональной ментальности в эпоху посмодерна создает условия формирования одинокого индивидуума с высокими потребностями и удовлетворения симулякрами культуры. В конструкции модели мира современного человека симулякры становятся преобладающей формой познания [5, с. 11], выводящего мир личности в мир ирреальной сублимации, в связи с этим менталитет становится глубоко индивидуальным, отстраняющимся от внутренней интерфенальности. При этом рациональность сохраняет свое преобладание над другими процессами мышления, так как общество потребления диктует свои условия выживания в мире культуры.

Рациональность архетипа отражает потребность человека в транскультурных или конкретных образах, чувствах, основанных на коллективном бессознательном социумов, культур, этносов. В удовлетворении потребностей рационализм определяет возможности и способности личности и общества. В окружающем мире культуры архетипы формируют сознание потребителя, они декодируются и создают необходимые условия для удовлетворения потребностей в симулякрах культуры. Рационализм симулякров строится на основе материальных потребностей, основанных на эмоциях и чувствах в конструировании модели мира, так формируются стереотипы культуры в менталитете человека.

Концепция симулякра обоснована в работах Ж. Бодрийяра: «Симулякр — это псевдовещь, замещающая «агонизирующую реальность» постреальности посредством симуляции, выдающей отсутствие за присутствие, стирающей различие между реальным и воображаемым» [6, с. 179]. Рационализм симулякра заключается в генерируемой реальности, когда создается ментальная иллюзия, стирающая границы между симуляцией и реальностью. В теории Ж. Бодрийяра реальность заменяет симулятивная гиперреальность симулякра. [7, с. 166]. Архетипы симулякра в модели мира становятся реальностью в рациональном потреблении культуры. В итоге, симуляция реальности приводит к рациональному потреблению гиперреальности мира псевдовещей, закрепленных в архетипах коллективного бессознательного.

В современной культуре в процессе индивидуализации личности, унификации образа жизни доминирует рационализм бытия, связанный с углубляющейся глобализацией. Рационализм трактуется как закон разума, соответствующий законам логики [8, с. 244]. В логическом конструировании модели мира рационализм преобладает над традиционным мышлением и в совокупности с инновациями развития культуры создает новые симулятивные ориентиры деятельности. Рационализм является инструментом для реализации потребностей индивида, при этом последствия рациональных целеполаганий в культуре не способны отвечать новой реальности постмодернизма техногенной культуры. Вследствие данной установки, рационализм остается основным инструментом конструирования модели мира в современной культуре.

Литература

1. Санжеева Л. В. Менталитет как конструкция модели мира / Л. В. Санжеева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 5 (11): в 4-х ч. Ч.1.
2. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. М.: Ренессанс, 1991.
3. Вебер М. История хозяйства. Город / М. Вебер. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
4. Коробейникова Л. А. Ценности современной культуры: эволюция рационализма / Л.А. Коробейникова // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 386. С. 85-88.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр / Пер. с франц. О.А. Печенкина. Тула, 2013.
6. Boudrillard J. Simulacres et simulation / J. Boudrillard. Paris, 1981.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М., 2000.
8. Никифоров А. Л. Философия науки: история и методология / А. Л. Никифорова. М., 1998.

RATIONALISM IN DESIGNING THE MODEL OF THE WORLD OF CULTURE

Athuor: Sanzheeva L.V. Ph.D., professor of Herzen University, St. Petersburg, Russia

Abstract: The model of the world is a stable mental construction that preserves the integrity of the individual's culture. In a traditional society, an archetype-based mentality preserves the essence of a culture based on a way of life in the surrounding nature and mythological representations. In modern culture, the archetypes of the collective unconscious are changing, the dominant is rationalism, which constructs the personality mentality under the influence of the sustainable development of a consumer society and the birth of simulacra in the model of the world. In the logical construction of a model of the world, rationalism prevails over traditional thinking and, together with the innovations in the development of culture, creates new simulative guidelines for activities. Rationalism is a tool for realizing the simulation needs of an individual, simulacra as consequences of rational goal-setting in culture are not able to meet the

new reality of postmodernism of anthropogenic culture. Due to this attitude, rationalism remains the main tool for constructing a model of the world in modern culture.
Keywords: rationalism, archetype, collective unconscious, simulacrum, consumption, culture, mentality, model of the world.

УДК 130.123

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИНВЕРСИВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Севостьянов Дмитрий Анатольевич
кандидат медицинских наук, доцент
доцент кафедры кадровой политики и управления персоналом
ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный аграрный университет»
e-mail: dimasev@ngs.ru,
г. Новосибирск, Россия

Аннотация. В статье рассматриваются причины иррационального поведения. В ней представлен особый вид отношений в иерархической системе человеческой деятельности — инверсивные отношения. Инверсивные отношения в иерархии возникают, когда подчиненный элемент в ней приобретает главенствующее значение. Возникает противоречие между местом элемента в иерархической системе и его ролью в ней. Противоположность инверсии составляют отношения ордера — исходные, базовые иерархические отношения. Показано, что в структуре человеческой деятельности могут быть выделены два основных иерархически соподчиненных элемента — рациональный и эмоциональный. В случае развития инверсивных отношений эмоциональный элемент приобретает главенствующую роль. При этом, для нормального функционирования данной системы, возглавлять ее должен рациональный элемент. В результате система человеческой деятельности находится под угрозой распада. Однако парадокс состоит в том, что инверсия, уже развившаяся в данной системе, становится для нее необходимой. Анализ инверсивных отношений является важнейшим инструментом для исследования системы человеческой деятельности, для оценки причин иррационального поведения.
Ключевые слова: деятельность, иерархическая система, организационный принцип, системная инверсия, системные противоречия, рациональное поведение, иррациональное поведение, эмоции, страсти, закон Йеркса-Додсона.

Понятие рациональности в историко-философской ретроспективе может быть прослежено непосредственно от истоков европейской философской традиции, и даже глубже — оно просматривается в рамках античной мифологемы. Однако в современной его экспликации следует рассматривать рациональность с позиций системного подхода. При этом целесообразно опираться на такой когнитивный конструкт, как системная инверсия и противостоящие ей в иерархической системе отношения ордера (то есть изначальные, исходные, ничем не нарушенные иерархические отношения). Способность к формированию инверсий является одним из общих свойств сложных иерархических систем [1].

Системная инверсия представляет собой форму отношений в иерархической системе, при которой некоторый низший, подчиненный элемент приобретает в данной иерархии главенствующее значение, но при этом не покидает своей подчиненной иерархической позиции. Иными словами, возникает противоречие между формальным местом данного элемента в иерархии и его фактической ролью в ней. Синоним термина «системная инверсия» — «инверсивные отношения». Проявление инверсий зависит от сложности данной системы.

У иерархической системы существуют два основных направления, по которым может происходить нарастание ее сложности: экстенсивный путь (связанный с нарастанием количества соподчиненных элементов, иерархических уровней, а также линий иерархического подчинения), и интенсивный путь, связанный с усложнением самих иерархических отношений (то есть с увеличением количества значимых признаков, на основании которых элементы в иерархии становятся соподчиненными друг другу — именно это позволяет относить иерархическую систему к сложным, в вышеупомянутом значении). И если интенсивное нарастание сложности системы увеличивает возможность возникновения инверсивных отношений, то по мере экстенсивного усложнения влияние этих системных инверсий на бытие системы в целом снижается. И наоборот: если интенсивного усложнения системы не происходит, то воздействие инверсий на дальнейшие

перспективы данной системы становится максимальным. Забегая вперед, можно сказать, что такая ситуация обнаруживается как раз применительно к проблематике рационального, в его отношении к иррациональному (как в отношениях ордера и инверсии).

Таким образом, инверсивные отношения могут возникать и тогда, когда в данной иерархии могут быть выявлены только лишь два элемента, но один из них, например, должен занимать вершину иерархии, чтобы данная система исполняла предназначенную ей функцию, а другой, исполняющий служебную роль при первом, получает почему-либо возможность претендовать на большее. Инверсивные отношения оказывают на данную систему весьма серьезное, чаще всего разрушительное действие; разворачивающиеся в системе противоречия грозят уничтожить саму систему. Как уже говорилось, действие инверсивных отношений тем сильнее, чем меньше в данной системе линий иерархического подчинения; если данная система является моноиерархией, то есть линия иерархического подчинения в ней только одна, любая развившаяся системная инверсия ставит данную систему перед перспективой распада или, во всяким случае, существенной трансформации. Когда линий иерархического подчинения много, а инверсивные отношения затрагивают лишь одну или некоторые из них, действие системной инверсии может оказаться ограниченным (если только инверсия не охватывает саму вершину данной иерархии).

Упорядоченное расположение элементов в иерархической системе осуществляется в результате действия определенного организационного принципа или ряда таких принципов. Например, конституциональный принцип в иерархии определяет, какой элемент наиболее важен для функционирования системы в целом. Количественный принцип, соответственно, показывает, какой элемент превосходит остальные по какому-либо количественному параметру. Хронологический принцип распределяет элементы в иерархии в зависимости от времени их пребывания в данной системе (главенствующую позицию в этом случае занимает самый старый или, напротив, самый новый (молодой) элемент в данной системе). Композитарный принцип выдвигает на первый план самый сложный элемент в системе. Существует огромное множество всевозможных организационных принципов, и составить их исчерпывающий перечень, по-видимому, вообще невозможно.

Системные инверсии становятся возможными потому, что в реально существующих иерархических системах, как правило, действует не один организационный принцип, а несколько (вследствие чего система и может называться сложной). Эти принципы могут действовать согласованно (и тогда они совместно обусловливают главенствующую позицию одного из элементов данной системы); но нередко случается, что один такой принцип противоречит другому (или нескольким другим). Именно такая инверсия наблюдается в структуре человеческой деятельности, когда тот или иной субъект (или социальная группа) демонстрирует иррациональное поведение.

Рациональное поведение в самом простом своем понимании означает способность принимать решения со знанием дела, опираясь на разумные решения, и исходя из всей необходимой для таких решений информации. Если не вся такая информация оказывается доступной, приходится говорить об ограниченной рациональности; в этом случае принимаемые решения могут быть если не оптимальными, то хотя бы приемлемыми, но в них содержится некоторый момент неопределенности и элемент риска [2]. Познавательные возможности человека по природе своей ограничены, а в социальных системах далеко не вся необходимая для принятия решения информация доступна. Свой вклад в ограничение рационального поведения вносят и трансакционные издержки, то есть искажение и потеря информации в момент ее передачи от одного лица другому [3]. Но и в этом случае поведение субъекта остается в пределах рациональности, хотя бы субъективной (когда решения могут быть неверными лишь в силу искаженной информационной картины, под влиянием которой они принимаются). Если же в своем поведении мы руководствуемся уже не разумом, а главным образом не знающими предела эмоциями, то такое наше поведение приходится признать иррациональным; решения, принимаемые таким способом, могут быть (и чаще всего становятся) вовсе неприемлемыми, а порой носят и прямо катастрофический характер. Вместе с тем, системная инверсия, как форма отношений, имеет еще одно примечательное свойство: система на определенном этапе своего существования способна адаптироваться к инверсиям, и попытки насильственного изъятия инверсивных отношений также чреваты разрушением данной системы. Поэтому полное избавление от инверсий в иерархиях едва ли возможно.

Человек не может существовать без эмоций; они исполняют важнейшую, хотя (изначально) и служебную роль. Информацию, поступающую из окружающего мира, мало осознать, ее требуется и оценить; следует определить ее действительную (позитивную ли, негативную) значимость по отношению к субъекту. Сознание человека способно единовременно удерживать лишь ограниченное

количество актуальной информации, и эмоциональное отношение к действительности способствует ее направленному отбору. Определенный уровень эмоций ускоряет или замедляет мыслительный процесс, а также обеспечивают готовность субъекта к действию. У эмоций есть и другая, не менее важная, феноменологическая сторона; они наполняют нашу жизнь переживаниями, без которых она была бы просто пустой и ненужной. Лишив людей эмоций и оставив им одни только рациональные поступки, мы лишили бы их и мотива к продолжению земного существования; в такой ситуации наиболее «рациональным поступком» был бы добровольный уход из жизни.

Тем не менее, эмоции в нашей повседневной деятельности исходно, в плане биологической целесообразности, занимают иерархически подчиненную, обеспечивающую позицию по отношению к ratio; однако весьма часто, в результате системной инверсии, они выходят в этом отношении на первый план. Рациональные решения при этом все равно остаются востребованными, более того — критически необходимыми для достижения целей и удовлетворения текущих потребностей. На этом основании можно считать, что ratio в такой минимальной по количеству уровней и элементов монолинейной двучленной иерархии занимает главенствующую позицию на основе конституционального принципа. Однако в ней действует и количественный организационный принцип, и до тех пор, пока эмоции сохраняют подчиненное положение и на основании также и этого принципа, в рассматриваемой системе сохраняются отношения ордера. Если же действие эмоций становится в количественном отношении преобладающим, в рассматриваемой иерархии получают развитие инверсивные отношения. А поскольку, как уже сказано, в этой иерархии есть всего одна линия соподчинения, а иерархия является двучленной и любая инверсия неизбежно охватывает ее вершину, действие системной инверсии оказывается наиболее значимым, а попросту говоря, абсолютным.

Системная инверсия в структуре человеческой деятельности находит выражение в законе Йеркса-Додсона [4], Действие данного закона проявляется в том, что при нарастании уровня бодрствования субъекта (и одновременно — уровня мотивации) эффективность деятельности этого субъекта также возрастает; но после прохождения определенной точки при дальнейшем возрастании уровня бодрствования происходит резкое снижение эффективности деятельности (вплоть до нулевой отметки). Именно в этой критической точке эмоции перестают занимать фактически подчиненное положение и выходят на первый план. При дальнейшем нарастании мозговой активности наступает перевозбуждение. Человека в этом состоянии начинает буквально трясти от избытка эмоций, вследствие чего рациональные решения становятся для него временно недоступными.

Как отмечает М.Ю. Горбунова, несмотря на то, что носителем эмоций является конкретная личность, эмоциональные переживания, вплетаясь в ткань социального взаимодействия, переходят в разряд надындивидуальных явлений [5]. И здесь системная инверсия, приводящая к преобладающей роли эмоциональных реакций над рациональным поведением, может быть показана особенно наглядно. Еще в XIX веке, когда, по следам прокатившихся по Европе социальных потрясений, был выяснен тот факт, что у толпы имеется собственная, коллективная психика, и что в человеческой массе чрезвычайно легко передаются и распространяются эмоции, чего нельзя сказать о рациональных умозаключениях. Логические доказательства здесь не востребованы, ибо в человеческой массе выходит на первый план не то, что различает в ней отдельных людей (то есть, например, интеллект), а то, что этих людей объединяет, а именно — эмоциональные состояния. Здесь наблюдается вышеупомянутая системная инверсия практически «в чистом виде». Масса людей, охваченная коллективной эмоцией, была объектом изучения Сципиона Сигеле [6] и Густава Лебона [7], а также многих других авторов, чьи работы ныне составляют социально-философскую и социально-психологическую классику. Речь в этих исследованиях шла главным образом о толпе, в которой отдельные индивиды объединены совместным физическим присутствием и непосредственным взаимодействием. Однако в настоящее время, хотя вопросы охлодинамики по-прежнему актуальны, наибольший исследовательский интерес, по-видимому представляют массовые взаимодействия в виртуальном пространстве социальных сетей. Хотя физического совместного присутствия в этом случае и нет, результат виртуального взаимодействия практически тот же, и он проявляется в системной инверсии, в результате которой эмоции опять-таки выходят на первый план на фоне огруппления и примитивизации мышления.

С другой стороны, именно в инверсиях, которые могут наблюдаться в рассматриваемой здесь двучленной иерархии, проявляется то весьма важное свойство системных инверсий, о котором уже говорилось выше. Инверсия как бы прирастает к системе, делаясь неотъемлемым ее компонентом. Иррациональное поведение в форме проявления страстей, в виде порой нелепых и необычных поступков составляет воистину непременную часть человеческого поведения; мы сами едва ли

захотим жить в мире, в котором все происходит исключительно по правилам и невозможны страсти и безумства, а художественная литература лишилась решительно всех своих сюжетов. Страсти ведут к преступлениям и проявляются во всевозможных пороках, но они же приводят к подвигам, великим, героическим свершениям. Речь идет лишь о том, чтобы подобные инверсии не охватывали все общество, как систему, целиком. А именно это происходит, например, в ситуациях манипулирования общественным мнением посредством средств массовой информации, включая сетевые ресурсы.

Таким образом, вопросы рационального и иррационального поведения наиболее полно раскрываются путем анализа инверсивных отношений в структуре человеческой деятельности. Анализ инверсивных отношений представляет собой действенный методологический инструмент, при посредстве которого могут быть, в частности, выявлены источники иррационального поведения, определены его последствия, а также выработаны системы мер, принимаемых в социальном управлении для предупреждения всевозможных катастрофических результатов.

Литература

1. Севостьянов, Д. А. Противоречие и инверсия / Д. А. Севостьянов. Новосибирск: Изд-во НГАУ «Золотой колос», 2015.
2. Саймон Г. А. Рациональность как процесс и продукт мышления / Г. А. Саймон // Thesis. 1993. № 3.
3. Зотова Т. А. Предпосылка ограниченной рациональности в изучении влияния институтов на экономическое поведение / Т. А. Зотова // Terra economicus. 2011. Т. 9. № 2. Часть 3.
4. Раудис Ш. Закон Йеркса-Додсона: связь между стимулированием и успешностью научения / Ш. Раудис, В. Юстицкис // Вопросы психологии. 2008. № 3.
5. Горбунова М. Ю. Роль эмоций в управлении активностью социальных субъектов // Вестник Саратовского гос. техн. ун-та. 2011. Т. 1. № 1.
6. Сигеле С. Преступная толпа. Опыт коллективной психологии / С. Сигеле. М.: КСП+, 1999.
7. Лебон Г. Психология масс / Г. Лебон. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000.

RATIONALITY AND THE INVERSIVE RELATIONSHIP

Athuor: Sevostyanov D. A. Candidate of medical Sciences, Associate Professor of Novosibirsk state agrarian University, Russia

Abstract: The article discusses the causes of irrational behavior. It presents a special kind of relations in the hierarchical system of human activity — inversive relations. Inversive relationships in a hierarchy occur when a subordinate element in it takes precedence. There is a contradiction between the place of the element in the hierarchical system and its role in it. The opposite of inversion is the relation of the order — the original, based hierarchical relationships. It has shown that two main hierarchically subordinated elements — rational and emotional-can be distinguished in the structure of human activity. In the case of the development of inverse relations, the emotional element acquires a dominant role. At the same time, for the normal functioning of this system, it should be headed by a rational element. As a result, the system of human activity is in danger of disintegration. However, the paradox is that inversion, already developed in a given system, becomes necessary for it. The analysis of inverse relations is the most important tool for the study of the system of human activity, to assess the causes of irrational behavior.

Keywords: activity, hierarchical system, organizational principle, system inversion, system contradictions, rational behavior, irrational behavior, emotions, passions, Yerkes-Dodson law.

УДК 1.122 (091)

ТЕХНИКА КАК РАСКРЫТИЕ ПОТАЕННОГО В СОВРЕМЕННЫХ МАСС-МЕДИА

Скобелева Вероника Владимировна
кандидат философских наук
доцент кафедры журналистики
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: Skver-774@yandex.ru,
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассматриваются представления социальных индивидов о «реальности» и современные способы ее раскрытия в системе масс-медиа – одного из самых популярных проводников обывателя во внешний мир. Мы опираемся на терминологию М. Хайдеггера, согласно которому наша «реальность» или бытие — есть непотаенное (в противовес потаенному — не-бытию) и каковым оно является, зависит от механизма его раскрытия. Попытаемся разобраться, чем обусловлен выбор тех или иных способов подачи

материала или выбор знаков в масс-медиа. Используя хайдеггеровское понятие техники, мы предполагаем, что в нынешней медиасреде именно оно является базовым компонентом в становлении «вторичной реальности». Рассматривая одну из самых популярных платформ в Интернете, мы показываем, что техника подачи влияет на выбор тем, объема и языка текстов масс-медиа.
Ключевые слова: масс-медиа, миф, квантификация, монетизация, постав, техника, пойезис, вторичная семиологическая система.

Ролан Барт в работе «Мифологии» [1], ставшей уже классической, пытается дать анализ буржуазной культуре (в том числе, и сфере массовых коммуникаций, как определили бы сейчас), используя структуралистский разбор мифа как риторической фигуры. В его работе миф — результат вторичной семиологической системы, где знак — первичная единица любого языка — лишь продукт связи между означающим и означаемым. В то время как миф действует глубже: любой знак в его системе — означающее некоего, самой системе выгодного, означаемого. Что убедительно иллюстрирует современная реклама, широко использующая образы, ставшие узнаваемыми в отдельно взятой культуре (так, например, в рекламе «Домика в деревне» крынка молока, разлитая бабушкой по чашкам — означающее не пищевого продукта или отдельного вида трапезы, а уюта, тепла человеческих отношений и крепости семейных уз). Образы в рекламном сообщении — это уже готовые знаки чего-либо, которые включены в сложную семиологическую систему, где мифом будет коннотативное сообщение рекламного ролика/текста.

Нам же интересен не анализ мифических структур продуктов массовой коммуникации у Р. Барта, а одно из свойств мифа, которое, на наш взгляд, является ключевым фактором подачи материала в современных масс-медиа. В своей работе Р. Барт [1] рассматривает основные риторические фигуры мифа. Одна из них называется квантификация качества. Суть ее в том, что все богатство интерпретаций и смыслов семиологической системы можно упорядочить, сведя к количественному параметру. Это облегчает и работу всех сфер буржуазного общества, так как «экономический детерминизм» К. Маркса говорил именно об этом, количественном показателе всех сфер, сведении любого смысла к упрощенной и усеченной интерпретации, выраженной в цифрах. Р. Барт приводит в пример театр: «...буржуазная драматургия основана на точном подсчете театральных эффектов: с помощью целого ряда заранее рассчитанных ухищрений устанавливается количественное равенство между ценой билета и рыданиями актера или роскошью декораций; то, что у нас называют, например, «естественностью» актерской игры, есть прежде всего хорошо рассчитанное количество внешних эффектов» [1, с. 281]. И каждый эффект здесь — проплачен! Никто не пойдет смотреть драму (и, следовательно, платить за нее), не вызывающую никаких эмоций.

В современных медиа данная проблема — проблема оплаченности поставляемых знаков и вызываемых ими эмоций — стоит наиболее остро, чем в прежние времена. Отсюда: нарушение привычных языковых норм и правил, а также использование нелегитимных образов и смыслов, например, основных тем табуированной тематики — жестокого насилия и секса. Последнее мы затрагивать не станем, так как цель этой статьи рассматривать не нарушение социальных норм в масс-медиа, а технику подачи материала, которая сильно отличается от прежних правил написания масс-медийного текста и классического обучения этому в образовательной системе. Так, например, лингвисты с ужасом прочитывают большинство материала на популярном ныне сервисе Яндекс Дзен. С точки зрения правил русского языка — это полный провал материала и, скорее всего, в какой-либо популярной газете Советского Союза такое бы никогда не напечатали. Но рассуждения о недообразованности современных журналистов или недоученности их в высшей школе ущербны. Потому что новые масс-медиа давно работают по другим правилам и грамотность в современных текстах, скорее, глупое упущение автора, нежели показатель его хорошей образованности.

Итак, в качестве примера техники поставки информации в современных масс-медиа возьмем Яндекс Дзен (хотя, по подобным схемам давно работают большинство сайтов Интернета). Понятно, что для обывателей он рассматривается, как один из способов заработать, а не продвинуть свои идеи и «завоевать мир». Отсюда, столько переписанных текстов на одну и ту же тему. Как только определенный материал набирает необходимый минимум дочитываний, а именно 7000 за неделю, тогда Ваш канал выходит на монетизацию. Потом за каждые 1000 дочитываний Вы можете получить в среднем 20-30 рублей. Но есть ограничения: материал должен читаться больше 40 секунд (иначе дочитывание не зачтется). Отсюда ряд правил, влияющих на сам подаваемый текст: статьи не больше 2000-3000 знаков, но не маленькие настолько, чтоб читатель тратил на них менее 40 секунд. Используется и ряд параметров классической журналистики: броский заголовок, иллюстративный материал, разбивка на абзацы и пр. Мы не будем анализировать все тонкости данной технологии

подачи текстов в современных масс-медиа, мы хотим акцентировать внимание на ключевых моментах самой подачи, а именно квантификации всех составляющих текста и его потребления индивидами: количество знаков, число дочитываний, время, потраченное на одно дочитывание плюс — количество комментариев под вашим текстом.

К вопросу о необразованности авторов некоторых сайтов: их «безграмотность» и грамматические ошибки в словах — тоже способ монетизации своего «интеллектуального» труда. Ведь если вы пишите в тексте слово «карова» (имея в виду известный вид крупного рогатого скота), то под вашим текстом, наверняка, появится множество комментариев на тему вашей безграмотности, поправок и нравоучительных наставлений. А как мы уже написали, чем больше комментариев под текстом (какими бы они ни были), тем больше у вас возможности привлечь потенциальных рекламодателей на ресурс. Таким образом, именно технические параметры подачи материала влияют на его шансы быть поданным в медисреде.

У М. Хайдеггера техника — не просто процесс делания чего-либо или способ добывания сущего, вытягивания его из небытия несущего [2]. У него — это сама «идея» этого «вытягивания». Техника в хайдеггеровском понимании нечто, что помогает нам сделать возможным переход из небытия в бытие и идея техники, ее сущность — в этом переходе. «Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово aletheia. Римляне переводят его через veritas. Мы говорим «истина», понимая ее обычно как правильность представления» [там же, с. 224]. То есть, техника — это сама идея становления, безостановочного перехода от потаенного в непотаенное. И эта идея сама становится сущим в свободном «плавании» знаков, не зафиксированных теперь ни пространственными структурами, ни темпоральными.

М. Хайдеггер, анализируя Платоновские представления об «идее», опирается на его мысли в «Софисте» и «Пире». Там описан сам механизм извлечения сущего из не-бытия, но факт этого извлечения — уже сам становится «идеей» и может рассматриваться не как способ ее становления, а как отдельный компонент «бытия» или не-потаенного, воспринимаемого человеком. Так возникает хайдеггеровский «постав», который тот рассматривает как захватывающий вызов, сосредоточивающий человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии. Развивая эту мысль можно предположить, что форма нашего «бытия» или, конкретнее, современный «переизбыток» не-потаенного, это следствие способа его извлечения из не-бытия, извлечения, которое в наше время само по себе определенный вид «бытия», или присутствие отсутствующего, что выражено потенциальным бытием любого сущего в медиа. Последнее хорошо иллюстрирует сама форма подачи сущего в виде свободно плавающих знаков в виртуальном пространстве, реализуемом в системе интернет. И если Хайдеггер в качестве примера приводит труд лесоруба, то сейчас более актуальным способом обнаруживания сущего в кругу не-потаенного будет бесперебойная трансляция информации со всех возможных технических устройств.

Хайдеггер, делая этимологический анализ «техники», обращается к древним грекам, где techne было, прежде всего, искусством. А искусство в Древней Греции являлось не просто эстетической сферой, а важным способом раскрытия непотаенного. Poiesis, ставший основой для современного слова «поэзия», позволяет осуществить пребывание сущего в его существовании новым способом.

Нам кажется, что Хайдеггер, опасаясь «неистовой технической гонки», в итоге могущей привести к тому, что технический способ поставки сущего станет единственный и существо техники укоренится на месте события истины, начинает романтизировать поэтическое раскрытие потаенного. Он противопоставляет его бездушному техническому извлечению сущего из круга небытия. А пойезис это более свободная форма «обналичивания» сущего, предполагающая тонкое чувствование его, со-бытие бытия. Постав у Хайдеггера — способ раскрытия потаенности. Граница между потаенностью и непотаенностью — в самом человеке. А техника — сущность этой границы, возможность ее использования индивидом. То есть, от способа использования полностью зависит и наличие самой непотаенности, и форма ее наличия. Поэтому важно учитывать характер знаков в семиологической системе, потому что знак — тот ключик, что «открывает» потаенное для человека. Сама двойственная форма знака — означаемое и означающее выступает границей между потаенным и непотаенным. А у Р. Барта вторичная семиологическая система «вырастает» из самой границы. Тем самым, мы получаем потаенное только одним определенным способом, и, как нам кажется, лучше всего он обозначен у М. Хайдеггера через постав. Аналогичным способом раскрытия этой границы будет пойезис.

Масс-медиа, развиваясь и совершенствуясь, никак не может рассматриваться в виде первичной семиологической системы, только как вторичная семиологическая система. Тем не менее, эпистемологический статус масс-медиа очень высок, хоть мы и осознаем знаковую их природу, но воспринимаем их как «реальную реальность» [см. 3]. Поэтому они своей «реальностью» опережают процесс изменений самой реальности. Лучше всего теоретический взгляд М. Хайдеггера на techne реализуют на практике как раз масс-медиа. Процесс их работы не стагнирован, поэтому появляется новое отношение к нему (которое можно рассматривать и как новое отношение к самой идее техники) — скептицизм потребителя. Понятие фейковой новости лучше всего отражает этот скепсис и эту потерянность в «новой реальности», попытку зацепиться за прежнее сущее, ускользающее от индивида под потоком нефиксированных знаков.

Литература

1. Барт Р. Мифологии // Перевод с французского, вступительная статья и комментарии Сергея Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996.
2. Хайдеггер М. Вопрос о технике/ Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993.
3. Скобелева В. В. Границы условности в дискурсе масс-медиа // Социальная онтология в структурах теоретического знания. Материалы IV Международной научно-практической конференции 25-26 мая 2012 г. // Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной, Н. Б. Поляковой, А. А. Шадрина. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012.

THE TECHNIQUE OF DISCLOSURE OF THE HIDDEN IN MODERN MASS MEDIA

Athuor: Skobeleva V.V. Candidate of Philosophy, Associate Professor of Udmurt State University, Russia

Abstract: The article discusses the ideas of social individuals about "reality" and modern ways of its disclosure in the media system - one of the most popular conductors of the average man in the outside world. We rely on the terminology of M. Heidegger, according to which our "reality" or being is non-concealed (as opposed to hidden - non-being) and what it is depends on the mechanism of its disclosure. Let’s try to figure out what determines the choice of various methods of presenting material or the choice of signs in the media. Using the Heideggerian concept of technology, we assume that in the current media environment it is precisely this that is the basic component in the formation of "secondary reality". Considering one of the most popular platforms on the Internet, we show that the presentation technique influences the choice of topics, volume and language of media texts.

Keywords: mass media, myth, quantification, monetization, postage, technique, poisesis, secondary semiological system.

УДК 130.122

МЫШЛЕНИЕ НА ПРЕДЕЛЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Соколова Ольга Владимировна
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский госдуарственный унвиерситет
e-mail: yandelf@yandex.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Современная философия в западноевропейской риторике в вопросе «Что такое мышление?» оказалась на пределе. Несмотря на восторженную встречу нейронаук с их амбициями объяснить всю «поднаготную» работы человеческого мозга, философия по-прежнему испытывает мучительную нехватку в своих собственных объяснениях феномена мышления. Философии отказывают в «рациональности», ее обвиняют в несостоятельности дать объяснения всем тем катастрофическим событиям, которые совершаются каждую минуту в мире. В ответ, в частности отечественные «философы», пытаются доказать свою прагматичность и рациональность, все дальше уходя в операционабельное «мышление» и логику. Но это тупиковый путь! Это слабость, страх усомниться в том, что традиционные философские стратегии не работают. Необходимо рассмотреть мышление с другой стороны. Мышление как возможность бесконечно создавать новое, творить революционные реальности и задавать новые дискурсивные практики, которые сохраняют человеческое в человеке, то есть способность бесконечно мыслить.

Ключевые слова: мышление, рациональность, логика, нейронаука, предел, Ничто, возможность.

Вопрос «что такое мышление?», а еще в более модной формулировке «что такое критическое мышление?», становится сегодня сверхактуальным. Может быть потому, что тема «мышления» занимает лидирующее место в списке тем, составляющих современную научную картину мира; а может потому, что современный мир дегуманизирован в своей несостоятельности решить современные проблемы, которые сегодня оборачиваются катастрофами; а может и потому, что пока еще никто не дал ожидаемо понятного ответа на этот вопрос.

О мышлении, наконец-то, начали говорить, о нем вспомнили. О нем начали говорить в ведущих университетах: скучно и академично! Мышление изо всех сил пытаются «втиснуть» в рамки формальной логики, разобрать его «по полочкам», «описать», перевести на академический язык науки! Возникает чувство тошноты от всех этих инсинуаций в адрес мышления, хотя всем известно, что мышление о мышлении превратилось в логику!

Говорящие о мышлении как о высокой степени предъявления ratio удачно вписываются в современные научные дискурсы. Но ни в одной аудитории, где говорят о мышлении, не слышно ни одного слова о философии. А все потому, что философия давно уже вышла из моды. Но здесь возникает вопрос: как можно говорить о мышлении, «изъяв» его из поля философии. Это операция подобна тому, когда дерево лишают корней. Философия и мышление неразрывны. И если мы начинаем говорить о мышлении, мы обращаемся к философии! Я не могу не согласиться с ведущими современными европейскими философами, что философия нуждается в переосмыслении, даже некотором переформатировании и реконфигурации. Мы должны переосмыслить и понятие «субъекта», и понятие «рациональности», и понятие «мышления». Мир оказался на пределе смыслов, а это означает только одно: система должна «обернуться» и предъявить новые смыслы.

Каким образом мыслится сегодня мышление и кому оно принадлежит? Очевидный, на первый взгляд, ответ: «Мышление принадлежит человеку». Человек является биосоциальным существом. Биологическое или животное начало в человеке сегодня определяется деятельностью мозга. Деятельность мозга поддается количественным и качественным измерениям. Измерения укладываются в математические формулы, таблицы, графики, которые заливаются разными цветами. Но для понимания мышления нам это ничего не дает! Безусловно, нейронауки продвинулись сегодня настолько далеко, что они способны запрограммировать человека и превратить его в биологическую машину. Перед нами возникает человек — зомби с запрограммированным мозгом. Человек с мозгом, но с отсутствием мышления — «недочеловек». Это один сценарий развития «человека».

С другой стороны, человек — существо языковое. Язык, как мы помним, человеку не принадлежит (Лакан). Язык — это всегда язык социального. Для того, чтобы человеку стать человеком, ему необходимо быть «вписанным» в язык социального. Язык социального конструирует то самое конвенциональное «Я». Это подвижная структура, которая легко не только конструируется и задается, но и контролируется. Поскольку есть возможность форматирования и переформатирования «Я», постольку может исполниться мечта Ницше о сверх-человеке! Почему бы человеку не присвоить разум машины? Или машину наделить языком? И мечта сбывается: создание искусственного интеллекта навсегда отдало человеческую цивилизацию во власть Техники. Киборги на нас наступают. Человек постепенно исчезает и превращается в антропологическую машину под названием «киборг».

Итак, два сценария, отменяющие человеческое в человеке и превращающие человека в два его предельных состояния: недочеловека-зомби и сверхчеловека-киборга! Добро пожаловать в фильм ужасов! И то, и другое предъявление «человеческого» лишается мышления. Стратегии развития человека доведены до предела в дискурсе биополитики и Техники. Идея гуманизма «рухнула» на глазах XX века. Как отмечал М. Хайдеггер, мы не просто не нашли мышления, мы его «потеряли». Ницшеанское пророчество растущей и всепоглощающей Пустыни сбылось. Пустыня свершилась в Ничто. Прекрасная категория Ничто, которая никогда не бывает Ничем. Чем она может обернуться?

Нельзя ни вспомнить гениального провидца М. Экхарта. Именно он получает из Ничто целую Вселенную. Ничто — это вечная бесконечная абсолютная субъективность, которая автоматически нас включает в божественное мышление. Вечная бесконечная абсолютная субъективность, которая посредством силы рефлексивного акта творит все возможные миры. Конечно, нам было бы смертельно скучно в этом мире, если бы перед человеком не поставили наисложнейшую задачу: найти Бога внутри себя и, как любящему ребенку, вернуться к тому Началу, что тебя сотворило. Как оказался сложен и практически неподъемен апофатический путь, предложенный Экхартом. За тысячу лет человек не сдвинулся с места, которое, в итоге, превратилось в Пустыню Ницше. Что же до нас хотел донести этот потрясающий мыслитель?

Абсолютная божественная субъективность предъявляется в акте творения, в том числе, и сотворении человека «по образу и подобию божьему». Необходимо напомнить, что акт творения — это акт любви, так как он возможен только как акт рефлексии, то есть здесь всегда есть Другой как Я-другой.

«И эта любовь — Бог. В ней Бог любит Себя Самого, и Свою природу, и сущность Свою, и Свое божество. Любовью же, которой Бог любит Себя, любит Он все создания. Не как создания любит Он их, но как Бога. Любовью, которой Бог любит Себя, любит Он весь мир… Бог услаждается Самим Собою в этом деле, как услаждается Он всеми созданиями; не как созданиями, но как Богом. С отрадой, с которой Он услаждается Самим собой, услаждается Он всем миром» [1].

Именно в акте рефлексии происходит различение бесконечного вечного единого как временного конечного и множественного. Это и есть акт творения тварного мира и человека. Это абсолютное тождество, но не равенство! Божественная субъективность, как и следовало ожидать, не задерживается в своем сотворенном «продукте» и тут же ускользает. Бог - это не человек, а человек не Бог. Человек оказывается оставленным и заброшенным. Однако связь между Творцом и творением остается. Это связь субстанциализируется в Душе. Именно Душа является тем хрупким мостиком, который связывает Творца и его творение. Что же такое Душа?

«Душа… не имеет имени… Но имя дается ей, поскольку она проявляется в каком- либо деле» [там же].

Душа заявлена, но она не имеет имени. Более того она предъявляется как действие. Это означает только одно: душа находится в пространстве возможности. Возможно, она будет предъявлена, возможно, нет. Божественная суверенность сохраняется и дает право каждому «стать». Но не факт, что человек пожелает воспользоваться этим суверенным правом. Таким образом, наличие души не обеспечивает человека реализацией этой возможности. А поскольку душа априори не предъявлена, постольку она может «не-быть». То есть она как бы есть, и ее как бы нет. Ей нужно стать, но это не факт.

«Душа не может создать или получить свой образ, поэтому ей нечем познать себя самое… Поэтому она знает все, только не самое себя» [там же].

Далее следующее, абсолютно парадоксальное рассуждение о Слове. В традиционном дискурсе творения, Слово - это не только средство творения, это и есть само творение.

«Когда Бог создал небо, землю и всякую тварь. Он никак не действовал. Ему не с чем было действовать; и в Нем не было действия» [там же].

Если творение рассматривать как некую упорядоченную стройную рациональную систему, то само слово по природе своей должно выполнять функцию, которую, собственно, оно и выполняет. Слово есть способ рационализации мира. Приведения реальности к рациональным порядкам. По-другому ни человек, ни мир не смогли бы существовать. Далее человек бесконечно удерживает созданный порядок и удерживается в нем сам. Выход из рациональности чреват безумием. А что же у Экхарта? Парадоксально, но Экхарт отказывает Слову в открытости, то есть в явленности! Слово есть, но божественное Слово, то есть то самое Мышление, которое предъявляется как бесконечная вечная субъективность, Сокрыто!

«Поэтому один мудрец сказал: «Среди ночи, когда молчали вещи, в глубокой тишине было сказано мне сокровенное Слово. Оно пришло, крадучись, как вор». Как же разумеет он это: Слово, которое все же было скрыто? — Ведь природа слова открывать то, что сокрыто. — Оно раскрылось и блестело, будто хотело мне что-то открыть и подавало мне весть от Бога; поэтому оно называется Словом. Но от меня было сокрыто, оттого сказано: «в тишине пришло Оно, чтобы открыться мне». Видите, потому и должно искать Его, что Оно скрыто. Оно явилось и было все же сокрыто: Оно хочет, чтобы мы томились и вздыхали по Нему» [1].

Мы можем сделать только один вывод: мышление снова ускользает от человека. Как мы можем вернуться к Богу? Как мы можем познать его? М. Экхарт говорит нам, что лучше всего можно познать Бога через Ничто. Ничто мы можем познать только единственным способом: мыслить его. Но как мыслить то, что не имеет имени? Как мыслить то, что находится за пределами Слова, следовательно, за пределами рациональности?

М. Экхарт выделяет три вида разума: действительный, страдательный и возможный. Действительный разум всегда действует, он всегда уже есть как данность, которая используется во славу Бога. Действительный разум всегда уже дан человеку как человеческий разум. Он ограничен, поэтому будет «действовать» только в заданных пределах. Страдательный разум питается духом, он напрямую связан с делами, непосредственно реализующими Слово божье. Человек здесь

руководствуется божественными заповедями и законами. А вот что такое разум возможный? И вот здесь нас ждет опять-таки удивление. Возможный разум полностью отдается воле Бога.

«И прежде чем это будет предпринято духом и исполнено Богом, провидит и познает дух, что возможно этому свершиться; и это называется «возможным» разумом. Хотя часто это и не удается, и не созревает! Когда же усердствует дух в истинной верности, тогда заботится Бог о нем и о делах его, и видит тогда дух Бога, приемлет его страдательно. Но так как страдательность в Боге и долгое созерцание Его становятся духу невыносимыми, особенно в этом теле, то ускользает иногда Бог от духа. Это разумеет Он говоря: «Еще немного вы увидите Меня, и еще немного вы не увидите Меня» [там же].

И опять кульбит через голову. Разум, который исполнен Богом, то есть наполнен мышлением, оказывается все в той же возможности, что и Слово Бога. Возможно, вам откроется ОНО, а, возможно, нет. Ни страдательный разум, ни действительный не являются залогом возникновения Разума возможного, или иными словами, мышления. Возможный разум дается для того, чтобы человек никогда не смог остановиться на пути познания Бога и самого себя в Боге.

«Только в основе заключена истина, для разума же она закрыта и сокровенна. И не находит он, на что ему опереться как на непреложное, на чем мог бы успокоиться; нет не успокаивается он! Но ждет и готовится к чему-то, что должно еще быть познано, но что еще сокрыто!» [там же].

Возможный разум — это всего лишь место, которое должно наполниться мышлением. Место — это пустота, и даже здесь появляется метафора пустыни. Но пустыня здесь выступает в позитивном, собственно апофатическом смысле. Человек должен освободиться от «человеческого», от всех привязанностей и собственных конструктов. Он должен «открыться» Богу и услышать его голос, его слово. Услышать он может только в одном случае, если «место» будет расчищено!

«Бог должен войти в твои силы всецело, оттого что ты лишил себя всего своего, оттого что ты опустошил себя — как написано: «Голос взывает в пустыне». Дай взывать в себе этому вечному Голосу, сколько угодно Ему, и будь для себя самого и для всякой вещи — пустыней!» [там же].

Экхарт и Ницше: один начал, другой закончил. Трагедия нашей современной цивилизации. Голос молчит. Пустыня растет. Мышление по-прежнему ускользает от нас. Ницше это понял еще при жизни, поэтому написал: «После того как ты открыл меня, невелико было искусство найти меня: трудность теперь в том, чтобы потерять меня»! Мы оказались снова в начале Пути…

И здесь абсолютно уместно обратиться к М. Хайдеггеру и его работе «Что зовется мышлением?». Актуальность этого текста вне всяких сомнений. Вопрос, вынесенный в название книги, ставит нас в недоумение. Налицо грамматическая амбивалентность в самом названии книги: с одной стороны, мышление здесь выступает в качестве некой субстанции, обладающей субъективностью. В этом случае, то, что зовется, является объектом, который, либо будет призываться, либо будет называться. Здесь мышление является субъектом, который призывает. С другой стороны, «что», возможно, является мышлением, тогда мышление здесь будет объективировано, но, следует сделать оговорку, что мы не знаем, чем является мышление на самом деле.

С первых строк, к нашему удивлению, мышление — это нечто, что существует уже до того, как мы беремся думать. Как только мы беремся думать, мышление «всегда - уже- есть». Хотя нас, как думающих, еще нет. В тот момент, когда человек, всеми признанное живое разумное существо, принимается мыслить, это вовсе не означает, что он мыслит! Априори он должен уметь это делать, но не факт, что он умеет это делать. И здесь, как у М. Экхарта, мышление оказывается возможным, но эта возможность не является гарантией того, что человек СМОЖЕТ мыслить.

Что зовется мышлением? Необходимо обратить внимание на возвратную форму глагола, где уже заключена частица «-ся». Что зовет-ся мышлением? Мышление призывает это «спрятанное» «ся», оно призывает человека, его «Я». Это и есть то самое место, которое уже всегда «есть», но оно спрятано, не явлено. «Скрыто» в своей потаенности. Это «место» для осуществления мышления. «Я» как конструкт имеет бесконечное множество имен, которые могут осуществиться. И осуществляется мыслящее «Я» только в мышлении. Это «ся» занимает положение «между». «Между» объективностью и субъективностью, между «страдательным» и «действительным». Оно не принадлежит бинарной структуре языка! Оно не принадлежит бинарной структуре рациональности. Мышление, которое должно осуществиться, ищет место. Этим местом является «Я», которое тоже находится «между». Мышление всегда «за границей» того, что уже дано. Оно дается для мысли как «со-мнительное», исключительно на границе. Только в со-мнительном есть то, что принадлежит Другому (Мышлению). Со-мнительное нам не принадлежит, оно дистанцировано от нас, так как мы его еще не мыслим. Боле того, то, что должно быть помыслено, «от-вращается» от человека. Оно

«оттягивается в удаление». Человек, помимо того, что это ему априори дано, должен иметь желание («хотеть») мыслить. Мышление возможно только в том случае, если мы ему желанны так же, как оно желанно нам. Мышление «хранит» нас в своем существе. «Свое» здесь необходимо также рассмотреть с двух позиций: во-первых, «в своем существе» может принадлежать мышлению. С другой стороны, мышление в своем существе должно рас-полагаться и в человеке, и этим «местом» является память. Со-хранение памяти — это усилие и мышления, и человека, как мыслящего существа. По-мысленное всегда в прошлом; в этом случае помысленное «уже» принадлежит человеку. Помысленное укладывается в память. Но здесь возникает вопрос: а где то, что еще не помыслено?

Не-помысленное за пределами человека? Или оно изначально принадлежит человеку, но является не-актуализированным в памяти, что дано изначально и априори? Тогда мы должны вернуться к Святому Августину и проживать настоящее через воспоминания.

Что есть то, что уже-есть, но не помыслено? Что принадлежит человеку в его сущности, но не открыто ему? Напрашивается только следующий вариант ответа: то, что есть и очевидно, и одновременно то, что ускользает. Конечно, это ЯЗЫК. С одной стороны, это оче-видность, настолько близкая, что мы ее не видим. Язык нам всегда дан. Но язык это не мертвая субстанция, он течет и изменяется, и самое главное, язык требует промысливания, но мы его не мыслим! Мы говорим, но не мыслим! Хайдеггер очень четко на это указывает:

«…вместо того, чтобы говорить речи на конференциях и конгрессах и вращаться в голом представлении того, что должно было бы быть и каким образом это надо бы сделать... занятие философией может быть самой закоренелой формой самообмана в том, что мы мыслим только потому, что непрерывно «философствуем» [2, с. 35-36].

«Основанием такого положения дел является то, что наука со своей стороны не мыслит и не может мыслить — и это к ее счастью, то есть к упрочению ее собственной жестко определенной поступи. Наука не мыслит. Вот возмутительный и ставящий в тупик тезис» [там же, с. 39].

Дальше Хайдеггер отмечает, что все же наука имеет дело с мышлением. Все правильно. Здесь вся проблема заключается в том, что есть мышление, и какое отношение имеет наука к мышлению. Наука — это исключительно поле ratio, в то время как мышление иррационально. Наука пытается иррациональное мышление заключить в рациональные скобки. Наука отстраивает рациональные конструкты, чтобы придать миру устойчивость. Мышление есть поток, есть сама жизнь, которую пытается «схватить» и описать наука. Она не сомневается.

Хайдеггер описывает мышление через его состояния, которые могут фиксироваться исключительно в глагольных грамматических формах. «Оттягивание и ускользание — это событие». «Оттягивание» и «ускользание» отсылают нас к небытию, которое является нам только в языке. То, что оттягивается и отступает не совпадает с человеком и тем, что ему принадлежит в присутствии. Человек как бы «при-глашается», зовется, призывается к мышлению. Этого не может быть по-другому, он не со-впадает с тем, что его зовет мыслить. И в этом уже есть парадокс. Мышление не принадлежит человеку, оно не совпадает с ним. Но оно втягивает человека.

«При это, однако, человек, не есть прежде всего человек, а затем кроме того и по обстоятельствам еще и показывающий: но притянутый в самоотягивающееся, находясь в тяге и одновременно указывая в оттягивание, человек и есть впервые и прежде всего человек» [там же, с. 40-41].

Человек есть указание на существование мышления. Он есть знак. Возникает вопрос: есть ли человек самостоятельная сущность? «Знак остается без значения». И в этом вся убийственная истина: человек — это знак без значения. Но разве это желанно нашей человеческой природе? Нет. Мы желаем мышления, оно нас при-тягивает, мы от-тягиваемся в удовольствии мыслить! Вопрос, который остается актуальным, как достичь того «места» и положения, в котором мышление «открыто» человеку? Как достичь этого «между»?

«Между» находится за пределами рациональности. Рациональное должно дойти до предела и обернуться иррациональным. В этой точке «поворота» открывается мышление. Но тогда возникает риск и угроза существованию. Мышление порой оборачивается безумием; у Дж. Агамбена «чрезвычайным положением», где заканчивается действие прав человека. «Просвет» бытия манит, но он опасен. «Просвет» бытия только для смелых духом, людей, наделенных мужеством «усомниться» в очевидном. Людей, готовых творить и «компрометировать» свой статус. Конечно, задача современной философии заключается в том, чтобы обратиться и создать новые парадигмы и стратегии «человеческого» в человеке. Мы, к сожалению, так и не смогли ответить на вопрос, что

есть мышление? Кому оно принадлежит? Как оно «схватывается»? Кому оно «открывается»? Пусть у нас нет понятных ответов, но шанс ответить на эти вопросы, у нас остается.

Итак, абсолютно очевидно, что мышление всегда уже-есть. Оно есть до того, как человек впервые произведет свой первый мыслительный акт. Именно он навсегда вписывает человека в мышление и дает ему право называться мыслящим существом. Однако мышление человеку не принадлежит и находится за его пределами. Человек априори исключительно разумное существо и может существовать только в порядках рациональности. Он всегда может «застыть» в этих порядках, однако существует неподвластная человеку сила, которая подвергает существующие границы рациональности со-мнению. Декартовское со-мнение — это пока единственный способ «включения» мышления в традициях западно-европейской философии. Со-мнение, «зона чрезвычайного положения», «возможный разум» — «местоположение» мышления, которое сегодня до сих пор остается «пустым». Задача современной философии найти способ предъявления мышления и его сохранения, как залога существования самой философии.

Литература

1. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения [Электронный ресурс]. URL: http://www.magister.msk.ru/library/philos/ekhart01.htm (дата обращения: 25.03.2020)
2. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Академический Проект, 2010.

THINKING AT THE LIMIT OF RATIONALITY

Athuor: Olga V. Sokolova, associate Professor, candidate of philosophy, associate Professor of the Department of philosophy and Humanities.

Abstract: Modern philosophy came to its limits in the question of "what is thinking". Despite the enthusiastic reception of neuroscience with their ambitions to explain the "underbelly" of the human brain, philosophy still suffers from a painful lack of its own explanations of the phenomenon of thinking. Philosophy is denied "rationality" and is accused of being unable to explain all the catastrophic events that are happening every minute in the world. In response, in particular, Russian "philosophers "try to prove their pragmatism and rationality, going further into operationable "thinking" and logic. But this is a dead end! This is weakness, fear of questioning whether traditional philosophical strategies don't work. We need to look at thinking from a different perspective. Thinking as the ability to endlessly create new things, create revolutionary realities and set new discursive practices that preserve the human in a person, that is, the ability to think endlessly.

Keywords: thinking, rationality, logic, neuroscience, limit, Nothing, possibility.

УДК 141.4

ПРИНЦИП ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ: КОНЦЕПТ Г. ЛЕЙБНИЦА В ПРОЧТЕНИИ Ж. ДЕЛЕЗА

Шадрин Алексей Анатольевич
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФБГОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: shadrin1971@gmail.com
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье представлена аналитика лекции Ж. Делёза, посвящённой прочтению философом основных концептов Г. Лейбница, — принципов достаточного основания и предустановленной гармонии мира. Принцип достаточного основания раскрывается через обращение к закону тождества, позволяющему различить понятия субъекта и предиката, а также пропозиции взаимности и неотъемлемости, или включения. Принципу достаточного основания принадлежит понятие, содержащее в себе всё, что происходит с соответствующим субъектом и говорится о нём как истина (основание = понятие субъекта). С утверждением понятия индивидуальной субстанции, выражающей тотальность мира, концепт неотъемлемости трансформируется в концепт выражения. Доходя до индивидуального, концепты предстают как имена собственные, или индивидуальные понятия, проявляющие тотальность мира с определённой точки зрения. Принцип предустановленной гармонии предъявляет каждое индивидуальное понятие с точки зрения его онто-тео-логической совозможности с существующим миром.

Ключевые слова: мышление, потоки, модус творения, концепт, принцип достаточного основания, закон тождества, неотъемлемость, включение, выражение, точка зрения, совозможность, принцип предустановленной гармонии.

В первой из «Лекций о Лейбнице», прочитанной Жилем Делёзом в 1980 г. в Университете Париж-VIII (Венсенн), философ обращается к представлению о деятельности, которая характеризует философское мышление в его существе, — в модусе творения. По мысли Делёза, концепт творения одновременно роднит философию с искусством и отличает, отделяет философское мышление от научного типа рациональности. — «Я не вижу никакой возможности определить конкретную науку, если мне не указывают нечто, что создается этой наукой и в этой науке. И вот оказывается, что то, что создаётся наукой и в науке, — …это не концепты в собственном смысле слова» [1, с. 15]. Это не значит, что «наука не мыслит» (М. Хайдеггер) в буквальном смысле, или дословно, поскольку мышление реализуется и воплощается — распознаётся — в различных способах и формах производства знания. То же, что дано изначально и в пределе в модусе творения и в философии, и в искусстве может быть названо потоком, или потоками: «Потоки даны, а творение состоит в разрезании, организации, соединении потоков так, чтобы вокруг известных сингулярностей, извлечённых из потоков, вырисовывалось или создавалось творение» [там же, с. 15-16].

Концепт, как «система сингулярностей, выделенная из потока мыслей», не есть нечто данное, его границы подвижны. — Метафорически концепт определяется Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» [2, с. 32.]. Метафора парения задаёт *план имманенции*, показывая на субъективность мышления в его способности различать потоки мыслей, т.е. *парить*. А потому «концепт есть термин оригинальной деятельности или оригинального творчества» [1, с. 16], у которого всегда есть имя собственное, автор. И отсюда же различие, проводимое Делёзом между *концептом* и *мыслью, актом творения* и *рефлексией*: мышление как парение не рефлексивно (не интеллектуально) в том смысле, что предъявляет понятие как *слово творения*, произведение его смысла. Иначе, если понятие и понятия существуют объективно, то смысл их создаётся, творится, производится и/или схватывается субъективно, — мыслящей субъективностью. Мысли и истины вторичны по отношению к концептам, так или иначе основываются на них, признавая или не замечая этого. Соответственно, «…истина всегда подчинена той системе концептов, какой мы располагаем. Какова важность философов для нефилософов? Дело в том, что нефилософы могут не знать этого или делать вид, что этим не интересуются; хотят они этого или нет, они мыслят при помощи концептов, у которых есть собственные имена. Я распознаю имя Канта не по его жизни, а по определённому типу концептов, которые снабжены его подписью» [там же, с. 16].

Лейбниц интересует, завораживает Делёза тем, что, с одной стороны, это безусловно философ порядка и «полиции» (в смысле необходимости упорядоченной организации полиса), а с другой – для обоснования этого порядка «он предается самой что ни на есть безумной страсти к творению концептов, какую только можно обнаружить в философии. Какие-то взъерошенные концепты, какие-то торчащие концепты, концепты в страшном беспорядке, сложнейшие концепты для оправдания того, что есть. Необходимо, чтобы у всякой вещи был смысл» [там же, с. 17]. Для того, чтобы у всякой вещи был смысл, необходим *принцип достаточного основания* с утверждением коррелирующего (парного) с ним *принципа предустановленной гармонии*.

Приступая к прочтению ключевых пунктов философии Лейбница, Делёз начинает с простейшей логической формы — тавтологии, как она выражена в законе тождества, — А есть А. Принцип тождества несомненен, достоверен, но в то же время пуст. — «Если я говорю, что синее есть синее или что Бог есть Бог, я не говорю тем самым, что Бог существует, но в каком-то смысле на моей стороне достоверность» [там же, с. 20]. И уже логически тавтология раскрывается так, что А-слева и А-справа становятся различимы. А-слева предстаёт как субъект, А-справа — как предикат, а логическая связка «есть» — как отглагольная форма, восходящая к глаголу «быть». В пустых и достоверных пропозициях (синее есть синее, треугольник есть треугольник) субъект и предикат вступают в отношения взаимности. Это собственно тождественные, или взаимообратные, пропозиции. Второй случай — чуть более сложный, когда принцип тождества детерминирует пропозиции, в которых нет обратимости, тождественности субъекта и предиката. Пропозиции «у треугольника три угла» и «у треугольника три стороны» отличаются тем, что во второй нет безусловной тождественности субъекта и предиката. — «И действительно, три стороны — это не то же самое, что три угла. И всё-таки существует так называемая логическая необходимость. Эта логическая необходимость означает, что вы не можете помыслить три угла, образующие одну и ту же фигуру, без того чтобы у этой фигуры не было трех сторон. Обратимости здесь нет, но есть включение. Три стороны включены в треугольник. Неотъемлемость, или включение» [1, с. 21]. Или

пропозиции «материя есть материя» и «материя протяжённа», — первая пропозиция тождественная, или взаимообратная, вторая — пропозиция включения.

Таким образом, как бы сказал А. Бадью, единица делится надвое: «…тождественные пропозиции бывают двух типов: это взаимные пропозиции, где субъект и предикат — одно и то же, и пропозиции неотъемлемости, или включения, где предикат содержится в понятии субъекта» [там же, с. 21]. Иначе, «в духе Лейбница», принципу тождества соответствует тезис: всякая аналитическая пропозиция истинна. Как оригинальный мыслитель, Лейбниц здесь ещё не показывается, не проявляется. Предфилософски Лейбниц возникает тогда, когда формулирует взаимообратную пропозицию по отношению к принципу тождества, выраженному в тезисе «всякая аналитическая пропозиция истинна». Её формулировка такова: «всякая истинная пропозиция — аналитическая». Перевёртывая тавтологию «А есть А», т.е. прочитывая её справа налево, мы остаёмся в границах той же формулы, и никаких изменений не происходит. Однако в философской формулировке перевёрнутая пропозиция принимает форму крика. — «Всякий раз, когда вы формулируете истинную пропозицию, необходимо (и вот где крик!), хотите вы того или нет, чтобы она была аналитической, то есть чтобы она была сводимой к пропозиции атрибуции или к пропозиции предикации, а не только чтобы она была сводимой к суждению предикации или атрибуции (небо голубое); чтобы она была аналитической, то есть чтобы предикат либо был бы взаимнообратным субъекту, либо содержался в понятии субъекта» [там же, с. 22-23].

Трудность задачи, которую ставит перед собой Лейбниц, заключается в том, что отнюдь не всякое суждение сводимо к суждению атрибуции (и с этим связаны основополагающие проблемы логики). Помимо суждения атрибуции, возможны, в частности, суждения, высказывающие пропозицию отношения («Петр меньше Павла»), пропозицию существования («Бог существует»), пропозицию локализации («Спичечный коробок на столе»), и другие. И тем не менее, поскольку *необходимо, чтобы у всего было основание*, взаимообратная пропозиция — «всякая истинная пропозиция — с необходимостью аналитическая» — задаётся Лейбницем в качестве универсальной формы любого возможного суждения и именуется им *принципом достаточного основания*. — «Принцип достаточного основания может выражаться так: что бы ни происходило с субъектом, какими бы ни были детерминации пространства и времени, отношения, события, необходимо, чтобы то, что происходит, то есть то, что мы говорим о нём как истину, необходимо, чтобы всё, что говорится о субъекте, содержалось в понятии субъекта» [там же, с. 24]. И основанием становится само понятие, которое содержит в себе всё, что происходит с соответствующим субъектом и говорится о нём как истина (основание = понятие субъекта). Тогда какой мир, какая вселенная родится из основания, совпавшего с понятием субъекта?

Отвечая на этот вопрос, Делёз обращается к примерам, приводимым самим Лейбницем, — элементарным событийным пропозициям, т.е. имевшим место событиям: «Цезарь перешёл Рубикон» и «Адам согрешил». Следуя логике концепта Лейбница, необходимо, чтобы предикат «перейти Рубикон» содержался в понятии Цезаря. Делёз акцентирует: «Не в самом Цезаре, а в понятии Цезаря» [там же, с. 26]. В пропозиции «Адам согрешил» грех в некий момент становится неотъемлем от понятия Адама. И Делёз выделяет этот лейбницевский концепт, называя его *концептом неотъемлемости*. Это первый момент в развитии принципа достаточного основания. Но далее «мы уже не можем остановиться», поскольку атрибутируя нечто (в частности, некое событие) тому или иному субъекту как истинное, помимо атрибутируемой вещи, в понятие субъекта нами затем с необходимостью должна «зашиваться», включаться вся тотальность мира. Но не потому, что здесь вступает в силу принцип причинности. Последний предполагает регрессию в бесконечность и тем самым доходит до неопределённости. — «Ведь причина — это вещь, а у вещи, в свою очередь, есть своя причина и т.д. и т.д. Я могу переформулировать то же самое, сказав: всякая причина имеет следствие, а это следствие есть, в свою очередь, причина следствий. Стало быть, перед нами — неопределённый ряд причин и следствий» [там же, с. 27]. Поэтому причина никогда не бывает, *не может* быть достаточной. Т.е. принцип причинности утверждает причину необходимую, но не достаточную. Достаточное основание укоренено в *понятии* вещи и потому не слишком отличается от самой вещи. Иначе, «достаточное основание выражает отношения вещи с ее собственным понятием, тогда как причина выражает отношения вещи с другой вещью. Все прозрачно» [там же, с. 28].

Но если субъект содержит — охватывает собой — весь мир, то это уже не концепт неотъемлемости, или включения (какого-то определённого события), такому концепту должен быть придан новый статус, поскольку он предъявляет другое «положение дел». — Когда понятие субъекта начинает выражать тотальность мира, тогда *концепт неотъемлемости* трансформируется в *концепт выражения*. И тогда *каждый* субъект (каждый из нас) должен выражать тотальность мира. Однако

здесь возникает «большая опасность» того, что существует лишь один универсальный субъект, а каждый из нас, включая Цезаря, оказывается всего лишь видимостью единственного универсального субъекта. Для Лейбница такой ход недопустим, у него просто нет выбора, поскольку принцип достаточного основания должен (впервые!) «примирить» концепт с индивидом. И концепт Лейбница действительно доходит до индивидуального. — «Всегда различали порядок концепта, который отсылал к всеобщности, и порядок индивида, который отсылал к сингулярности. Более того, всегда считали само собой разумеющимся, что индивида как такового невозможно постичь с помощью концепта. Всегда считали, что имя собственное — не концепт. И действительно, «собака» — вот концепт. А «Медор» — не концепт. Действительно, существует некая «собачность» всех собак, как говорят некоторые логики на своём превосходном языке, но «медоровости» всех Медоров не существует. Лейбниц был первым, кто сказал, что концепты суть имена собственные, то есть что концепты — это индивидуальные понятия» [1, с. 29].

Всякое субстанциальное понятие, т.е. понятие субъекта (Лейбниц не проводит различия между субстанцией и субъектом), выражает тотальность мира. Возникает вопрос: что отличает один субъект от другого, как они способны различаться? — Их несводимость обусловливается тем, что каждое индивидуальное понятие субъекта выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения. Так создаётся теория (или концепт) точки зрения, задающая перспективистскую традицию философствования, и не только, — тот же Лейбниц «создает чрезвычайно продуктивную ветвь геометрии: так называемую проективную геометрию. Случайно ли, что именно в конце соответствующей эпохи в архитектуре, как и в живописи, были разработаны всевозможные разновидности техник перспективы? Возьмем ровно две области, с этим сочетающиеся: архитектуру-живопись и перспективу в живописи, с одной стороны, а с другой — проективную геометрию. Поймите, к чему клонит Лейбниц. Он собирается сказать: да-да, каждое индивидуальное понятие выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения» [там же, с. 31]. В 19 веке традицию перспективизма наследуют Ф. Ницше (с его тезисом-концептом «истина есть перспектива»), В. Дильтей, затем — Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, и этими именами заданная Лейбницем традиция безусловно не исчерпывается.

В чём же новизна, продуктивность разрабатываемой Лейбницем теории точки зрения? Делёз настаивает, что она гораздо глубже, чем концепт индивида и индивидуальной субстанции. Именно точка зрения предопределяет индивидуальную сущность, — от начала и до конца («от рождения до смерти индивида»): «…в глубине всякого индивидуального понятия располагается точка зрения, индивидуальное понятие определяющая» [там же, с. 32]. Поэтому индивид вторичен по отношению к ней, опосредует её, или конституируется ею: «Индивидуальное понятие — это точка зрения, с которой индивид выражает мир… Именно точка зрения эксплицирует субъект, а не наоборот» [там же, с. 32]. Будучи целостной (а понятие точки уже предполагает её целостность), она составляет сущность, или «сущностность», субъекта: «Существует своего рода сущностность, объектность субъекта, а объектность — это точка зрения» [там же, с. 33]. Иначе, точка зрения объективирует «сущностность» субъекта, его взгляд на мир, в*и*дение им мира. — «Но кто определяет эту точку зрения? Лейбниц говорит: поймите, каждый из нас выражает тотальность мира, только выражает он ее смутно и запутанно. Смутно и запутанно — что это означает в лексиконе Лейбница? Это означает, что хотя в нём и существует тотальность мира, но лишь в форме малого восприятия… Я выражаю весь мир, но смутно и беспорядочно, словно некий плеск» [там же, с. 33]; «Все индивиды выражают тотальность мира смутно и беспорядочно. Тогда что отличает одну точку зрения от другой? В противоположность только что сказанному существует небольшая часть мира, которую я выражаю ясно и отчётливо, и у каждого субъекта, у каждого индивида есть своя малая часть мира — в каком смысле? Именно в том весьма определённом смысле, что эту малую часть мира, которую я выражаю ясно и отчётливо, все остальные субъекты выражают тоже, но смутно и беспорядочно. То, что определяет мою точку зрения, подобно своего рода прожектору, который во мраке смутного и запутанного мира сохраняет ограниченную зону ясного и отчётливого выражения. Сколь бы ничтожными мы ни были, сколь бы незначительными мы ни были, у нас есть наша малая «ерунда», даже у мелких насекомых есть свой малый мир: они выражают ясно и отчётливо какие-то пустяки, но своя малая порция у них есть. Персонажи Беккета — это индивиды: все запутанно, какой-то шум, они ничего не понимают, они идиоты; а великий шум мира есть. Сколь бы жалкими они ни были в своей клоаке, а малая зона существования у них есть. Это то, что великий Моллой называет «мои пожитки». Он не двигается, у него есть какой-то крюк, и в радиусе одного метра он таскает этим крюком разные штуковины, свои пожитки. Вот ясная и отчётливая зона, которую он выражает. И каждый из нас — там. Но наша зона — более или менее крупная, и в этом еще нельзя быть

уверенным, но зоны никогда не бывают одинаковыми. А из чего создаётся точка зрения? Она зависит от пропорции региона, выражаемого индивидом ясно и отчётливо, по отношению к тотальности мира, выражаемой смутно и беспорядочно. Вот она, точка зрения» [1, с. 34].

Но мира как такого — вне определённой точки зрения — не существует. Существующий мир выражают все индивидуальные субстанции вместе, или совместно. Т.е., как бы сказал Кант, мира-в-себе не существует, он целиком имманентен выражающей его определённой точке зрения. Он полностью содержится, воплощается в каждом индивидуальном понятии, в каждой индивидуальной субстанции, и существует лишь в этом включении. Все индивидуальные субстанции выражают один и тот же мир, но отличает их то, что ясно и отчётливо они выражают не одну и ту же часть мира. И здесь возникает последняя трудность: все индивидуальные понятия должны выражать один и тот же мир. Но мира-как-такового не существует. Следовательно, на уровне тождества возникает противоречие: А не есть А. Например, круглый квадрат. Но если показать, что круг не может быть квадратным, исходя из принципа тождества, достаточно легко, поскольку истины сущности не могут быть противоречивы, то на уровне принципа достаточного основания это гораздо сложнее: «Истины существования таковы, что возможна противоречащая им истина» [там же, с. 36]. В понятии Адама-негрешника нет противоречия, равно как и в понятии Цезаря, не переходящего Рубикон. — «Почувствуйте, как Лейбниц пытается спасти свободу, раз уж он попал в скверную для её спасения ситуацию. Это отнюдь не невозможно. Цезарь мог бы и не переходить Рубикон, а вот круг не может быть квадратным — здесь свободы нет… Адам мог бы и не грешить, стало быть… истины, управляемые принципом достаточного основания, совершенно не того же типа, что истины, управляемые принципом тождества, — почему? Потому что истины, управляемые принципом тождества, таковы, что противоречие для них невозможно, тогда как для истин, управляемых принципом достаточного основания, существует возможное противоречие: Адам-негрешник возможен» [там же, с. 36].

Но Лейбниц выбирается, высвобождается и из этой последней трудности. — «Адам-негрешник — это вполне возможно, как и Цезарь, не перешедший Рубикон: все это возможно, но этого не происходит, потому что если это и возможно само по себе, то это не совозможно» [там же, с. 37]. Так рождается изумительный логический *концепт несовозможности*. Возможность существования вещи определяется знанием того, с чем она совозможна. Адам-негрешник безусловно возможен сам по себе, но он несовозможен с существующим миром. — «Адам мог бы и не грешить, да-да, но лишь при условии существования другого мира» [там же]. Адам-негрешник принадлежит другому — не выбранному — миру. Он совозможен лишь с другими возможными мирами, не пробившимися к существованию. Почему же существует – пробился к существованию — этот-вот мир? Таково, по мнению Лейбница, сотворение миров Богом. В Божественном разуме число возможных миров бесконечно, но поскольку друг с другом они не совозможны, Бог неизбежно выбирает лучший из возможных миров. Почему же в лучшем из возможных миров Адам согрешил? — И Делёз обращается к понятию совозможности «для обозначения логической сферы, более ограниченной, чем сфера логической возможности» [там же].

В «Монадологии» Лейбница индивидуальные понятия характеризуются метафорой «без окон и дверей». Потому, что у них нет внешнего. Выражаемый индивидуальными понятиями мир — внутренний, имманентный им самим, он включен в эти понятия. Но при этом они выражают мир, общим им всем, существующий этот-вот-мир: каждое индивидуальное понятие включает тотальность мира в такой форме, в какой выраженное является со-возможным с тем, что выражают другие. — «Это чудо. Это мир, где нет непосредственной коммуникации между субъектами. Между Цезарем и вами, между вами и мной нет непосредственной коммуникации, и, как мы сегодня сказали бы, каждое индивидуальное понятие запрограммировано таким образом, что то, что оно выражает, формирует мир, общий с тем, что выражается в другом понятии. Это — один из последних концептов Лейбница: предустановленная гармония. Предустановленная означает в полном смысле запрограммированная гармония… Каждое индивидуальное понятие подобно духовному автомату, то есть то, что оно выражает, является для него внутренним, оно без окон и дверей: оно запрограммировано так, что то, что оно выражает, находится в отношениях совозможности с тем, что выражают другие» [там же, с. 38].

Но что это значит? Какова логика концепта Лейбница в её завершающей стадии? Принцип предустановленной гармонии показывает на автономию (самоосновность, самодостаточность) каждого субъекта, каждой точки зрения, или индивидуального понятия, в пределах существующего — выбранного — мира. Иначе, предустановленная гармония выражает тождество свободы и необходимости на языке концепта, подписанного именем «Лейбниц». Оно реализуется в каждом

индивидуальном понятии «автоматически», поскольку уже «запрограммировано» его онтологической со-возможностью с существующим миром. Добавим: со-возможностью онто-тео-логической, т.е. духовной, в её существе. Что значит — в модусе творения. Поэтому каждое индивидуальное понятие действительно подобно «духовному автомату» в той мере, в какой оно *творит* свой *собственный* мир, со-возможный с миром существующим.

Литература
1. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.

THE PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON: CONCEPT OF G. LEIBNIZ, READ BY J. DELEUZE

Athuor: Shadrin A.A. Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of philosophy and humanities Udmurt State University, Izhevsk, Russia
Abstract: The article presents an analysis of a lecture by J. Deleuze, who reads and interprets the basic concepts of G. Leibniz — the principles of sufficient foundation and pre-established harmony of the world. The principle of sufficient reason is revealed through an appeal to the law of identity, which allows one to distinguish between the concepts of subject and predicate, as well as propositions of reciprocity and inalienability, or inclusion. The principle of sufficient reason belongs to a concept that contains everything that happens to the corresponding subject and speaks of it as truth (foundation = concept of the subject). With the approval of the concept of an individual substance expressing the totality of the world, the concept of inalienability is transformed into a concept of expression. Reaching the individual, concepts appear as proper names, or individual concepts that display the totality of the world from a certain point of view. The principle of predefined harmony presents each individual concept in terms of its ontological theological compatibility with the existing world.
Keywords: thinking, flows, mode of creation, concept, principle of sufficient foundation, law of identity, inalienability, inclusion, expression, point of view, compatibility, principle of predefined harmony.

УДК 141.132

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ «COGITO» В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ РЕНЕ ДЕКАРТА

Шамшурин Алексей Андреевич
аспирант второго года обучения кафедры истории России
ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государвтенный унвиерситет»
e-mail: shamshurin19aleksey@gmail.com
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассматривается философская система Декарта в ракурсе ее основоположений. Поскольку философская система представлена текстом, постольку способом исследования является интерпретация и деконструкция картезианского «ego cogito». С целью разъяснения оснований «cogito», рассмотрена совокупность рассуждений, которые составляют основу философского видения Декарта. Последовательность трех основных философских работ указывает на развитие мысли Cartesius. Деконструкция единого пространства исследуемых текстов позволила выделить три этапа в становлении cogito, которые могут быть описаны содержанием следующих категорий: метод — «Я есть» — чистое мышление (cogitatio). Каждое из трех понятий логически взаимосвязано и следует одно из другого. В результате интерпретации выявлено, что самоосновность философии Декарта коренится в последовательном отождествлении одного этапа с другим и третьим. Система замыкается или закрывается, тем самым обеспечивая возможность чистого мышления как мыслящего Я.
Ключевые слова: мышление, текст, философская система, картезианский метод, субъект, «Я есть», мыслящее Я, cogitatio, субстанция, самоосновность философии.

Философская система Декарта представлена в трех основных текстах «Рассуждение о методе» (1637), «Метафизические размышления» (1641) и «Начала философии» (1644) [1]. Данные работы являются классикой и давно уже существуют по ту сторону времени и пространства, будучи актуализированными в трудах философов не только Нового времени, но и современности. Причем «современности» в широком смысле этого слова, а значит, включая весь XIX в., XX в. и XXI в. Нет

необходимости сообщать про упоминания Декарта в философском и историко-философском ракурсах, остановимся на деконструкции основоположения его концептуальной системы.

Анализ текстов разного уровня содержания и различной формы от монографий до статей в цифровых журналах позволяет четко обозначить фигуру конструкта «cogitatio». Отечественные интерпретации таких авторов как М.В. Шугуров [2], Т.А. Дмитриев [3], Ю.Г. Полетаева и Н.В. Дьякова [4] вскрывают рассмотрение метода сомнения, другие — обращены к раскрытию смыслосодержания интуитивизма [5], рациональности [6, 7], проблемы человеческого [8] и многому другому. Западноевропейские исследования картезианской проблематики вторят отечественным [9]. Декарта читают через Гуссерля [10], а также через Хайдеггера [11]. Результатом широкого спектра поиска путей самодостаточности философствования явилось обнаружение в декартовской философии новых смыслов конструкта «мышления». Картезианская система как источник вдохновения, каждый раз становится началом построения субъективной самоосновной философской рефлексии. Различные интерпретации системы Декарта критическим передвижением внутри его текстов, опираются на остов «cogitatio» в аспекте его возникновения и осуществления.

Допустим, автор этой статьи как истинный неокартезианец сомневается во всем, в том числе в правильности выше обозначенных работ. Вопрос возможно ли вслед за Декартом, сомневаться сегодня? Возможно ли говорить об интуитивизме и рациональности Декарта в сегодняшней картине мира? Возможно ли рассматривать по-декартовски человека? И как будет прочитан Декарт на этот раз? Ответить на эти вопросы позволит некое основание, заложенное в философии Декарта. Именно оно causa sui разнообразного теоретизирования декартовских произведений. Остановимся на значимом — интерпретации основоположений философии Декарта.

Предметом интерпретации выступает текст, соединяющий три главных работы философа: «Смысл текста раскрывается в его динамике, когда текст выступает пространством» [12, с. 151]. Эта очередность трех текстов, выдерживающая хронологичность, обнаруживает развитие картезианской мысли в области философии проектирует несколько ее этапов, соответствующих работ.

Первый этап заключается в появлении метода. Б.Г. Кузнецов — историк философии — пишет, что удивительным образом Декарт открывает метод, тогда как весь XVI в. философия характеризуется апологией стиля, а конец XVII в. — апологией системы [13, с. 212]. В «Рассуждениях» метод еще не завершен. Это ясно прослеживается по тем выборочным примерам, которые предлагает Декарт: мораль, существование бога и человеческой души, вопросы физики [1]. Применение метода к морали, как дается в той же работе, расплывается и сообразуется в виде неких правил поведения гражданина в соответствии с законами государства и религии. «Я составил себе временные правила нравственности, содержащие всего три или четыре положения» [там же, с. 275]. Метод сомнения еще не универсален. В «Размышлениях», где ставятся проблемы метафизики, метод необходим, чтобы вывести аксиому «Я есть».

Сомнение было ново, оно под видом рационализма попыталось освободиться от заблуждений. «Так как мы были детьми, раньше чем стать взрослыми, и составили относительно предметов, представляющихся нашим чувствам <...> некоторые опрометчивые суждения <...> что освободиться от них мы, по-видимому можем не иначе, как решившись хотя бы раз в жизни усомниться во всем том, по поводу чего обнаружили малейшие подозрения в недостоверности» [там же, с. 426]. В «Началах» сомнению уделяется восемь первых абзацев до умозаключения о существовании мыслящего Я, после него сомнение отождествляется с интуицией. Само по себе сомнение (первое правило метода) не имеет познавательной ценности, так как утверждает, что «истина = очевидность», то есть истина в несомненном или простом. Второе и третье правила говорят о том, что сложные суждения требуется делить на простые и начинать рассуждения следует именно с простых суждений. И таких простых суждений, выстроенных в перечень, может быть сколько угодно много (четвертое правило). Так обнаруживаются три элемента системы: мыслящее Я или душа, имеющая идеи о предметном мире, сам Мир, вне этого Я, и то́, что необходимо возникает как идея обо всем мире сразу, включая Я, — неразделенном на простые суждения — идея Бога.

Второй этап развития философии Декарта соответствует «Размышлениям». Картезианский метод указал на существование мыслящего Я. Теперь Я как субъект поднимает гносеологические вопросы: может ли Я познать созданное Богом естество вещей и может ли Бог как совершенная идея обмануть? На этом вопросе метод сомнения уже исчерпан, поскольку сомневаться в совершенстве не представляется возможным. Бог не может обманывать Я, поскольку он совершенный. Ясные и отчетливые идеи Я отражают природу вещей: Бог так установил. Аксиома «я мыслю, следовательно, я существую» приводит к тому, что сознание более реальное, чем существование вещей. Это значит,

что самое реальное, что только возможно, есть бог. Поскольку есть бог, постольку есть Я, которое богом было сотворено.

В «Размышлениях» происходит уход от онтологии: метафизика сливается с теорией познания, так возникает эпистемология. «Все его [Декарта] размышления — "в лучшем случае научно-критические, но никак не философско-критические" — однозначно оказываются ausserhalb der Philosophie, "вне философии"» [цит. по 11, с. 12]. Сегодня, благодаря Хайдеггеру, совершенно понятно, что декартовское мыслящее Я предает «забвению» свое бытие, что исходный принцип «Я есть» приводит к гуссерлевской самосознающей субстанции или «чистому сознанию (чистого Я)» [там же, с. 11]. «Решающее здесь не то, что человек освобождает себя от прежних связей себе самому, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом» [14, с. 48]. То есть мыслящее Я только субъект — идея, тогда как отделенное от души тело относится к протяженному предметному миру. Именно здесь, на втором этапе, мышление как атрибут души и протяженность как атрибут тела разделены окончательно.

Третий этап — «Начала». В этой книге «он [Декарт] излагает большинство своих научных теорий» [15, с. 701]. Схема такова:

Метод → «Я есть» → Чистое мышление

Если на первом этапе важен метод, на втором — «Я есть», то на третьем приобретает системный вид «чистое мышление», вне которого вещи существуют постольку, поскольку представлены ясно и отчетливо, то есть достоверно. «Под словом мышление (cogitatio) я [Декарт] разумею все то, что происходит в нас, таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собой; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить» [1, с. 429]. Мышление освободилось от протяженного тела, стало чистым. Оставленное без мышления, человеческое тело у Декарта является машиной, как и животное. Б. Рассел пишет по этому поводу, что «возникала трудность: моя рука двигается, когда я захочу, чтобы она двигалась, но моя воля — это психическое явление, а движение руки — это физическое явление» [15, с. 702].

Философская система, состоящая из трех главных субстанций [16], как называет их сам Декарт, обнаруживает сходства с платоновским дуализмом с одной стороны [17], и — протагоровским «человеком-мерой» с другой. Но в отличие от первого, «эйдос» не включает чувство, а в отличие от второго — ego абстрактно, тогда как человек-мера всегда вот этот вот человек. Уместно привести следующую цитату из Хайдеггера: «Всех вещей мера человек, — сущих, что они суть, не сущих, что они не суть? Не звучит ли этот тезис Протагора так, словно говорит Декарт? В конце концов, разве бытие сущего не понимается Платоном как созерцаемое, «идея»? И разве для Аристотеля отношение к сущему как таковому не есть, чистое видение? — Однако тот софистический тезис Протагора в такой же малой мере субъективизм, в какой Декарту удалось добиться лишь простого перевертывания греческой мысли» [13, с. 56]. Хайдеггер пишет, что «основополагающая метафизическая установка Декарта исторически опирается на платоновско-аристотелевскую метафизику» [14, с. 54]. В таком случае исходный принцип «Я есть» является предустановкой = аксиомой. Декартовские «Начала», таким образом, представляют собой вытекающие из этого положения следствия (как третий этап из второго).

«Я — мыслящая вещь, — я вполне правильно заключаю, что моя сущность состоит только в том, что я — мыслящая вещь, или субстанция, вся сущность или природа которой состоит в одном лишь мышлении» [1, с. 395]. Что лежит в основе декартовского «cogitatio»? В его основе положен исходный принцип «Я есть», полученный из метода. Я существует, но только как мыслящая вещь; как субъект, не имеющий бытия, то есть целостности, которая выражается в аспекте совершенности/несовершенности разума. Субъективное Я Декарта утверждает, что оно есмь. Это утверждение раскрывается как «Я есть я». Мыслящее Я и мыслимое я отождествляются в точке Я. Эта точка Я является нулевой точкой, она суть пустое или чистое [18, с. 86]. Получается, что чистое мышление самодостаточно.

«Начала» оказываются положенными в метод, а метод в «Начала». Другими словами Декарт вывел «чистое мышления» полагая его же в метод. Это становится более понятно, если учесть желание Декарта очистить методом неправильные суждения, искаженные тени вещей. В итоге тени перестали являться искаженными, а вещи стали не важны.

«Метод — "Я есть" — чистое мышление» — такова философская система Декарта. Эта система замыкается отождествлением метода и чистого мышления как достоверного знания. Система совершенна — значит замкнута.

Итак, конструкт основания философской системы Декарта строится из трех последовательно разворачивающихся положений, замыкающих его систему: метод, из которого возникают исходные принципы «Я есть» и мыслящее Я, которые позволяют конструировать самоосновность любой философской системы.

Литература

1. Избранные произведения / Р. Декарт / пер. с фр. и лат. Ред. и вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Политиздат, 1950.
2. Шугуров М.В. Картезианское сомнение: метаморфозы потерянного Я // Epistemology & Philosophy of Science. 2005. Т. 5. №3.
3. Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007.
4. Полетаева Ю.Г., Дьякова Н.В. Особенности эпистемологии Декарта: дуализм методического сомнения // Colloquium-journal. 2019. №12.
5. Чащегорова Н.А. Интуитивизм Р. Декарта // Среднерусский вестник общественных наук. 2011. №1.
6. Хаджаров М.Х. Логика обоснования приоритета рационального метода познания в философии Декарта // Вестник Оренбургского государственного университета. 2015. №11.
7. Шаповалов В.Ф. Рационализм Декарта // Философские науки. 1998. № 3/4.
8. Ермакова О.В. Проблема человеческого бытия в философии Декарта // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2001.
9. A companion to Descartes / edited by Janet Broughton and John Carriero. Blackwell companions to philosophy. 2008.
10. Богатов М.А. Гуссерль читает Декарта, или о сомнительности жизни // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2011. №1.
11. Вавилов А.В. Субъект без онтологии и забвение бытия: Хайдеггер читает Декарта. Часть I // Философская мысль. 2019. №7.
12. Полякова Н. Б. Герменевтическая интерпретация «знания как бытия» // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Международной научной конференции, посвящённой 250-летию Фридриха Шлейермахера / отв. ред. И. В. Дёмин. Самара: Самар. гуманит. акад., 2018.
13. Кузнецов Б.Г. История философии для физиков и математиков. М.: Изд-во «Наука», 1974.
14. Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления) / сост. Пер. с нем. вступ. ст. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
15. Рассел Б. История западной философии / ред. и пер. с англ. яз. В.В. Целищева. М.: Издательство АСТ, 2018.
16. Chappell V. Descartes on Substance // A companion to Descartes / edited by Janet Broughton and John Carriero. Blackwell companions to philosophy. 2008.
17. Rozemond M. Descartes’s Dualism // A companion to Descartes / edited by Janet Broughton and John Carriero. Blackwell companions to philosophy. 2008.
18. Бушмакина О.Н. Язык и бытие: проблемы структурирования. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009.

BASIS OF «COGITO» IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF R. DECART

Ahtuor: Shamshurin A. A. Assistant of the Department of philosophy and humanities Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract: The article deals with Descartes' philosophical system from the perspective of its foundations. Since the philosophic system is represented by text, the interpretation and deconstruction of Cartesian "ego cogito" is the only way of research. In order to elucidate the foundations of cogito, a body of reasoning is considered which forms the basis of Descartes' philosophical vision. The sequence of the three main philosophical works indicates the development of Cartesius' thought. The deconstruction of the common space of the texts under study allowed to distinguish three stages in the formation of cogito, which can be described by the content of the following categories: method - "I am" - pure thinking (cogitatio). Each of the three concepts is logically interconnected and follows one from the other. As a result of the interpretation, it was revealed that the self-evaluation of Descartes' philosophy is rooted in the consistent identification of one stage with the other and the third. The system closes or closes, thus allowing for pure thinking as a thinking Self.

Keywords: thinking, text, philosophical system, Cartesian method, subject, "I am", self-thinking, cogitatio, substance, self-reliance of philosophy.

СЕКЦИЯ 2. ПРИНЦИП RATIO В ИСТОРИИ, КУЛЬТУРЕ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

УДК 7.01

СМЫСЛОВЫЕ ПРЕДЕЛЫ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ XX ВЕКА: МЕЖДУ «ЧЕРНЫМ КВАДРАТОМ» К. МАЛЕВИЧА И «ФОНТАНОМ» М. ДЮШАНА

Брекоткина Ирина Павловна
гандидат искусствоведения, доцент
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
email: i_brekotkina@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассмотрены нигилистические аспекты в эстетике 20 века. Один из них — отказ художников-авангардистов от принципа мимезиса, сформулированного ещё Платоном и Аристотелем. Два знаковых произведения эпохи авангарда, — «Чёрный квадрат» Малевича и «Фонтан» Дюшана, — явились воплощением радикального разрыва с предшествующей эстетической традицией и отрицанием идеи художественного подражания. Вместе с тем эти работы установили новые смысловые пределы в эстетической программе современного искусства.
Ключевые слова: мимезис, авангард, «живопись зрения», дегуманизация искусства, интерпретация, кризис искусства, эстетика, реди-мейд, кубизм, художник.

«Чёрный квадрат» К. Малевича и «Фонтан» М. Дюшана — два центральных художественных высказывания эпохи авангарда, сыгравших определяющую роль в последующем развитии искусства XX века. Симптоматично, что эти работы были созданы почти одновременно. В 1915 году в Петрограде на футуристической выставке «0, 10» был впервые представлен знаменитый «Чёрный квадрат». Он был размещен в экспозиции как икона — «в красном углу». В 1917 году в Нью-Йорке Дюшан безуспешно попытался включить в экспозицию Общества независимых художников свою работу «Фонтан», которая представляла собой обычный писсуар, купленный в магазине.

Каземир Малевич и Марсель Дюшан совершили переворот в традиционной европейской эстетике. «Чёрный квадрат» и «Фонтан» явились указанием на смысловой или логический предел в тех парадигмах, в которых существовало изобразительное искусство Европы со времен Платона и Аристотеля. Появление этих работ ознаменовало завершение классической эстетики. В то же время они обозначили новые смысловые границы художественного пространства культуры, которые актуальны по сей день.

Суть революции, совершенной Малевичем и Дюшаном, состояла в радикальном отказе от принципа мимезиса, артикулированного ещё античной эстетикой. В.В. Бычков пишет: «Уже с античности европейская философская мысль достаточно ясно показала, что основу искусства как особой человеческой деятельности составляет мимезис – специфическое и разнообразное подражание» [1, с. 263]. Теория мимезиса была разработана Платоном и Аристотелем. В 10-й книге «Государства» Платон определяет искусство как мимезис или подражание чувственному. По мнению философа, «искусство скрывает истину, это форма неистинного познания» [2, с. 151], поскольку обычно живопись и поэзия ограничиваются подражанием предметам или явлениям материального мира. При этом Платон считал, что поэт может и должен подражать истине и благу. Следовательно, Платон отрицал самоценность искусства как особого рода деятельности.

Иную трактовку мимезиса мы находим у Аристотеля. Философ понимал мимезис как особую форму активности души, которая способна перевести обычные реальные предметы в иное измерение [3, с. 454-471]. Для Аристотеля в отличие от Платона подлинным предметом искусства (и соответственно подражания) является не мир вещей, а область универсального. Он считает, что пространство художественного подражания — это сфера возможного и правдоподобного. В «Поэтике» Аристотель пишет: «Сочинитель всегда подражает действительности, но ничто не мешает ему изобразить события, которых не было, но которые могли бы произойти» [цит. по 2, с.240]. Важно отметить, что Аристотель, споря с Платоном, настаивал на автономности и самостоятельной ценности искусства как специфической сферы человеческой деятельности [3, с. 461].

Резюмируя Аристотеля и последователей его эстетической концепции, можно сказать, что принцип мимезиса заключается в творческой интерпретации художником видимой и переживаемой действительности. При этом предметом художественного высказывания может быть как единичное, так и универсальное.

«Чёрный квадрат» Малевича — это категоричный отказ от изображения видимого мира. По сути, картина Малевича является демонстрацией отрицание зрения как способа познания сущего. Н. А. Бердяев, размышляя об экспериментах авангардистов, писал, что «истинный смысл кризиса пластических искусств — в судорожных попытках проникнуть за материальную оболочку мира, уловить более тонкую плоть, преодолеть закон непроницаемости» [4, с.16]. В данном случае философ имеет в виду творчество кубистов. М. Лифшиц, анализируя эстетику кубизма, во многом солидарен с Бердяевым. Он утверждает, что живопись кубизма — это философия, отказавшаяся от объекта и обратившаяся к миру субъективных представлений [5]. «Черный квадрат» Малевича — также пример абсолютной дематериализации видимого мира. Сам Малевич говорил о своей работе: «Я преобразился в нуле форм и выловил себя из омута дряни...». Эта картина ставит точку в движении изобразительного искусства по пути визуальной интерпретации видимой реальности. Она есть воплощение Ничто, знак абсолютного отсутствия как объекта, так и субъекта.

Реди-мейды Дюшана — это тоже отрицание принципа мимезиса. Дюшан иронизирует над желанием художника создать иллюзию видимой реальности. Дюшан презирает «живопись зрения». Для него она бессмысленна, поскольку никакая живопись не может оказаться убедительнее самой вещи. Своим художественным жестом (перемещением обычного писсуара в художественный контекст) Дюшан указывает на логическое завершение эстетики мимезиса, когда на пьедестале оказывается объект, очищенный от субъективных представлений о реальности.

М. Лифшиц так объясняет творческую логику Дюшана: «На почве этой, как говорят иногда, "материализации мысли" происходит бегство сознания из самого себя… Если нельзя достигнуть желанной свободы, нужно убить сознание необходимости, унизить зеркало, в котором отражается этот отвратительный мир, покончить вообще со всякой разницей между сознанием и его объектом. Отсюда странная мысль о замене предмета, изображенного на полотне, предметом реальным и, по возможности, самым бессмысленным. Изображение отменяется как ненужный вторичный мир» [5, с. 177].

«Фонтан» Дюшана и «Черный квадрат» Малевича — несмотря на принципиальное различие художественных подходов, подобны двум сторонам одной медали. Это не только два варианта «иконоборчества» или отказа от воспроизведения реальности с помощью пластических искусств. Здесь также постулируется бессилие традиционных эстетических принципов в воплощении истинной сущности вещей и мира. Отказываясь от следования принципу мимезиса, «дегуманизируясь», искусство XX века выходит за свои границы и стремиться стать философией. Как пишет М. Лифшиц, «современное искусство» — более философия, чем искусство. Это философия, выражающая господство силы и факта над ясной мыслью и поэтическим созерцанием мира» [5, с.197]. Х. Ортега-и-Гассет также указывает на близость «нового искусства» философии: «Идея здесь, вместо того чтобы быть инструментом, с помощью которого мы мыслим вещи, сама превращается в предмет и цель нашего мышления». [6, с 232].

Безусловно, прав Ортега-и-Гассет, указывая на то, что художественное восприятие «нового искусства» «дегуманизировалось», лишилось эмоциональной составляющей, сопереживания. Однако, несмотря на революционный характер искусства авангарда, процесс восприятия работ Дюшана и Малевича (если мы не воспринимаем их как философские трактаты) во многом строится по принципам, описанным у Аристотеля. Когда сам процесс восприятия — это мыслительный процесс сопоставления художественного образа с прообразом. Аристотель утверждал, что «необходимо всё время мысленно комбинировать воспринимаемое, сравнивая его с прообразом; удовольствие, получаемое от этого соответствия между образом и прообразом и устанавливаемое мыслью, и есть удовольствие от художественного подражания» [3, с.459]. Интересно сопоставить выше сказанное со следующим изречением Дюшана: «Акт творения производит не только сам художник. Зритель выносит его работу во внешний мир, расшифровывая и интерпретируя ее внутренние качества, и, таким образом, вносит свою лепту». При этом интерпретации зрителя всегда строится на неком прообразе, присутствующем в его сознании. Так, «Фонтан» Дюшана нередко интерпретируют как парафраз буддийской статуи, обнаруживая в работе визуальное сходство с образом Будды. А «Чёрный квадрат» Малевича трактуют как воплощение тьмы, Космос или пустоту, ориентируясь на свой визуальный опыт. Следовательно, авангардисты, отрицая классическую эстетику и отвергая

принцип мимезиса, в то же время не сумели полностью выйти за пределы эстетической традиции, сформированной ещё в античности.

Литература
1. Бычков В. В. Эстетика. М.: Гардарики. 2002.
2. Антисери Дж. и Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2) / В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. – СПб.: Издательство Пневма, 2003.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Фолио, 2000.
4. Бердяев Н. А. Кризис искусства. М.: СП Интерпринт, 1990.
5. Лифшиц М. А., Рейнгардт Л.Я. Кризис безобразия. От кубизма к поп-арту. М.: Искусство, 1968.
6. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Вступ. ст. Г. М. Фридлендера; Сост. В. Е. Багно. М.: Искусство, 1991

CONCEPTUAL LIMITS IN the ARTISTIC REALITY of the XX CENTURY:
BETWEEN K. MALEVICH's "BLACK SQUARE"AND M. DUCHAMP's "FOUNTAIN"

Ahtuor: Brekotkina I.P. Ph.D., docent of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract: The article deals with nihilistic aspects in the aesthetics of the 20th century. One of them is the rejection of the principle of mimesis, formulated by Plato and Aristotle. Two iconic works of the avant-garde era - Malevich's " Black square "and Duchamp's" Fountain " - were the embodiment of a radical break with the previous aesthetic tradition and the rejection of the idea of artistic imitation. At the same time, these works set new conceptual limits in the aesthetic program of modern art.

Keywords: mimesis, avant-garde, "vision painting", dehumanization of art, interpretation, art crisis, aesthetics, ready-made, cubism, artist

УДК 122

СТРАТЕГИИ РАЦИОНАЛЬНОГО СОЦИОПРИРОДНОГО РАЗВИТИЯ: ИДЕИ АВТОТРОФНОСТИ И КОЭВОЛЮЦИИ

Джейранов Федор Елефтерович
кандидат философских наук
доцент кафедры философии и социологии
ФГБОУ ВО «Ижевский государственный технический
университет им. М. Т. Калашникова»
e-mail: Dzheyranov@yandex.ru
Ижевск, Россия

Аннотация. В рамках современного информационно-технологического общества угроза уничтожения человека, жизни вообще, становится практически осязаемой. Точкой отсчёта в создавшейся ситуации является человек. Отношение человека к миру, характерное для индустриальной цивилизации, на определённом этапе развития привело к тому, что мир техники, искусственный мир становится «первичным», причиной, а мир человека, естественный живой мир — «вторичным», следствием. Мировоззренческим его основанием является агрессивно-потребительский антропоцентризм и соответствующий тип мышления, формирующий картину мира, в которой человек — вне/природный субъект, самоцель, а природа — объект, средство. Поиск путей выхода из создавшейся ситуации предполагает исследование всего многообразия моделей и методологических подходов, ведущих к снятию возникшего избыточного напряжения. Одной из наиболее спорных концепций является концепция «автотрофности» человечества, в которой рассматривается создание самостоятельно функционирующей человеческой цивилизации и искусственных экосистем, независимых от биосферы и природных «прихотей». Особое внимание уделяется генезису идеи коэволюции, согласно которой человек, как и всё живое на планете Земля, может существовать только в определённых и весьма узких рамках окружающей природной среды. Для человека «нет привилегированного места ни в природе, ни в космосе» и возможность его дальнейшего бытия напрямую зависит от гармонизации взаимоотношений в системе «человек — природа — цивилизация», от установки на их коэволюцию.

Ключевые слова: рационализм, иррационализм, постмодернизм, технократия, информационное общество, трансгуманизм, постчеловек, отчуждение, «частичный человек», экологический кризис, экологическая философия, техногенная цивилизация, автотрофность, коэволюция, планетарный гуманизм.

Сегодня всё больше людей начинают осознавать, что человек, захваченный информационно-технологической революцией, создаёт мир, несоразмерный собственной природе. С охотой или без,

осознавая, что делает, или нет, человек создает новый «пост/человеческий» мир, что можно эксплицировать как антропологическую катастрофу. В таких условиях размышления об отрицательных последствиях антропогенной деятельности, осознание последствий глобального культурно-цивилизационного эксперимента, поиски путей выживания человечества становятся насущной потребностью современного человека и общества.

В потоке исторического времени каждому отдельно взятому человеку (обществу, человечеству в целом) неизменно хочется избавиться от тех проблем, с которыми постоянно сталкивается в своей жизнедеятельности, во всяком случае сделать так, чтобы они напоминали о себе как можно меньше. Если абстрагироваться от деталей и посмотреть на прошлое через призму желаний людей, то заметим, что почти всегда и в первую очередь они желали более совершенного общественного устройства — своеобразного «рая на Земле».

Первоначально, когда люди ощущали непосредственную зависимость от природы, они предусмотрительно переносили «этот рай» в прошлое, и, таким образом сохраняя идеал, не ставили перед собой задачи его реализовать. Человек интуитивно угадывал, что только в реальной жизни он может получить наслаждение. Религиозные организации также предусмотрительно помещали рай на небеса и призывали к праведной жизни в реальном мире во имя вечной жизни в мире потустороннем. Однако с развитием цивилизации и под влиянием всё нараставших успехов технической цивилизации усиливалось и самомнение человека, росло его потаенное желание создать «рай на Земле».

Единичные случаи появления социальных утопий знает Древний мир - «Атлантида» Платона, идеи китайского философа Лао-цзы и др. Целая серия социальных утопий появилась в эпоху Возрождения — Т. Мор, Т. Кампанелла, Т. Мюнцер и др. Эта тенденция усиливается в эпоху буржуазных революций и индустриальной цивилизации — Г. Мабли, Э.-Г. Морелли, А. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн и др. «Историческая» формация XIX – XX века породила грандиозную утопию построения коммунизма (К. Маркс, В. Ленин), которая охватила сознание многих миллионов людей, уверовавших в возможность достижения «светлого будущего» здесь, на Земле и в обозримой перспективе.

В современном обществе как бы не видно новых социальных утопий, зато появилась и стала весьма популярной биотехнологическая утопия. Предлагающая разного рода проекты трансформации человеческой телесности с помощью генетической инженерии и нано/технологий и конструирования новых физических и психологических характеристик человека. При этом признаётся, что в случае реализации этого проекта человек в привычном смысле слова исчезнет, а его место займет некое супер/человеческое или пост/человеческое существо. На этой основе возникло движение транс/гуманистов, утверждающих, что смысл существования человечества состоит в создании условий для появления пост/людей. Это, конечно, утопия, но «опасность утопии в том, что она может осуществиться» (Н. Бердяев).

Утопические идеи, очевидно, имманентно присущи человеку, они составляют «неотъемлемый... компонент каждой динамически развивающейся культуры» [1, с. 221]. Утопия — превращённая форма социального идеала, характеризующаяся логоцентризмом и верой в бесконечное совершенствование, стремящаяся из реальности мысли и образотворчества обрести онтологический статус. Как своеобразные модели стабильности, утопии рождаются в атмосфере противоречий, создаются одновременно и от отчаяния, и от надежды. Они связаны прежде всего с верой в разум, в безграничную творческую силу и власть человека над природой и, по сути, мало чем отличается от религиозной веры в спасителя. Правда чудеса творит здесь не Бог, а человеческий разум, наука и техника.

В историческом контексте просматриваются полярные точки зрения в оценке разума, науки и НТП. Начало им положил знаменитый спор Ж.-Ж. Руссо и Ф. Вольтера по поводу полезности или вредности научных и технических достижений с точки зрения их влияния на развитие общества, морали и нравственности. Многие мыслители той эпохи (Ф. Вольтер, Ф. Бэкон, Ж. Кондорсе, А. Сен-Симон, и др.) связывали социальный и нравственный прогресс в первую очередь с накоплением знания и развитием науки. С противоположных позиций выступил Ж.-Ж. Руссо, полагая, что они больше вредят нравственности, чем способствуют ей [2, с.48]. С тех пор обе эти полярно-противоположные мировоззренческие позиции, противоборствуя, в той или иной форме сосуществуют до настоящего времени.

Пережив социокультурный кризис рубежа XIX-XX вв., человечество обрело право экспериментировать во всех сферах жизни и деятельности человека. Вплоть до первой половины XX в. надежды на всемогущество НТП были велики, что подкреплялось и впечатляющими достижениями науки и техники. На этой основе появились наиболее развитые формы

технократических теорий. Американский экономист и социолог Т. Веблен одним из первых дал философское обоснование ведущей роли промышленного производства и технического прогресса в развитии общества [3]. В условиях развернувшейся научно-технической революции техницизм дополняется сциентизмом, возобновляется интерес к концепции технократии со стороны социальных мыслителей — Д. Гэлбрейт, Д. Белл *и др*. [4].

В то же время всё возрастающее техногенное воздействие человека на природу положило начало и новым тенденциям в мировом развитии. Суть произошедших перемен, а также перспективы взаимодействия общества и природы в научном плане достаточно глубоко были вскрыты в первой половине XX в**.** Л. Мэмфордом, М. Хайдеггером, К. Ясперсом и другими мыслителями. Они полагали, что техника порабощает человека и разрушает не только природу, но ставит под угрозу гибели всю цивилизацию. Во второй половине XX в. Б. Небел писал: современное общество поддерживает собственное существование за счёт эксплуатации природных ресурсов, но, когда их запасы истощатся, неизбежно возникнут проблемы, «чреватые разрушением всей существующей цивилизации» [5, с. 50]. Основатель Римского клуба А. Печчеи, рассуждая о бытии человека в мире, полагал, что человек — точка отсчёта, «в нём все начала и концы». Он утверждал, что «техника, созданная человеком, стала главным фактором изменений на Земле…приобрела статус доминирующего и практически независимого элемента…Человек уже не в состоянии не только контролировать эти процессы, но даже просто осознавать и оценивать последствия всего происходящего» [6, с.14]. Сложилась ситуация, когда человечеству приходится «догонять опережающий его процесс накопления всё новых и новых объектов практики и мышления». Это — недуг, средством усугубления которого стало непрерывное «развитие технонаук» и кажется, замечает Ж.-Ф. Лиотар, что оно «продолжается независимо от нас, само собой… Мы же больше не можем «называть это развитие прогрессом» [7, с.58].

Вступив в XXI в., человечество все еще живет в XX в. Однако особенностью новой эпохи является скорость процессов, их антисоциальная, антигуманистическая направленность, что находит своё выражение в «идеологии трансгуманизма». Трансгуманизм — «рациональное…мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий…» **[8]. В основе его концепции лежит предположение, что человек не является последним звеном эволюции и, следовательно, может совершенствоваться до бесконечности.** Философским её основанием является постмодернизм, предлагаемая модель мира которого является отражением экспансии информационно-компьютерных технологий и трансформации человеческой цивилизации в постчеловеческую.

Наряду с этим, начиная с первой половине XX в. среди философов, ученых постепенно зрело понимание того, что наступает эпоха планетарных явлений, что люди смогут противостоять природной и социальной стихии не столько за счет мощи технического прогресса, сколько благодаря силе духа и разума. На это обратил внимание В.И. Вернадский и предпринял попытку научно обосновать качественные изменения биосферы в глобальном масштабе под влиянием природопреобразующей деятельности человека. Общество рассматривается как единство живой и неживой природы, как целостная система, в которой человек доминирует в качестве активного субъекта, а достижение состояния, при котором разумная деятельность человека становится доминирующим фактором, В.И. Вернадский определил понятием «ноосфера» [9, с. 112-139] — осознанная, направленная активность человека, целью которой является внешнее преобразование природы. Рассуждая о социально-культурном срезе развития человека, В.И. Вернадский утверждает, что человек должен стать глобальным фактором становления окружающей среды, «базовой геологической силой», которая формирует облик планеты. По существу, сходные идеи высказал тогда и известный французский философ, теолог П. Тейяр де Шарден и др.

Осмысление этого наследия позволяет констатировать, что сложившаяся в современном обществе ситуация подобна подмеченному Гегелем «коварству разума»: реализация человеческих целей привела к результату, который вовсе не был предусмотрен. И «все начала и концы в человеке». Как материальное качество, как биологическое целое, как законченный элемент-порядок, человек, будучи нулём для высшего, он одновременно и камертон, резонатор, своим объёмным решением настроенный на высшие формы самоутверждения. Самоутверждение «стремиться к беспредельному максимуму, ограничиваясь лишь отношением, числителем которого является сила индивидуума, знаменателем — сила ограничивающей канвы, сопротивление среды» [10, с. 144]. Характерное для индустриальной цивилизации «прометеевское отношение» человека к миру на определённом этапе развития привело к тому, что мир техники, искусственный мир становится «первичным», причиной, а мир человека, естественный живой мир — «вторичным», следствием. Мировоззренческим

основанием такого отношения является агрессивно-потребительский антропоцентризм и соответствующий ему тип мышления, формирующий картину мира, в которой человек — вне/природный субъект, самоцель, а природа — объект, средство.

Поиск путей выхода из создавшейся ситуации вызывает многочисленные дискуссии и предполагает исследование всего многообразия моделей и методологических подходов, ведущих к снятию возникшего избыточного напряжения. Одной из наиболее спорных является концепция «автотрофности человечества». Концептуализация данного термина связана с деятельностью В.И. Вернадского. Он придал этому термину социальный характер, что позволило ему сказать о человеке, что «из существа социально гетеротрофного он сделался бы существом социально автотрофным» [11, с. 302]. В современной России эта концепция активно разрабатывается Э.В. Гирусовым, В.П. Казначеевым, А.Д. Урсулом, и др.

Имеются и противники этой концепции. Р.С. Карпинская утверждает, что гипотеза Вернадского обрела «сомнительную славу, благодаря моде на различные околонаучные фантазии... Если возможна такая сила разума, воплощенная к тому же в физико-химической науке, что человек станет автотрофом, то значит время обратимо, весь длительный путь эволюции жизни на Земле ставится под сомнение как реально протекший процесс…» [12, с. 307]. В. А. Кутырев считает, что «разговоры об автотрофном человеке выглядят как своеобразный… идеологический компост для «выращивания» искусственного интеллекта на земле, сфера активности которого — космос» [13, с. 32]. Н.Н. Моисеев более категоричен и считает, что в научном отношении концепция автотрофности человечества несостоятельна. С ним солидаризируется А.В. Поздняков: «автотрофность человечества, — пишет он, — противоречит фундаментальным законам развития… и представляет собой «не учение, а недостаточно обоснованные утопические положения о всемогуществе Человека…» [14].

Более предпочтительными являются идеи коэволюции, согласно которой человек, как и всё живое на планете Земля, может существовать только в определённых и весьма узких рамках окружающей природной среды. Для человека «нет привилегированного места ни в природе, ни в космосе» [15, с. 3] и возможность его дальнейшего бытия напрямую зависит от гармонизации взаимоотношений в системе «человек — природа — цивилизация». Мировоззренческим основанием такого типа взаимоотношений может быть «планетарный гуманизм…», основанный на следующих установках; 1) сознание — реальный действующий фактор мирового бытия, следовательно, человек — не центр мира, он должен и может стать стимулом к возрастающему его совершенствованию; 2) человек — звено в развитии космического целого, и если в настоящем его виде он и может считаться «венцом» стихийной эволюции, то теперь сам должен стать во главе нового его этапа — сознательного творчества не просто себя, но своей человеческой природы; 3) человек мыслящий себя в единстве с миром и мерящий всё смыслом истинно человеческого понимания, становится условием и началом одновременной и взаимообусловленной эволюции себя и мира, выступающей как коэволюция.

Ценность идеологии коэволюции в том, что она не снимает человека, не возгоняет его в «нечто лучистое, сокральное» (как это делают трансгуманисты…) [16, с. 57], но ориентирует на длительное взаимодействие того, что растёт и рождается, с тем, что функционирует и изобретается. В то же время в ней (как и во всей философии русского космизма) присутствуют *черты утопического мышления* — неприятие антропоцентрических основ цивилизации, и вместе с тем, вера в человеческий разум, с помощью которого можно добиться достижения идеала в исторической действительности. Это — своеобразный прометеизм, которому свойственна вера в безграничную творческую силу и власть человека над природой. При этом следует иметь ввиду, что значение такого рода утопий в том, что не дают примириться с дурной действительностью и ориентируют на поиск желаемого идеала. Без утопии нет прогресса, движения и действия. Поэтому коэволюционный подход — принцип гармоничного сосуществования и соразвития человека и природы — является одним из важнейших оснований при разработке стратегии рационального социоприродного развития в условиях постсовременности и становится методологическим базисом современной когнитивной модели познания.

Утверждение такой стратегии выживания — сложнейшая, многоплановая работа, ключевая роль в которой принадлежит философии — духовной квинтэссенции эпохи, живой души культуры. Она, в сущности, «вращается вокруг «вечных» проблем, к числу которых принадлежит и проблема взаимоотношений в системе «Человек — Природа — Цивилизация» и по своему последнему назначению является глашатаем и стражем разума». Разум не следует сводить к познанию, это и умение — способность оценивать, сравнивать, выбирать.

Литература
1. Лекторский, В.А. Философия как понимание и трансформирование / В.А. Лекторский // Вопросы философии.
2009. № 1.
2. Руссо Ж.-Ж. Пер. с фр. А. Д. Хаютина // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М., 1998.
3. Веблен Т. Теория праздного класса. Изд. 4-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
4. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. М.: 1999.
5. Небел Б. Наука об окружающей среде. Как устроен мир. В 2-х т. - М.: Мир, 1993. Т. 1].
6. Печчеи А. Человеческие качества. М.: «Прогресс», 1985.
7. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. №1..
8. Российское трансгуманистическое движение [Электронный ресурс]. URL: http://www.transhumanism-russia.ru/ (дата обращения: 01.12.2016).
9. См.: Кузнецов О. Л., Большаков Б. Е. Русский космизм, глобальный кризис, устойчивое развитие // Партнерство цивилизаций. 2013. № 1–2.
10. Вайнштейн, Э.С. Стержень спирали: Опыт неформал. философии / Э. Вайнштейн. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд. фирма "Ключ", 1994.
11. Вернадский В.И. Автотрофность человечества / Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
12. Карпинская Р. С. Натуралистическое сознание и космос / Философия русского космизма. М., 1996.
13. Кутырев В.А. Становление ноосферы: надежды и угрозы / Философия русского космизма. М., 1996.
14. Поздняков А. В. Добрыми намерениями мостится дорога в ад // Проблемы устойчивого развития: иллюзии, реальность, прогноз: Материалы 6-го Всерос. постоянно действующего науч. семин. (Томск, 13-15 ноября 2002 г.). Томск: Томский гос. ун-т, 2002.
15. Гиринок Ф. И. Экология, цивилизация, ноосфера. М: Наука, 1992.
16. Кутерев В. А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006.
17. Джейранов Ф. Е. Экологическое просвещение: идеи коэволюции / Ф. Е. Джейранов, Е. А. Борисова // Городская среда: экологические и социальные аспекты: сб. ст. науч.-практ. конф. (Ижевск, 19 апр. 2017 г.). Ижевск, 2017.

STRATEGIES FOR RATIONAL SOCIO-NATURAL DEVELOPMENT:
IDEAS OF AUTOTROPHY AND COEVOLUTION

Athuor: Dzheyranov F.E. associate Professor of M. T. Kalashnikov's State technical University, Izhevsk, Russia

Abstract: Within the framework of the modern information technology society, the threat of destruction of human life in General becomes almost palpable. The point of reference in this situation is the person. The attitude of man to the world, characteristic of industrial civilization, at a certain stage of development has led to the fact that the world of technology, the artificial world becomes the "primary" cause, and the human world, the natural living world — the "secondary" consequence. Its worldview is based on aggressive consumer anthropocentrism and the corresponding type of thinking that forms a picture of the world in which a person is an outside / natural subject, an end in itself, and nature is an object, a means. The search for ways out of this situation involves the study of the entire variety of models and methodological approaches that lead to the removal of excess stress. One of the most controversial concepts is the concept of "autotrophy" of humanity, which considers the creation of a self-functioning human civilization and artificial ecosystems that are independent of the biosphere and natural "whims". Special attention is paid to the Genesis of the idea of coevolution, according to which man, like all life on the planet Earth, can exist only in certain and very narrow limits of the natural environment. For a person, "there is no privileged place either in nature or in the cosmos" and the possibility of his further existence depends directly on the harmonization of relations in the system "man-nature-civilization", on the installation of their co-evolution.

Keywords: rationalism, irrationalism, postmodernism, technocracy, information society, transhumanism, Posthuman, alienation, "partial man", ecological crisis, ecological philosophy, technogenic civilization, autotrophy, coevolution, planetary humanism.

УДК 141

ДВЕ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФИИ В ОТНОШЕНИИ RATIO

Довгаленко Наталья Владимировна
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии
ФГБОУ ВО «Саратовский государственный
технический университет им. Ю. А. Гагарина»
e-mail: dovgal30@rambler.ru
г. Саратов, Россия

Аннотация. Статья посвящена исследованию рациональности как многогранного понятия, включающего метафизические и христианские основания Логоса, и одновременно, утверждающего субстанциальность человеческого разума – тезиса, разрывающего отношения с метафизикой. Автор оценивает это содержательное единство противоположностей как диалектику смысла рациональности, который еще на исчерпал собственных ресурсов. Породив созерцательные практики, дискурсивно-формальное мышление, раскрывшись через властные, ценностно-мировоззренческие притязания рационализм не утратил актуальности в эпоху технонауки. Он выразил свою «плюралистичную» (Б. Вальденфельс) природу, которая не редуцируется к единому пониманию, а имеет многообразие форм проявлений на границе с иррациональным. Технонаучная рациональность рождается как такое «место встречи», где совершается попытка зафиксировать устойчивость, сдерживание, контроль за непредсказуемой реальностью, в том числе, с помощью техники.
Ключевые слова: рациональность, метафизика, диалектический метод, аксиоматический метод, дискурсивное мышление, «научный эксперт», технонаука.

Рациональность играет довольно странную, амбивалентную роль. С одной стороны, она является источником революции, произошедшей с *human*, открывая природу мыслительной и операциональной активности субъекта, воли, «воли к власти», то есть, преодолевает метафизику с ее привычным набором понятий и принципов. В период XVI-XVII вв. она полностью изменяет модель понимания и мышления, из которой человек созерцает, оценивает себя, мир, подводя его под основания ratio, десакрализирует. Ее научные притязания следуют именно отсюда. С другой, рациональность возникает именно из существа метафизики (Логоса, причинности) и потому всегда оставляет за ней место, ибо в нем сосредоточены ее истоки. Она концептуализируется в развитии, продолжении, пусть даже через кардинальные изменения греческой души, христианского духа, всем своим проявлением поддерживает ценность данной традиции, меняя ее содержательно, но оставляя в виде аристотелевской «формы». «…понятия разума, разумного, рационального имеют ярко выраженный ценностной характер. Более того, они выражают не просто ценности, но ориентированы на ценность высшую, божественную; они несут в себе нечто от Божественного Разума, Логоса» [1, с. 124].

В данной статье предпринимается попытка ответить на вопрос как возможно внутри рациональности такое совмещение противоположенных идей, каково ее новое положение в актуально-повседневном, научном, ценностном горизонтах? Что означает ее постнеклассическая «окраска», модификация? Рациональны ли притязания технонауки?

Закрепление рациональности в качестве такого основания, которое станет определять понимание человеком себя самого, выстраивать, обосновывать мир проходило в западноевропейской культуре на протяжении всего Нового времени и касалось, прежде всего, изменений, происходящих с человеческим духом. «Внутри истории Нового времени и в качестве истории новоевропейского человечества человек пытается, во всем и всегда опираясь на самого себя, поставить самого себя как средоточие и мерило в господствующее положение, т.е. заниматься самообеспечением» [2, с. 120]. Безусловно, такой посыл возникает не спонтанно, а является итогом внутренних метаморфоз, накопившихся в духовном измерении человека в предшествующие эпохи.

Еще в греко-римской философской традиции отмечается создание двух методологических принципов, которые станут определять практики духа: путь диалектики и путь аксиоматики. Первый, устанавливает природу познания из свободного внутреннего «спора», столкновения понятий внутри мышления, когда происходит следование некоему произволу соединять, связывать, определять

противоположность так, а не иначе. Именно данный внутренний диалог, задаваемый лишь одним ограничением — истиной, позволяет приходить к бесконечному числу понятий, открывать «живое» содержание смысла, который ограничивается лишь условно-формально. «В качестве примера осуществления такого типа мышления Арендт приводит Сократа, как философа, чье учение невозможно преподать академическим образом, чьей мысли нельзя научить. Основным моментом в описании способности мышления, воплощенного в фигуре Сократа, является то, что такой тип мышления опасен для всех мировоззрений, так как он сам не стремится к созданию какого-либо мировоззрения» [3, с. 30].

Второй методологический принцип был создан и обоснован Аристотелем. Он порождает то, что позднее именуется «дискурсивным мышлением». В его основе находятся первичные понятия (категории), открываемые или созерцаемые самоочевидно. Весь последующий ряд понятий следует за ними, выводится посредством логических формальных законов и принципов. Именно аристотелевский путь мышления был закреплен средневековой традицией как классический. Он не затрагивал содержательное наполнение понятия «божественным», ограничиваясь формой, методом, из него была изъята античная традиция Логоса, однако средневековый логос туда не вошел. В «Сумме теологии» Ф. Аквинского ясно заявляется, что существуют науки, базирующиеся на знании, и науки, базирующиеся на откровении, и они следуют из различных оснований. «Эта [священная] наука может принимать некоторые положения от философских наук: не потому что она зависит от них, но лишь затем, чтобы сделать учение более доступным для разумения. Ибо свои начала она получает не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение» [4, с. 10]. Это разделение оснований четко обозначает преимущественное место обитания человеческого разума – научность, исходящую из самоочевидности положений (аподиктичности), предоставленных самим разумом. Он (разум) начинает действовать через самозамыкание. Этому, в немалой степени, поспособствовал аристотелевский метод, взятый в своем формальном виде.

Ответить с достаточной определенностью, почему в познании постантичности стал доминировать именно аристотелевский метод, оказывается практически невозможно. Однако, совершенно ясно, что он впервые позволил открыть человеку, прежде всего, его собственные внтуридуховные пределы в строгой, точной и непротиворечивой форме. Рассудок появляется как способность суждения о себе и по аналогии, о «другом» именно через данные формальные основания. Ratio возникает как фиксированное основание нового опыта, с которым столкнулся человек. Это опыт бесконечной внутренней рефлексии, досмотра за всем предметным миром, включая само познание. «Основание (ratio) в качестве причины (causa) отнесено к эффекту (effisere); само основание должно быть достаточным (sufficiens, sufficere). Эта достаточность требуется и определяется посредством (perficere) предмета» [5, с. 68]. Основание должно быть доставлено. Ratio раскрывается как доставление, потому оно стоит за каждым предметом как некая «тень».

Таким способом рациональность, прежде всего, очерчивает границы между профанным и сакральным, понимая их как эффекты, явления, пытаясь «прощупать» их и определить дискурсивно, логично. Профанное, пройдя через данную процедуру, становится доступным, прозрачным для мысли, действия, полностью определимым. Мистическое, напротив, «скрывается». Подведённое под ratio оно формализуется, превратившись в сакральное как некий знак, отсылающий к закрытой от понимания зоне, доступной лишь откровению. «Разум сам ликвидировал себя как орган интуитивного познания проблем этики, морали и религии» [6, с. 24].

Кроме того, рациональность стала определять оба мира, заняв особое место «научного эксперта», который не только разделяет, но и наделяет их ценностным статусом, задает положение в иерархии и пр. Так возникает понятие «повседневность», которое носит пренебрежительный оттенок, демонстрируя свое «глупое» удаление, ускользание от рационального основания. «Эксперты вторгаются и подчиняют себе сферу политики, систему воспитания и здравоохранения, они оплетают сетью формальных предписаний возможности повседневности. Бюрократия и технократия колонизируют «жизненный мир» («Lebenswelt»)» [7, с. 44]. Но повседневность может быть иной. В восприятии того же Нового времени она выступает ареной бесконечного творчества разума — познающего, испытывающего, осознавшего собственную «силу». Марксизм требует революционного преобразования повседневности, для того, чтобы вернуть ей смысл, творчество, цель. Революция выступает апогеем реконструкции, и деконструкции повседневной реальности, претендуя разрушить и формальный облик сакрального. Все это открытые притязания рациональности, которая не проявляет своих властных притязаний «эксперта», а действует разумно, творчески. Рацио может быть и таким. «Анализ свидетельствует, что научная рациональность — это не совсем то, что ratio классического рационализма…» [1, с. 125].

Но какова рациональность сегодня, в эру постнеклассических притязаний технонауки? Б. Вальденфельс еще в конце XX в. отмечает, что на уровне повседневности она гетеротрофна, разнородна. «Эта полюрализация рациональности приводит в тому, что бесконечному количеству форм иррациональности противостоит не одна всеохватывающая форма рациональности, а специфические, изменяющиеся формы рациональности…» [7, с. 44]. Эти формы образуют своеобразные «места встреч», где наблюдается устойчивость структур, их рациональное поведение, схваченное человеческим научным взглядом. Рациональность уже ничего не может предложить на уровне «экспертных» или властных притязаний, силы. Такой ресурс оказался исчерпанным. Зато возник новый вектор ее деятельности. Конструктивный. «С точки зрения немецкого философа техники А. Нордмана, в основе технонаучного (читай: проективно-конструктивистского) подхода лежит концепция «созданного понимания» (Creating Understanding)…» [8, с. 42]. Рациональность опирается на эпистемологический конструктивизм и вступает в рамках технонауки в фазу не заданного понимания объектов, а творящего. То есть она на основе различной, взятой точечно из разных наук методологии конструирует объекты не в привычной матричной, проективной форме, а в форме выборки, фрагментирования, пробного соединения или установления связей. Проверяет их устойчивость на уровнях сохранения структуры, параметров, в границах человекоразмерного времени, апробирует конструктивную пригнанность к другим объектам и пр. И только затем, вводит рациональность в ее оценочном виде, фиксирует или не фиксирует смысл полученной структуры, объекта. Мы получаем совершенно новый рационализм, не сводимый к первичным формам, матричным методам. Он возникает, скорее, как ответ на иррациональное проявление эффектов самой реальности, в которую включаются механизмы управления и сдерживания. Они действуют, в том числе, посредством техники и технологии. Потому технонаука демонстрирует удивительную для современного сознания реинженерную активность, включая в структуры живого искусственные, сконструированные детали, гены, создавая гибриды человеческого и виртуального когито и пр. Это новый рационализм инженерии.

Инженерная рациональность один из ключевых индикаторов активной включенности индивида не только в научно-производственный процесс, но и характеристика совершенно нового отношения к мышлению, пониманию, их оценке. Осознать ее роль, значит проникнуть в существо будущего. В том числе, социального. «Во второй половине XX в. из инженерной деятельности выделяется социальное проектирование как самостоятельной область проектирования и управления социотехническими системами. Его становление сопровождается развитием технологических наук социального профиля (социопроектное знание, социальная кибернетика, социальная информатика и др.)» [9, с. 128]. Стабилизация «жизненного цикла», контроль и управление — типично инженерные термины, легко применяемые сегодня к социальной сфере. Ключевое в постнеклассике понятие «хаос» становится конструктивным в каждой отдельной точке реальности. Такая рациональность не базируется на универсальности, строгости, она скорее ищет частный вопрос и решает его через подбор инструментов, методов именно в данной ситуации. Таким образом, постнеклассическая инженерная рациональность приобретает характерные особенности: эпистемологический конструктивизм, возвышение роли субъекта-актора во всех сферах реальности, в том числе и социальной, частно-проблемная, методологическая ориентированность, прагматическое целеполагание.

Сегодня рациональность играет роль основания, метода, базовой ценности, определяя сферу философского и научного размышления, производственно-технологическую часть реальности, влияя на религиозные, культурные, эстетические каноны, систему властных структур, социальное управление и пр. Ее господство распространяется до областей образования, культуры, искусства, повседневности. Разработав методы, создав «сервис-логику», рациональность все же пытается сохранить властную, контролирующую роль «эксперта». В нее, например, очень хорошо вписывается современный университет. «Притязание университета на роль высшего арбитра культуры определенным образом было связано и с институализацией науки, а впоследствии и техники» [10, с. 253]. Однако, можно констатировать, что, не утратив своего господства, рациональность в современности утратила свою универсальность. Если раньше она базировалась на объективности познания, то сейчас не может не считаться с частным субъектом. Ее сила подменилась гибкостью и управлением. Она циркулирует там, где осуществляется соприкосновение различных миров: биологического и технического, человеческого когито и виртуальности, помогая обнаружить фазу устойчивости возникающих структур. «Лицо» ее настолько многообразно, что мы давно блуждаем в рациональных целях, навыках, схемах, включенных как в опыт повседневного, так и

профессионального, научного. Диалектика рациональности стала не формальной, а содержательной, видимо поэтому она получила новый «виток жизни» и стала так востребована сегодня.

Литература
1. Стоцкая Т.Г. Феномен рациональности: философская традиция и современные интерпретации // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 96.
2. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Время и бытие. М. Хайдеггер. М., Республика, 1993.
3. Наумова Е.И. Концепция нововременного типа рациональности в философии Х. Арендт // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2015. № 2.
4. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. Ч. 1. Киев, Эльга, Ника-Центр, М., Элькор-МК. 2002.
5. Хайдеггер М. Положение об основании / М. Хайдеггер. СПб., Алетейя. 2000.
6. Хоркхаймер М. Затмение разума / М. Хоркхаймер. М., Канон, 2011.
7. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Социо-Логос. М., Прогресс. 1991.
8. Середкина Е.В. Этические и эпистемологические аспекты технонаучного знания в контексте парадигмального сдвига от homo faber к homo creator / Гуманитарный вектор. 2016. Т. 11. № 1.
9. Елькина Е.Е., Котенко В.П. Инженерная рациональность. Понятие и структура инженерного знания и инженерных наук // Социология науки и технологий. 2010. Т. 1. № 2.
10. Философия и наука: методология научного поиска. Коллективная монография. Екатеринбург. Екатеринбургская академия современного искусства. 2018.

TWO TRADITIONS OF PHILOSOPHY IN RELATION TO RATIONALITY

Athuor: Dovgalenko N.V. Dr. of Sc. (Philosophy), associate professor of the Philosophy Department of Yuri Gagarin State Technical University, Saratov, Russia

Abstract: The article is devoted to the study of rationality, which, on the one hand, embodies the tradition of the ancient and Christian Logos, on the other hand, justifies the human mind as a substance. This unity of contradictions within rationality can be described as dilektika. Dialectics shows the inexhaustibility of the resources of rationality today. Rationality spawned the practice of contemplation, discursive-formal thinking. Rationality revealed herself as an active force, claiming power in a culture, society, everyday life. Has not lost its relevance in the era of technology science. Rationality has shown its «pluralistic» (B. Waldenfels) nature, which does not come down to a universal meaning. Rationality is manifested at the points of collision with the irrational as the desire for deterrence, technical control. This is how technology science comes about.

Keywords: rationality, metaphysics, dialectical method, axiomatic method, discursive thinking, «science expert», technology science.

УДК 008.2

РАЗУМ КАК УПРАВЛЯЮЩИЙ АГЕНТ И ДЕФИЦИТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Желнин Антон Игоревич
кандидат философских наук
доцент кафедры философии
ФГБОУ ВО «Пермский государственный национальный исследовательский университет»
e-mail: antonzhelnin@gmail.com
г. Пермь, Россия

Аннотация. Разум имеет множество функций, значительное место среди которых занимают функции управления. Вместе с тем индивидуальный разум существенно лимитирован в своем управленческом потенциале ввиду субъективной ангажированности и недостаточной рефлексивности, ограниченной способности осознавать последствия и риски своих действий. Эти недочеты проявляются в явной форме, когда локальные субъекты или их группы начинают претендовать на статус субъекта развития цивилизации в целом. Последняя активно интегрируется и глобализируется, и эти процессы постепенно начинают отражаться на сфере сознания. Стоит ожидать, что произойдет становление коллективного интеллекта. В своем гуманистической варианте он не станет полностью артифицированным (тождественным ИИ) и не будет предполагать в качестве некой тотальности «отмены» индивидуальных разумов, напротив представляя собой синергетическое объединение множества последних. Эмерджентность данной сети будет выражаться в на порядки возросшей способности прогнозировать и планировать развитие, рационально выбирать и

реализовывать наиболее оптимальные его траектории. Вследствие становления коллективного интеллекта у цивилизации есть шансы преодолеть дефицит рациональности, перейдя в режим автономного и автопоэтического самоуправления.
Ключевые слова: разум, рациональность, управление, субъект, коллективный разум, коллективный интеллект, искусственный интеллект, цивилизация, прогресс, автопоэзис.

Разум издавна полагается видоспецифичной особенностью человека как homo sapiens. Среди многообразия его воплощений отдельно можно выделить ипостась, связанную с управлением. Другими словами, именно с помощью разума человек реализует управленческие функции, так или иначе регулируя поведение себя и других людей, общественные и природные процессы. Управление в данном контексте должно пониматься предельно широко: «Без преувеличения можно сказать, что управление как вид деятельности существует так же долго, как существует человечество... Управление в самом широком смысле может быть определено как деятельность группы людей, соединяющих свои усилия для достижения общих целей. Никакие достижения человечества были бы просто невозможны без управления» [1, с. 49]. Другие функции человеческого раума (познавательные, когнитивные, коммуникативные) в той или иной степени также обеспечивают реализацию управления, т.к. сопряжены с постановкой цели совместных действий и выбором адекватных средств для ее достижения: «Ибо действие предполагает рациональный выбор целей и подбор наиболее эффективных средств их осуществления, а получение истинных результатов в познании невозможно без использования рациональных методов» [2, с. 26]. XX век продемонстрировал радикальное расширение поля управления: появляется кибернетика, изучающая общие закономерности управления в живых и технических системах, возникает идея регулирования и планирования в экономической и социальной сферах, формируется менеджмент, претендующий на статус общей теории организации. Вместе с тем на фоне такого экстенсивного расширения всё более отчетливо проступают глубинные противоречия в самом феномене рациональности как таковом и его управленческом воплощении в частности.

Прежде всего в явном виде встает вопрос о его субъекте. М. Хоркхаймер отмечает, что понимание разума генеалогически связано с категорией «субъект»: «Разум в его собственном смысле как logos или ratio всегда был сущностно соотнесен с субъектом, с его способностью мышления. Все термины, его обобзначающие, некогда были связаны с субъектом» [3, с. 12]. Вопрос о субъекте управления также не может быть переоценен. Тот факт, кто именно осуществляет управление, влияет не только на цели и средства последнего, но и на степень его рациональности. Новоевропейская эпоха во многом исходила из того, что подлинным субъектом той или иной деятельности (в том числе управленческой) является отдельный конкретный человек, автономный индивид как носитель такого же индивидуального разума. Эта по сути натуралистическая точка зрения стала пересматриваться, только начиная с XIX, когда всё очевиднее стало наличие разнообразных надындивидуальных, общественных акторов. Глобализация, формирование международных связей, организаций и институтов сделали эту тенденцию еще более выпуклой. С другой стороны, стало осознаваться, что существуют объективные, абсолютно безличные закономерности, которые также оказывают влияние на человеческие мышление и деятельность, во многом ограничивают их в возможностях. А.П. Назаретян отмечает, что человек и общество ставят себя под угрозу, когда способы их управления расходятся с объективными законами (например, законами природы): «Ибо законы природы не могут предъявлять требований... они не предполагают ни произвольного долженствования, ни умышленного нарушения, но так или иначе реализуются в зависимости от складывающейся структуры отношений. Задача человека — выстраивать такие структуры, которые гарантировали бы комфортное существование цивилизации. Превышая оптимальный для данного исторического этапа уровень управленческого воздействия или, наоборот, принижая его, человек в результате подрывает естественные основы существования социума» [4, с. 154-155]. Современное предкатастрофическое состояние во взаимоотношениях человеческой цивилизации и природы доказывает это наиболее явно. Экологический кризис и другие глобальные проблемы современности являются не только следствием игнорирования общих объективных (как природных, так и социальных) законов, но и того, что отдельные личности и группы продолжают осуществлять управленческую деятельность в своих частных интересах, выставляя их общими (ситуация «pars pro toto»). Доминирование частных субъектов на глобальном уровне ввиду их «недостаточности» оборачивается управленческим хаосом и в итоге бессубъектностью развития человечества в целом: «Главной болезнью человечества является бессубъектность развития, следствием которой может быть гибель человечества. Преодоление этой болезни и переход к гармоничному развитию человечества в значительной степени определяется совершенствованием механизмов управления...

Лица, принимающие управленческие решения, подошли к пределу своих когнитивных возможностей, в связи с постоянно возрастающей сложностью объектов управления» [5, с. 5-6]. Выводом является то, что отдельный человек (или локальные объединения людей) a priori не способен стать субъектом глобального развития, т.к. ввиду ограниченности индивидуального разума не осознает все последствия своих действий и не обладает должным уровнем рефлексии, а его целепологание часто оказывается нерелевантно целям всего целого.

Ввиду этого все более четко вырисовывается задача интеграции множества индивидуальных разумов в аспекте упраления совместным развитием. Наиболее уместным кажется феномен *коллективного интеллекта*, которое тем не менее имеет целый ряд возможных интерпретаций. Многие склонны сближать понятия «коллективный интеллект» и «искусственный интеллект», полагая, что в деле интегрального управления в будущем центральное место займут не-человеческие субъекты (вычислительные устройства и особенно их распределенные сети). Такая точка зрения является отражением еще одного кризисного феномена современного разума, заключающегося в его инструментализации и операционализации: «Разум целиком впрягся в колесницу социального прогресса. Единственным критерием для него стала его операциональная ценность... Чем больше идей претерпевают автоматизацию, становятся инструментами, тем менее кто-либо склонен видеть в них мысли, имеющие самостоятельное значение. На них смотрят как на вещи, машины» [3, с. 28]. Если мышление низводится до пропозиционального исчисления, то оно начинает представляться функцией, которую вполне могут исполнять электронно-вычислительные устройства и сети. Вместе с тем сами сторонники возможности сильного искусственного интеллекта признают, что несмотря на определенные успехи (прежде всего в области нейронных сетей и машинного обучения), «тем не менее, эти усилия еще не дали полного понимания естественного интеллекта, а также не дали начало машинам, способность рассуждения которых соизмерима общности и гибкости когнитивной обработки в биологических организмах» [6].Следовательно, в обозримом будущем ключевая роль в наиболее интеллектуальных функциях (в т.ч. многих управленческих) останется за человеческим разумом. Машинные устройства и технологии останутся в статусе средств, расширяющих возможности последнего (У.Р. Эшби писал об «усилителе интеллекта»), в т.ч. через более активное освоение гибридных форм их совместного функционирования (например, интерфейсы «мозг-компьютер»).

Ввиду того, что человек с его естественным интеллектом остается ведущим агентом управления, коллективный интеллект может быть понят как синергетическое объединение множества индивидуальных разумов, их полисубъектная «равнодействующая». Несомненно, что она будет обладать чертами иерархичности, но стоит ожидать, что наряду с вертикальными в ней будут сильны и горизонтальные связи, способствующие сетевой децентрализации и коммуникативному равноправию субъектов различного уровня. Н.Н. Моисеев полагал, что он как система будет функционировать по аналогии с мозгом, где место нейронов займут человеческие сознания: «Коллективный Разум чем-то напоминает мозг, только в нем роль нейронов играют люди. Коллективный разум - объединение локальных интеллектов. И эта система, очевидно, обладает некоторыми свойствами, которые не выводимы из свойств индивидуальных разумов, подобно тому, как свойства разума человека не являются однозначным следствием тех нейронов, из которых состоит его мозг» [7, с. 442]. Нет сомнения, что нейроны, несмотря на свою многочисленность, специализацию и различия в своей «весовой» значимости, сообща порождают интегративную нервную и психическую деятельность, которая за счет данной кооперации приобретает эмерджентную мощность, неоизмеримую с мощностью отдельной нервной клетки. Данная закономерность однако является общесистемной и заключается в известном факте, что сложное целое не сводится к аддитивной сумме своих более простых частей.

Вместе с тем становление коллективного разума не может и не должно предполагать объективацию, подавление индивидуальных разумов. Другими словами, активность целого не отменяет активности частей, а управление ими построено на взаимодействии «субъект–субъект»: «В контексте парадигмы «субъект–субъект» основные механизмы управления связаны с воздействиями на активных субъектов: психологические, экономические, организационные, правовые и др. Особое значение приобретают рефлексивные процессы и рефлексивное управление» [5, с. 43]. Управление же сложными и нелинейными человекоразмерными системами («субъект-саморазвивающаяся полисубъектная среда») было определено как «кибернетика третьего порядка» (В.Е. Лепский). Говоря обобщающе, речь в пределе идет о разумном автономном самоуправлении человеческой цивилизации. Процессы более-менее интенсивной интеллектуальной интеграции человечества (ноогенеза) налицо: «Совместная глобальная высокоразумная деятельность людей, объединенных в

человечество, привела во второй половине XX века к актам, отображающим единство и уровень информационно-интеллектуального потенциала планеты: основание ООН, освоение атомной энергии и космоса, организация спутникового телевидения и всемирных энергетической, телефонной, компьютерной сетей и пр...к началу XXI века сформировалась и продолжает совершенствоваться "психика человечества"» [8, с. 23]. Вместе с тем эти тенденции далеки до своего логического завершения, т.к. им противостоят мощные обратные тенденции антагонимов и конфликтных противостояний, отстаивания частных интересов. Существует и более фундаментальная антропологическая асимметрия, в соответствии с которой подавляющая доля активности человека направлена вовне (на покорение природы) и только малая часть — на самопознание. Она является одной из причин дефицита разумности и приводит к тому, что человек во многом продолжает действовать «как животное». Многие теоретики (например, К. Лоренц, Д.И. Дубровский и др.) полагают, что такой вектор поведения имеет не только социальные, но и биологические, даже генетические корни. На это можно возразить, что у интенции человека на разумное управление также имеется свой биологический базис. Отмечается, что залогом многоплановой управленческой деятельности человека во многом является сложность и высокоразвитость специфического отдела его мозга, лобных долей больших полушарий: «Лобные доли реализуют высшие и сложнейшие функции человеческого мозга, так называемые управляющие функции. Они связаны с интенциональностью, целенаправленностью и принятием сложных решений. Они достигают значительного развития только у людей; можно сказать, что они делают нас людьми» [9, с. 20]. Вместе с тем наличие у разума биологических основ порождает другую опасность. В контексте бурного развития нейротехнологий он способен посредством воздействий на мозг сам стать объектом «дизайна» и «менеджмента». Однако в случае управления разумом и мозгом субъект не растворяется. Это либо сам человек, либо другие люди (группы, институты): «Переход нейронауки из уединения лаборатории в буйный повседневный мир начинает изменять некоторые способы, которыми люди, по крайней мере в продвинутых либеральных обществах, управляются другими. Она также обеспечивают тех из нас, кто живет в пределах её компетенции, новыми методами, с помощью которых мы можем надеяться улучшить нас самих, управлять своим разумом и оптимизировать наши жизненные шансы, воздействуя на наш мозг» [10, p. 227]. Есть все основания полагать как то, что становление коллективного разум сохранит относительную автономность разума индивидуального (в т.ч. в деле самоуправления), так и то, что вмешательства во второй со стороны первого в будущем вполне реальны. Однако ввиду эмерджентной, на порядки более высокой степени рациональности и рефлексивности коллективного интеллекта эти вмешательства будут вполне обоснованы и будут иметь по возможности более «мягкий», неманипулятивный характер. Повторимся, при гуманистическом сценарии коллективный разум будет являться не «немой» тотальностью, но синергетическим, в каком-то смысле симбиотическим объединением множества индивидуальных человеческих сознаний, которое не способно репрессивно подавлять части, т.к. само из них же и состоит. Только такое ноосферное сознание может соответствовать интегрирующемуся и глобализирующемуся человечеству, стать субъектом (а точнее метасубъектом) его развития, прогнозируя и планируя наиболее оптимальные траектории будущего прогресса.

Литература

1. Диев В. С. Эпистемологические и методологические аспекты философии управления: неопределенность, риск, принятие решения / В.С. Диев // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 1.
2. Лекторский В. А. Рациональность как ценность культуры / В.А. Лекторский // Вопросы философии. 2012. № 5.
3. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / М. Хоркхаймер., пер. с англ. А. Юдина; под ред. В. Кузнецова М.:«Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
4. Назаретян А. П. Законы природы и инерция мышления / А.П. Назаретян // Общественные науки и современность. 1998. №. 4.
5. Лепский В. Е. Эволюция представлений об управлении (методологический и философский анализ) / В.Е. Лепский. М.: «Когито-Центр», 2015.
6. Van Gerven M. Computational foundations of natural intelligence / M. Van Gerven // Frontiers in computational neuroscience. 2017. Vol. 11.
7. Моисеев Н. Н. Информационное общество: возможность и реальность / Н.Н. Моисеев // Информационное общество. М.: АСТ, 2004.
8. Еремин А. Л. Ноогенез и теория интеллекта / А.Л. Еремин. Краснодар: Советская кубань, 2005.
9. Голдберг У. Управляющий мозг. Лобные доли, лидерство и цивилизация / У. Голдберг, пер. с англ. Д. Бугакова. М.: Смысл, 2003.

10. Rose N., Abi-Rached J. M. Neuro: The new brain sciences and the management of the mind / N. Rose, J.M. Abi-Rached. Princeton University Press, 2013.

MIND AS AGENT OF MANAGEMENT
AND DEFICIT OF RATIONALITY IN DEVELOPMENT OF MODERN CIVILIZATION

Athuor: Zhelnin A.I. candidate of philosophical sciences, associate professor of Perm state University, Perm, Russia

Abstract: The mind has many functions, a significant place among which are management functions. At the same time, the individual mind is significantly limited in its governing potential due to subjective bias and lack of reflectivity, limited ability to recognize the consequences and risks of its actions. These shortcomings are manifested in an explicit form when local actors or their groups begin to claim the status of a subject of development of civilization as a whole. The latter is actively integrating and globalizing, and these processes begin to gradually affect the sphere of consciousness. It is expected that the formation of collective intelligence will occur. In its humanistic version it will not become fully artificated (identical to AI) and will not assume «cancellation» of individual minds as a some kind of totality. On the contrary, it will appear a synergistic union of a plenty of them. The emergence of this network will be expressed in multiple growth of ability to predict and plan development, rationally select and realize its most optimal trajectories. Civilization will have a chance to overcome the deficit of rationality by transiting to autonomous and autopoietic self-government due to the emergence of collective intelligence.

Keywords: mind, rationality, management, subject, collective mind, collective intelligence, artificial intelligence, civilization, progress, autopoiesis.

УДК 130.2

СБЛЪСЪК НА ОРТОДОКАСИИ-МОНУМЕНТИ И «СБЛЪСЪК ЧРЕЗ ПРОТИВОПОСТАВЯНЕ» В ПОСТ-СТАЛИНИЗМА И ПОС-КОМУНИЗМА

Илиев Радослав Тодоров
експерт по културному наследию в Сорбонне и Болонском университете
председатель Института социальных исследований и развития культурных структур,
преподаватель в Национальном классическом лицее Софийского университета
e-mail: radoslav_iliev@yahoo.bg
г. София, Болгария

„Монументалната пропаганда е най- нужното и ефективно средство за възпитание на масите"
Вл.Ил. Ленин

В периода 1944-1989г. монуменалното изкуство в България заема едно от фундаменталните места в идеологическото „възпитание", културна пропаганда и визуализиране на образцовите модели на новото социалистическо общество. Архитектурно-скулптурните комплекси обаче не могат да бъдат поставени на една плоскост, обединени по различни признаци като: мащаб или художествено и идеологическо послание, дори и по изразни средства, използвани от авторските колективи. Темата за вътрешната периодизация на епохата може да бъде детайлно разгледана и в контекста на политическите „преходи", които се случват във властовия апарат, особено след 1954г., но в случая условно ще разделим времето в социалистическата държава на два големи периода: сталинстки и «авангарден*[1] (определението е използвано от проф. Валентин Старчев*[2])/националистически», които биват свързани с един своеобразен преход на агресивно отричане*[3] и противопоставяне на сталинисткото изкуство в годините след смъртта на Сталин и смяната на българския «ипостас» на «бащата на народите» Вълко Червенков.

Подобна легитимация в идеологически, политически, но дори и в морален план може да се наблюдава и в посткомунистическия период, когато въпросът за монументите придобива «монументални размери». След 1989г. структурата на социалното отричане и «борба с паметниците» обаче е различна спрямо различните типове социалистически монументи, което е ясно доказателство за съществените разлики в паметници като «Братската могила» или Паметникът на Съветската армия и «Създатели на българската държава», «1300 години България», или всички други стотици пластични елементи, които се появяват в края на 70-те години на XX век и особено в юбилейната 1981 г.

Затова докладът ще представи резюмиран анализ на няколко от тези монументални топоси на сблъсък, като разгледа тяхната история, идеологическо въздействие и социално-политически реакции. Тяхната история ще бъде разгледана с оглед анализа на архитектурните и скулптурни качества и тяхната международна или професионална оценка. Идеологическото въздействие ще бъде анализирано като сърцевина и отправна точка, както за анализ на политическата обстановка в момента на създаването на всеки един обект, така и за последвалите реакции в рамките на политическия режим, но и в пост-тоталитарния период. Социалните реакции, доколкото те са формирани първо от «идеологическия фронт» и същевременно от полтическата линия ще допълват аналитичния поглед с този по-битов план, когато реакцията на широката публика се свежда в крайна сметка до личните естетически възприятия и/или от лична емоционална обвързаност.

Основните източници на информация са архивните фондове на монументалните комплекси, регионалните творчески и партийни организации и министерските архиви в ДАА. Фундаментална роля заемат, както интервютата с водещи български автори, творили в рамките на периода преди 1989г. и след това, като проф. Крум Дамянов, проф. Валентин Старчев, проф. Борис Гондов, арх. Димитър Кръстев, така и беседите, социалните анализи и „уголеменият" (по проф. Богдан Богданов) поглед на д-р Николай Михайлов. Сред академичните изследвания, с които съм работил са изследвания на проф. Евгения Калинова, доц. Михаил Груев, доц. Андрей Райчев, Кънчо Стойчев, Николай Труфешев, Светлин Русев, проф. Роберто Балцани, Душан Джаманя, Зденко Колацио.

Разгледаните случаи от монументалното изкуство на социалистическа България по време на «сталинизма», «авангардната» вълна, която въвежда стила и класическата рецепта «национално по форма и социалиситческо по съдържание», и пост-комунистическото монументално изкуство от периода на преход оформят трите пласта между 1944-2004 г., които имат своя собствена форма, творчески подход и визуална комуникация. Тази комуникация директно, влияе върху обществото, съобразно и определено от политическата и идеологическата линия на управленското тяло. Тези примери са нарицателни за фундамента и структурата на «легитимацията чрез противопоставяне», която утвърждава политическата линия, в същото време и авторовото творчество. Това е и формулата, която позволява известна свобода в творческите подходи на авторите, които, от своя страна, се налагат като емблематични в българското художествено изкуство. Всички представени примери имат висока скулптурна и архитектурна стойност, но идеологическите реликти предопределят дебатите около тях в различните периоди да са съсредоточени върху тяхното политическо и естетическо послание.

Защо ортодоксии? Най-ясното доказателство за широкото разпространение на този тип легитимация, групова идентификация и идеологически сблъсък в България можем да видим на фасадите на две от емблематичните сгради в София, които все още носят един и същи отпечатък на два антагонистични политически периода на развитие на нашето общество. Първа е сградата на бившия Царски дворец и премахнатият и все още липсващ герб на оригиналния царски символ, който не е възстановен нито заменен с този на съвременната република. Втората сграда е тази на бишата централа на Централния комитет на Партията, която също е изчистена от комунистическия герб на народната република, но четвърт век след политическите промени, съвременната българска символика не намира място в административната сграда на българския парламент. Това е пар екселанс сблъсък. Сблъсък на историческата памет, сблъсък на идеологии и сблъсък на политизираното отношение към културното наследство и градската среда със съвременните практики на осмисляне на историческия опит и използване на обективните дадености в социалния контекст. Затова и често този сблъсък е де факто с деструктивно влияние върху монументалното и архитектурно наследство. «Легитимацията чрез противопставяне» е социологически термин [1], който в голяма степен е приложим във всички държави в Източна и Централна Европа, минали по пътя на посткомунистическия преход след 1989 г. Това е синтезираната формула, по която елитите на старите властови структури се преустройват в новите политчески реалности, а опозиционните групи формират нови политически субекти и търсят международно припознаване и подкрепа. Самото противопоставяне съдържа два аспекта. При формалния имаме две антагонистични политически партии, с техни активистки граждански организации и ортодоксална идеология на истински верните членове. При неформалния аспект може да се очертаят общите консенсусни линии, които обикновено детерминират базисните понятия в демократичното общество, а именно:, свободно слово, капитализъм, демокрация, мир и европейско бъдеще, а всички останали сфери, в това число икономическата, монументалната, идеологическата и др. са маркирани като места, където елитите и техните симатизанти ще водят борбата за властта и легитимация сред масите.Разбира се, след 1956г. тези консесусни линии са далеч повече, тъй като няма революционна промяна на политическия курс,

какъвто наблюдаваме след 10 ноември. Но, от друга страна, ясно е засвидетелстван и принципът на неформалния сблъсък вътре в номенклатурните среди, както в политическите страти, така и в зоната на интелигенцията.

Класически пример за такъв легитимационен сблъсък може да се посочи в градоустройствен план още в ранните години на Студента война в сърцето на Берлин, когато по демаркационната линия, която през 1960-те ще прерастне в стена, наблюдаваме изграждането на жилищни и архитектурни комплекси, отразяващи, както модните и стилови тенденции на Изток и на Запад, но също и идеологическата представа за «ортодоксално» и единствено правилно развитие на социалната тъкан на града, която обитават жителите на ГДР или ФРГ. Този пример е христоматиен, тъй като Берлин е мястото, символизиращо Студената война, съперничеството и обединението, както и началото на политическите промени от 1989, които се разгръщат широко и в другите страни от Централна и Източна Европа, в т.ч. и България.

Примерите от българската среда, разбира се, не могат да се характеризират с това «своевременно съперничество» по оста «Изток- Запад»/ «тук и там», тъй като тук «сблъсъкът», който се регистрира и в монументалната пропаганда винаги е конструиран по линията минало- настояще и бъдеще, където настоящето отричайки миналото описва «правото бъдеще».

ВЛИЯНИЕ И ПРИМЕРИ НА «СТАЛИНИСТКО» ИЗКУСТВО ПРЕДИ 1956г.

За да започнем темата за по- детайлното разглеждане на периода 1944-1956г. е редно да спомена, че преди 1944г. основната периодизация на монументалното изкуство се резюмира в двата периода на «руски» тип паметници след Освобождението до Първата световна война и «войнишки» тип монументи след 1918г.

Пример от началото на социалистическия период в България е «Братската могила» (ск. Й. Кръчмаров)- един от най-големите паметници в София. Открит е през 1956г. — годината, маркираща новата линия във всички сфери: политическа, идеологическа, културна и, разбира се, областта на изкуството. «Априлската линия» изпълнява решенията от партийния пленум от април 1956г., с който се потвърждават постановките на новия съветски лидер Никита Хрушчов и се осъждат «сталинските отклонения», включително и тези в сферата на монументалната пропаганда. Основен белег за първото десетилетие след Втората световна война е наличието на двутемие или многотемие в идейносъдържателната композиция на паметниците. Строена през 1953-1956 г., Братската могила (1953-1956г.) в Парка на свободата (дн. «Борисова градина») е пример за прилагане на такова многотемие. Основната идея е за възвеличаване на борците против «фашизма и капитализма» и за налагане на народна власт. Първата тема е за завръщането на партизаните от Балкана като победители и тя оформя централната група пред обелиска на паметника. Втората тема е посрещането на Съветската армия и тя е разположена симетрично на фризовите композиции от първата тема. Третата тема е изнесена напред, където е представена с по три фигури, поставени на отделни постаменти. Те символизират братската дружба и помощ на съветския народ в областта на науката, икономиката и промишлеността. По-късно при анализа на такъв тип паметници се констатира, че мотивите за такова решение не са творчески, а предимно икономически, т.е. целящи да се представят няколко теми в един монумент, с което в два аспекта се нарушава Декрета от 12.04.1918г., който издава Ленин, Луначарски и Сталин — за лесно възприемане на композиционната структура и за «неограничен» поток на средства за монументалната пропаганда. Подобни паметници са издигани предимно в големите градове като София, Бургас, Пловдив и други. Оценката за тях в периодичния печат на професионалните съюзи (САБ, СБХ), от Държавните комисии по скулптура, от областните партийния комитети е, че в тях липсват «особени творчески постижения и художествени качества». Освен многотемието са изтъкнати «гигантизма», прекалената сложност при архитектурно-художественото оформяне на ансамбъла, «разказвателния подход» и «опростителското» тълкуване на темите, което довежда и до отказ от творческо приложение на «символа, алегорията, метафората и художествената условност» [2]. Вярна в тази връзка е и констатацията на арх. Л. Тонев, че «българските архитекти не споделяха тези схващания, но мълчанието на архитектурния фронт през годините 1950-1954 г. улесняваше съществуването на това положение в областта на архитектурата»[3, с. 192]..

Друг колосален пример от тази епоха — Паметникът на Съветската армия, е издигнат в центъра на столицата през 1954г. по случай десетата годишнина от установяването на социалистическия строй. В този ансамбъл автори са някои от някои от най-добрите български скулптори и архитекти с международно признание: Иван Фунев, Любомир Далчев, Васка Емануилова и др. Монументът е един от първите и най-големи урбанистични комплекси и преустройства на централни градски части в характерния за епохата съветски неокласически стил. Кулминацията е изведена в композицията

върху централния пиадестал с фигурата на победоносно посрещания съветски войник, жената и малкото дете помежду им. Във вече утвърдената «неокласическа», сталинистка схема на околовръстни барелефни изображения са изобразени и други сцени от бойни, битови и революционни сюжети, които илюстрират историческата ос, довела до централното възхвалявано събитие — посрещането на Съветската армия на 9 септември 1944. В изнесени напред скултпурни групи за разкрити отново други аспекти от българо-съветскста дружба, свързани със следвоенното тясно сътрудничество между двете държави. Централната алея е оформена триумфално с широк подстъп, парадни стълби и две редици от венци.

Както и други паметници на съветската армия от първото следвоенно десетилетие, този също носи легитимираща роля, както на първите властови фигури 10 години след 1944, така и през целия социалистически период, тъй като играе ролята на символен страж на народната власт в Източния блок и утвърждава централното място на Съветския съюз в него. Поради тази причина за този монумент трудно могат да се открият научни и изкуствоведски критики преди 1989, свързани напр. с неговия подчертано сталинистки характер, илюстративност и многотемие. Разбира се, след 10 ноември 1989 г. той става една от първите арени на сблъсък и място, където се осъществяват част от честванията и празниците на наследниците на комунистическата власт и нейните симатизанти, както и възможност да се изяви и легитимира набиращата сила антикомунистическа реторика. Търси се политическо и идеологическо припозаване на автентични, по аналогия с Чехословакия, Унгария и Полша, опозиционери на комунистическата идеология, които «громят» нейните фундаменти дори в монументалните и проявления в градската среда. Така започва и сагата с предложението за премахване на паметника, намерила израз и в решение на Столичния общински съвет още в началото на 90-те години*[4].

Особен интерес предизвиква ролята на този топос и през следващите години на Прехода, когато той отново и с нова и артистична сила влиза в обръщение и място за активистка борба. След като заобикалящия го парк е естествено асимилиран от социалния организъм и приел ролята на централно и емблематично място за младежки субкултурни събирания и спорт, провокативната намеса «В крак с времето» добави и артистизмът, който най-ясно може да онагледи как мястото освен, че е намерило нова и неидеологична роля, асимилира и експлицитно изразява и социалните и културни вълнения на обграждащите мястото социални групи, които ползват устойчиво мястото. Това действие обаче отключи поредица от следващи отчетливо политизирани «оцветявания», свързани с Пражката пролет, конфликта в Украйна, български вътрешнополитически въпроси и др. От друга страна, отново бяха организирани доброволчески отряди за неговото охраняване и почистване. Така реториката и идеологическатан борба на 90-те години намират не просто място в обществения дебат 20 години по-късно, но и детерминира нови политически обещания и послания на редица кандидати за местната власт, в конкретния случай — за кметското място в София*[5].

«АПРИЛСКАТА ЛИНИЯ» И АВАНГАРДА В БЪЛГАРСКОТО ИЗКУСТВО СЛЕД 1956г.

Един от най-ярките примери на новата, авангардна вълна в монументалното изкуство през тоталитания период е мемориала «Създатели на българската държава» в Шумен с ръководител на авторския колектив проф. Крум Дамянов. Приложен е принципно нов подход в авторовата работа в сравнение със «схематичното» и «опростотелско» изобразяване от времето на Сталин и Вълко Червенков. Този подход най-ясно изразява търсения синтез на архитектура и скулптура, на национално по форма изкуство и символно изразяване на фундаментални събития от развитието и укрепването на българската държава в ранните векове на нейното съществуване. Комлексът е открит лично от Тодор Живков в края на юбилейната 1981 г., когато се отбелязват 1300 години от създаването на българската държава. Паметникът представлява стилизирана форма, наподобяваща черупка, която приютява две композиции в бетонни тела: скулптурната галерия на хановете и мозаечните пана на духовното издигане срещу тях. Архитектурната част на паметника се състои от две групи раздвижени бетонни форми север и юг, изградени под различен ъгъл и образуващи по-малки пространства (мемориал «Създатели на българската държава»). Едната група като полуарка надвисва над втората. Вертикалните процепи между тях при дневно осветление действат като обелиск върху контраажура на челните плоскости. Различният им ъгъл оформя сенки и полусенки, които в различните части на деня оцветяват фигурите по различен начин и допълват възприятието. Основните обеми на телата символизират идеята за създаване, развитие и възход на държавата от VII до X век.

През юни 1981г. започва монтажът на скулптурните композиции. Аспарух е първият хан, представен в експозицията. Той е представен в позицията, когато точно след слизането от коня забива меча в завладяната земя. Преди всичко той е предвестник на създаването на първата българска

държавана по тези земи , което е получило международно признаване в 681 година. Авторът на проекта е наблегнал на този факт не само с движенията на ръцете на владетеля, но също така чрез частичното разположение на коня в тревистата основа, което допълнително увеличава впечатлението за автентичност на посетителя. Композицията символизира нашествието на българите на Балканския полуостров. Образът на хан Аспарух доминира в тази част на паметника. Затова проф. Крум Дамянов е поместил галерията на хановете [4] на 18 метрова височина, окъсвайки ги от пода, като с това ги възвишава за действията им извършени за страната. В краката на Аспарух е кучето, използвано като жертвено животно в чест на Тангра. Прототипът на коня е взет от Мадарските скали и е обърнат към владетеля, като така придава единство на композицията. Около композицията са изсечени надписи от «Именника на българските ханове». Релефното изображение под копитото на коня показва два много важни момента в историята на Балканите- траките, които са представени чрез образа на митичния певец и слушащия го лъв Орфей, а елинските колонисти- с плочка от колонията Круни (Дн. Балчик) от II в.пр.Хр.

Следващата част от скулптурната композиция обединява трима владетели, утвърдли и издигнали държавата в първите векове на съществуването и. Това са Тервел в ролята на дипломата, Крум- законодателя и Омуртаг- строителя. В галерията на «Тримата хана» жестовете играят основна роля при художественото възприятие. Ръцете на Тервел се разминават, което символизира способа на гъвкавата дипломация за разрешаване на конфликтитие; ръцете на Крум строго отсичат и поставят «рамките», сивмолизиращи и законностт; Омуртаг спокойно се е облегнал на трона с отправен напред поглед, защото освен строител той е и философ. Под тази композиция е изсечен надписът от колоната на Омуртаг, която днес се намира в църквата «Св. Четиредесет мъченици» във Велико Търново.

Преломът в историята на Първото българско царство е показан в отделна бетонна ниша, оформяща светлинен кръст и седналия на трона с наведено силно напред тяло Борис. Тази композиция е обединена със «Златния век», която е пресъздадена с фигурата на Симеон, гордо стиснал жезъла си, а отлявата му страна заобиколен от книжовници(символ на новото светоусещане- християнската догматика), от дясната- болярите(символ на държавната цялост) и ниско долу са представени войните, без чиято «смелост и умения» Симеон не би могъл да бъде василевс на българи и ромеи.

На отсрещната страна са представени мозайките- триптих на Симеон, дело на Симеон Венов и Владислав Паскалев. Всяко от телата, на които са монтирани паната, е под различен ъгъл- 45, 60, 90, стилът показва идеята за постъпателно развитие на държавата. Мозайките са изпълнени от два равностойни елемента: фигурите са съчетани в горната част с доминираща над тях шрифтова композиция. В първото пано това е рунното писмо; при второто- глаголица; а при третото- кирилицата. Войните в първото пано «Победителите» с акламации привестват владетелят, облечен в пурпурно облекло. Лицата на фигурите във второто пано имат нерадостно изражение- така се показва, че актът на приемане на християнството не е минал без съпротива; третото пано пресъздава братята Кирил и Методий, техние ученици Наум, Климент, Ангеларий, Сава, Горазд, книжовниците и строителите на «Златния век». С протокол на Държавната комисия за изобразителни и приложни изкуства и архитектура се оценява изпълнението на паната като «високо художествено равнище».

Отдалеч, както и от 1300-те стъпала, които водят от Шумен към платото на паметника, се вижда мащабният и символен силует, наподобяващ средновековна крепост. На върха се вижда само емблематичният лъв, разположен на 52 метра височина, тежи 1000т. и е изпълнен от 2000 елемента тъмен гранит.

Въпреки че по думите на Крум Дамянов този монумент не изразява конкретен изобразителен или стилов елемент, «тъй като българската история не може да се осъществи чрез простото фасадно измерение и третиране», в годините след 1989 г. паметникът също е обявен за тоталитарен и символизиращ комунистическата власт, наред с други монументални творби на същия автор във Велико Търново, Стара Загора и др. Една от основните причини е «рожденната дата»*[6] на монумента и историята около създавенето на проекта и работата на автора. Самият конкурс преминава на два етапа. В първият вземат участие 15 колектива. Журито, председателствано от заместник-председателя на КК проф. П. Бербенлиев, отсява проектите и до втория етап са допуснати пет от тях. Няма присъдена първа награда. Със «завишено поощрение» се нарежда работата на скулптура Борис Козаров и арх. Георги Папагалов. Трета награда е присъдена на колектива на скулптура Любен Прахов и арх. Димитър Кръстев, които са разработили идеята като катедрално пространство, оградено от двете страни от 13 златни страници на нашата история. Втора завишена награда получава проекта на скулптура Валентин Старчев и арх. Богдан Томалски. «Възпроизвежда се творчески

споменът за «Златната църква». С втора награда, а след това и премирана на втори тур, е оценена идеята на скулптурите Крум Дамянов и Иван Славов, архитектите Георги Гечев и Благой Атанасов, художниците Владислав Паскалев, Стоян Венов и инж. конструктора П. Хаджов. След това този проект е избран да бъде изпълнен.

На 24.08.1979г. с решение на МС КК и ОНС- Шумен получават задачата да разработят и утвърдят комплексна програма за изграждане на мемориалния комплекс «Създатели на българската държава». В един от сондажите в скалната маса, където по- късно ще се извиси Симеоновата композиция, е вградена капсула със завет за идните поколения, прочетен от актьора Богомил Симеонов. Строителството започва под ръководството на члена на Политбюро Пенчо Кубадински и секретаря на строителния комитет «1300 години България» за Шумен Александър Джидров.

Тук обаче, политическите страсти нямат перспективата и възможността дълго да играят ролята на идеологически легитиматор, тъй като нито са в центъра на полтическата борба в столицата, нито може да се обосбят ясни идеологически елементи и символи, които да бъдат критикувани. Така отново десетилетие след 90-те монументът е избран за символ на град Шумен в кандидатурата и логото на града за европейска столица на културата през 2019 г.

Друг много известен и шумен пример за подобни конфликтни топоси е паметнкът «1300 години България» в парка на НДК, с автор проф. Валентин Старчев. Ще представя накратко художествената идея на монумента, който всъщност навремето печели конкурс на тема «Минало, Настояще, Бъдеще». Трите бетонни тела на архитектурната част на паметника, символизиращи миналото, настоящето и бъдещето, формират силуета на паметника, който наподобява издигаща се безкрайна спирала. Тя има за цел да изрази подема и развитието на българския народ през вековете, а в най- високата част на спиралата е поставено и крилото на Ника — богинята на победата, която увенчава успешните исторически събития. В подземанта част на спиралата стилизирано са представени археологическите «фундаменти» на това израстване, под формата на цитати, художествени форми и и архитектурни елементи от български средновековни градове. В основната част на паметника са разположени и трите скулптурни композиции на «Симеон и книжовниците», пресъздаващи културните традиции на българския народ; вечният сюжет на жертващия се син «Пиета»; и фигурата на «Съзидателя», която символизира конструктивизма на бъдещето. От южната страна паметникът е завършен и с три цитата*[7] от именити български личности: Левски, Ботев и Стоян Михайловски. Този паметник е свидетелство за принципно новия подход на монументалното изкуство, който се налага с поколението автори след 60-те и 70-те години като Валентин Старчев, Крум Дамянов, Борис Гондов, Светлин Русев, Величко Минеков и др. Паметникът представлява рязка промяна на традиционните пиедестални творби, в една линия е с други «изригващи» от земята и продължавайки като спирала паметници (паметникът пред Централна гара в София).

Критиките към този монумент градират през годините на Прехода и след него , като започват с обвинения за неговия комунистически дух, преминават към упреци за неговите неиздържани естетически качества и завършват с «иновативното» решение за заместване на конкретния паметник с войнишкия мемориал, намирал се на същото място преди оформянето на градоустройствения комплекс около НДК, част от който е и «1300 години България». По този начин, сблъсъкът е на монументи и на памети, което е не просто отзвук или ретроспективно напомняне на дебатите и реториката на 90-те, а символен случай на цяла серия от подобни казуси с паметници, които взеха сериозно участие и място в политическата кампания за последните избори в София. политическите послания бяха насочени към сигурното негово разрушаване и възстановяване на войнишкия мемориал, прокламирано от формации с антикомунистическа реторика и националистически движения, други, от своя страна, обещаваха граждански дебат, но впоследствие организираха и подкрепиха официално решение на СОС за демонтирането на монумента; разбира се, формациите с лява реторика бяха с обещания за неговото възстановяване и реставрация, ситуирайки се в опозиционна поза.

Подобни примери са регулярният казус с Паметника на Съветската армия, който дебат се подновява ритуално, «1300 години България», «Братската могила», новопостроеният паметник на Цар Самуил и статуята на София, заместила тази на Ленин.

Може да се посочат и редица други казуси за такъв тип сблъсък в монументалната сфера, който в различните случаи използва различни подходи за идеологическо заявяване. Такива са случаите с: «християнизирането» на Пантеона *[8] на възрожденците в Русе през 2000 г., или изграждането на мемориал на жертвите на комунизма в същия парк пред НДК (сграда- символ на най-широкомащабната акция на политическия елит преди 1989г., а именно: честванията «1300 години България»), редом до другите монументални знаци, аранжирани в 1981 г.

ПРИМЕРИ СЛЕД СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЯ ПЕРИОД

Примерите от времето на прехода (1990-2004г.) и след него са разнообразни, но изразяващи общото настроение за дистанциране от «социалистическия реализъм», което след неокласическата вълна и последвалото развитие на модернизма и авангардните автори, като Михаил Симеонов, Крум Дамянов, Валентин Старчев, Вачко Вачков и др., публичното изкуство на «новите нови»[*9] в по-голямата си част прекъсват линията на развитие на българското скулптурно и монументално изкуство и се възвръщат стари образци на представяне с фигура върху пиедестал и липса на символични и абстрактни изразни средства и развитие на българския модернизъм в следващи интерпретации. Примери са статуята на Св.? София от Георги Чапкънов, която е наричана просто София, тъй като в този казус се намесва и БПЦ със становище, че няма как християнската светица София да носи езическите инсигнии на сова например. Популярни примери с този тип „ класическо поставяне" на фигурата са интерактивните монументи на Александър Хайтов в София («Цар Самуил»), във Видин («Цар Иван Срацимир») и в Добрич («Ген. Иван Колев»). В тези монументи освен общата характеристика на паметниците от след 1989г. се добавя и светлинно- звуковия подход, на светещите очи при «Самуил» и българския трибагреник във видинския случай, както и звученето на «Шуми Марица» от фигурата на ген. Колев в Добрич.

Така или иначе, както примерите от 1990-те, така и последните нашумели случаи имат обща характеристика, което помага при анализа, както на самите произведения, така и при анализа на политическите влияния, които се отразяват у тях. Но в периода след 1989г. «монументалната пропаганда» не е чак толкова широко застъпена, затова и доста от старите паметници, независимо дали преди, или след 1956г. се използват като теми за широко обществено говорене, политическо съревнование и в крайна сметка в идеологически мобилизатори на различни електорални групи.

В заключение може да се обобщят следните изводи:

1. в постсталиниския период и в посткомунистическия период ролята на монументалното изкуство е възприемано като средство за легитимация и «едно от най- важните идеологически инструменти за послания към масите» (Ленин, 1918 Декрет на народните комисари за монументална пропаганда [5, pp.449–450]). Това само по себе си оформя възможността мемориалите и архитектурните комплекси да бъдат анализирани също като лакмус на актуалните политически и естетически течения;
2. Неокласическият дух и прекомерната образност и многотемие на сталинизма детерминират реакцията на авангардния и абстрактен дух на следващата вълна в монументалното изкуство, която се развива през 60-те, 70-те и 80-те години на XX век, в рамките на големите културни проекти и юбилейни чествания.
3. Обществената реакция след социализма към монументите се разделя на два типа:
   - Сталинистките: Реакция спрямо съветското влияние и комунистическата символика на паметниците преди 1956г.
   - Авангардните/ националната тематика: Реакция спрямо „рожденната дата" на паметниците, спрямо историята на създаването и собствено спрямо авторските колективи, естетическите качества и историческата памет.

Социално-политическото възобновяване на дебата и неговите политически измерения и употреби маркират няколко характеристики на българската (в повечето случаи софийска) общественост:

1. Борбата с паметниците се схваща като един от аспектите на реванш за Прехода/ или продължаваща борба срещу Прехода

Българите схващат прехода като продължаващ, което създава странното усещане за възможност все още да се противопоставиш на несправедливостта на обществените процеси, случили се в страната. Тази реакция се вербализира в тезата, че преходът не е свършил и може да му се даде «реванш». Тази реторична линия се използва доста често особено от формации с антикомунистическа реторика и тя позволява «изплуването» на политически лозунги от 1990-те. Част от тези лозунги са и вечната борба с «призрака на комунизма», който намира опора и в монументланото изкуство в градската среда на режима преди 1989г. Тази среда е едно от възможните места за реванш, затова тя е винаги актуална, емоционална и използвана.

2. Продължават да бъдат успешен инструмент за консолидация на определени електорални групи, когато дебатът стане част и от политическите обещания

В продължение на предишния пункт за «реванша», политическото говорене съвсем логично нахлува, за да усвои агитационния потенциал на тези топоси в градската среда и да мобилизира своите електорални групи. Това, разби ра се , се случва както вдясно, така и вляво. Резултатът обаче е

един- политизиране на дебата за културното наследство и агресивен сблъсък на двете «ортодоксални» позиции- спомен от биполярния модел.

3. Наблюдаваме изостряне на комуникацията по оста граждански организации, търсещи обществено припознаване, и професионални организации, бранещи правото си за експертната оценка в посочените казуси.

Емблематичен пример за този извод е случаят с паметника «1300 години България». Дебатите за неговото бъдеще започват още преди 1990-те, в началото на века собствеността е прехвърлена на СО, но откритият обществен спор започва около 2004г. с няколко статии в периодичния печат и организирана дискусия в «Червената къща». Така този спор продължава и в 2016 г. В последните години обаче спорът започна да очертава една изкуствено създавана демаркационна линия между професионалните съюзи на художниците и архитектите, които оценяват творческите качества на монумента и граждански формации и групи, които пък претендират за първостепенна важност на народния глас. Така спорът отново индиректно навлиза във формулата «стари срещу нови», «лошата стара власт» (макар и само в професионалните съюзи) срещу новата прогресивна вълна на гражданската експертиза.

Де факто професионалните съюзи изразяват съвсем законно и логично правото си на професионална оценка и експертиза, също така и на колегиална етика, което е напълно нормално. От друга страна голям брой хора изразяват своите граждански, без значение, че са непрофесионални, виждания относно естетиката и развитието на градската среда и дизайн, което отново е напълно нормално. Но достигането до консенсусно решение, както за този конкретен случай, така и за големия случай на тоталитарното наследство ще се осъществи посредством две стъпки. А именно- деполитизиране на дебата, което не означава ненамеса на институциите като СО и МК и, разбира се, широка платформа за международен обмен на знание с други страни, както от Източния блок, така и републиките от бивша Югославия, Италия, Германия, Гърция и др.

Бележки

*1 такава оценка е дадена за българското монументално изкуство на редица международни срещи, например организираните от министрите на културата на френскоговорящите страни ежегодни дебати през 1970-те. Друг конкретрен пример за авангарден подход е запалването на скулпурата от велпапе на Вачко Вачков в Париж или отливането на модел на слонова фигура, като се използва упоен жив слон от Михаил Симеонов

*2 Интервю с проф. В. Старчев на Р. Илиев: Тук може да се спомене и дизайнерското решение с висока художествена стойност, върху което работят Крум Дамянов и Валентин Старчев, но което е унищожено веднага след 1989г., когато сградата става частна собственост на голяма хотелска верига.

*3 Подробно процесът след смъртта на Сталин е описан в книгата на Евгения Калинова «Българската култура и политически императив 1944-1989». Основни моменти са конгресът на КПСС, където се прочита доклада за осъждане на «сталинизма» и Априлския пленум на БКП, където започва и активната роля на Т.Живков начело на държавната машина.

*4 Столичния общински съвет (СОС) на 18.03.1993 г. по т.2 от дневния ред е прието Решение № 2, т.2 по Протокол № 24.

*5 Напр.: политическите обещания за ефективно изпълнение на решението на СОС (центристки и десни формации), дебатите около това дали е легално общественото отбелязване на 9 септември пред Братската могила, както и горещият обществен, политически и съдебен спор за паметника «1300 години България». Въпреки че все още не става дума за паметниците на постсоциализма, тук със сигурност трябва да посоча паметника на Самуил, който активно присъства в обществено-политическия диалог. Неговият автор- Александър Хайтов продължи тази линия на интерактивни монументи, подкрепени от националистически формации във Видин и Добрич.

*6 Монументът е открит на 28.11.1981г. лично от Тодор Живков, като едно от последните събития, затварящи празничния цикъл на юбилейната година. Самото честване е една от най- мащабните акции на българската културна дипломация в световен мащаб (наред с Асамблеята «Знаме на Мира»). Годината и контекстът винаги маркират паметникът, когато той се анализира и това не предпоставя изцяло изкуствоведски и архитектурен поглед, какъвто е проблемът с доста подобни примери според проф. Дамянов.

*7 «Времето е в нас и ние сме във времето»

«Този, който падне в бой за свобода, той не умира»

«Върви, народе възродени, към светли бъднини върви»

*8 За да бъде запазен в периода 1997-2001г., е взето решение от местната общественост да се добави кръст на купола и по този начин да символизира освен националната памет, но и да напомня за гробищната църква, съществувала на близко място преди години.

*9 Термин, използван от Райчев и Стойчев, за елитите с антикомунстическа реторика, които целят да се легитимират като алтернатива на реформаторското крило в Комунистическата партия, които също се самоназовават «нови».

Списък на източници и литература

1. Райчев А., Стойчев К. Какво се случи. С., „Труд”, 2008.
2. Труфешев Н. За монументалното изкуство. С. , 1969.
3. Тонев Л. Архитектурата в България 1944-1960г. С., 1964.
4 ЦДА, ф.1096, оп.1, а.е.78, л.28-38.
5. Lunacharskiy, A. Lenin i iskusstvo (Lenin and the Arts). *Stat'yi ob iskusstve* (an anthology). Moscow, Leningrad, 1941.

Библиография

Архивни източници

ЦДА,ф.1096,оп.1,а.е.78,л.28-38
ЦДА,ф.1096,оп.1,а.е.78,л.61
ЦДА,ф.1096,оп.1,а.е.76,л.2
ЦДА,ф.405,оп.9,а.е.663
ЦДА,ф.405,оп.9,а.е.699
ЦДА,ф.405,оп.9,а.е.700
ЦДА,ф.116,оп.7,а.е.132
ЦДА,ф.116,оп.7,а.е.86
Архив на паметник «Създатели на българската държава»- Шумен
Архив на ИМ- Котел
Архив на мемориален комплекс «Самуилова крепост»-с.Ключ
Личен архив- проф. Борис Гондов и арх. Росица Гондова
Личен архив- проф. Валентин Старчев

Научни изследвания:

Lunacharskiy A. Lenin i iskusstvo (Lenin and the Arts). Stat'yi ob iskusstve (an anthology). Moscow, Leningrad, 1941.
Rudy Koshar. From monuments to traces, University of California Press Ltd., London, England, 2000.
Василев Ст. ред. Ленинските идеи за изкуството и нашата съвременност. С., 1971.
Везенков Ал. Властовите структури на Българската комунистическа партия. С., 2008.
Еленков И. Културният фронт. С., 2008.
Калинова Е. Българската култура и политически императив 1944-1989 г. С., 2011.
Киров М. Съвременното българско монументално изкуство 1956-1986 г. С., 1986.
Марков. А. състав. Нагледната агитация. С., 1976.
Михов Н. Forget your past. С., 2012.
Рабаров Т. Юбилеят на 13-вековна България. С., 1981.
Райчев А.; Стойчев, К. Какво се случи? С., 2008.
Труфешев Н. Монументалните изкуства и архитектура в България. С., 1968.
Труфешев Н. За монументалното изкуство. С., 1969
Труфешев Н. Архитектурно- скулптурният паметник в България. С., 1981.

СТОЛКНОВЕНИЕ ОРТОДОКСИЙ. МОНУМЕНТАЛЬНОЕ ИСКУССТВО И ЛЕГИТИМАЦИЯ ВЛАСТИ ЧЕРЕЗ ОППОЗИЦИЮ В ПЕРИОДЫ ПОСТ-СТАЛИНИЗМА И ПОСТ-КОММУНИЗМА

Илиев Радослав Тодоров, эксперт по культурному наследию в Сорбонне и Болонском университете председатель Института социальных исследований и развития культурных структур, преподаватель в Национальном классическом лицее Софийского университета, г. София, Болгария

Аннотация. Текст представляет резюме большого междисциплинарного исследования архитектурного наследия и истории городского развития, а также социального восприятия общественного пространства как инструмента легитимации власти. В статье анализируется «социалистическое наследие», которое понимается не только как архитектурные памятники культуры, но и в то же время как нематериальное социальное наследие. В качестве источников, на материале которых базировалось исследование нематериального наследования, брались: 1. Личные интервью с архитекторами, скульпторами и политическими факторами, которые были вовлечены в процессы создания архитектурных структур и политических точек. 2. Документы государственного архива Болгарии, архива коммунистической партии Болгарии, архивы профессиональных организаций и личные архивы строителей, журналистов и других свидетелей эпохи. В работе проведен анализ нескольких периодов в истории Болгарии. Первый – «сталинский период», начинающийся с социалистической революции в Болгарии в 1944 году и приблизительно заканчивающийся в 1953–1956 годах. Второй – период «авангарда» нового модернистского болгарского искусства и архитектуры, который начинается с 1960-х годов, достигает своего развития и международного признания в 1970-х годах и пришедший к выверенной формуле «интернациональный дух и национальная форма» в 1980-х. Последний исследуемый период – это так называемый «переходный период», который знаменует собой конец социалистического государства в Болгарии в 1989 году и продолжается до завершения приватизации и формированием новой геополитической ситуации в

Болгарии после 2004 года. Текст охватывает социальные и профессиональные столкновения не только внутри периода, но и то, как конфликтующие стороны трактуют прошлое и как им «вдохновляется» (в смысле конструирования политического и «архитектурного» будущего). В работе проведено сравнение постсталинистской и постсоциалистической реакции в обществе и профессиональных кругах, инициированные для легитимации власти в политическом противостояния. Проанализированы ключевые точки критики различных типов «социалистического наследия»: сталинского и модернистского. Проведен анализ социального и политического столкновения в переходный период и текущее постпереходное состояние в пространстве публичных дебатов.
Ключевые слова: памятники, городская идентичность, идеология, ratio памяти, легитимация через конфронтацию, постсоциалистические общества, социалистическое наследие.

УДК 172

ПРИВЫЧНОЕ НЕВЕЖЕСТВО — НО СОВРЕМЕННАЯ УГРОЗА

Кара-Мурза Сергей Георгиевич
доктор химических наук, профессор, главный научный сотрудник
ФГБУ РАН «Институт социально-политических исследований»
e-mail: skaramur@rambler.ru
г. Москва, Россия

Аннотация. Глубокий кризис изменяет состояние людей, многие получают культурную травму, начинается распад картины мира. Люди ищут защиту – для сознания и психики. Часть населения и элиты *погрузилась в невежество*. К концу перестройки возникли прозападные установки, иные смыслы понятий, языка, отношений и поведения. На фоне реальности развивается невежество как картина мира. Это система типа синтеза стихии с культурой. Нужна наука становления. Но, часть ученых «жесткой науки» начала политическую борьбу, возник кризис интеллигенции – и далее. Чтобы понять эту картину, надо найти корни и разобрать структуру невежества, внедренного от 1985 до 1990 гг. Для примера представлены несколько сюжетов.
Ключевые слова: Перестройка, кризисы мировоззрения, солидарности и распада шкал ценности; наука и общества, идеология, неадекватность общественной науки, ошибка хиндсайда, невежество, примеры.

Нет ничего страшнее деятельного невежества.
И.В.Гёте

Мы долго не подходили к анализу сдвига в сознании части граждан, которые сменили свои картины мира — т.е. частично сменили мировоззрение. Понятно, что эти изменения в мышлении, системе ценностей и интересах, отношении к государству, — рассыпают общество. Сначала к этим людям относились как к товарищам, которые глубоко ушли в свои мысли. Все долго не видели ростки конфликтов в их сознании и действиях. Но те и другие почувствовали, что всех покрыла могучая туча, с клубами тумана, с вихрями и грозами. Эта угроза — невежество, с его стихиями.

Известно, что потрясение общества и государства изменяет состояние людей, — они попадают под лавину системного кризиса, многие получают культурную травму, начинается распад картины мира, исчезают верные пути и верные вожди. Люди ищут защиту — для сознания и психики. Несогласным становится очень трудно воззвать людей к здравому смыслу, убедить их остановиться и подумать, не принимать скоропалительных опасных решений. Ницше заметил: «Так как недостает времени для мышления и спокойствия в мышлении, то теперь уже не обсуждают несогласных мнений, а удовлетворяются тем, что ненавидят их. При чудовищном ускорении жизни дух и взор приучаются к неполному или ложному созерцанию и суждению, и каждый человек подобен путешественнику, изучающему страну и народ из окна железнодорожного вагона» [1, с. 139].

Более того, в конце 1970-х годов у многих стали проявляться прозападные установки, причем именно в контексте холодной войны Запада против СССР. К концу перестройки это стало обязательным для «прогрессивного интеллигента». Г.С. Батыгин пишет: «Одним из маркеров альтернативной интеллектуально-культурной “элитности” в 1990-е годы являлась “признанность на Западе”, и сама позиция репрезентанта “западных» ценностей позволяла создать новое измерение социального статуса в российском интеллектуальном сообществе» [2, с. 13].

Раз так, то часть «элитности» получила иные смыслы понятий, языка, отношений и поведения. Авторы исследования 1995 года сделали такой вывод: «Как показывают опросы, в массовом сознании сегодня отмечается некоторая тенденция к изменению соотношения сторонников и противников продолжения реформ в пользу последних. Это значит, что динамика сознания элитных групп и массового сознания по рассматриваемому кругу вопросов разнонаправленна. В этом смысле ruling class постсоветской России — *маргинален*» [3, с. 183].

К. Леви-Стросс, изучавший контакты Запада с иными культурами, писал «Трудно представить себе, как одна цивилизация могла бы воспользоваться образом жизни другой, кроме как отказаться быть самой собою. На деле попытки такого переустройства могут повести лишь к двум результатам: либо дезорганизация и крах одной системы — или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, не сводимой к двум другим» [4, с. 335].

Таким образом, часть этой элиты *погрузилась в невежество* (или кто-то – погрузился в *цинизм*). Невежество – мягкая болезнь, о ней мы и говорим.

Начнем с общего и абстрактного образа явления *невежество*. Для нас важно понять корни этой беды — периода 1960-1990 гг. Сейчас мы входим в новый период, и становятся нужны навыки «археологии знания». Понятие «современное невежество» неопределенно, его можно разглядеть с разных точек. Эти явления почти всегда создают синтез — старые структуры невежество вместе с инновациями новых артефактов.

У всех людей всегда скрываются мелкие куски невежества, но здесь мы говорим о беде, которая захватывает и *массу людей*, и важных групп. Понятно, что надо учесть психические расстройства людей (особенно тех, которых зацепила культурная травма), их болезненные образы и суждения надо отделять от невежества. Это «новое невежество» — национальное бедствие, — неожиданное, еще не имеющее четкий образ. Нарушение привычной, стабильной социальной обстановки всегда повышает *внушаемость*. Но для сложных общностей, типа общества, профессиональных групп или народа такое невежество может нанести огромный ущерб.

Когда разрушение логики сочетается с невежеством и воспаленным воображением, возникают социально опасные состояния целых социальных групп — *невежество освобождается от оков*. В моменты кризисов такие группы, превращенные в возбужденную толпу, могут послужить взрывным устройством, сокрушающим целые страны. Невежество деформирует или даже разрушает сферу разума и этики, даже если рациональное ядро сохранилось. Все это мы с ужасом наблюдали в последние тридцать лет, хотя признаки бури мы должны были заметить раньше.

Видный социолог, Р.Х. Симонян, квалифицировал это состояние в 2012 г. так: «Общество постепенно отучили размышлять. Эта усиливающаяся тенденция принимается без возражения и им самим, так как осознание происшедшего приводит к глубокому психологическому дискомфорту. Массовое сознание инстинктивно отторгает какой-либо анализ происходящего в России» [5].

Быстрота динамики невежества не позволяет описать фон массового сознания и действия, — он похож на *броуновское движение*. При исследовании сообществ приходится выбирать из этого движения *конкретные* группы. Наша задача — выделить видных ученых «жесткой» науки. Мышление гуманитарных ученых (например, философов и экономистов) обсуждают в других разделах. Очевидно, что те ученые, который вошли в туман и грозы политической борьбы, изменили сферу рациональной науки. Эти изменения очень важны и во всех аспектах жизнеустройства науки. Такие потрясения «башни из слоновой кости» науки России требуют чрезвычайных исследований и реформ её структур и систем.

В 1970-80 гг. на Западе внимательно разбирали взаимодействия альтернативных парадигм и воздействия на них ошибок и невежества. Тогда разработали один из очень важных систем при формировании умозаключений, принадлежащих к миру невежества. В среде психологов и культурологов этот структурный элемент называли «*ошибки хиндсайта*» (или *хайндсайта*)*[1]. Тогда и в СССР тоже были начаты такие работы, но они были прерваны перестройкой. Но теперь требуется разобраться в тех процессах, которые создавали потрясения систем науки (и нашего мышления в представлениях об обществе и государстве). Понятно, что при таком разборе мы исследуем не мотивы и ценности авторов текстов и утверждений, а их структуры и логику — на них отпечатаются сгустки невежества.

Сейчас наши статьи — не инструмент для партийной борьбы, и в них нет задачи критиковать конкретных оппонентов или добиваться победы в споре. В этом надо было участвовать во время перестройки, а еще более радикально в 90-х годах. Но уже изменилась картина мира, прошли три поколения молодежи (и новых молодых студентов и ученых), далеко разошлись наши братья-народы

СССР. И для всех надо понять, что произошло с интеллигенцией и элитой в ходе мировоззренческого кризиса общества и государства в 1980-х годах.

После «диких 90-х годов» часть ученых поняли, что все население постсоветских стран прошло тяжелый стресс. Врачи, культурологи и социологии объясняли, что *культурная травма* — явление очень инерционное, оно может сохраняться и в следующем поколении и дает о себе знать, даже если положение внешне стабилизировалось. Чтобы понять современную картину, надо найти корни. Для этого полезно пройти по пути инерции к тому месту и времени, где зарождалось действие.

Сильную метафору для нашей темы создал в IV веке до н.э. Платон. В седьмой книге своего труда «Республика» он изложил поэтическую и богатую аллегорию. Вот она, в кратком и бедном изложении. В пещере, куда не проникает свет, находятся люди. Они там давно, с детства. За спиной у них, на возвышении, горит огонь. Между ними и огнем — каменная стена, на которой, как в кукольном театре, кто-то двигает сделанные из дерева и камня фигурки людей, зверей, вещей. Они говорят тексты, и их слова эхом, в искаженном виде разносятся по пещере. Пленники видят огромные тени от фигурок на стене пещеры. Они уже забыли, как выглядит мир, свет на воле, и уверены, что эти тени на стене, это эхо для них и есть настоящий мир вещей и людей. Они живут в этом мире. Когда кто-то убегает на волю, то дневной свет ослепляет его, причиняет ему тяжелые страдания. Затем, мало-помалу он осваивается и с удивлением всматривается в реальный мир, в звезды и солнце. Стремясь помочь товарищам, рассказать им об этом мире, он спускается обратно в пещеру, но в темноте он ничего не видит, еле различает мелькающие на стене тени. Вот, рассуждают пленники, этот безумец покинул пещеру и ослеп, потерял рассудок.

Эта притча о нашем состоянии действует в отношении многих людей и организаций (например, СМИ и телевидения). Но для ученых это понятно, потому что в их абстрактных моделях приходится распознавать огромные тени и маленькие фигурки, эхо и свет.

«Ошибки хиндсайта», работая в своей лаборатории, ученые разбирают быстро, но когда они выходят в мир турбулентный политики, они часто различают лишь мелькающие тени на стене. Так, многие наши ученые попытались организовать конвергенцию с Западом (конкретно, с капитализмом). Но мало кто изучал структуру, системы и ценности. Особенно то, что политэкономия А. Смита (и до Маркса) использовала систему Ньютона для «невидимой руки рынка». Это была великая идея – соединить прогресс с *алхимией*. Историки науки давно выявили истоки этого синтеза, – считалось, что влияние оказала натурфилософия с верой в трансмутацию элементов и в то, что минералы (например, металлы) растут в земле («рождаются Матерью-Землей»). Алхимики, представляя богоборческую ветвь западной культуры, верили, что посредством человеческого труда можно изменять любую систему природы. Мирча Элиаде так пишет об этой вере: «В то время как алхимия была вытеснена и осуждена как научная “ересь” новой идеологией, эта вера была включена в идеологию в форме мифа о неограниченном прогрессе» (цит. по [6, с. 37]).

В XIX веке империализм развил изъятия ресурсов из стран периферийного капитализма, что позволило предпринимателям и государствам делиться доходами с рабочими. Это уже был не просто свободный рынок рабочей силы, а дележ добычи от колоний и полуколоний в социальной системе. Вот утверждения экономистов и политиков: «Господствующее государство использует свои провинции, колонии и зависимые страны для обогащения своего правящего класса и для подкупа своих низших классов, чтобы они оставались спокойными» (экономист *Дж.А. Гобсон*). Или: «Если вы не хотите гражданской войны, вы должны стать империалистами» (*С. Родс*).

Запад посредством войн, новых структур, новой науки и техники смогли добиться *деиндустриализации* больших стран, даже в тех, где развивался капитализм на основе своих культур (например, Китая, Индии и России).

Недавно было хорошо сказано о связи политэкономии с войной: «Невидимая рука рынка никогда не окажет своего влияния в отсутствие невидимого кулака. МакДональдс не может быть прибыльным без МакДоннел Дугласа, производящего F-15. Невидимый кулак, который обеспечивает надежность мировой системы благодаря технологии Силиконовой долины, называется Вооруженные силы наземные, морские и воздушные, а также Корпус морской пехоты США» (*Т. Фридман*, советник Мадлен Олбрайт).

Теперь коротко представим эпизоды действий нескольких уважаемых ученых.

А.Н. Яковлев писал в 2001 г.: «После XX съезда в сверхузком кругу своих ближайших друзей и единомышленников мы часто обсуждали проблемы демократизации страны и общества. Избрали простой, как кувалда, метод пропаганды “идей” позднего Ленина. Надо было ясно, четко и внятно вычленить феномен большевизма, отделив его от марксизма прошлого века. А потому без устали

говорили о “гениальности” позднего Ленина, о необходимости возврата к ленинскому “плану строительства социализма” через кооперацию, через государственный капитализм и т. д.

Группа истинных, а не мнимых реформаторов разработала (разумеется, устно) следующий план: авторитетом Ленина ударить по Сталину, по сталинизму. А затем, в случае успеха, Плехановым и социал-демократией бить по Ленину, либерализмом и “нравственным социализмом” — по революционаризму вообще» [7, с. 14].

Так мы узнали, что часть партийных чиновников с 1956 года сформировала фракцию. Это классический заговор, но ЦК КПСС и партийный аппарат его просмотрели.

Сейчас мы уже не критикуем или не проклинаем тех и других, а рассматриваем их сознание и деятельность — надо понять *реальность*. Сейчас мы — уже сотрудники дисциплины «археология знания». Например, А.Н. Яковлев и его ближайшие друзья и единомышленники действовали рационально (до «перестройки»), — а искренние руководители СССР и их помощники провалили важную функцию в аспекте безопасности, т.к. они давно погрязли в невежестве. Они не видели новую *картину нашего мира*.

Далее, примерно с 1987 г., чиновники, ученые общественных наук, партийные работники и т.д. монополизировали прессу и телевидение под крышей ЦК КПСС. Так можно было внедрить в массовое сознание новые идеологические образы, смыслы, сообщения и, главное, невежество. Получив культурную травму, население не могло защищаться и спорить. Вероятно, и многие элитарные работники были захвачены потоком невежества. Кто-то из них после нескольких лет понял свою разрушительную деятельность и публично «покаялся», кто-то молча ушел из рядов реформаторов, большинство продолжало порученное им дело. Но это уже не важно. Наша задача: понять, насколько действует невежество, которое было внедрено между 1985 и 1990 гг.; и также узнать, возникает ли в разных общностях рефлексия относительно потерявшего силу невежества. Это ценный опыт — возможно, новые волны невежества будут иными и более сложными. Ведь нас втянули в Запад.

Надо только предупредить, что для представления процесса погружения в невежество надо увидеть взаимодействия *двух общностей* (грубо). Первая общность организована как партия, имеющая политические цели, средства, поддержку многих групп. А вторая (население) — не была организована, не имела поддержки власти и СМИ, и постепенно приняла большую дозу невежества. Здесь мы показываем типы невежества и мировоззрение их акторов (или агентов), но мы не представляем конфликт людей, не получивших благ от иллюзий, — против «армии» акторов. То время ушло, а всем нам надо не спорить, а разобраться в катастрофе 90-х годов, и научиться разглядеть на горизонте новые тучи невежества — они, скорее всего, будут разрушительнее, чем первые.

Сейчас мы имеем картину нашего мира от перестройки и реформы до 2000 г. За эти 25 лет и прошла над России туча невежества, — а другая волна, уже XXI века. Ее исследовать и создавать новые методологии только начали. Но для этих методологий надо иметь достаточно данных о генезисе первой волны. Для нас важна одна отдельная часть контекста: отношения активных ученых — с теми людьми, которые и получают дозы невежества от авторов и их агентов. Большинство обычно сбрасывают пленки полученного невежества, — но у значительной части людей все-таки укрепилось невежество.

Такие сдвиги к невежеству в состоянии воздействия культурной травмы бывают и есть среди уважаемых и даже великих людей.

Один из духовных лидеров демократической интеллигенции СССР, уважаемый врач и ученый, **Н.М. Амосов** напечатал большой трактат в 1988 г. В нем он требовал, в целях «научного» управления обществом, провести «крупномасштабное психосоциологическое изучение граждан, принадлежащих к разным социальным группам» с целью распределения их на два типа: «сильных» и «слабых».

Он писал: «Неравенство является сильным стимулом прогресса, но в то же время служит источником недовольства слабых... Для стимуляции труда не избежать неравенства в заработках и даже безработицы... В капитализме важнейшим стимулом, хотя и со знаком минус, является страх перед безработицей. Боюсь, что и нам совсем без нее не обойтись… Не нужно заблуждаться — мы держим десятки миллионов работающих безработных… К сожалению, ни одной задачи не решить, потому что отсутствует основной исходный материал — не изучена психосоциальная природа человека. Нет распределения людей по типам (сильные, слабые)...

Лидерство, жадность, немного сопереживания и любопытства при значительной воспитуемости — вот естество человека» [8].

Здесь дана жесткая формула: человечество делится на подвиды; меньшинство («сильные») подавляет и эксплуатирует большинство («слабых»); носителем свободы и прогресса является меньшинство. Для «сильных» использовалась «биологическая» аргументация в доказательство того, что у нас якобы произошло генетическое вырождение населения и оно в ницшеанской классификации уже не поднимается выше категории «человек биологический».

В России в XIX в. дарвинизм был быстро воспринят широкой культурной средой, но *социал-дарвинизм* и его идеологические продукты были так противны нашей интеллигенции, что о нем даже не спорили и не говорили. И вдруг, на пороге XXI века, под знаменем демократии — такой выброс примитивного социал-дарвинизма! Запад пережил его сто лет назад, теперь это там — неприличный предрассудок *[2].

Вероятно, часть советской гуманитарной и научной элиты в конце XX в. сдвинулась к новому представлению социал-дарвинизма в версии нео-либерализма.

А вот ученый, гордость нашей науки, — **А.Д. Сахаров** — в «Предвыборной платформе» (1989 г.) выдвигал такие требования: «Немедленное прекращение финансирования Министерства водного хозяйства и его ликвидация или перевод на полный хозрасчет... Закрытие экологически вредных производств». И это говорит человек, бывший безусловным авторитетом в среде научно-технической интеллигенции! [9, с. 258].

Предложенная им «Конституция Союза Советских Республик Европы и Азии» означала бы расчленение СССР на полторы сотни независимых государств. Например, о нынешней РФ в ней сказано (с. 25): «Бывшая РСФСР образует республику Россия и ряд других республик. Россия разделена на четыре экономических района – Европейская Россия, Урал, Западная Сибирь, Восточная Сибирь. Каждый экономический район имеет полную экономическую самостоятельность, а также самостоятельность в ряде других функций» [9, с. 272].

В «Предвыборной платформе» А.Д. Сахаров выдвинул требование: «Компактные национальные области должны иметь права союзных республик». Помимо полной экономической «самостоятельности эти “области” и даже части “республики Россия”» должны были получить свои силовые структуры и вооружение.

Но почему *образом зла* у него стал СССР, где он родился, учился, работал в коллективе ученых?

Еще пример, более крупный сюжет. Это мало известный, но важный доклад и проект преобразования образа территории постсоветской России.

Полезно рассмотреть короткий фрагмент двух ученых широкого горизонта — **В. Глазычева** и **П. Щедровицкого.** Активной интеллектуальной группой, которая разрабатывала проекты «региональной перекройки» России, стал Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа (ЦСИ ПФС). В 2000 г. он представил доклад «На пороге новой регионализации России». В нем выдвигается идея разорвать территорию старой России на манер «архипелагов», придав ей «лоскутный» характер — так, якобы, строится ныне «Европа регионов» (или даже «Европа самоопределившихся муниципий»).

Эту идею поддерживал и Всемирный банк в его «Докладе об экономике России» (2005), который советовал России перейти к этой «новой региональной политике при значительной элиминации роли государства».

В докладе ЦСИ ПФС «Россия: принципы пространственного развития» (2004 г., ред. В. Глазычев и П. Щедровицкий) изложена стратегическая доктрина кардинального изменения всей системы расселения людей и размещения «производительных сил» на территории России [10]. Здесь мы коснемся только предложений, непосредственно касающихся темы этой главы.

Здесь надо вспомнить, какие проблемы возникли во время Февральской революции относительно модернизации российской территории. Хотя Временное правительство декларировало курс на сохранение «единой и неделимой» России, его практика способствовала сепаратизму не только национальных окраин, но и русских областей. Начался территориальный распад. Резко усилилось сибирское «областничество» — движение за автономию Сибири. Конференция в Томске (2-9 августа 1917 г.) приняла постановление «Об автономном устройстве Сибири» в рамках федерации с самоопределением областей и национальностей, и даже утвердила бело-зеленый флаг Сибири. Предусматривалась возможность преобразовать саму Сибирь в федерацию, но после Октября 1917 г. Сибирская дума не признала советскую власть, и большинство ее депутатов были арестованы. Большевики видели Россию как легитимную исторически сложившуюся целостность и оперировали *общероссийскими* масштабами. В 1920 г. было сделано категорическое заявление, что отделение окраин России совершенно неприемлемо.

В населении СССР возникло общее *хорологическое* пространственное чувство (взгляд на СССР «с небес») — общая ментальная карта. Территория всей страны была открыта для граждан СССР любой этнической принадлежности, а границу охраняли войска, в которых служили юноши из всех народов и народностей СССР. Все это стало скреплять людей как граждан одной страны. Согласно переписи 1979 г., 81,9% всего населения СССР (215 млн. человек) свободно говорили по-русски или считали русский родным языком. В 1970 г. таких было 76% населения. При этом широкое использование русского языка сочеталось с устойчивым сохранением родного языка своей национальности.

Практически всем странам основанием служит единство *территории* (месторазвития). Считалось, что пространство и народ (даже этнос) создавали друг друга. Этносы, народы и нации складывались, коллективно думая о *своем* пространстве и пространстве значимых *иных*. Это уже было не безучастное физическое пространство, а пространство *человеческое*.

Помимо самой земли (ландшафта и территории) влияние на этногенез оказывает и такая символическая вещь, как *граница*. Граница территории уже в самых древних государствах приобретала священный смысл — она определяла пространство родной земли и часто становилась *этнической* границей. Внутри нее живёт *наш* народ. Некоторые этнологи считали, что граница — это превращенный в часть культуры присущий животным инстинкт гнезда, норы (в общем, «периметра безопасности»). Замкнутая ограда, даже символическая, есть условие «морального и физического комфорта» — как для отдельной семьи, так и для народа.

Отношение сознания к пространству — предмет исследования многих этнографов. Разным типам восприятия пространства соответствуют разные *формы*, в которых его представляет себе человек, рождаются разные *ритмы* пространства и разные связанные с ним *ценности*. Начались Великие географические открытия, преодоление пространства стало частью сознания. Происходила та великая пересборка народов Европы, из которой и выросли нации, возникло новое чувства пространства, а в Новое время Европа распалась на *национальные* государства средних размеров. Нации стали создавать новое пространство — *подвластное*.

Этнические национальные проблемы в территориальном аспекте были актуальны и для России. Судьба «родной земли» затрагивали самые глубокие структуры национального чувства, и в этом экономические критерии здесь почти не играли роли. Например, движение русских землепроходцев связывали с «островным богословием» православия, — поиском «Преображения», при котором земное странствие связано с теозисом (обожествлением мира). Так было с движением на Север — как говорят, идея Преображения была для русских «центральным символом-иконой исторического освоения просторов полуночных стран»*[3].

Особое обострение чувства территории и границы вызывает нынешняя волна глобализации. Во всем комплексе угроз, которые она несет странам, народам и культурам, этнологи выделяют как особый срез этой системы ощущение угрозы самому существованию этносов.

Строительство СССР было большим *цивилизационным* проектом мирового масштаба. В подобных проектах взаимодействуют массовое *обыденное сознание* («здравый смысл» народов), *теория* (в понятиях которой мыслит правящая элита) и *утопия* (идеальный образ будущего — «стремленье вдаль, братающее нас»). Здравый смысл (преимущества совместной жизни в большой сильной стране) побуждал большинство поддерживать связность советского народа. Это проявилось на референдуме 1991 г. и во множестве последующих исследований. Утопия (братство народов в единой семье) также сохранила свою сплачивающую силу вплоть до ликвидации СССР.

Однако в ходе «революции перестройки» также, как в Феврале, проявились сепаратистские поползновения местных элит и в областях, населенных русскими. В октябре 1993 г. Свердловская область приняла конституцию Уральской республики, такое же намерение высказывалось в Вологодской области. Это были пробные шары — поддержки населения эти маневры не получили, и о них предпочли забыть. Таких попыток было много. Сепаратистские настроения региональных элит подогревали деятели Евросоюза. В. Жискар д'Эстен писал в своей книге (2000 г.): «Судьба России на геополитической карте еще не зафиксирована. Ее западная часть явно европейская. Но новый русский национализм, обостренный чувством потери статуса военной супердержавы, не готов отказаться от контроля над своими огромными азиатскими владениями, от Урала и до Тихого океана» (цит. в [11]).

Доклад ЦСИ ПФС начинался с туманного предупреждения: «Множество западных источников указывают на относительное сокращение роли национальной государственной машины». Это указание «западных источников», представленное как некий глас свыше, принималось как исходный постулат Доклада.

Предлагая принципы тотальной переделки пространства России, авторы постоянно ссылались на опыт Запада и его окраин (Австралии и Канады). Но при этом они признавали, что критерии подобия между Россией и этими образцами не соблюдаются. В Докладе сказано: «Исторический процесс формирования ландшафта России имеет лишь сугубо поверхностные признаки подобия с другими территориальными системами, будучи доказуемо уникальным. Мера одновременного разнообразия как ландшафтов, так и этноконфессиональной конструкции российского государства значительно превышает аналогичные характеристики иных государственных образований» [10].

Но если есть «лишь сугубо поверхностные признаки подобия», то совет Запада — это не образец. Принимать такие сырые проекты — это *невежество*! Вот как видели переформатирование России проектировщики ЦСИ ПФО: «Есть основания прогнозировать следующие изменения. Окончательное исчезновение останцев традиционной русской деревни в ее искаженном советской эпохой формате — повсеместно, за исключением Краснодарского и Ставропольского краев, где можно ожидать формирования агроиндустриальной схемы, управляемой крупными холдингами, базирующимися на сращении банков и региональной власти… В русских областях, в отсутствие (маловероятного) притока иммигрантов из дальнего зарубежья, необходимо предвидеть исчезновение одного малого города из трех, так как на них всех не хватит населения… Исчезновение русского сельского населения должно способствовать усилению традиционалистских рисунков в региональной культуре за счет дальнейшей этнизации региональных элит» [10].

В этнической плоскости главное утверждение касается русского населения: «Окончательное исчезновение останцев традиционной русской деревни… — повсеместно, за исключением Краснодарского и Ставропольского краев… Исчезновение русского сельского населения ... за счет дальнейшей этнизации региональных элит».

Это — беспрецедентная в истории идея радикальной переделки межнационального общежития путем своеобразной «этнической чистки» всей сельской местности страны. «Исчезновение русского сельского населения» — вот какие «принципы пространственного развития» вынашивались в российских центрах стратегических исследований! Какого же результата ждали стратегические исследователи от «дальнейшей этнизации региональных элит»?

Надо подчеркнуть, что авторы Доклада видели стратегическое развитие России не как соединение *всего* населения в полиэтническую гражданскую нацию, а именно как цивилизационное разделение русского и нерусских народов. В их представлении ликвидация «останцев» русской деревни «должна способствовать усилению традиционалистских рисунков в региональной культуре»*[4]. Иными словами, модернизации подлежат крупные города, куда будет стянуто русское население из деревень и малых городов, а в «региональной культуре» произойдет отступление к традиционному обществу (точнее, архаизация).

«Зоны развития» будут, по мнению авторов проекта, соотноситься с остальной территорией России как метрополии с колонией. Они ставят такую задачу: «Наращивание различий между территориями — как на межрегиональном, так и на внутрирегиональном уровне. Это позволит сохранить потенциал экономического развития, который поддерживается значительным различием на большом пространстве. Мировая деревня есть утопия социального равенства, следствием которого является социализм и далее — стагнация и упадок. Потенциал развития — в колонизационной (теперь экономической) политике. Различия между территориями мы должны рассматривать наподобие различий между метрополией и колонией, из которых теперь следует вывозить не столько людей, нефть, золото и алмазы, сколько знания и умения, чистоту и красоту природы» [10].

«Вывозить красоту природы» — красиво сказано, но реальность колонизационной политики груба и жестока, красивыми словами ее не прикрыть. Авторы Доклада предлагали ***срочный*** и ***чрезвычайный*** проект перестройки всей страны по схеме «метрополия-колония». Для обеспечения устойчивости России они считали необходимым выделить в ней анклавы («зоны развития») с плотностью населения не менее 50 человек на 1 кв. км. Временной горизонт решения этой задачи — десятилетие, средства — радикальные, хотя авторы допускали, что они *могут быть и ненасильственными*.

В Документе сказано: «В ближайшие десять лет достичь подобной плотности можно только одним способом — осознанно пойти на депопуляцию периферийных районов в большинстве областей. При том, что средний эффективный радиус расселения вокруг малого города составляет порядка 50 км, достижение искомой плотности осуществимо на территории порядка 3 млн. кв. км, сосредоточенной вокруг примерно 400 городов, против сегодняшних 1080. Разумеется, приведенный выше усредненный расчет сугубо условен... Условностью, разумеется, является и игнорирование

сложностей, сопряженных с выработкой и реализацией ненасильственных действий, необходимых для реконструкции системы расселения» [10].

В принципе проект исходил из идеи ликвидировать региональные национальные автономии, некоторые автономные республики предлагалось устранить немедленно.

В Документе сказано: «На среднесрочную перспективу вполне целесообразно сохранить границы субъектов федерации как учетных единиц — отчасти по сентиментальным соображениям, во избежание излишних социальных напряжений. Единственным исключением могут стать те регионы, где по малолюдству и наследуемой, затяжной экономической слабости сохранение самостоятельной канцелярии чрезмерно обременительно для федерального бюджета. Среди таких — Псковская и Новгородская области, Ульяновская и Пензенская области, Марий-Эл и, возможно, Удмуртия» [10].

Поначалу казалось, что это мистификация. Но угрозы закрыть часть малых городов и переселить жителей в мегаполисы, — уже звучали с трибуны министров.

Этот Доклад важен как ясное представление проекта принципиальной перестройки межэтнического общежития России. Речь идет об историческом выборе, и все альтернативы должны обсуждаться и оцениваться. Нельзя делать вид, что подобные проекты не разрабатываются и не формируют средства их культурной и политической поддержки. Фигуры авторов были известными и влиятельными в экспертном сообществе.

Пропускать мимо ушей такие вещи нельзя. Но, главное, сейчас надо разрабатывать современные структуры и системы противодействия невежеству.

Примечания

*[1] Hindsight — непредусмотрительность и также прицел, слишком быстрый взгляд.

*[2] Я в Испании на лекции аспирантам по истории науки зачитал кусок манифеста Н. Амосова 1988 года. Аудитория мне не поверила — не может такое быть напечатано в нормальной, легальной газете! Не поверили моему переводу и возникла напряженность, позвали переводчика. Вся аудитория, и правые, и левые, была поражена до глубины души. Но ведь тексты Амосова были скромнее, чем у многих других!

*[3] К числу важных трудов по этой проблеме называют работу политического географа Р. Кайзера «География национализма в России и СССР» (Принстон, 1994). Р. Кайзер обсуждает роль «территориальной составляющей» в формировании протонаций и национализма нерусских этнических групп в России (см. [6]).

*[4] Малоизвестное слово «останцы» (видимо, взятое из какого-то местного диалекта), должно очаровать читателя колоритом «традиционной русской деревни в ее неискаженном советской эпохой формате».

Литература

1. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Т. 1. М.: Мысль. 1990.
2. Батыгин Г.С. «Социальные ученые» в условиях кризиса: структурные изменения в дисциплинарной организации и тематическом репертуаре социальных наук // В кн. «Социальные науки в постсоветской России». М.: Академический проект, 2005.
3. Головачев Б.В., Косова Л.Б. Ценностные ориентации советских и постсоветских элит. // Куда идет Россия?.. Альтернативы общественного развития. М.: Аспект-Пресс. 1995.
4. Levi-Strauss C. Antropologia estructural: Mito, sociedad, humanidades. Mexico: Siglo XXI Eds. 1990.
5. Симонян Р.Х. Реформы 1990-х годов и современная социальная структура российского общества // СОЦИС. 2012. № 1.
6. Naredo J.M. La economía en evolución. História y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid. Siglo XXI. 1996/
7. Яковлев А.Н. Большевизм – социальная болезнь XX века // Черная книга коммунизма. Преступления, террор, репрессии / Куртуа С. и др. М.: «Три века истории». 2001.
8. Амосов Н. Реальности, идеалы и модели // Литературная газета. 1988, 6 окт.
9. Сахаров А.Д. Предвыборная платформа // Тревога и надежда. М.: Интер-версо. 1991.
10. Россия: принципы пространственного развития. ЦСИ ПФО [Электронный ресурс]. URL: http://www.glazychev.ru/projects/2004_ProstRazv/2004_DocladProstRazv.htm.
11. Кургинян И. Проект «КРАНО-ДЕЛ» // Россия XXI. 2008, № 4.

HABITUAL IGNORANCE — BUT A MODERN THREAT

Athuor: Kara-Murza S.G. Doctor of Technical Sciences Professor, Chief Researcher, Institute of Social and Political Studies (Federal State Budgetary Institution of the Russian Academy of Sciences, Moscow Russia

Abstract: A deep crisis changing the condition of people in Russia caused a cultural trauma and results in the collapse of their worldview. People were looking for a way to defend the consciousness and the psyche. Parts of society and establishment have dipped in ignorance. At the end of perestroika, the pro-Western attitudes and other meanings of concepts, language, relationships, and behavior have been aroused. Ignorance has become a part of the worldview.

Today a science of becoming is requested. To understand this problem completely, the analysis of the ignorance structure has been done in historical retrospective from 1985 to 1990.
Keywords: Perestroika, crises of worldview, solidarity and the collapse of the scale of values; science and societies, ideology, inadequacy of social science, hindside error, ignorance, examples

УДК 338.22.021.1(045)

НОВАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ДИСКУРСЕ

Клецкина Ольга Геннадьевна
кандидат исторических наук, доцент
доцент кафедры истории российской государственности
ФГБОУ ВО «Ижевский государственный
технический университет им. М. Т. Калашникова»
e-mail: gi_ru@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Статья отражает результаты исследования современных научных подходов к изучению феномена новой экономической политики. Автор статьи разделяет взгляды российских ученых о причинах перехода к нэпу. В 1921 г. В. И. Ленин настоял на введении элементов рынка для удержания политической власти. Мероприятия нэпа являлись рациональными решениями экономических проблем и не расходились с задачами постепенного строительства социалистического хозяйства. Крестьяне получили право на аренду земли, кооперацию, продажу части урожая. Кооперация формировала у крестьян способность к коллективному труду. Советское государство разрешило создание мелких частных предприятий для удовлетворения потребительского спроса и получения налоговых доходов. Крупные предприятия находились в руках государства и составляли организованный социалистический сектор многоукладной экономики. Новая экономическая политика обеспечила экономический рост и лояльное отношение населения к Советской власти.
Ключевые слова: большевики, крестьянство, новая экономическая политика, продналог, социализм, кооперация, кодификация, частная собственность, буржуазия, экономический террор.

Переход от военного коммунизма к новой экономической политике представлял собой результат рационального решения комплекса насущных социально-экономических вопросов, проигнорировать которые большевики не могли, так как не хотели утратить поддержку со стороны широких народных масс и, следовательно, потерять политическую власть. Для оздоровления социально-экономической ситуации в стране были выбраны рыночные методы хозяйствования. Содержание нэпа по многим составляющим не отвечало характерным для большевиков представлениям о социалистическом обществе, в частности планировались возрождение частной собственности на средства производства, предоставление права разработки природных ресурсов Советского государства иностранному капиталу. Однако нэп был введен и имел очевидные достижения в области социально-экономического развития страны, укреплявшие авторитет партии большевиков. В связи с этим исследование современного российского дискурса по различным аспектам нэпа способно показать, во-первых, особенности развития научной мысли в рамках обозначенного проблемного поля, во-вторых, дать новое знание о причинах терпимости большевиков к рыночным методам хозяйствования и готовности населения проявить хозяйственную самостоятельность. Кроме того, историографический анализ создает основу для рассмотрения нэпа как системы, состоящей из досконально изученных элементов, взаимосвязей и мельком обозначенных систем меньшего ранга, требующих своего изучения.

В поле зрения современного российского дискурса находятся предпосылки и причины нэпа. С. А. Черноморец формулирует мысль, согласно которой вопрос существования России как пролетарского государства вновь приобрел свою актуальность сразу после окончания Гражданской войны, но в мирное время был перенесен в экономическую сферу, так как не мог быть решен при помощи оружия [1, с. 52]. Движущей силой хозяйственного развития страны выступило многочисленное крестьянство, вынудившее большевиков пересмотреть государственную макроэкономическую политику. Как предполагает С. А. Черноморец, крестьяне терпели продразверстку до тех пор, пока опасались реставрации прежнего строя. Аргументом выступает упоминание о крестьянском происхождении большинства матросов Кронштадта, поднявших мятеж в марте 1921 г. [там же, с. 53] Подобный вывод о сильном влиянии настроений крестьянства на

политическую ситуацию в стране весной 1921 г. и переход к нэпу делает Л. А. Славнитская (Комогорова). На основе анализа содержания протестных требований крестьян она резюмирует, что крестьяне к 1921 г. стали воспринимать Советы как органы народной власти, приближенной к интересам трудового народа, но в то же время четко обозначили намерение вывести коммунистов из Советов [2, с. 140].

Безусловно, повсеместное недовольство крестьян продразверсткой и их весомое представительство в армии и на флоте в совокупности предопределили отказ большевиков от политики продразверстки и переход к взиманию продовольственного налога.

Современных исследователей интересуют целевые установки нэпа. «Стратегической целью нэпа, — как считает В. В. Беспалов, — являлось укрепление союза рабочего класса с крестьянством на экономической основе, установление связи социалистической промышленности с мелкотоварным крестьянским хозяйством путем широкого использования товарно-денежных отношений, вовлечение крестьян в социалистическое строительство…» [3, с. 79] Ученый указывает на значительное снижение бремени налогообложения для крестьянских хозяйств в период нэпа, сообщая, что «размер [натурального] налога был в два раза меньше по сравнению с разверсткой», причем «основная тяжесть падала на зажиточное крестьянство» [там же, с. 80]. Стало быть, инструменты фискальной политики, предоставлявшие послабления в области налогообложения для беднейших и середняцких крестьянских хозяйств и не лишавшие экономической заинтересованности зажиточных крестьян, применялись Советской властью для вовлечения широких крестьянских масс в социалистическое строительство.

В. В. Белоцерковский рассматривал нэп как способ повышения уровня жизни населения. По его мнению, В. И. Ленин ради достижения первостепенной социально-экономической цели проявил интеллектуальное мужество, решившись пересмотреть марксистские воззрения на процесс строительства социалистической экономики [4, с. 152].

В осуществленном большевиками переходе к нэпу С. А. Черноморец усматривает вынужденный шаг, сделанный Лениным исключительно ради удержания власти [1, с. 54]. Нэп, с точки зрения ученого, стал промежуточным этапом в строительстве социалистического общества. Ленин предложил курс на проведение «мер переходного характера, подчиненных главной цели — утверждению социалистических основ во всех сферах жизни государства и в первую очередь в хозяйственной сфере» [там же, с. 52]. Вместе с тем переход к нэпу не означал отказ большевистской партии от ранее проводимого диктата и апробированных военно-коммунистических методов воздействия [там же, с. 54].

Н. А. Шеуджен, исходя из концепции временности мер, составивших понятие нэп, предлагает воспринимать переход к нэпу в качестве политического решения, означавшего готовность большевиков «строить “справедливое” государство трудящихся постепенно» [5, с. 234]. Верхняя граница периода существования нэпа с характерной для него частнокапиталистической инициативой, по видению ученого, была обусловлена продолжительностью политической борьбы в рядах большевистской партии по острому для 1920-х гг. вопросу: «Надо строить мировой социализм и распространять власть пролетариата на другие государства, или строить социализм в отдельно взятой стране?» [там же].

Оценочное суждение относительно соответствия нэпа уровню развития производительных сил советского общества приводит в своей работе С. В. Виноградов: «Новая экономическая политика… более соответствовала реалиям российской хозяйственной жизни, чем предыдущая модель “военного коммунизма” с такими ее атрибутами, как продразверстка, отмена товарно-денежных отношений и т. д., неприемлемых для большинства граждан страны» [6, с. 25].

Рассмотрение интерпретаций причин нэпа позволяет перейти к анализу точек зрения, высказанных современными учеными по вопросу целостности концепции нэпа.

С. В. Виноградов убежден, что нэп не предусматривал отмену решения IX съезда РКП(б) 1920 г. о построении социализма как бесклассового общества, базисом которого выступает обобществленная форма собственности [там же, с. 48]. Мнение ученого не противоречит фактам, представленным в работе В. В. Белоцерковского, где упоминаются бытовавшие во времена нэпа формы землепользования: передача государственных земельных наделов крестьянам на условиях аренды и субаренда на платной основе [4, с. 150].

Содержание нэпа, раскрываемое путем выстраивания хронологической последовательности нововведений в экономике и общественном устройстве страны, побуждает современных исследователей заявлять об отсутствии целостной концепции нэпа. Например, С. В. Виноградов подчеркивает, что на этапе введения продналога единая концепция нэпа не была сформулирована,

так как Ленин стал вести речь о возрождении частной торговли осенью 1921 г. из-за провала идеи развития в стране продуктообмена [6, с. 28].

А. А. Демичев обращает внимание на доктринальный характер понятия «нэп», подчеркивая, что «абсолютно четко “привязать” к каким-либо нормативно-правовым актам начало и окончание нэпа нельзя» [7, с. 63]. Приведенное умозаключение формирует интерес к содержанию научной дискуссии о правовом обеспечении нэпа. Без всякого сомнения, задачи воплощения в жизнь проекта социально-экономического переустройства общества влекут за собой разработку правовых норм, призванных регулировать отношения, выстраиваемые по новым правилам между государством, хозяйствующими субъектами, частными предпринимателями.

Из работы В. В. Беспалова следует, что с началом нэпа государственное управление стало осуществляться в соответствии с конституционными нормами, получившими конкретизацию и развитие во введенных в действие в 1922 г. кодексах РСФСР: Гражданском, Уголовном, Земельном, Гражданском процессуальном, Уголовно-процессуальном, Кодексе законов о труде [3, с. 83]. Д. А. Пашенцев, Н. В. Михайлова, М. И. Долакова тоже отмечают огромную кодификационную работу, проведенную в период с 1922 по 1923 г. По их мнению, все вышеупомянутые кодексы совместно с Лесным кодексом относятся к ключевым законодательным актам обозначенного времени [8, с. 6]. Принципиальным положением Гражданского кодекса, как следует из исследования, стало признание частной и кооперативной форм собственности наряду с государственной собственностью [там же]. Вместе с тем, по наблюдениям Д. А. Пашенцева и его соавторов, политика в условиях нэпа сохраняла господствующие высоты. «Праву в политике советского правительства отводилась второстепенная роль, оно рассматривалось как временный инструмент для реализации насущных политических и экономических задач. Когда правительство посчитало текущие задачи решенными и приняло новый курс финансово-экономической развития, достаточно быстро было изменено и право», — так констатируют ученые [8, с. 8].

А. А. Демичев высказывает точку зрения, согласно которой государственное строительство и публично-правовые отношения в период нэпа «четко развивались в русле господствующей советской идеологии», поэтому процессы демократизации и либерализации, охватившие экономику и культуру, неминуемо вступили в противоречие с «централистскими жесткими тенденциями в политической сфере жизни общества» [7, с. 63].

Устойчивый научный интерес характерен для такого предмета исследования, как восприятие нэпа членами большевистской партии и широкими слоями населения.

Так, С. В. Виноградов, опираясь на воспоминания заместителя главного редактора периодического издания 1920-х гг. «Торгово-промышленная газета» Н. Валентинова (Вольского) и результаты изучения протоколов партийных заседаний разного уровня 1920–1922 гг., настаивает на неоднозначном отношении большевиков к нэпу. По версии ученого, публичные заявления Ленина о единстве партии по вопросу перехода к нэпу не отражали реального положения дел в РКП(б) [6, с. 45, 48]. Ссылаясь на воспоминания Н. Валентинова о его личной встрече с членом коллегии Наркомата продовольствия А. И. Свидерского, ученый сообщает, что идею В. И. Ленина о нэпе разделяли только Л. Б. Красин и А. Д. Цурюпа [там же, с. 26]. Поэтому для сохранения доверия сторонников Советской власти к партии большевиков Ленину в 1921 г. пришлось поставить на карту «весь свой политический авторитет» [6, с. 27]. Настороженное отношение большевиков к нэпу В. С. Виноградов объясняет их нежеланием действовать в условиях «разъединения долга и убеждения» [там же].

Сложность осуществления мероприятий в духе новой экономической политики, как считает С. А. Черноморец, была обусловлена мировоззрением большевиков, в массе своей воспринимавших нэп как отступление от программы строительства социализма [1, с. 53].

Современные исследователи к числу значимых нововведений нэпа, наряду с осуществленным допущением элементов рыночной экономики, относят процесс децентрализации власти. Например, В. В. Беспалов, характеризуя перемены, произошедшие в системе государственно-партийного руководства страной в условиях нэпа, указывает на целенаправленно проведенное «отделение государственной деятельности от непосредственного руководства хозяйством», следствием которого стало закрепление хозяйственных функций за совнархозами и ВСНХ [3, с. 83].

К. С. Ядрышников, рассматривая устройство кредитной системы эпохи нэпа, приводит точку зрения В. И. Ленина, изложенную в марте 1922 г. в письме к Л. Б. Каменеву. Автор письма заверял адресата: «Величайшая ошибка думать, что нэп положил конец террору. Мы еще вернемся к террору и террору экономическому» [9, с. 140]. В наши дни цитата Ленина формирует исследовательский интерес к поиску содержания целевой установки намечавшегося в начале 1920-х гг. экономического террора.

Частичный ответ в рамках обозначенной проблемы дает исследование И. А. Куликова. Ученый в числе специфических черт нэпа называет расширение сфер взаимодействия противостоящих друг другу классов: «Экономические и политические компромиссы нэпа в Советской России, с одной стороны, привели к ощутимому хозяйственному подъему, к росту частного предпринимательства, с другой стороны, — к расширению спектра взаимоотношений между всеми антагонистическими группами и классами общества, вынужденными сосуществовать в отдельно взятой стране в конкретных исторических условиях» [10, с. 201]. Антагонистами для сторонников Советской власти являлись буржуазные элементы. К ним в 1922–1928 гг., по наблюдениям И. А. Куликова, относили «…всех тех людей, чей образ мог подходить под определение “буржуя” в массовом сознании: от представителя бывших привилегированных сословий, дворян, помещиков, купцов, до выбившихся в люди спекулянтов и нэпманов, хозяев частных предприятий, кустарных артелей, арендаторов и пр.» [там же, с. 204].

Новым термином эпохи нэпа стало понятие «кооперация». Дефиниция обозначала систему потребительской кооперации, ее сотрудников и на официальном уровне идейно противопоставлялась буржуазному способу хозяйствования [там же, с. 204-205]. Другой значимой идеологической установкой, проникавшей в сознание советских граждан при помощи печатного слова, согласно выводам И. А. Куликова, выступало суждение о передовой роли рабочего класса, находящегося у власти. В подтверждение научного тезиса ученый цитирует отдельные публикации из газеты «Петроградская правда» за 1922 г. «Эти паразиты [буржуи] не рассчитали, что они живут в стране, где у власти стоят трудящиеся», — пишет автор одной из проанализированных И. А. Куликовым публикаций. В другой газетной статье корреспондент образно доносил до сознания читателей роль рабочего класса в условиях нэпа: «Рабочий класс… должен выбивать из крестьянина психологию мелкого хозяйчика, которая очень вредно отражается на нашем общем народном хозяйстве» [там же, с. 206, 213].

Достижением нэпа в аграрном секторе производства к 1927 г., по оценке В. В. Белоцерковского, стало массовое объединение крестьян в «сбытовые и производственные кооперативы», обусловленное высокой доходностью кооперативов по сравнению с единоличными хозяйствами зажиточных крестьян. В совокупности, как утверждает ученый, «…крестьянство в 1926–1927 гг. производило в два раза больше зерна, чем в 1913-м…» [4, с. 151]. Проведенные изыскания сформировали у В. В. Белоцерковского предположение, что конечную цель построения производственных отношений в условиях социалистического общества Ленин усматривал в развитии кооперации: «Кооперативы — это большая часть социализма, а возможно, и весь социализм» [там же, с. 152].

Интересное объяснение причин успеха нэпа, построенное на предположении того, что Ленин стихийно нашел верную формулу взаимодействия общественных групп в условиях нэпа, присутствует в работе В. С. Виноградова. Ученый обращает внимание на тезис Ленина, разъясняющий суть общественного устройства Советского государства первой половины 1920-х гг. «…В нашей Советской Республике социальный строй основан на сотрудничестве двух классов: рабочих и крестьян, к которому допущены на известных условиях и “нэпманы”, т. е. буржуазия», — пояснял Ленин [6, с. 26]. К факторам, предопределившим мгновенное и бурное развитие мелкого бизнеса в период нэпа, А. А. Демичев относит черный рынок, существовавший в годы военного коммунизма, и укоренившееся в сознании населения представление о временности установленных запретов на свободу частной экономической инициативы и деятельности [7, с. 64].

Политическим результатом нэпа, как предлагает считать С. А. Черноморец, являлось снижение уровня антисоветских настроений у населения [1, с. 55]. Вместе с тем сворачивание нэпа, согласно воззрениям исследователя, отвечало логике развития Советского государства, так как «коммунистический режим и новая экономическая политика с ее законами свободного рынка были несовместимы» [там же, с. 56]. В заключение, уместно привести точку зрения Н. А. Шеуджена относительно события, предопределившего завершение партийной дискуссии 1920-х гг. о приоритетах Советского государства. Победа И. В. Сталина в борьбе за политическую власть означала отказ от курса на мировую революцию и провозглашение задач строительства социализма в СССР, что, как полагает ученый, повлекло за собой сворачивание нэпа [5, с. 234-235].

Итак, анализ работ современных российских ученых, историков и юристов, по проблемам нэпа выявил преобладание исследований, посвященных отдельным аспектам и проявлением нэпа. Благодаря сопоставлению и обобщению результатов различных по предметной направленности изысканий было получено представление о нэпе как политическом решении, принятом большевиками на рациональной основе с учетом кризисного состояния хозяйства страны, насущных

требований основных социальных групп и стоявших перед большевиками задач строительства социализма в отдельно взятой стране.

Литература
1. Черноморец С. А. К вопросу о природе новой экономической политики в механизме становления социалистической государственности // Вестник Саратовской государственной юридической академии. 2016. № 2 (109).
2. Славнитская (Комогорова) Л. А. О взаимоотношении крестьянства и местных властей Урала и Южного Зауралья в годы нэпа // Фундаментальные проблемы социально-экономического развития общества: история и современность : материалы междунар. науч.-практ. конф. «Десятые Ямбургские чтения» (Кингисепп, 10 апреля 2015 г.) / Кингисеппский филиал Ленинградского гос. ун-та (ЛГУ) им. А. С. Пушкина. СПб.: Изд-во Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина, 2015.
3. Беспалов В. В. Исторический опыт становления и развития (эволюции) государственного и военного управления России в период с 1917 — до середины 1960-х годов: монография. М.: Изд-во Современного гуманитарного ун-та, 2012..
4. Белоцерковский В. В. Ненависть к Ленину — дебилизация России // Свободная мысль. М.: Политиздат, 2017. № 5 (1665).
5. Шеуджен Н. А. Особенности «новой экономической политики» // Право и государство: проблемы методологии, теории и истории: материалы VI Всерос. науч.-практ. конф. Краснодар: Изд-во Краснодарского ун-та МВД РФ, 2017.
6. Виноградов С. В. Начальный период новой экономической политики: теоретические дискуссии и практические результаты (март–декабрь 1921 г.) // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 2 (30); Дискуссии о введении новой экономической политики: современный взгляд // Каспийский регион: политика, экономика, культура / Астраханский гос. ун-т. 2017. № 4 (53).
7. Демичев А. А. Период нэпа в российской истории через призму хронодискретного подхода // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2018. № 3 (43).
8. Пашенцев Д. А. Правовые основы реализации финансово-экономической политики государства в период нэпа / Д. А. Пашенцев, Н. В. Михайлова, М. И. Долакова; Некоммерческое партнерство «Евразийский центр сравнительных исследований» // Юридическая наука. 2017. № 2.
9. Ядрышников К. С. Правовой аспект денежной реформы 1921–1924 гг. как фундамент советской кредитной системы периода нэпа // Актуальные проблемы социальной коммуникации: материалы IV Всерос. науч.-практ. конф. / Факультет коммуникативных технологий. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского гос. технического ун-та им. Р. Е. Алексеева, 2013.
10. Куликов И. А. Отражение социальных противоречий нэпа в языке официальной пропаганды: исторический анализ лексических изменений 1920-х гг. // Вспомогательные исторические дисциплины / СПб институт истории РАН. 2016. № 35.

NEW ECONOMIC POLICY IN MODERN RUSSIAN DISCOURSE

Athuor: Kletskina O. G. Candidate of History, Associate Professor at Department of History of Russian State Kalashnikov Izhevsk State Technical University, Russia

Abstract: The article reflects the results of a review of modern scientific approaches to the study of the phenomenon of New Economic Policy. The author of the article shares the views of Russian scientists on the reasons of the transition to NEP in 1921. V. I. Lenin insisted to impose market elements in order to hold political power. The NEP measures were rational solutions of economic problems and did not disagree with the tasks of gradually building of the socialist economy. Peasants received the right to lease land, to cooperate and to sell a part of the crop. Cooperation formed the ability of the peasants to collective labor. The Soviet State allowed the creation of small private enterprises to satisfy consumer demand and generate tax revenues. Large enterprises were in the hands of the State and formed the organized socialist sector of the multistructure economy. The New Economic Policy ensured economic growth and loyal attitude of the population towards Soviet power.

Keywords: Bolsheviks, peasantry, New Economic Policy, food tax, socialism, cooperation, codification, private property, bourgeoisie, economic terror.

УДК: 930.1

ИДЕОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСИВНОГО АНАЛИЗА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Ковров Эдуард Владимирович
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и истории
ФГБОУ ВО «Вологодская молочнохозяйственная
академия им. Н. В. Верещагина»
e-mail: edkovrov@rambler.ru
Ухов Артем Евгеньевич
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и истории
ФГБОУ ВО «Вологодская молочнохозяйственная
академия им. Н. В. Верещагина»
г. Вологда, Россия

Аннотация. Статья посвящена переменам в рефлексии над предметом понимания истории в первой четверти XXI века. Выделяются основные парадигмы: натуралистическая, социологическая и культурологическая, подчеркивается уникальность предмета и методов истории, делаются вывод о необходимости для отечественной исторической науки отхода от линейного понимания истории (историцизма), поскольку последний предполагает «мифологизацию» исторической науки. В силу того, что история не является лишь изучением фактов, но - также их нравственной оценкой, высказывается необходимость освоения третьего подхода, культурологического, выраженного в философии постмодернизма. Такой подход рассматривает историю как продукт высших форм человеческой деятельности. Понимание истории не должно быть политизировано, быть в зависимости от идеологий, и поэтому оно должно быть случайным. Теперь нужно не знать прошлое, чтобы определять будущее, но, наоборот: нужно расшифровать настоящее и конструировать такое будущее, которое не создало бы в настоящем того ужасного прошлого, что у нас когда-то было, таким образом, чтобы не настоящее определяло прошлое, а конструируемое будущее диктовало настоящее.
Ключевые слова: история, линейный подход, историцизм, натуралистическая парадигма, социологическая парадигма, культурологическая парадигма, полипарадигмальность, постмодернизм, машины желаний, ризома.

История во все времена была «политической» наукой, то есть наукой, в наибольшей степени подвергающейся политизации и попыткам ее «откорректировать». Прежде всего, вспомним, что в течение долгого времени отечественная историческая наука находилась под идеологическим прессингом исторического материализма, не позволявшего ей в полной мере развиваться. Идеология самым плачевным образом воздействовала на неправильное понимание исторических событий, начиная с вопроса о происхождении Древнерусского государства (антинорманистская теория), не говоря уже о событиях XX века, который «Краткий курс истории СССР» А.В. Шестакова изображал как «многоступенчатый «постамент-мавзолей» для гигантской фигуры вождя, с вершины которого он объяснял тяжелое прошлое, блестящие успехи настоящего и пророчествовал о блаженном будущем его страны» [1, с.243]. Известно, что Маркс в своем понимании истории основывался на философии Гегеля, главным принципом которого был историцизм, или линейное понимание истории.

Взгляды Гегеля были актуальны в эпоху расцвета капитализма, веры человечества в неисчерпаемые ресурсы методов А. Смита и Д. Рикардо, в культуру Просвещения, несущую разум в массы, производящую на свет западную цивилизацию — культуру высшего типа. Но все начало меняться со времен Первой мировой войны, мирового экономического кризиса и последовавшей Второй мировой войны. Еще быстрее изменения в сознании европейской философии пошли в конце XX-начале XXI века. На фоне происходящих изменений в природе, когда человечество уже со всей силой ощущает катастрофичность грядущих изменений, возникает необходимость пересмотреть взгляды на историю как на линейный процесс, как на процесс взаимодействия «объективных» процессов и сил.

С другой стороны, история — это не только объективно и однозначно установленные исторические факты, но, скорее, — это их нравственная интерпретация. Напротив, без осознания ценностной составляющей исторических событий невозможно ощутить взаимосвязь последних с

теми процессами, которые происходят в человеческой культуре. Здесь помощь может оказать не историцизм, а семиотический анализ. Попытка расшифровать, например, ценностное содержание событий 1968 г. выявляет историческую закономерность, когда «антиамериканские настроения совпадают с критикой научно-технического прогресса и ценностей данного общества» [2, с. 5], а вместе с ними — науки и вообще рационального стиля мышления, ценностей потребительского общества, экономической целесообразности как фактора построения общества и др. Это параллельно прогнозам, даваемым О. Шпенглером в отношении западного общества, близящегося, по мнению философа, к неминуемому упадку, проявлениями чего являются: «…упадок искусства, все усиливающееся сомнение в ценности знания; тяжелые вопросы, вытекающие из победы мирового города над крестьянством, бездетность, уход от земли, социальное положение неустойчивого четвертого сословия; кризис социализма, парламентаризма и рационализма, проблему собственности и зависящую от нее проблему брака и далее, в другой, по-видимому, совершенно отличной области: бесчисленные работы по психологии народов, о мифах и культах, о возникновении искусства, религии, мышления, сделавшиеся вдруг не идеологическими, а строго морфологическими, … вопросы, имеющие своей целью одну и ту же, никогда с достаточной ясностью не осознанную загадку истории вообще»[3, с. 91].

Прояснение для себя оснований исторического повествования — первая задача, которую должен поставить перед собой каждый, кто не хочет стать жертвой идеологической манипуляции. История — гуманитарная наука, а главная особенность наук о человеке их полипарадигмальность. Это означает, что каждый историк восстанавливает картину прошлого, исходит из совокупности явных, а иногда и неосознаваемых предпосылок. А если вспомнить, что история — вид текста, дискурса — становится понятно: историй ровно столько, сколько историков. Чтобы разобраться в многообразии исторических повествований профессиональных историков необходимо типологизировать. В качестве основания для данной операции логично использовать понимание историками сущности человека, так как любая история — рассказ об отношениях людей.

Самой простой, тяготеющий к естественнонаучным дисциплинам, является натуралистическая парадигма. Историки этого типа понимают человека как природное существо, а общество — как среду его обитания, подчиненную законам, во многом схожем с биологическими. При этом последние подвергаются мифологизации (идеи «крови и почвы», расы и т.п.), используемой часто для оправдания антисемитизма, расизма, войн и геноцида. Это не пугает последователей натурализма в истории потому, что очень удобно свести человека к набору природных характеристик и объяснить негуманные действия по отношению к иному человеку природной необходимостью, борьбой за выживание.

Социологическая парадигма изображает человека как «совокупность общественных отношений» [4, с. VI], общественное существо. Экономический детерминизм (марксизм) — самый известный в нашей стране пример социологической истории.

Третья парадигма связана с абсолютными формами духовной деятельности, то есть с культурой (постмодернизм). Историки культурной парадигмы (назовем ее так) смотрят на историю как продукт высших форм человеческой деятельности.

Есть еще «теория факторов». Сторонники этой теории утверждают, что в разное время и в разных местах, различные обстоятельства определяют ход истории. Где-то религия, а где-то кровь и почва. Если вспомнить теорему Томаса, которая утверждает, что значимая для нас реальность делает реальными последствия этой значимости, то теория факторов получит свое философское обоснование. Человек — духовное существо. Он свободно выбирает основания исторического действия, как, впрочем, и исторического повествования.

У каждой парадигмы своя логика и своя истина. Натурализм и социологизм оправданы тем, что человек не бесплотный дух, а телесный узел социальных отношений. Исследователь, который заранее знает, что история – борьба рас, ничего кроме расовой борьбы в ней не увидит. Правоверный марксист обречен находить в прошлом лишь войну классов. Только третий подход не предполагает слепой априорности присущей натурализму и социологизму. Человек, в первую очередь, духовное существо. Это не значит, что он только духовное существо, но действительными людьми нас делает бескорыстное стремление к красоте, добру и истине (то есть к Богу). Видеть прошлое сквозь призму этого стремления — задача истории, устремленной в будущее. Она изучает человека, а не придумывает его. Она не нуждается в фальсификациях и передергиваниях фактов. Она свободна от морализаторства и не служит никаким идеологиям. Ее цель истина исторического процесса как пути развития культуры: искусства, религии и философии.

В условиях ожидаемого глобального экологического кризиса и апокалипсиса увереннее всех чувствуют себя сторонники натуралистической парадигмы. По мысли Ж. Делеза, от натурализма происходит и философия: философ говорит о природе, а не о богах. Дискурс не должен вводить в философию новые мифы, которые лишали бы Природу всей ее позитивности. Поэтому «Одна из наиболее глубинных констант Натурализма в том, чтобы осудить всякое уныние, всякую причину уныния и все, что нуждается в унынии, дабы укрепить собственную власть» [5, с. 41].

Экономические детерминисты тоже «на коне»: все-таки сфера экономических процессов поддается исчислению и частично точному прогнозированию. Гегелевское понимание истории, как системной взаимосвязанности прошлого, будущего и настоящего, требует мифологизации истории, упорядоченного и иерархичной социальной системы. Именно в русле такой системы оказался возможен коммунизм, потерпевший провал, поскольку миф и реальность не совпадают. Однако такие системы неустойчивы и не дают «объективную» картину истории. Поэтому уже у Хайдеггера мы имеем несколько несовпадающих историй: история как прошлое и история как личное событие. При этом само историческое исследование Хайдеггер считает самоистолкованием исследователя, когда само историческое исследование придает событию смысл «исторического». Если история «субъективна», создает саму себя, то кто может сегодня сделать убедительный исторический прогноз?

Наука всегда находится в состоянии конфликта с различного «дискурсами», историей, мифологизированной различными идеологиями. Для того чтобы определять правила научных «игр», науке постоянно приходится вырабатывать некий легитимирующий дискурс, т.е. философию. Когда философия эксплицитно прибегает к «великим рассказам» (гегельянство, герменевтика, марксизм и т.п.), соотносимую с ней науку называют «модерном». Знание здесь легитимируется через «метарассказ», включающий в себя философию истории, а «справедливость», т.е. законность институций, ведающих социальными связями, оказывается соотносимой с «великим рассказом» в той же мере, что и с «истиной». Метарассказы представляют собой «объяснительные системы», которые организуют буржуазное общество и вместе с тем служат для него техниками самооправдания — религия, наука, история, искусство и т.п.

Идеи, преображающие и возвышающие человека (Просвещение), постепенно также превращаются в идеологию — систему навязанного мировоззрения. Но такое мировоззрение не имеет будущего, так как отрицает человеческую свободу – основу и цель исторического развития: даже отказ от свободы происходит свободно (вспомним коммунизм или фашизм). По Гегелю, конец истории — точка достижения ее цели, то есть обретения людьми свободы.

Идея конца истории — не идея конца мира. Это идея его обновления. Христиане ждут непосредственного вмешательства в дела людей Бога, а неверующие, но ищущие в истории цель, рассматривают грядущее обновление как результат человеческих усилий. Но первично все-таки ожидание, рожденное в лоне монотеистических религий. Дело в том, что сама идея истории как движения к определенной цели впервые появляется в Библии и повсеместно утверждается в Средние века. Для древнего грека история — рассказ о прошлом, которое имеет занимательный или поучительный характер. Кстати, это не обязательно рассказ о людях, но любое исследование, которое всегда начинается с узнавания каких-то фактов. Для греков, римлян и всех, кто сегодня воспроизводит в своем сознании эстетическое (языческое) отношение к миру, целью человеческой жизни может быть только сама жизнь в ее полноте. Вот почему язычник мыслит циклами жизни: рождение, развитие, исчезновение. Мир язычника не разомкнут в иное измерение. Его боги рядом с ним, зримо воплощенные в искусстве. Отсюда недоверие к искусству, как языческому, у монотеиста.

Целью монотеиста не может явиться жизнь, которая уничтожится в смерти. Именно отсюда идея истории как движение к ее концу. И это уже не рассказ, о чем угодно, но о движении человека к Богу. Движение не только отдельного человека или народа, но всего человечества, которое только в эпоху глобализации проявляется как эмпирическая реальность. Идея прогресса — секуляризированная версия религиозных ожиданий. Карл Поппер уточняет ее: «современную моду на историцизм можно считать просто частью моды на эволюционизм — философию, которая обязана своим влиянием главным образом сенсационному столкновению между блестящей научной гипотезой об истории разных видов земных животных и растений, и более старой метафизической теорией, которая оказалась, между прочим, частью утвердившейся религиозной веры» [6, с. 29].

Таким образом, история по своим методам, способу мышления родственна эмпирическим наукам, а по способу представления знаний — наоборот, к искусствам. Но при всем этом история не перестает быть наукой — пусть даже дильтеевской «наукой о духе». Как и всякая наука, история предполагает наличие закономерностей. В определенных обстоятельствах, при всех равных условиях

события имеют обыкновение повторяться и приводить к одним и тем же результатам. Однако не существует никакого «жесткого» детерминизма. Это невозможно в силу того, что история «ризоматична» [3], одно и то же событие может вести к различным результатам, нет никакого определенного типа отношений «причина-следствие». Например, утверждавшееся в марксизме «двигателем истории» общественное производство на самом деле является лишь «производством желаний». Иррациональным доказательством этому было желание массами явного рабства: коммунизма или нацизма. Но, как показывают Делез и Гваттари, фашизм и большевизм — сами порождения системы капитализма, порождающего шизофреников, желающих самим себе рабства. Система западного мира — это одновременно производство желаний и способов их удовлетворения, «производство желания представляет собой предел общественного производства, постоянно отвергаемый при капитализме…» [7, с. 15].

Например, крушение мировых империй стало поводом и ближайшей причиной возобновления дискуссии о конце истории и прогрессе. По меткому выражению Поппера, «историцисты словно пытаются возместить себе утрату неизменного мира, цепляясь за веру в то, что изменение можно предвидеть, поскольку им правит неизменный закон» [8, с. 58]. Интересно, что парадигма «крушения СССР» также претерпевает в последнее время пересмотр, попытку альтернативных объяснений. Нелинейное мышление современных историков, например, призывает пересмотреть социально-политическую подоплеку событий 1991 г., проведя неожиданные параллели между 1917-м и 1991-м годами, и не выявляя принципиальной разницы между этими событиями [9].

Можно было бы закончить блестящими словами Ключевского: «Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нем живем, как и к чему должны стремиться, механическими куклами, которые не родятся, а делаются, не умирают по законам природы, жизни, а ломаются по чьему-то детскому капризу» [10, с. 34]. С другой стороны, понимание истории не должно быть политизировано, быть в зависимости от идеологий, и поэтому оно должно быть … случайным. Об этом нам говорят постмодернисты. Теперь нужно не знать прошлое, чтобы определять будущее, но, наоборот: нужно расшифровать настоящее и конструировать такое будущее, которое не создало бы в настоящем того ужасного прошлого, что у нас когда-то было.

Литература

1. История России. XX век / под ред. А.Б. Зубова. В 3 тт. Т.2. М.: Издательство «Э», 2016.
2. Симонян Э.Г. Формирование образа науки в западноевропейской культуре: генезис и современные тенденции: автореф. дисс. канд. полит. наук: 24.00.01 / Элеонора Гамлетовна Симонян. Москва, 2008.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. М.: Мысль, 1993.
4.Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. М.: Госполитиздат, 1955. Т.3.
5. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект, 2011.
6. Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 10.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения*:* Анти-Эдип / Реферативное изложение М.А. Рыклина. М.*:* ИНИОН РАН, 1990.
8. Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 10.
9. Безнин М.А., Димони Т.М. Советская протобуржуазия: генезис высшего класса советского общества // Новейшая история России. 2019. Т.9. №2. С. 437-453. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.21638/11701/spbu24.2019.209
10. Ключевский В.О. Афоризмы и мысли об истории. М.: Эксмо, 2007.

IDEOLOGY AND THE PROBLEM OF REFLECTIVE ANALYSIS OF HISTORY PROCESS

Athuors: Kovrov E.L., Senior Lecturer in Philosophy and History Chair in Vologda State Dairy Farming Academy named by N.V. Vereshchagin, Russia
Ukhov A.E., Senior Lecturer of Philosophy and History in Vologda State Dairy Farming Academy named by N.V. Vereshchagin, Russia

Abstract: The article is devoted to the reflection of history subject changings in the first quarter of XX century. The main frameworks is emphasized those are: naturalistic, sociological, and cultural; the features of the subject and methods of history is highlighted, and a conclusion to abandon a linear approach to history (that is historicism) for the native historians is made, because the last provides a hoax in history. As soon history is not a simple investigation of facts, but also their moral evaluation, the need of the third approach following is stated what is elaborated by postmodernism philosophy. Such an approach considered history to be the product of the zenith of human spiritual development. History should not be politicized, be ideologically engaged, and, thus, should be casual. We should no more recognize the past for knowing the future, but, conversely, we should interpret the present for construction such a future that would not create so terrible former as we used to have. It is required to not allow the present determine the past, but the creating future determine the present.

Key words: history, linear approach, historicism, naturalistic framework, sociological framework, cultural framework, polyparadigmalism, postmodernism, desiring machines, rhizome

УДК 327, 130.31, 316.3/4

МЯГКАЯ МУДРАЯ СИЛА И ФИЛОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ «RATIO» В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЫ МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Колесников Андрей Евгеньевич
магистрант 2 курса
41.04.01. «Зарубежное регионоведение»
Юридический факультет
ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет»
e-mail: doogal2008@mail.ru
г. Чита, Россия
Научный руководитель
Кучинская Татьяна Николаевна
доктор философских наук, кандидат политических наук
заведующая кафедрой востоковедения и регионоведения Северной Америки
ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет»
e-mail: kuchinskaya_t@mail.ru
г. Чита, Россия

Аннотация. Процессы глобализации дали существенный толчок в развитии современного облика международного взаимодействия всех уровней. Процессы выстраивания мягкого и умного интернационального сотрудничества стали краеугольным камнем при формировании и развитии единого социокультурного пространства, основанного на взаимовыгодном обмене знаниями и опытом, технологиями и духовно-нравственным потенциалом. Вместе с тем, мягкая и мудрая сила внешней политики многих государств мира до сих пор не стала передовой стратегией развития современного глобального общечеловеческого цивилизационного пространства. Успехи Китая и других государств в выстраивании международных отношений последних лет свидетельствуют о том, что инструменты мудрой силы, находящиеся в тесном контакте с глубоким философским осмыслением деятельности и во многом полагающие в свою основу принципы «ratio», имеют фундаментальную основу построения глобального мира современности. Однако, ввиду обширного количества различий в понимании «ratio» и использования его фундаментальных основ в государствах современного мира все же имеет место быть значительный диссонанс и существенные изъяны в формировании единой системы мудрости и «ratio» в управлении и развитии международных отношений и построении глобальной единой человеческой цивилизации. Автором статьи предлагается изучение мягкой (мудрой) силы государственных программ КНР, России, ЕС и США, их сопряжение с основами философской концепции рационализма и прогноз перспектив построения единого глобального рационального мира.
Ключевые слова: мягкая сила, мудрая сила, рационализм, глобализация, международное взаимодействие, цивилизационное развитие, единое социокультурное пространство, общечеловеческая динамика, внешняя политика, внешнеэкономические стратегии, региональная интеграция, Один пояс — один путь (ОПОП), Евразийский экономический союз (ЕАЭС).

Современная мировая экономика и международные отношения испытывают существенное трансформационное влияние со стороны глобализационных тенденций последнего времени. Процессы транснационализации бизнеса и политических процессов, социокультурного и духовного пространства, их выход за пределы национальных границ государств, а также глобализация современной системы интернационального взаимодействия, начавшиеся с середины XX века и получившие четкий облик к началу XXI века оказали значительное воздействие на формирование и развитие системы единого общечеловеческого социокультурного пространства.

Теорией международных отношений подразумевается наличие четырех исторически сложившихся систем международного порядка как комплекса взаимоотношений между членами международного сообщества, основанного на взаимодействии разнородных факторов, соотношении совокупных потенциалов отдельных участников и иерархии, а также принципах и правилах этих взаимоотношений — Вестфальской (1648 г.), Венской (1814-1815 гг., Европейский концерт),

Версальско-Вашингтонской (1921-1922 гг.) и Ялтинско-Потсдамской (1945 г.). Распад Советского союза и системы Организации Варшавского договора (ОВД), всеобъемлющие процессы глобализации и транснационализации, развитие и расширение телекоммуникационной сети Интернет, формирование цифрового пространства, диджитализация и информатизация процессов взаимодействия, рост и развитие экономического и политического потенциала в странах Азиатско-Тихоокеанского региона, а также другие тенденции современности привнесли существенный вклад в трансформацию международного порядка, обозначенного в Ялтинско-Потсдамской системе международных отношений, и в развитие многополярного мира.

Многополярная мировая арена и современная множественная картина мира предполагает собой обширность вариантов и примеров государственного развития, которое находится в глобальном поле плюрализма. Плюралистический подход и теория многополярного мира являет собой предпосылки к построению системы мировой экономики и международных отношений, базирующейся на сосуществовании нескольких глобальных полюсов развития, а также значительного в количественном и качественном измерениях политико-идеологического, духовно-нравственного, религиозного и экономического многообразия. Плюрализм акторов международного взаимодействия подразумевает собой и плюрализм целей и задач, способов их достижения, методов и форм взаимодействия. Данная множественность находит свое явное отражение в контекстах построения внешнеполитической и внешнеэкономической повесток и стратегий государственного развития и межгосударственного сотрудничества. В основу их разработки полагаются принципы и методология господствующих в государстве философских взглядов, идей и мнений.

Философские концепты современности такие как «рационализм», «глобализация и антиглобализм» оказывают прямое влияние как на формировании фундаментальных духовно-нравственных основ развития общества, так и на выстраивании международного интернационального взаимодействия, воплощаемого во внешнеполитических и внешнеэкономических стратегиях государств, а также имеет место быть в различных теориях международных отношений. Рационализм и философский концепт «ratio» в теории международных отношений являют собой объективность и формулирование интеллектуально и логически обоснованных целей и задач международного взаимодействия, выстраивание наиболее применимых стандартов интернационального поведения, а также сосуществование народов в контексте глобального мирового развития. Рационализация международных отношений подразумевает собой использование методов, форм и механизмов, в основе которых преобладают познавательная интеллектуальная деятельность, базирующая на широкомасштабном применении и использовании разумной мыслительной деятельности человека и опирающаяся на логически рациональные и прагматично выверенные модели и способы взаимодействия в контекстах «человек-человек», «общество-человек», «общество-общество», «государство-человек-общество», «государство-государство» и т.д. Разум в теории рационализации человеческого поведения предполагает собой особый высший тип мыслительной деятельности, базирующийся на способности к анализу, абстрагированию и обобщению явлений, а также на возможности построения такого механизма формирования собственных поведенческих моделей, которые будут направлены на достижение максимально обоснованного, полезного и рационально описываемого консенсуса как в формате взаимодействия с другими людьми, так и в механизмах построения взаимодействий в общественных структурах, в том числе и международного уровня. Вместе с тем, важно отметить, что разумное (рациональное) поведение человека и общества не всегда является исключительно взвешенным и добродетельным. Рациональными могут быть и негуманные античеловеческие проекты. Поэтому важным при определении внешнеполитической и внешнеэкономической повестки государства является рациональное использование ими всего имеющегося потенциала и баланса сил, ресурсов и инструментов международной дипломатии.

Рациональная эффективность экономического и политического развития является основополагающей характеристикой и траекторией формирования международной деятельности любого государства. В условиях становления и развития современного многополярного мира, характеризуемого плюрализмом полюсов глобального развития, важным элементом при выработке внешнеполитических и внешнеэкономических доктрин государственного развития становится сопряжение баланса сил и потенциала международного влияния с рациональностью структуры интернационального взаимодействия. «Ratio» как философский принцип в контексте международных отношений предполагает собой выработку такой модели поведения государства, которая будет базироваться на разумном и взвешенном подходе в выстраивании отношений на мировой арене, а также учитывать необходимость построения системы взаимовыгодной кооперации в формате «выигрыш-выигрыш» исходя из имеющегося баланса сил.

Понятие силы и баланса сил в международных отношениях относится к исторически складывающимся категориям теории международных отношений. Государства издревле стремились и стремятся использовать как можно более широкий набор средств для достижения своих внешнеполитических целей, подкрепления международных позиций своей страны, создания её позитивного образа за рубежом. Понятия «сила» и «баланс сил» в современной теории международных отношений характеризуется широтой трактовок. Так, согласно определению Р. Даля, под силой принято понимать способность одного актора заставить другого актора действовать так, как в любом случае он бы не действовал. Согласно терминологии школы политического реализма, основателем которой является Г. Моргентау, под «силой» было принято понимать валютный актив политики великих держав за обладание которым они сражались между собой. Важно заметить, что в большинстве концепций ранее под «силой» понимался исключительно военный потенциал государства. Однако, с развитием глобализационных трансформаций международных отношений, появлением новых акторов глобального развития (бизнес, транснациональные компании, негосударственные организации и т.д.) качественно изменилось и отношение к методологии определения понятия «силы» и «баланса сил». Так, в конце XX века Дж. Наем был введен в оборот теории международных отношений концепт о существовании нескольких форматов государственных сил — жесткой силы, мягкой силы и смешанный скоординированный баланс сил (жесткой и мягкой). Под «жесткой силой» по Наю принято понимать способность к принуждению, обусловленная военной и экономической мощью государства. «Мягкую силу» принято противопоставлять «жесткой силе» и рассматривать ее как мягкое, латентное, опосредованное влияние на других субъектов международных отношений для достижения всеобщего благополучия. В качестве основы «мягкой силы» принято понимать инструменты создания убедительности и привлекательности государства на мировой арене, которые зиждутся на стремлении создать такой его благоприятный имидж и сформировать такие предпочтения и взгляды со стороны других государств, чтобы в еще большей степени привлечь их внимание к нему как к игроку умеренному, рассудительному, адекватному и взвешенному. Это, в свою очередь, позволит данному государству посредством использования невоенных подходов и рациональных стимулов развивать и выстраивать взаимовыгодные международные отношения со всеми участниками глобального развития. Фактически можно говорить о том, что «мягкая сила» выступает в роли потенциала доверия и является основополагающей характеристикой рационального формирования международного имиджа страны, ее способности достигать своих внешнеполитических целей без применения принуждения или «покупки» необходимых уступок. Более того, само по себе распространение «мягкой силы» характеризуется опосредованным и непрямым — косвенным влиянием объективных условий развития общественной системы, экономическими и политическими успехами, их очевидностью и привлекательностью для обществ стран — объектов данного влияния (так называемых, целевых государств).

Концепты мягкой мудрой силы в теории международных отношений находят тесную прямую взаимосвязь и сопряжение с философским подходом «ratio». Мудрость внешнеполитических мягких сил исходит из полагания на невоенные и неагрессивные методы взаимодействия и реализации международного сотрудничества, построенные на рациональном использовании имеющегося потенциала и ресурсов. Теоретическую основу реализации «мягкой силы» можно найти в работе британского ученого Дж. МакКлори, который является создателем рейтинга и измерителей «мягкой силы» в государственной внешнеполитической стратегии. Так, согласно его убеждениям, в основе оценки реализации и распространения «мягкой силы» при выстраивании международных отношений лежат *пять основополагающих направлений*: бизнес и инновации; культура; правительство и государственное развитие; дипломатия и образовательные процессы [1]. Кроме того, важным элементом реализации «мягкой силы» является выстраивание региональных интеграционных процессов, подобных инициативе «Один пояс — один путь», строительству Евразийского экономического союза и Европейского союза, объединений НАФТА, ШОС, БРИКС и др.

Опыт реализации «мягкой силы» во внешнеполитических стратегиях разных государств опирается на широкий спектр характеристик. Вместе с тем, имеет место общность в каждой из них, которая находит свое отражение в построении системы «мудрой силы». Мудрость и использование философского принципа «ratio» заключаются в том, что стратегии опираются на механизмы взаимного духовного, социокультурного, нравственно-идеологического обмена знаниями и технологиями, диалог цивилизаций, взаимное совместное обучение и образование.

Так, в современном Китае была принята идея «китайской мечты» и «мирного возвышения» в контексте реализации «мудрой силы» и развивается в нескольких связанных между собой

политэкономических концепциях, целью которых является формирование и обеспечение эффективного восприятия КНР в обществах зарубежных государств. Среди них особое место занимают инициативы создания «Пояса и пути» и «Сообщества единой судьбы». Идеи их формирования были озвучены председателем Си Цзиньпином. В его речи четко прослеживается стремление к формированию и развитию общечеловеческой структуры международного взаимодействия. Так, говоря об идее формирования «Сообщества Единой Судьбы» поднимает очевидные факты связи национальных экономик в единое целое: «Степень взаимосвязанности и взаимозависимости между странами достигла беспрецедентной глубины. Люди живут в глобальной деревне, в оном пространственно-временном континууме, в котором переплетаются прошлое и настоящее, поэтому человечество все больше напоминает сообщество единой судьбы, все члены которого тесно связаны друг с другом».

Говоря о российской концепции «мягкой силы» стоит отметить вопросы формирования современной публичной дипломатии государства, выдвижение инициатив строительства региональной интеграции на территории стран бывшего Советского союза, распространение российского культурного фактора и формирование привлекательности посредством построения духовно-цивилизационного обмена.

США в основе реализации «мягкой силы» [2] во внешнеполитической стратегии опирается на несколько идеологических столпов, которые находят свое отражение в привлекательности американской культуры и образа жизни, позитивном имидже американской идеологии и демократических ценностей, а также распространение повсеместного влияния посредством информационных коммуникаций.

Один из показателей усиления «мягкого» могущества Европейского союза — в растущей популярности точки зрения, согласно которой он выступает позитивной силой в решении глобальных проблем — от борьбы с международным терроризмом до сокращения бедности и защиты окружающей среды.

В качестве заключения, важным будет сказать, что вопросы рациональности и формирование механизмов «мягкой мудрой силы» во внешнеполитической и внешнеэкономической стратегии государственного развития своим следствием имеют становление и развитие единого социокультурного пространства, опираемого на закономерный этап эволюционной динамики общечеловеческого пространства. Перспективой дальнейшего процесса глобализации и применения инструментов «мягкой мудрой силы» [3] может стать становление единой рациональной и взаимоуважающей человеческой нации, в которой будет тесно сопряжено с рациональное (ratio) и глобальное (globalis) без дискриминации по какому бы то ни было фактору.

Литература

1. McClory J. The new persuaders: an international ranking of soft power // Institute for Government. 2010. [Электронный ресурс]. URL: https://www.instituteforgovernment.org.uk/sites/default/files/publications/The%20new%20persuaders_0.pdf. (дата обращения 25.05.2020).

2. Бойченко М.И. «Мягкая сила» реальной политики и поиски новых ценностных оснований международных отношений // Большая Евразия: Развитие, безопасность, сотрудничество. 2019. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/myagkaya-sila-realnoy-politiki-i-poiski-novyh-tsennostnyh-osnovaniy-mezhdunarodnyh-otnosheniy. (дата обращения: 25.05.2020).

3. Чихарев И.А., Столетов О.В. К вопросу о соотношении стратегий «мягкой силы» и «разумной силы» в мировой политике // Вестник Московского университета. Политические науки. Серия 12. 2013. №6. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-sootnoshenii-strategiy-myagkoy-sily-i-razumnoy-sily-v-mirovoy-politike. (дата обращения: 25.05.2020).

SMART (SOFT) POWER AND THE PHILOSOPHIC CONCEPT «RATIO» IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION TRANSFORMATION OF THE WORLD ECONOMICS AND INTERNATIONAL AFFAIRS

Athuor: Kolesnikov A.E. 2nd course of magistracy student, Foreign Studies. Asia and Africa Research, China, Faculty of Law, Transbaikal State University, Russia

Abstract: Globalization gave a significant impetus to the development of the modern face of the international interaction at the all levels. The processes of building soft and smart international cooperation have become the cornerstone in the formation and development of a unique socio-cultural space based on a mutually beneficial exchange of knowledge and experience, technologies and spiritual and moral potential. At the same time, the soft wise power of the foreign policy of many countries of the world has not yet become an advanced strategy for the development of the modern global universal civilization space. The successes of China and other countries in the international relations building of recent years indicate that wisdom mechanisms that are in close contact with a deep philosophic understanding of the interaction and which largely rely on the principles of “ratio” have a fundamental basis for

building the global world. Howeve, in view of the vast number of differences in understanding the “ratio” and the use its fundamental foundations in the states of the modern world there still exists significant dissonance and significant flaws in the formation of a unified system of wisdom and “ratio” in the management and development of international relations and the construction of a global united human civilization. The author of the article proposes the research of the soft (wise) power of the PRC, Russia, the EU and the USA state programs, their combination with the foundations of the philosophical concept of rationalism and the forecast of the prospects for building an unique Global Rational World.
Keywords: soft power, smart power, rationalism, globalization, international cooperation, civilization development, unique socio-cultural space, universal human dynamics, international affairs, foreign economic strategies, regional integration, One Belt – One Road (OBOR), Eurasian Economic Cooperation (EEC)

УДК 130.2

О РОЛИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРЕ

Лю Сюечжэнь
магистрант 1 курса
47.04.01. «Философия»
Философский факультет
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет
e-mail: 1171112131@qq.com
Китайская народная республика
Научный руководитель
Ибрагимова Зульфия Зайтуновна
кандидат философских наук
доцент кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет
e-mail: yuldyz@rambler.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. Исследования в области культуры в современном мире носят комплексный характер, имеют общие для всех социальных систем тенденции. Взаимоотношения между различными культурами иногда бывают односторонними: отсутствие рационального «духа» в культуре приводит к хаосу в развитии культуры и цивилизации. На самом деле, в идеале эти два полюса должны быть взаимосвязаны, и ведущей силой в их возможном слиянии является рациональность. Разум — это квинтэссенция духовной культуры, развитие культуры всегда испытывает потребность в рациональных смыслах, критике и целеполагании, а эти функции разума должны отвечать требованиям логических принципов и методов. Основным принципом культуры является то, что она обладает гармоничной жизненной силой и креативностью. Роль рациональности в культуре является ключевой проблемой, которая оказывает сильное влияние на различные культурные среды и даже на современную глобальную культуру. Рациональный скептицизм и критическая функция, как основные категории современности, имеют важное значение для понимания культуры.
Ключевые слова: культура, рациональная культура, рациональных дух, глобальная культура, принцип культуры, разум.

Важность разума отражается в процессе человеческого понимания и социальной практики. В то время как человечество познает мир и трансформирует его, оно постепенно устанавливает авторитет разума в человеческой практике. Разум постепенно совершенствуется, чтобы направлять и критиковать мышление и поведение, а также осуществлять руководящую роль общества. В соответствии с требованиями рациональности логические мысли и действия рациональны, а научные мысли и действия также рациональны. Поведение, соответствующее объективным законам, рационально. Вещи, которые отвечают объективным требованиям человеческой натуры для исследования человеческого творческого потенциала, рациональны, а вещи, которые хороши для формирования благородной личности, также рациональны.

Применение рациональной ценности в обществе окажет положительное влияние на развитие культуры. В системе ценностей культуры рациональная ценность должна быть в центре и играть ряд важных ролей. Во-первых, это повышение роли предметной ценности человека, рациональное руководство отражением человека, раскрытие и осознание рациональной ценности, развитие

рациональной независимой силы, создание совершенной жизни и достижение гармоничного единства между человеком и обществом. В-третьих, это функция критики общества. Научная основа рациональной объективности, определенности и справедливости, оценки традиций и реальности, оценки отдельных лиц и групп, а также всех видов деятельности в любой области общества относятся к сфере рационального суждения. Наконец, он берет на себя роль руководства обществом и подталкивает его к всестороннему развитию. Разум освобождает человеческое общество от иррациональных ограничений, таких как затуманенные традиционные верования, религиозные убеждения и авторитарные силы, и указывает правильный путь социального прогресса с рациональной точки зрения. Точно так же, как считает Гегель: «Случайной победы или поражения недостаточно, чтобы определить процветание и упадок нации, а рациональный дух каждой нации — это «мировой суд», который определяет историю рационального мира [1].

Фактический статус разума в социальной культуре определяет её характер и развитие. Если принцип рациональности можно популяризировать и развивать в обществе, а социальная культура оценивается и руководствуется рациональностью, то культура, по-видимому, соответствует рациональности. Наоборот, если принцип разума не может быть интегрирован в культурное мышление. Как сказал Юм, «все рассуждения о реализации, похоже, основаны на причинности» [2]. Тогда закон причинности, который связан между ними, приведет к неспособности разума получить свой должный статус, и культура покажет иррациональность.

Дух рациональной культуры ценит гармонию между людьми и обществом. Рациональность личности и другие аспекты развития рассматриваются как основа социального развития, поэтому развитие личности и общества координируется, и уважение общества к личности гарантируется, что рассматривается как необходимое условие социального развития. Иррациональная культура ценит целое и подавляет индивидуальное сознание. Подчинение индивидов безоговорочному подчинению власти или доминирующей силе общества и отмена индивидуальной воли из-за одностороннего акцента на общие права и интересы в конечном итоге приведет к конфликтам между обществом и индивидами.

Социальная цель рациональной культуры видеть людей центром общества. Будь то для удовлетворения объективных потребностей людей на всех уровнях, для развития индивидуальной автономии и творчества, а также в качестве критерия для измерения общего развития и прогресса общества. Иррациональная культура утилитарна или божественна. Эта иррациональность рассматривает накопление богатства или поддержание статуса Бога в качестве цели общественного развития, а людей — в качестве средства для достижения цели.

Когнитивный метод рациональной культуры ценит мудрость и познание и считает, что рациональность является наиболее надежным и чистым способом получения истины. Гадамер, современный философ интерпретации, сказал: «Наивысшее счастье человека — это «чистая теория» [3]. Рациональный характер логики и ценность знаний, следовательно, научная рациональность всегда находятся в процессе непрерывных инноваций и прогресса. Нерациональная культура ценит веру и считает, что ценность разума должна подчиняться ценности веры, которая ведет к рациональному мышлению.

Ненаучная природа мышления приводит к возникновению псевдонаучных и иррациональных сил. Рациональная культура позиционируется для долгосрочного и скоординированного развития. Под руководством рациональных ценностей социальная структура является упорядоченной и динамичной, социальные нормы совершенны и долговременны, а рациональная автономия социальных членов сосуществует с социальными нормами. Нерациональная культура принятия социальных решений из-за отсутствия рациональной критики и руководства часто представляет собой социальную оценку, основанную на субъективной воле, ведущую к хаотическим социальным нормам, которые конфликтуют друг с другом.

Отношение рациональной культуры к обществу взаимозависимо. Разум придает значение существованию реального мира в соответствии с характеристиками человеческой природы, с объективными законами вещей и в соответствии с общей волей людей в качестве критерия суждения. Иррациональная культура уклоняется от реального мира, избегает реальности, обесценивает ценность реальности, отрицает рациональность человеческой натуры, ведет к отрешённости от воли людей, вопреки объективным законам, и решает проблемы только в соответствии с заданными треками.

Следовательно, из-за различий в роли разума в культуре, будут получены совершенно другие характеристики производительности. Конечно, все культурные формы не обязательно рациональны или иррациональны. Ницше сказал: «В долгие годы человеческое понимание не имеет ничего, кроме

ошибок. Некоторые ошибки доказали свою полезность и помогают поддерживать правильный характер людей нашего времени» [4]. Например, древнегреческая культура и развитая китайская культура имеют очевидное присутствие рационального. Европейская средневековая культура типично иррациональна.

Таким образом, необходимо задействовать функции оценки общества и рационального управления обществом, преодоления социального иррационального поведения и установления социальной справедливости. История доказывает, что «рациональность независима и полностью является необходимой гарантией поддержания жизнеспособности и социального прогресса, показывая современное стремление к рациональности, идеологической определенности, математической точности и логической строгости» [5]. В то же время, когда создается культура рациональности, должна быть гармоничная и полная система рациональных ценностей, чтобы избежать отклонений, односторонности, утилитаризма и проблем, которые ведут к этическому и моральному авторитету. В то же время рациональность должна охватывать все области истины, добра и красоты. Вы не можете просто установить одно значение и игнорировать другое.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
2. Уайтхед А. Избранные чтения в западной философии. Т. 1, Коммерческая пресса, 1981.
3. Гадамер Х.Г. Теория восхваления. Шанхайский книжный магазин Sanlian, 1998.
4 Ницше Ф. Счастливые знания / пер. с нем. Хуан Минцзя. Пекин: Центральная компиляция и перевод прессы, 1999.
5. Гуйчунь Г., Ийдун В. Научная война и постмодернистский научный взгляд, Пекин: Science Press, 2006.

ON THE ROLE OF RATIONALITY IN CULTURE

Athuor: Liu Xuezhen, student of Kazan Federal University, Kazan

Abstract. Research in the field of culture in the modern world is complex, has trends common to all social systems. The relationship between different cultures is sometimes one-sided: the lack of a rational “spirit” in culture leads to chaos in the development of culture and civilization. In fact, ideally, the two poles should be interconnected, and the leading force in their possible merger is rationality. Reason is the quintessence of spiritual culture, the development of culture always feels the need for rational meanings, criticism and goal-setting, and these functions of the mind must meet the requirements of logical principles and methods. The basic principle of culture is that it has a harmonious vitality and creativity. The role of rationality in culture is a key issue that has a strong impact on various cultural environments and even on contemporary global culture. Rational skepticism and critical function, as the main categories of modernity, are important for understanding culture.

Keywords: culture, rational culture, rational spirit, global culture, principle of culture, mind

УДК 101.1

ФИЛОСОФИЯ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ*

Медведева Евгения Евгеньевна
кандидат философских наук
преподаватель отделения информационных технологий
Университетского политехнического колледжа «Радиополитехникум»
ФГАОУ ВО «Санкт-Петербургский политехнический
университет Петра Великого»
e-mail: sem.23@mail.ru
г. Санкт-Петербург, Россия

---

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00254

Аннотация. Статья посвящена анализу и поддержке убеждения, что философия развивает навыки критического мышления. Вопрос, для чего нужна философия в системе высшего образования, как правило, служит отправной точкой для обсуждения дисциплинарного статуса философии с целью оправдания присутствия данного предмета в учебных планах университетов. Эта проблема не является новой, она актуальна не только для российского образовательного пространства. Ключевым аргументом преподавателей философии, доказывающих важность изучения своего предмета, является утверждение о том, что философия

формирует дискурсивное мышление. Приобретение данной способности предполагает не только усвоение теоретического курса философии, но и вовлечение студентов в практику философствования. В статье описываются эффективные дидактические приемы, применение которых позволяет мотивировать студентов серьезно изучать философскую дисциплину. Основная идея статьи заключается в том, что необходимым условием развития критического мышления является обеспечение тесной взаимосвязи процесса освоения философского знания и непосредственной практики философствования.
Ключевые слова: предмет философии, критическое мышление, философский дискурс, образование, проблемный метод обучения, альтернативное решение, фундаментальные проблемы, познание, истина, аргументация.

В современном обществе широко распространено мнение о том, что изучение философии способствует развитию навыков критического мышления. Данное убеждение служит основным аргументом в обосновании тезиса о полезности философии, ее ценности в деле развития логических способностей студентов. Этот тезис подтверждается самим фактом присутствия предмета философии во всех образовательных программах университетов. Мнение о конкурентном преимуществе философии в сравнении с другими учебными дисциплинами поддерживается многими преподавателями философии. Однако точка зрения о несомненном влиянии философии на развитие критического мышления до сих пор не подверглась строгой верификации, а потому степень ее достоверности остается под вопросом. Вместе с тем университетские преподаватели проявляют заинтересованность в том, чтобы сделать обучение философии увлекательным и плодотворным процессом, который соответствовал бы духовным потребностям студенческой молодежи и запросам работодателей. Целью статьи является обоснование тезиса о том, что философия развивает навыки критического мышления и это достигается через применение эффективных методов обучения.

Разбираемая мною точка зрения о связи философии с критическим мышлением имеет под собой определенные основания. Прежде всего следует подчеркнуть, что идея критического мышления берет свои корни из философии. К тому же критическая направленность философской деятельности неизбежно формулирует стойкое убеждение, что изучение предмета философии автоматически обеспечивает платформу для усвоения навыков критического мышления. Для рассмотрения поставленной проблемы нам следует обратиться к понятию философии, чтобы определить ее предметную область. С момента своего возникновения и последующего исторического развития обсуждение предмета философии осуществлялось в разнообразных традициях мышления. Как известно, термин «философия» буквально означает «любовь к мудрости». Уже в досократический период в античной философии сложилось единое представление о мудрости как способности человека постигать предельные основания или принципы бытия, которые могут служить руководством на пути к достижению добродетельной жизни. Древние философы, действуя сообразно принципу бескорыстного стремления к мудрости, занимались построением систем знания, структурированных в зависимости от ответов на мировоззренческие вопросы, причем делали это под строгим контролем разума.

Нынешние философы продолжают размышлять об основополагающих началах и принципах бытия, мира в целом. Однако в наши дни философская деятельность приобрела совершенно иной характер. В отличие от античной философии, предложившей человечеству перспективный проект искусства совершенной жизни, современная философия предстает как специфическая теоретическая деятельность, которая оперирует «языком посвященных». По словам французского философа Пьера Адо, «владение этим языком философии необходимо для того, чтобы вас услышали в среде гуманитарных наук» [1, с. 76]. Философия, выглядевшая поначалу как универсальная система знаний и особая духовная практика, с течением времени превратилась в комплекс различных философских дисциплин, что привело к раздроблению целостного, универсального понимания мира и размыванию единого философского дискурса. Современная философия перестала быть искусством жизни, она превратилась в академическую дисциплину, точнее совокупность дисциплин, которые изучаются в современных университетах.

Учитывая, что стремление к достоверному знанию и адекватному пониманию вещей уже не является сегодня исключительной прерогативой философии, так как другие науки преследуют аналогичные цели, нам важно уточнить, что отличает философию от других наук? Так, В.С. Степин определяет философию как «особую форму общественного сознания и познания мира, вырабатывающую систему знаний об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни» [2]. Данное определение указывает на то, что философские принципы лежат в основании любых наук, что философия не есть просто отдельная ветвь в древе познания, она

исследует природу самого познания и связана с человеческим способом существования. Поэтому разница между философией и другими научными дисциплинами обнаруживается в том, что философия имеет ярко выраженную эпистемологическую и экзистенциально-антропологическую направленность.

Философы, обсуждающие проблему дисциплинарного статуса философии, отмечают наличие у нее трех отличительных характеристик, которые помогают отделить философию от других наук. Во-первых, философия ставит и решает фундаментальные проблемы. Во-вторых, она применяет особые методы исследования. И, в-третьих, философия культивирует критический дух и рациональный тип мышления в пространстве человеческой культуры [3]. Разумеется, зрелые научные дисциплины также занимаются изучением определенных проблем, разрабатывают собственные методы познания, инициируют дух творческого поиска. Вместе с тем философию отличает особое отношение к проблемах познания, истины, она разрабатывает специфические методы постижения этих феноменов и «заряжает» человеческий разум духом умеренного скептицизма и любви к истине (мудрости), то есть тем самым духом, который принято называть «критическим мышлением».

Теперь я хотела бы пояснить значение понятия «критическое мышление», которое широко употребляется в современной литературе. Следует признать, что в среде специалистов не сформировалось единое мнение о том, как нужно точно определять данное понятие. В статье А.С. Бобровой представлен целых набор формулировок понятия критического мышления, которые используются в научной литературе [4, с. 28-29]. Во всех этих определениях чаще всего подчеркивается важность логической составляющей, т.е. использование аргументативно-логических методов. Поэтому в статье я буду придерживаться традиционного понимания критического мышления, подразумевая под ним умение применять методы логического анализа для оценки истинности, правильности и обоснованности суждений. Рациональность и логический анализ в целом играют ключевую роль в развитии навыков критического мышления. Вместе с тем критическое мышление требует не только знания методов логического анализа, но и той предметной области, для оценки которой они применяются. Другими словами, критически мыслящий человек — это тот, кто способен интерпретировать и анализировать полученные выводы, знания, аргументы, строить дедуктивные и индуктивные формы рассуждений, кто умеет оценить обоснованность аргументации не только других людей, но и свои собственные заявления.

Именно такую идеальную модель критически мыслящей личности пытаются воплотить в своей педагогической деятельности большинство преподавателей философии. Они проявляют заинтересованное отношение к тому, как сделать процесс обучения философии увлекательным и плодотворным, чтобы он соответствовал насущным духовным потребностям студенческой молодежи и запросам работодателей. В процессе преподавания философии значительный объем часов отводится изложению воззрений выдающихся мыслителей прошлого, а также анализу особенностей различных философских направлений и школ. Видимо, так и должно быть. Все мы должны учиться у истории. Но если студент не видит и не понимает, каким образом история философии может помочь решить его личные жизненные проблемы, он утрачивает к ней всякий интерес и не может взять в толк, зачем ему все это нужно знать.

Чтобы исправить данную ситуацию, преподавателю при чтении общего курса философии следует шире и активнее использовать проблемный метод обучения. Не секрет, что рождение и становление философии как исторической формы мировоззрения осуществлялось не только через удивление, но и через вопрошание и критическое сомнение относительно состоятельности традиционных воззрений. Отсутствие философских проблем означает отсутствие самой философии. Основные проблемы философии так или иначе всегда затрагивают человеческую личность, имеют экзистенциально-антропологическую и этическую направленность. Не секрет, что каждый человек рано или поздно начинает задумываться над философскими вопросами. Поэтому интерес к философским вопросам присутствует у многих студентов. И здесь важную роль должен сыграть преподаватель, который способен привить студентам интерес к философии. Преподаватель может вдохновить учащихся на поиски ответов на «вечные» философские вопросы, стимулировать потребность к философским рассуждениям, либо, напротив, подавить или уничтожить всякое желание серьезно заниматься философией. На мой взгляд, грамотное и умелое использование проблемного метода на занятиях философией позволит актуализировать значимость и статус данной дисциплины в глазах студентов.

Какие именно вопросы могут заинтересовать студентов? Например, каждый человек хочет знать: Кто есть я? Что такое Я? Является ли "Я" целостным, уникальным, существует ли множественное "Я"? Каковы составные элементы нашей самости? Имеет ли она определенную

природу? Как формируется? Является ли "Я" неизменным или меняется с течением жизненного времени? Обусловлено ли это какими-то внешними или внутренними факторами? Если да, то какими именно? Как связаны между собой сознание и тело?

При возникновении сомнения относительно правильности полученных ответов, могут быть сформулированы другие вопросы, например: Насколько я могу быть уверен в чем-то? Что такое знание? Что такое достоверность? Что такое вера? Иными словами, поиск ответов на метафизические (онтологические) вопросы неизбежно приводит к постановке других вопросов — о природе истины, о формах и способах познания, об интуиции и логическом следовании, об обоснованности и необоснованности знания и выводов, о ясности понимания и условиях достижения согласованной коммуникации [5, с. 90].

Еще одна группа вопросов, которые могут заинтересовать учащихся, имеет четко выраженную экзистенциально-этическую и эстетическую основу: Для чего жить, каков смысл человеческого существования? Почему жизнь благо, что в ней есть хорошего? Что такое добро и зло? Какие существуют виды добродетели? Что лучше — средство или цель? Каковы главные ценности и конечные цели человеческой жизни? Что такое красота и уродство? Что такое искусство? Что я должен делать? Что такое долг?

Следует подчеркнуть, что изучение философии будет неполноценным, если преподаватель в ходе учебной деятельности просто проигнорирует необходимость постановки и обсуждение указанных выше вопросов, если он не будет замечать их важность для учащихся и не предпримет никаких усилий для того чтобы помочь их разрешить.

Однако сама по себе постановка философских вопросов, затрагивающих интересы учащихся, недостаточна, чтобы мотивировать на изучение философии. Известно, что любой человек способен размышлять над философскими вопросами, не прибегая с услугам университета, философских кафедр и преподавателей. Поэтому при чтении вводного курса философии преподавателю важно научиться сочетать в своей деятельности применение проблемного подхода с методом альтернативных решений, что поможет составить верное представление о степени адекватности или обоснованности даваемых ответов. В процессе дискуссии студенты обычно предлагают различные альтернативные решения вечных проблем философии. Преподаватель не только может, но и обязан содействовать плодотворному обсуждению философских вопросов во время своих учебных занятий. Он должен постараться сделать так, чтобы важнейшие альтернативные решения поставленных вопросов стали ясными и понятными студентам. Преподаватель это может сделать посредством формулирования вопросов, предлагая учащимся самим проанализировать возможные альтернативные варианты решения. Если это не срабатывает, то он может сам обозначить эти альтернативы и побудить студента поразмышлять над ними, опять же задавая вопрос: «Что вы думаете относительно такого подхода или возможного способа решения рассматриваемой философской проблемы?»

Таким образом, для того, чтобы мотивировать студентов заниматься философией, можно рекомендовать преподавателям при чтении вводного курса философии использовать наряду с проблемным подходом также метод альтернативного или поливариантного решения философской проблемы. Активное и последовательное применение проблемного подхода и метода альтернативных решений в рамках учебных занятий философией создает условия для формирования у студентов собственной мировоззренческой позиции, определенного отношения к обсуждаемому предмету. Когда разбираются альтернативные решения той или иной философской проблемы, подспудно вырабатывается привычка мыслить критически, взвешенно подходить к оценке предложенных гипотез. Разумеется, рассмотрение большего числа вероятных альтернатив будет способствовать выработке обоснованных решений.

Вместе с тем обзор разнообразных способов решения философской проблемы предлагает не только их сопоставление, но и аргументацию. Когда преподаватель формулирует типичные аргументы за или против принятия определенного решения философского вопроса, тем самым он не только способствует пониманию сути рассматриваемого предмета, но и обеспечивает возможность активного участия студентов в процессе обсуждения. Поэтому обоснование и критика, доказательство и опровержение приводимых аргументов развивают у студентов навыки критического мышления и формируют привычку конструктивного диалога.

Однако неорганизованная и неконтролируемая дискуссия академически неподготовленных учащихся, несомненно, будет пустой тратой времени. Поэтому преподаватель на своих занятиях всегда должен придерживаться намеченной цели дискуссии, постоянно напоминать о ней студентам. Он может в процессе изучения конкретного философского вопроса или темы зародить у студентов не

только живой интерес, но и мотивировать их участвовать в философском споре. Использование описанного выше проблемно-деятельного подхода, таким образом, поможет развить творческие способности учащихся, превратить изучение философии в захватывающее интеллектуальное приключение.

В заключение хочу подчеркнуть, что в процессе преподавания философии педагогу не следует противопоставлять два разных методологических подхода — культурно-информационный и проблемно-деятельностный [6]. Оба этих подхода скорее взаимно дополняют друг друга и гармонично сочетаются в рамках конкретной педагогической практики. Но чтобы понять философию и пробудить интерес к данному предмету, преподавателю нужно стремиться научить студентов *философствовать*. Для этого ему необходимо шире использовать на занятиях проблемный подход, метод альтернативного решения философского вопроса, диалогическую форму освоения теоретического материала. В ходе изучения философии учащиеся не должны занимать позицию стороннего наблюдателя, они должны быть вовлечены в обсуждение того или иного философского вопроса, стать полноправными участниками философского действия. Преподаватель должен стремиться показать студенту, что философские проблемы имеют непосредственное отношение к решению его личных жизненных вопросов, а студент, в свою очередь, должен научиться обсуждать фундаментальные проблемы, четко формулировать точку зрения, обоснованно отстаивать свою мировоззренческую позицию. Только при условии реализации описанной выше дидактической практики можно с уверенностью резюмировать, что изучение предмета философии способствует развитию критического мышления.

Литература

1. Адо Пьер. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В.А. Воробьева. М., СПб.: Изд-во "Степной Ветер", ИД "Коло", 2005.
2. Степин В.С. Философия // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a5332a5622574015c348a (дата обращения: 28.01.2020).
3. Gelder van, T.J. The Roles of Philosophy in Cognitive Science // Philosophical Psychology. 1998. № 11.
4. Боброва А.С. Критическое мышление. Проблема определения // РАЦИО.ru. 2017. № 1 (18). [Электронный ресурс] URL: https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/ef2/Ratio_2017_1_03_Bobrova.pdf (дата обращения: 25.12.2019).
5. Медведев Н.В. Герменевтическое понятие истины // Философские традиции и современность. 2013. № 1(3).
6. Волкова Т.И. Об особенностях преподавания философии в вузах: социологический ракурс // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования. Ч.3. Екатеринбург: Изд-во «УрГУ», 2011.

PHILOSOPHY AND CRITICAL THINKING

Athuor: Medvedeva E. E., Candidate of Philosophy, Lecturer, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Russia

Abstract: This article is devoted to the analysis and support of the belief that philosophy develops critical thinking skills. The question of why philosophy is needed in higher education, as a rule, serves as a starting point for discussing the disciplinary status of philosophy in order to justify the presence of this subject in the curricula of universities. This problem is not new, it is relevant not only for the Russian educational space. The key argument of philosophy teachers proving the importance of studying their subject is the assertion that philosophy forms discursive thinking. The acquisition of this ability involves not only the assimilation of the theoretical course of philosophy, but also the involvement of students in the practice of philosophizing. The article describes effective didactic techniques, the use of which allows motivating students to study philosophical discipline. The main idea of the article is that a necessary condition for the development of critical thinking among students is to ensure a close relationship between the process of mastering philosophical knowledge and the direct practice of philosophizing.

Keywords: subject of philosophy, critical thinking, philosophical discourse, education, problematic teaching method, alternative solution, fundamental problems, cognition, truth, argumentation.

УДК 101.9

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ МИГРАНТОВ И ПРИНИМАЮЩЕГО СООБЩЕСТВА: ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ И РАЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОДЫ

Овчинников Александр Викторович
кандидат исторических наук
научный сотрудник Липецкого филиала
Финансового университета при Правительстве РФ
e-mail: ovchinnikov8_831@mail.ru
г. Липецк, Россия

Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда, проект № 17-78-20149

Аннотация. Констатируется важность приведения под «общие знаменатели» базовых представлений о своем прошлом «местных» и «пришлых». В современной России прошлое конструируется в этноцентричном ключе, актуализируются концепты «цивилизационного кода», «русского мира», региональных этнонациональных историй. В других постсоветских государствах сконструированы собственные этнонациональные нарративы. Исходя из анализа отечественных официальных документов и практической деятельности правительственных организаций, можно утверждать, что приписываемые мигрантам этноцентричные представления о своем прошлом «уравновешиваются» такими же этноцентричными образами российской истории. Такой подход к решению проблемы предлагается назвать «иррациональным». Он конструирует символические границы, сегрегирует группы мигрантов, тем самым затрудняя их интеграцию. В противоположность такому подходу автор предлагает подход рациональный. Он основан на конструктивистской методологии и постулирует интеграцию мигрантов не как представителей изначально обособленных этнокультурных групп с «великой историей», а как членов отдельных семей с конкретными историями исхода и реальными социально-экономическими проблемами. Подобный подход учитывает сильную кланово-родовую идентичность многих мигрантов и относительную слабость приписываемой им национальной идентичности, на поверку актуальной только у представителей «высокой культуры». Рациональный подход будет действенен в случае снижения степени этноцентричности самой российской истории (например, при подборе содержания тестов по истории России для желающих принять гражданство мигрантов).
Ключевые слова: мигранты, этноцентризм, конструктивизм, примордиализм, историческая память, рациональный подход, иррациональный подход, законодательство о мигрантах, «русский мир», политическая нация, этническая нация.

Дежурным началом статьи о культурной памяти мигрантов могло бы стать утверждение об актуальности изучения феномена миграций в современном глобализирующемся мире в целом, и в России в частности. Между тем, такое понимание научного значения объекта исследования было бы не совсем верным, т.к., во-первых, в миграционных процессах современный человек участвует всю свою жизнь (имеются ввиду территориальные и статусные перемещения), во-вторых, миграции были важным аспектом и в более ранние эпохи, а у некоторых групп населения, например, кочевников оседлость считалась аномальным явлением.

Для «нашего времени», видимо, корректнее говорить не столько об актуальности, сколько об актуализации проблемы мигрантов. В отличие от прежних случаев сегодня перемещения людей сопровождаются мощными потоками информации об этих перемещениях, причем информация может храниться на многих доступных и даже обязательных для ознакомления носителях (например, в учебниках). Символические образы становятся важнее реальных фактов перемещений и превращаются в самостоятельные акторы социальной реальности.

Связанное с миграциями символическое пространство, циркулирующие в нем образы, представления и стереотипы могут оказывать серьезное влияние на мировосприятие как «местных», так и «пришлых», и именно от особенностей осмысления окружающего мира их всех во многом зависит наличие или отсутствие конфликтных ситуаций. В свою очередь, в миграционном символическом пространстве большую роль играют темпоральные и коммеморативные представления и практики, и это неудивительно, т.к. изначально, по умолчанию, статус мигранта связан с его прошлым и прошлым принимающей стороны. Прибытие мигранта «смешивает», по крайней мере, две системы временных координат: «пришлый» становится новым элементом в

историческом нарративе своей «новой родины», и в то же время в его мировосприятии еще сильны базовые элементы хронотопа «страны исхода».

Сегодня в России сложился этнизированный подход к проблеме мигрантов и связанных с ними образов исторической памяти. Такой подход логично назвать иррациональным, т.к. он основан на смутных мистических основаниях, которые, несмотря на это, находят отражение в законодательстве и официальной политике государства.

Острота проблемы миграций в РФ по-прежнему во многом связана с распадом СССР. Появившиеся после этого миграционные потоки так же, как и в общемировой постколониальной действительности, характеризуются однонаправленным движением в сторону «основной» республики СССР — России («бывшей метрополии»).

СССР обладал гомогенным, но фрагментированным историческим пространством. Самодостаточными элементами общесоюзной истории были истории союзных и автономных республик. К моменту распада советского государства стало окончательно ясно, что составляющие общесоюзную историю нарративы являются по сути своей не региональными, а этнополитическими, т.е. в их рамках произошло «сращение» этничности и государственности. Такие истории стали частью идеологии новых независимых государств. «Нетитульное» население этих стран лишилось возможности исторически легитимизировать свои права, что вкупе с неблагоприятной экономической ситуацией, межэтническими конфликтами и соответствующими конструктами исторической памяти обусловило первую крупную, в основном «русскую» миграционную волну в Россию.

В плане культурной памяти «местных» и «пришлых» 1990-е гг. для России трудно назвать «проблемными». Прибывшие русские и другие иммигранты учились по одним учебникам истории, и судя по опыту общения автора со старшим поколением, распад СССР нередко воспринимали как временное явление, были еще сильны представления о «советском народе» и «дружбе народов» (в первую очередь, у русских).

В 2000-е гг. культурный фон миграционных процессов значительно меняется. В постсоветских государствах окончательно складываются местные идеологические конструкты, частью которых были представления о прошлом. Доставшееся в наследство от СССР общее культурное поле все более копурскулируется, экономическая же ситуация оставляла желать лучшего. В результате иммигранты 2000-х гг., по сравнению с предшественниками, обладали «*более низким уровнем образования, знания русского языка и профессионально-квалификационной подготовки*» [1].

Однако проблема подведения под общий знаменатель образов культурной памяти на официальном уровне не ставилась. Показательно, в что в Федеральном законе «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» от 2002 г. отсутствуют положения о необходимости знания иммигрантами основ российской истории. Статья «Подтверждение иностранными гражданами владения русским языком, знания истории России и основ законодательства Российской Федерации» появится в данном законе только в 2014 г. [2] В Федеральном Законе «О гражданстве Российской Федерации» интересующим нас условием приема в гражданство России назывался лишь определенный уровень владения русским языком [3]. В принятой в 2003 г. Правительством РФ «Концепции регулирования миграционных процессов в Российской Федерации» расплывчато упоминалось о необходимости «*формирования общественного мнения, способствующего эффективной реализации политики в области регулирования миграционных процессов в Российской Федерации*» и развития «*взаимопонимания между местным населением и переселенцами*» (последний пункт находился в разделе, посвященном созданию условий для интеграции вынужденных мигрантов) [4].

2010-е гг. характеризовались укреплением патриотически-консервативных коннотаций официальной внутренней и внешней политики России и дальнейшим усилением официальных этнонационалистических доктрин в странах исхода. Российские власти, видимо, осознав степень влияния постсоветских этнонациональных историй, следуя мировому опыту, стали предпринимать определенные шаги по приобщению мигрантов к основным сюжетным линиям отечественной истории. В утвержденной Президентом РФ в 2012 г. «Концепции государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года» по сравнению с аналогичным документом 2003 г. появился пункт об информировании мигрантов «*о культурных традициях и нормах поведения путем формирования соответствующей инфраструктуры в странах их происхождения и в регионах Российской Федерации*» [5]. Как было сказано выше, в 2014 г. в Федеральном законе «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» появилась статья 15.01 «Подтверждение иностранными гражданами владения русским языком, знания истории России и основ

законодательства Российской Федерации». Знание российской истории требовалось от молодого поколения, люди более старшего возраста, окончившие советскую школу и имевшие подтверждавший это аттестат, экзамен по истории могли не сдавать. Иными словами, основные посылы советской версии истории (а Россия — правопреемница СССР) российские власти устраивали.

Анализ доступных тестов по истории для мигрантов показывает, что транслируемая в них версия истории России приближается к русско-православному этноцентризму с подчеркиванием важной роли в прошлом политических центров [6]. Национальное и религиозное разнообразие РФ в них отражено слабо, создается впечатление, что мигранту придется адаптироваться в русскоязычную православную среду во главе с «державной» Москвой. Однако такое конструирование образа будущего места жительства вполне понятно с политической точки зрения — иммигранту предлагается демонстративно признать одну версию прошлого, которая будет противовесом той, которую он усваивал на родине. Если же он будет поставлен перед фактом выбора российских версий прошлого (что в сознании обывателя лишает каждую из них серьезности; см., например, этнонациональные истории в некоторых субъектах федерации), то его «родной» исторический миф в его сознании останется доминирующим.

В 2010-е гг. российские власти последовательно проводили в жизнь мероприятия «*по культурной адаптации и интеграции мигрантов в российское общество*». Например, в федеральной программе «Реализации государственной национальной политики» от 2016 г. содержалась подпрограмма 5: «Социально-культурная адаптация и интеграция мигрантов в Российской Федерации». Среди её ожидаемых результатов значилось увеличение к 2025 г. до 70% доли иностранных граждан, сдавших экзамен по истории России [7].

В 2018 г. Президент РФ подписал Указ о новой Концепции «государственной миграционной политики Российской Федерации на 2019–2025 годы». Среди целей миграционной политики значились решение задач в сфере «*поддержания межнационального и межрелигиозного мира и согласия в российском обществе*», «*а также в сфере защиты и сохранения русской культуры, русского языка и историко-культурного наследия народов России, составляющих основу ее культурного (цивилизационного) кода*» [8]. Последняя дефиниция находится в русле т.н. «цивилизационного подхода» и её присутствие в основополагающем государственном документе по миграционной политике не может не вызвать ряд замечаний.

Слова о защите и сохранении русской культуры и русского языка маркируют наличие некой статичной культурной субъектности, изменение которой под влиянием миграционных процессов явно нежелательно. Фактически речь идет о конструировании символических границ между различными этническими группами, причем одна из них оказывается в более привилегированном положении.

После слов о защите русского языка и русской культуры в Концепции идет речь о защите историко-культурного наследия (нерусских) народов России. Между тем, некоторые этнические группы мигрантов в культурном отношении близки некоторым народам РФ (например, мусульмане-сунниты и тюрки узбеки — татарам, а православные и славяне украинцы — русским). Каким образом в такой ситуации разграничивать «историко-культурное наследие»?

И, наконец, математически точное эссенциалистское положение о мифическом российском культурном (цивилизационном) коде оставляет за пределами этого кода самих мигрантов. Формируется трехчастная культурная иерархия, на вершине которой находится русская культура и язык, далее идут культуры нерусских народов, а на последнем месте находятся культуры мигрантов.

Изложенное в Концепции осмысление культурных аспектов адаптации и интеграции мигрантов находится вне современных мировых трендов. В официальных документах США, Великобритании и Франции невозможно найти слова о «культурном коде» этих стран. В «развитых» «западных» странах отсутствует конструирование символических границ между местными и пришлыми на государственном уровне. Нормальными считаются процессы не сосуществования культур, а формирования качественно новой динамичной культурной палитры (о чем свидетельствует, например, факт занятия должности мэра Роттердама мусульманином-суннитом и бербером из Марокко мигрантом Ахмедом Абуталебом).

«Российскому» иррациональному этноцентричному подходу к осмыслению проблемы мигрантов, на мой взгляд, логично противопоставить подход рациональный. Миграционные процессы воспринимаются в качестве чего-то аномального в основном благодаря культурно-примордиальным схемам описания данных социальных явлений. Однако остаются малозамеченными влиятельные домодерные аспекты. Собственные наблюдения и данные литературы

показывают, что семьи мигрантов эмоционально легко без ожидаемого в рамках официального дискурса «культурного шока» пересекают границы и функционально интегрируются в экономическую жизнь нового места пребывания. Местные жители с ними «нормально» взаимодействуют, в том числе на уровне брачных связей (определенную связь между «пережитками домодерного» и «благоволением к мигрантам» можно проследить на примере Сицилии, которая является примером «*исторически интровертного, консервативного и замкнутого архаичного социума*», но в то же время «*пользуется славой одной из наиболее толерантных по отношению к иммигрантам итальянских областей*») [9, с. 391].

Исходя из гипотезы о влиятельности в процессах адаптации мигрантов домодерных реалий, логично и рационально предложить стратегию интеграции мигрантов не как представителей определенного народа, а как членов семьи (рода, клана), функционально инкорпорирующихся в новое для них культурное, экономическое и социально-политическое пространство. Данный подход будет понятен самим мигрантам, часто далеким от национально ориентированных образчиков «высокой культуры» страны исхода, и в ситуации переезда актуализирующих прежде всего семейно-клановую идентичность (особенно это характерно для республик Средней Азии и Закавказья). В срезе культурной памяти может сложиться благоприятная для российского государства ситуация, когда институционально оформленным официальным дискурсам (общероссийскому и региональному) будут «противостоять» не влиятельные исторические мифологемы постсоветских государств, а семейные предания, которые со временем могут быть «встроены» в общероссийский нарратив. Предложенный сценарий актуализации именно семейной, а не национальной культурной памяти мигрантов предполагает разработку объемного плана рекомендательных мер, в котором должны учитываться многие факторы – от региональных особенностей России, до зарубежного опыта и особенностей культурных коммуникаций в домодерное время.

Литература

1. Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Президентом РФ от 13 июня 2012 г.) [Электронный ресурс]: Информационный портал «Гарант.РУ». URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70088244/ (дата обращения: 1.03.2020).
2. Федеральный закон от 25.07.2002 N 115-ФЗ (ред. от 01.03.2020) «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» [Электронный ресурс]: Официальный сайт компании «КонсультантПлюс». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37868/443b9d69fea13cc5f1b681847cd6c139a2002c63/ (дата обращения: 1.03.2020).
3. Федеральный закон от 31.05.2002 г. № 62-ФЗ «О гражданстве Российской Федерации» [Электронный ресурс]: Официальный сайт Президента РФ. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/18131 (дата обращения: 1.03.2020).
4. Распоряжение Правительства РФ от 01.03.2003 N 256-р «О Концепции регулирования миграционных процессов в Российской Федерации» [Электронный ресурс]: Законы, кодексы, нормативные и судебные акты. URL: https://legalacts.ru/doc/rasporjazhenie-pravitelstva-rf-ot-01032003-n-256-r/ (дата обращения: 1.03.2020).
5. Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Президентом РФ от 13 июня 2012 г.) [Электронный ресурс]: Информационный портал «Гарант.РУ». URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70088244/ (дата обращения: 1.03.2020).
6. Тренировочный тест по истории России для РВП и ВНЖ [Электронный ресурс]: Центр тестирования ЕВРАЗ. Локальный центр МГУ им. М.В. Ломоносова. URL: https://centrevraz.ru/test-po-istorii-rossii-dlya-rvp-i-vnzh (дата обращения: 1.03.2020).
7. Постановление Правительства РФ от 29.12.2016 N 1532 (ред. от 30.11.2019) «Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» [Электронный ресурс]: Официальный сайт компании «КонсультантПлюс». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_210753/05c7e28d3dcd33e8f277ac08d546a0ec5c682246/ (дата обращения: 1.03.2020).
8. Указ Президента РФ от 31 октября 2018 г. № 622 «О Концепции государственной миграционной политики Российской Федерации на 2019 - 2025 годы» [Электронный ресурс]: Информационно-правовой портал «ГАРАНТ.РУ». URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71992260/ (дата обращения: 1.03.2020).
9. Фаис О.Д. Мигранты в Сицилии: восприятие их местным населением и проблемы толерантности // Очерки о европейской идентичности и многокультурности: Сборник / Под ред. М.Ю. Мартыновой. М.: ИЭА РАН, 2013.

THE CONSTRUCTION OF HISTORICAL MEMORY OF MIGRANTS AND THE HOST COMMUNITY: IRRATIONAL AND RATIONAL APPROACHES

Athuor: Ovchinnikov A. V. candidate of history Scientific, Researcher Financial University under the Government of the Russian Federation Lipetsk, e-mail: ovchinnikov8_831@mail.ru, Lipetsk

Abstract: In this article author stated that it is important to bring the basic concepts of «local» and «migrants» to «common denominators». In modern Russia, the past is constructed in an ethnocentric way, and concepts of the

«civilizational code», «Russian world», and regional ethnonational stories are actualized. In other post-soviet states have constructed their own ethnonational narratives. Based on the analysis of russian official documents and the practical activities of government organizations, author argued that the ethnocentric ideas attributed to migrants about their past are «balanced» by the same ethnocentric images of Russian history. This approach to solving the problem is called «irrational». It constructs symbolic borders and segregates groups of migrants, making it difficult for them to integrate. The author suggests a rational approach. It is based on a constructivist methodology and postulates the integration of migrants not as representatives of initially separate ethnocultural groups with a «great history», but as members of individual families with specific stories of departure and real socio-economic problems. This approach takes into account the strong kin-clan identity of many migrants and the relative weakness of the attributed to them national identity, which in fact is relevant only for representatives of «high culture». A rational approach will be effective if the degree of ethnocentricity of the Russian history is reduced (for example, selecting the content of tests on the history of Russia for migrants who want to take citizenship).
Keywords: migrants, ethnocentrism, constructivism, primordialism, historical memory, rational approach, irrational approach, legislation on migrants, «Russian world», political nation, ethnic nation.

УДК 130.2

ТЕОЛОГИЯТА В ПОСТМОДЕРНАТА ЕПОХА: ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВИ

Петров Людмил Спасов
доктор, главен асистент
катедра «Религия, вярвания, светоглед»,
Институт по философия и социология
Българска академия на науките
г. София, България

Аннотация. Статья пытается исследовать сущность теологии в культуре постмодерна, а также и ее будущее после конца модерна (после конца единой системы истины, основанной на универсальности разума), ее потенциал и перспективы в постмодерном ландшафте, а также ее способность реализовать альтернативные сценарии.
Ключевые слова: премодерн, модерн, постмодерн, християнство, теология, «смерть Бога».

Напълно правомерен е въпросът за бъдещето на теологията след края на модерна, за нейния потенциал, статус и перспективи в постмодерния ландшафт, и доколко християнската теология е способна да продължи своето участие в създаването на това бъдеще, да отстоява собствената си необходимост и да реализира алтернативни сценарии. Какво тогава би трябвало да бъде християнското послание след «края на метафизиката» и радикалната ревизия на традиционната идея за основа и краен фундамент на съществуването? Какви са възможните параметри на християнското послание, в контекста на един тотален нихилизъм, поставящ под радикално съмнение класическият механизъм на обосноваване и развитие на метафизичната проблематика?

В съвременната епоха е актуален именно разговорът за «смъртта на Бога», а това предполага раздяла с всички мисловни конструкти на конфесионалното богословие пред лицето на радикално постхристиянската ни епоха. Харви Кокс смята, че главен обект на внимание на теологията трябва да стане «обръщането на човека към този свят и към това време», и неговото освобождаване «от опеката на религиозните и метафизическите системи» [1, p. 116]. Перспективите на теологията в постмодерния ландшафт зависят не толкова от нейната научност, външна убедителност на нейните слова за Бога, а преди всичко от способността й да покаже тяхната връзка с живота. Томас Олтайзер поставя като главна задача на съвременната теология това да се търси присъствието на Христа в света. Така въпросът на теологията, за нея самата и нейното бъдеще, се превръща във въпрос за Бога и за съдбата на света без Бога. Теологията трябва да преформулира своите задачи в условията на една разрушена традиционна религиозност, с готовност дори за една радикална преориентация на богословието, водеща до «край на самата теология» като такава. В тази ситуация задачата на новите богослови се състои в това да разкрият религиозния смисъл на битието в свят, който е потопен в мрака на божественото отсъствие и да покажат божественото като средоточие на битието, а не като някаква абстракция. Приватизацията на религиозното в Модерността доведе до изтриване на богословието от общественото пространство, а вярванията на отделния човек загубиха своята «улична стойност». Време е да започнем да мислим перспективно за постмодернизма. Несъмнено е

неговото влияние както за завръщането на сакралното в публичното пространство, така и за неговата трансформация. В постмодерността Бог излиза от обвивката на нихилизма на модерния атеизъм и от патриархалните маски, наложени от секуларната теология на Модерността. Появата на постмодернизма е насърчила постсекуларното мислене — мисленето за друг, алтернативен свят. В постмодерната култура богословският глас може да бъде чут отново. Трудовете на много от постмодерните философи се основават на понятия, метафори и текстове от Предмодерна. Левинас препраща към Бога на евреите и Тората, Фуко припомня богослужебната практика на изповедта в Средновековието, Жирард изследва Стария и Новия завет, Дерида се интересува от писанията на Майстер Екхарт, Иригарай определя своята собствена представа от гледна точка на въплъщението, а Юлия Кръстева се връща към Евангелието на Йоан и християнската икономика на спасението в пътя от кръста към Възкресението. Те разкриват богословието, както в отговор на новите културни условия, така и при преосмислянето на предмодерните теологични фигури в собствената им реакция срещу различните секуларни модели въведени и насърчавани от проекта на Модерността. Джон Милбанк се завръща към Августин, Жан-Ив Лакост черпи вдъхновение от писанията на Франциск от Асизи и Тома Аквински, Жан-Люк Марион също се вглежда в трудовете на Тома заедно с мистичната теология на Псевдо-Дионисий и на кападокийските отци. Някои от писателите са вкоренени в една или друга историческа традиция — Лакост и Марион в църковните традиции на католическата църква, Милбанк и Пикстоk в църковните традиции на англиканската църква, Джилиан Роуз в традициите на еврейската философия.

Лиотар характеризира постмодернизма с излизане отвъд модерното по начин, който също така е и връщане към това, което е забравено в създаването на модерното. Затова той може да говори за постмодерното като условие за съществуване на модерното. Постмодерното е едновременно и бъдеще, и минало или както той пише: «Постмодернът би трябвало да се разбира като се изходи от парадокса на бъдещето (*post*) на предшестващото (*modo*)» [12, p. 81]. В този смисъл постмодерното подобно на психонализата на Фройд се занимава с потиснатите странични линии — това, което се забравя, за да може модерността да изкове своите основи и произход.

Философията на постмодерното си поставя две задачи. Първата е преодоляването на метафизиката. Втората е очертаването на различието — това, което е потиснато, за да може модерното да бъде възприето за ново. Каква следователно е истината? Подвижна армия от метафори, метонимии, антропоморфизми: накратко обобщение на човешки отношения. Истините са илюзии, за които човек е забравил, че са илюзии. Хайдегер описва труда на Ницше като завършек на метафизиката; Хабермас пък като навлизане в постмодерността. Със смъртта на Бог Ницше обявява преодоляването на метафизиката. Всички градивни елементи на нашите системи са антропоморфни идоли. Светът като текст е тяло от метафори, обвито с «либидно-нарцистична енергия». Извън тълкуването и субективността не съществува нищо. Наблюдава се радикален отказ от обективация. Практиката да си представяме «Бога», да говорим за Него, да се обръщаме към Него, не може да бъде обоснована по никакъв начин или да бъде представена по-рационално и по-примамливо от нихилизма, извън собствения й дискурс, който не обосновава нищо, освен самия себе си. Кантовото «нещо в себе си» вече го няма. Трансцендентността и трансцендентното също са невъзможни. «Нас ни спасява само един описан и изтълкуван Христос, и не бива да се търси нещо, което сякаш остава скрито извън тези разкази, като някаква «истинска саморепрезентация» на Христос» [14, p. 231].

Движението отвъд онто-теологията е нужно за епохата на смъртта на Бога, обявена от Ницше. По тази причина Хайдегер настоява че «безбожното мислене, което трябва да напусне бога на философията, бог като *causa sui,* е по-близо до божествения Бог» [6, p. 72]. Това би било един Бог мислен извън метафизиката и проекта на модерността. На няколко места в своите трудове Хайдегер отказва да се впусне в такова мислене, вероятно, защото за този безбожен Бог не може да се каже нищо, поне в рамките на философския дискурс и метод. Защото как можем да мислим за този «божествен Бог», когато за Хайдигер метафизиката оказва изключително влияние върху мисленето? Тъй като метафизиката е *logos* като дума и като разум, които са неразривно свързани. С Хайдигер стигаме до място, което за Ницше вече е познато — ние сме обвързани от самата природа на езика с метафизичен проект, който трябва да преодолеем, за да може теологията да бъде възможна.

Жан-Люк Марион, работейки върху Хайдигер, се опитва да изгради една теология на «Бог без Битие». Той пише за Бога на вярата, за когото Хайдегер може единствено да мълчи. Той се опитва да релокализира богословския дискурс, основан върху откровението (Писанието) и църковната му интерпретация (в евхаристията и чрез църковната йерархия), отвъд погълнатостта от метафизиката. Жан-Ив Лакост, макар да се отнася много подозрително към това, което той нарича Хайдегеров неопаганизъм, иска да надгради концепцията на Хайдегер за това, което Ватимо нарича:

«транзитивност /преходност/ на Битието», което измества човека от неговата метафизична позиция като субект. Джилиян Роуз, също въпреки дълбоките си подозрения към това, което нарича Хайдегерова диалектиката на нихилизма, търси една етика на другото, която може да бъде намерена в «свещената среда».

И Ницше и Хайдегер обявяват края на проекта на модерността, и двамата постулират една безоснователност, нихилизъм, но и двамата правят това през метафизиката. Как може философията (дори широко замислена като интердисциплинарна) да преодолее себе си, без да се превърне в дискурс, който отхвърля собствената си легитимация? Всеки от тях търси място отвъд, друго място, което не може да бъде усвоено, докато мисълта и езикът са в действие. В един любопитен акт на възмущение и двамата насочват вниманието си към езика, към естетиката на възвишеното, което не подлежи на представяне. И двамата обвиняват езика за невъзможността да бъде схваната същността на проблема. И двамата мислители виждат метафизиката като неизбежна, защото граматиката остава. Жан-Люк Нанси, който също се занимава с връзките между телесността, желанието и представянето, пише: «философско-теологичният *corpus* на телата все още се поддържа от гръбнака на *mimesis-a,* на изображението и на знака» [15, p. 192]. Метафоричността е същност на езика сам по себе си. И теологичното не може да бъде оставено извън тяхната дейност. Макар и да са насочени към постмодерното киберпространство, нито един от тях не може да влезе в него. Техните проекти остават от тази страна на модерността. Само теологията може да завърши постмодерния проект. Само теологията може наистина да влезе в постмодерната ситуация. Физическото, психологическото, лингвистичното, литературното и теологичното не са независими области на изследване. Дейността на теологията, актьорското майсторство, писането, теологическото функциониране не е въпрос да притежаваш глас, а да бъдеш изразен; да бъде изговорено, а не да бъдеш говорител. Само така, живеейки теологически, идолопоклонничеството може да бъде победено; чрез постоянно предаване и отричане на собствената си легитимност. Философията винаги е търсила основи за нови начала, нови точки за максимално епистемологично и онтологично предимство. Теологията — като дискурс, като практика — продължава без основи. Тя не може да осмисли своя произход; тя търси и желае онова сред следствията, което винаги остава неосмислено, но нейното търсене не е номадско,* защото тя търси друг град. Нещо повече, в търсенето си тя структурира такъв град — киберпространствен. В такъв случай постмодерният Бог не може да се появи като нещо по-различно от идол, докато теологичният дискурс изразява неговата собствена пространственост и темпоралност, собствената си личностност и тяло, своя собствен етос. Теологията трябва да обяви доктрините за сътворението и въплъщението отвъд онто-теологиите и хуманизмите на модерността. Теологията трябва да формулира това живеене и пътуване към другия град. Тя трябва да включи киберпространството на посмодернизма, да пише през и отвъд него, за да установи своите собствени разпоредби. Ние все още не сме достигнали постмодерното, докато не възстановим нашия свят и нашето време преди и отвъд секуларното. Дотогава теологията трябва постоянно да се ангажира с връщане на трансцендентното измерение и на сакраменталния аспект на света. Това не е акт на носталгия по предмодерното. Това е виждане за друг град, за Царството Божие. Живеенето в този град е политическо, въплътено. Църквата като един «странстващ град» ни явява още един парадокс, а именно това, че не бива да й се поставят никакви граници; и най-вече между нейната «тъждественост» и «другото», което също се явява изконна част от нейната идентичност.

«Особено важно е възстановяване на централното значение на идеята за «причастността» в платоническия смисъл» [2, с. 365] Новото омагьосване на света. Връщане на трансцендентното му измерение и на сакраменталния му аспект. Не бива християнството да се разделя от християнския свят, доколкото инкарнационната перспектива изисква истината да бъде опосредствана както културно, така и политически. Истината се открива във времето като събитие. Между естествената теология и откровението се постулира трети термин — историята. Историята се явява посредник между природата и благодатта, постулирайки безкрайно невидимото като видимо, божественото като телесно, очакването като изпълнение на вечното Слово. Задачата за разбиране на тези връзки също е част от богословския проект на постмодернизма, който тепърва ще се изгражда и предстои да бъде изследван. При завършването на постмодерния проект за преодоляване на метафизиката, тази теология не отрича или игнорира важността на философския анализ. По-скоро настоящите ключови метафизични въпроси (за времето, субектите, желанието, феномените, възприятията, езика) се четат критично от гледна точка на богословския дневен ред — Марион чете Ницше, Хусерл и Хайдигер; Милбанк препрочита Дельоз и Лиотар; Лакост чете Хегел. В търсенето на един «трансцендентален емпирзъм» (Винсент Декомб) в постмодерното мислене трябва да се преодолее както радикалния иманентизъм, така и нихилистичния монизъм или онтология. Фуко и Дельоз, довеждайки докрай

предпоставките на един безбожен хуманизъм, парадоксално показаха, че единствената възможна стабилност е трансцендентността.

Просвещението беше само реакция на едно обедняло богословие, станало твърде догматично, еднозначно и изгубило всякакъв мистицизъм. Богословие, което се бе възпроизвело по логическия модел на епистемологията. Християнското богословие трябва да показва и утвърждава по всякакъв начин трансцендентното в човека, в културата и във всеки елемент на битието. То трябва да запази своя съществен екзистенциален обхват. Със сигурност теологията на бъдещето е длъжна да свърже духовно-символното и социалното.

Постмодернът отваря място за безкрайно число възможни версии на истината, неотделими от партикуларните наративи. Обектите и субектите са такива, каквито ги описват нашите разкази. Съвършено неясно е какви биха били обектите и субектите (и биха ли били въобще) извън сюжета, извиращ от своите уникални «безоснователни основания». Това, което има значение е постоянно променящите се структури на отношения. Много е важно да се отбележи, че християнството се явява «вътрешно», по особен начин, постмодерно. В християнския възглед за хората, природата, обществото и Бога може да се открои едно априорно подозрение към фиксирани понятия за «същности», поради факта, че то все още не се е дистанцирало напълно от една характерна за него «тотална» метафизика. Благодарение на своята вяра в творението от нищо, то дава място на темпоралното, признава приоритета на ставането и неочакваното възникване. Реалността виси между нищото и безкрайността — «реалността на течението», реалност без субстанция, състояща се от едни само различия в отношенията и безкрайни изменения; една «музикална» онтология. Основна задача на постмодерната теология може да бъде сведена до тълкуване на християнската практика, като акцента се поставя върху нейните особености и странности, търсейки нов език, и избягвайки привичните шаблони, като се подчертава, че тази практика, по своята същност, се явява «музика». Наличният консенсус не е в областта на идеите, не е нещо достигнато веднъж и за винаги, а консенсус изразяващ се изключително в живота и във взаимоотношенията вътре в самата общност — консенсус, който се движи и се «изменя»: concensus musicus [14, p. 225-228]. Предимно на християнството е присъща една такава идея за общност, каквато общност всъщност трябва да представлява Църквата (Лаш). В богословието, в крайна сметка, няма по-добро знание, от съзерцанието на уникалността на християнските норми на общност. Преданието изначално е настоявало, че за Бог може да се говори само в контекста на определени исторически събития и възпоминания. Когато на християните им се задава въпроса «на какво е подобен Бог», единственият приемлив за постмодерността отговор, който те биха могли да предложат е — самата християнска община. Нали именно като Троица, Бог Сам по Себе Си е община; и то «процесуална община», която безкрайно се реализира, и в която е немислимо противопоставянето между «чист акт» и «чиста потенциалност». Ако към смисъла на понятието «Бог» ние се приближаваме само посредством общността от вярващи (едно от разбиранията на Блаж. Августин «за Небесния град»), то да се говори за Бог следва да се прави не само с думи, но така също и посредством образи и телодвижения. Чрез всичките тези неща ние изобразяваме и произнасяме: «Бог», или Той се изговаря в нас [14, p. 234].

Бележки

*Виртуално номадство е връхна точка на постмодерното изживяване на реалността, където времето и пространството се сриват в една вездесъщност (всеприсъствие) и мултилокалност. Това е крайната точка на секуларизацията на божественото.

Литература

1. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. 1995. [Електронен реурс] URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Cox/index.php
2. Петрова Хр. Принципът за патртиципация в религиозно-философската система на радикалната ортодоксия, В: Традиционни религиозни светогледи и ценностите на XXI в., София, изд. ПРОПЕЛЕР. 2017.
3. Certeau de M. How is Christianity thinkable today? // Theology digest, 1971.19. 334-45.
4. Derrida J. How to avoid speaking: Denials. In: Language of the unsayable. New York: Columbia University Press. 1989.
5. Girard R. Job. The victim of his people. London: Athlone Press. 1987.
6. Heidegger, M. Identity and difference. New York: Harper and Row. 1969. [Електронен реурс] URL: https://static1.squarespace.com/static/5657eb54e4b022a250fc2de4/t/566f9dfa1c12100c11456ac3/1450155514846/1969_Heidegger_Identity+and+Difference.pdf
7. Irigaray L. Equal to whom? In: Differences: A journal of feminist cultural studies, 1989.1/2, pp. 59-76
8. Kristeva J. In the beginning was love. New York: Columbia University Press. 1988.
9. Lacoste Jean-Yves. Liturgy and Kenosis. In: Experience et Absolu, pp. 213-33. Paris. 1994.

10. Lacan J. The Death of God, In: The seminars of Jacques Lacan. W.W. Norton and Co. 1992.
11. Levinas E. God and philosophy. Philosophy Today 22 (2), 1978.pp. 127-145
12. Lyotard J.-F. The postmodern condition: A report on knowledge. Manchester University Press. 1984. [Електронен реурс] URL: https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard_Jean-Francois_The_Postmodern_Condition_A_Report_on_Knowledge.pdf
13. Marion Jean-Luc. God without being. Chicago: University of Chicago Press. 1991.
14. Milbank J. Postmodern critical Augustianism: A short Summa in forty-two responsies to unasked questions. // Modern Theology *1991* 7:3 April. P. 225-237. [Електронен реурс] URL: https://www.scribd.com/doc/19773658/John-Milbank-Postmodern-Critical-Augustinianism#download
15. Nancy Jean-Luc. The birth to presence. Stanford, CA: Stanford university press. 1993. [Електронен реурс] URL: https://books.google.bg/books?id=QY4TQoSzCPAC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
16. Rose G. New Jerusalem, old Athens. In: the broken middle. Oxford: Blackwell Publishers. 1992.

ТЕОЛОГИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Автор: Петров Людмил Спасов, доктор философских наук, главный ассистент Института философии и социологии Болгарской академии наук, преподаватель Национального классического лицея при Софийском университете, г. София, Болгария

УДК (091):1.128

ПАМЯТЬ И РАЗУМ В МЕТАФИЗИКЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ: АКЦИДЕНЦИЯ И СУБЪЕКТ

Соснин Владимир Андреевич
аспирант второго года обучения
философско-социологического факультета
ФГБОУ ВО «Пермский государственный
национальный исследовательский университет»
e-mail: vladimir.sosnin2012@yandex.ru
г. Пермь, Россия

Аннотация. В статье исследуется концепты «памяти», «разума» на примере философских систем Декарта, Локка, Лейбница. Целью работы будет анализ их соотношения, функциональных и структурных значений. Что будет способствовать ответу на ключевой вопрос: какова роль памяти в создании феномена субъекта (субъективности). Раскрытие содержание данного вопроса будет способствовать использование таких концепций (метафор) как «субъект», «субстанция», «человек», «машина». Говоря в общем, отношение между памятью и разумом, строится по аристотелевскому принципу «вещь-свойство», «субъект-предикат». Память, по сути, представляет собой одну из способностей человеческого интеллекта (души), наравне с волей, чувством, страстями и т.д. Для эмпирической традиции феномен памяти становится ключевым для решения проблем идентичности, тождества личности. Так, психологическая теория личности напрямую связывается с взглядами Дж. Локка. По мысли английского философа, единство личности покоится на единстве и связности воспоминаний. Ключевым принципом для классического рационализма выступает преодоление несовершенства (конечности) ума, а значит, памяти. Но, тем не менее, она выступает как «точка опоры», дающая основание для веры-в-истину. Посредством феномена памяти формируется взгляд на человека как автономного субъекта, способного нести ответственность, но также память играет роль «хранилища», занята борьбой с текучестью бытия-времени.
Ключевые слова: память, сознание, метафизика, субъект, Декарт, Локк, Лейбниц, философия Нового времени, субстанция, машина.

Название данной работы включает себя весьма сложные и многогранные философские понятия: субъект, разум, память, которые в свою очередь связаны с историческими, культурными, социальными и философскими условиями их понимания, презентации в интеллектуальных теоретических построениях. Поэтому нашей целью будет исследование роли памяти и разума (а также их особенны черт и соотношения) в формировании теории субъекта, человеческой субъективности как таковой, заметим, что вопрос о человеческой субъективности ставится именно в эпоху Нового времени. С этим связана интеллектуальная революция, преодоление античного космоцентризма и теологической систематики Средних веков, заключается в обращении взгляда на

«внутренний мир», на его «особенность». Для того чтобы решить ключевой вопрос о роли формирования «памятования» субъектом, оно будет включать себя несколько подтем раскрывающую тот или иной аспект. Во-первых, память как способность ума, традиционный («аристотелевский») взгляд о соотношение вещи (субстанции) и ее свойства (атрибута). Тем самым, подчеркивается историческая преемственность с античной и средневековой мыслью, но также выделяется «нововведения». Поднимая вопрос о субстрате как носителе свойств, тем самым обнаруживается проблема человека, так как память как форма разумности, модус души, которые в свою очередь выражают природу человеческого бытия. Человек и память становятся связанными между собой. Именно память становится основанием для человеческих действий, а также благодаря воспоминанию становится возможным вынести суждение о них (например, о виновности).

Если Сократ яростно выступает против письменности и материальных носителей, которые отнюдь не способствуют познанию истины и воспоминанию душой подлинного бытия, то для новоевропейского мышления боязнь технического (как орудия, так и мыслительных процедур) отсутствует как таковая. Как замечал Г. Лейбниц: «… было бы трудно создать науки без письменности, так как память недостаточно надежна» [1, с. 366].

Поэтому техника нужна не только для исследования природы или получения полезных благ, но и расширения человеческого познания и границ памяти, наложенных самой природой. Машина способствует увеличению, хранению и воспроизводству. Третьим важным вопрос станет выяснения границы между человеческим и техническим в сфере памяти. Перефразируя, можно сформировать вопрос, кому принадлежит знания о «вечной истине» или о событиях столетней давности человеку (индивиду/обществу), если при этом они не актуализированы, или самой машине, то есть к нечто тому, обладающим своим собственным бытием.

Под понятием *субъективности* в отношении к новоевропейской философии следует понимать «*механизм и структура феноменального поля всего рационально-волевого континуума*», [2, с. 14] или «все многообразие различений в подвижном единстве опыта *сознания*» [там же, с. 20], что говорит о синонимичности сознания и субъективности. Сознание отождествлялось с мышлением, или говоря словами Декарта, под словом «мышление», понимается все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем [3, с. 316]. Таким образом, «мыслить», «осознавать» и «понимать» по сути, тождественны. Стоит отметить, что определения памяти, даваемые новоевропейской метафизикой, основываются на критерии времени. Первое — память как знание о прошлых событиях; второе — как «место» самого прошлого (того, что уже нет).

Тема памяти в философии Декарта раскрывается в нескольких плоскостях: память как способ необходимый для истинного познания, поэтому приводится ряд мнемотических процедур для удержания ясного образа («Правила для руководства ума»); психологический и физиологический, здесь ответ «что значит вспоминать», по сути, сводится к природным (механическим) основам — «движениям животных духов»; антропологический («Человек»); теоретико-познавательный («Рассуждение о методе…») — память становится одной многих способностей души, как модус, отметим, что тема бытия памяти (онтологический) так же выражается рядом определений и положений.

Открытие истинной природы человеческого бытия происходит благодаря небезызвестному *радикальному сомнению*. Сомнению должны быть подвергнуты не только имеющееся у нас знание, наличный опыт и результаты органов чувств, но все что знали, видели, помнили. «Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память» [4, с. 21]. Но несомненным остается положение «Я сомневаюсь, Я мыслю», посредством которого как бы «просвечивается» бытие Я, или субстанции мыслящей. Отметим ряд процедур, посредством которых определяется «нередуцируемое ядро». Первое — отличить разум от других способностей души, таких как воля, чувство и память, определив их назначение и функции, для определения их возможностей. Ибо «один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении» [Прав, с. 113]. Второе — обращение к самим вещам, поскольку они воздействуют на нас, «затрагиваются умом».

Познание невозможно без того, что познается, и без того, кто познает. Декарт выделяет четыре способности души — разум, воображение, чувство и память [5, с. 113]. Воображать что-либо означает мыслить, воспоминание или образ не существует без мышления о нем, а поэтому мышление есть свойство мыслящей субстанции. Отметим, что атрибутом философ называет те *качества,* которые делают ее особенной, отличной от другой, модус есть оттенок атрибута, его выражение, скажем, внимание или память являются модусами разума.

Вопрос о памяти великий философ рассматривает больше как физиолог, чем феноменолог или психолог. Как замечает В. В. Васильев, «для объяснения работы памяти Декарт и его последователи вынуждены были прибегать к содействию мозга. Именно в мозге откладываются отпечатки прошлых воздействий, так называемые “материальные идеи”. Душа же обладает лишь способностью активировать соответствующие участки мозга» [6, с. 16]. Можем обнаружить в ряде работ Декарта «инструментальное», практическое использование памяти, не в смысле античного философского понимания как метода для лучшего запоминания знания как такого, риторического искусства, но именно как «механизма», «счета» определенной последовательности.

Память как когнитивная способность встречается у многих живых существ. Ввиду того, что память во многом зависит от ее «природных» основ (ослабление памяти с возрастом, многочисленные забывания и ошибки), влияние физического мира. Философ упоминает о существование «телесной» (грубо говоря, рефлективной) памяти: «Ассоциация идей через обусловливание и установление связей между состояниями мозга и мыслями, которые лежат в основе картезианского счета памяти, обеспечивают способ, которым субъект может использовать врожденные связи между разумом и мозгом и тем самым распространять контроль, осуществляемый через разум над своим телом» [7, p. 98].

Сам Локк определял память как «способность восстанавливать в нашем уме идеи, которые после своего запечатления исчезли или как бы были отложены, скрывшись из виду» [8, с. 199]. С одной стороны, память есть «кладовая идей», Ум в некоторой степени обращаясь к имеющимся идеям ощущений или действия, протекавших в прошлом, рисует их заново с определенными привнесениями; с другой — сохранение истории личности. «Люди часто забывают свои прошедшие действия, а ум много раз восстанавливает в памяти прошлое сознание» [там же, с. 398]. Осознание своего прошлого есть основание для тождества личности в данный момент. «Ибо, насколько разумное существо может повторять идею прошлого действия с тем же самым сознанием о нем, какое у него было сначала, и с тем же самым своим сознанием о всяком теперешнем действии, настолько оно и есть одна и та же личность» [там же, с. 388-389]. Она остается самой собой в последующие моменты времени, потому что простирает свое сознание, как на прошлое, так и на будущее.

У. Тиль [Udo Thiel] поясняет мысль Локка следующим образом: «Я также должен иметь возможность вспомнить прошлый проступок. Возможно, я не смог бы сделать это, если бы не было основной цепи прямых связей сознания. Но это было бы только необходимым, а не достаточным условием нравственной идентичности личности. Также необходимо, чтобы была возможность вспомнить прошлое действие и, таким образом, приписать его себе, чтобы можно было нести ответственность за него» [9, p .124].

Машина, по сути, представляет собой ряд процедур, а точнее иерархию, например, для того, чтобы совершить операцию необходимо проделать предыдущую, которая в свою очередь разбивается на несколько мелких и простых (например, сеть Интернет состоит из множества компьютерных сетей). Поэтому для эпохи Модерна идеи иерархизированности, структурности становятся ведущими. Известно, что метафору «машины» можем встретить в рассуждениях Декарта и его последователей. Основное содержание данного концепта заключалось в том, что машины не способны к мышлению, другими словами, различие между материальной (протяженной) субстанцией и мыслящей (духом) заключается в обладании своим собственным атрибутом (быть протяженным и быть мыслящим). Поэтому здесь возникают небезызвестные вопросы — способны ли животные к осознанной деятельности и говорит ли разумное поведение о существе, что оно разумно.

Для Лейбница в отличие от картезианцев, с одной стороны, и Локка, с другой, интересует не столько вопрос о соотношении духа и природы, как таковых, хотя он, безусловно, имплицитно присутствует, но столько проблема обнаруживаемого нами *единства*. Общий для многих мыслителей Нового времени взгляд на природу вещей как совокупности простейших элементов, связей между ними, в конечном счете, покоился на препозиции о пассивности материи и наличии независимого от мира начала («Бога», «Творца», «высшей мудрости»). Материя как таковая не способна ни на самостоятельное существование, так как зависит от Бога как субстанции в подлинном смысле (Декарт), ни на формирование такой способности как разумность, самопроизвольное порождение «души» (сознания как свойства материальной субстанции), как замечал Локк.

Известно, для того, чтобы объяснить единство и сложность какого-либо предмета философ вводит принцип *монады*, или простой субстанции («метафизической точки», «единицы бытия»). «*Организм присущ* материи не в абсолютном смысле, но присущ *материи, приведенной в порядок (arrangée) высшей мудростью*» [1, с. 594]. Поэтому здесь возникает принцип противопоставления

между искусством и природой, царством свободы и царством необходимости. «Бытийность» вещи выражается ее «органическим» строением, связностью элементов согласно своей «цели», соответствия своему понятию или идеи. Автор «Монадологии» определяет организм (или естественная машина) «как такую машину, в которой каждая часть [опять] есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена, тогда как у наших искусственных машин части не являются машинами» [там же]. Поэтому Бог рассматривается как «устроитель машины универсума», а еще он есть «Монарх божественного Государства Духов». «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия» [там же, с. 57]. В свою очередь человеческий интеллект ввиду присущности к Божественному Уму также способен на исследование оснований и причин, но только исходя из природы своего разума. Важным способом познания является анализ, скажем, разложение сложной идеи («души», «мира» и т.п.) на составляющие ее «простые» части. Поэтому «искусство группировать вещи в роды и виды имеет немаловажное значение и оказывает большую помощь как суждению, так и памяти [1, с. 292].

Целью машины является производство некоего продукта, целью души (в особенности, его «разумной» части) является производство знания, и философская теория Нового Времени предлагает акцентировать на способе или методе получения истинного знания. Определение истинного знания, заключающаяся в определении соответствия образа к своему предмета, Лейбница как логика не удовлетворяет, поэтому к этому он добавляет положение о доказательности. «Так как наше знание, даже наиболее доказательное, получается очень часто в результате длинной цепи выводов, то оно должно действительно заключать в себе воспоминание о некотором прошлом доказательстве, которого мы уже не различаем отчетливо, когда заключение уже сделано; в противном случае мы вечно повторяли бы это доказательство» [там же, с. 366]. Доказательность представляет собой ряд нескольких операций, достаточно, сравнить с калькулятором, в нем «вшиты» арифметические операции, получая сумму путем сложения он «не забывает» предыдущий результат и т.д. Но наш разум не способен охватить всю цепочку одновременно, но, только постепенно проходя от одного вывода к другому, при этом «держа постоянно перед глазами предыдущую часть, мы никогда не дошли бы до последнего, завершающего заключение звена» [там же].

Для того чтобы обладать достоверным знанием о прошлом событии, необходимо *верить* в существование Х, вера «состоит в воспоминании прошлого просмотра доказательств или доводов, то не в нашей власти и не от нашей свободной воли зависит верить пли не верить, так как память не есть нечто зависящее от воли» [там же, с. 366]. Таким образом, сознание, по Лейбницу, состоит из следующих компонентов: самосознания (Я) как факта субстанциональности, воспоминания определенного действия, а также памяти о себе самом, выполнявшего данного действие. «Для того, что мы принимаем как настоящее, ценны и инструменты счета, и инструменты памяти, ведь память есть так-то осуществившийся счет» [10, с. 219].

Существующее не может существовать без своего прошлого. Самосознание невозможно без памяти. Разум тождественен сам себе, тем самым сохраняет свои воспоминания. А посредством памяти и воспоминаний выражается человеческая субъективность.

Литература

1. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1983.
2. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., «Алетейя», 2007.
3. Декарт Р. Первоначала философии // Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1989.
4. Декарт Р. Размышление о первой философии // Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1994.
5. Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1989.
6. Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.
7. Clarke, Desmond M. Descartes's Theory of Mind. Clarendon Press, Oxford, 2005.
8. Локк Джон. Опыты о человеческом разумении // Локк Джон. Сочинения в 3-х т.: Т. I. М.: Мысль, 1985.
9. Thiel, Udo. The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford University Press, 2011.
10. Малышкин Е. В. Две метафоры памяти. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.

MEMORY AND MIND IN METAPHYSICS OF MODERN ERA:
THE SUBJECT AND THE ACCIDENTS

Athuor: Sosnin V. PhD. student of the direction "Philosophy, Ethics and Religious Studies", Faculty of Philosophy and Sociology Perm State National Research University, Perm, Russia

Abstract: The article explores the concepts of "memory", "mind" on the example of the philosophical systems of Descartes, Locke, Leibniz. The aim of the work will be the analysis of their correlation, functional and structural values. The aim of the work will be the analysis of their correlation, functional and structural values. What will contribute to the answer to the key question: what is the role of memory in creating the phenomenon of the subject (subjectivity). Disclosure of the content of this issue will facilitate the use of such concepts (metaphors) as “subject”, “substance”, “person”, “machine”. Generally speaking, the relationship between memory and reason is built according to the Aristotelian principle “thing-property”, “subject-predicate”. Memory, in fact, is one of the abilities of the human intellect (soul), along with will, feeling, passions, etc. For the empirical tradition, the phenomenon of memory becomes the key to solving problems of identity, identity of a person. So, the psychological theory of personality is directly connected with the views of J. Locke. According to the English philosopher, the unity of the individual rests on the unity and connectedness of memories. The key principle for classical rationalism is overcoming the imperfection (finiteness) of the mind, and therefore memory. But, nevertheless, it acts as a "fulcrum", giving the basis for faith-in-truth. Through the phenomenon of memory, a view is formed on a person as an autonomous subject, able to bear responsibility, but also memory plays the role of a “repository”, is engaged in the fight against the fluidity of being-time.
Keywords: memory, consciousness, metaphysics, subject, Descartes, Locke, Leibniz, philosophy of the Modern era, substance, machine.

СЕКЦИЯ 3. СОПРЕДЕЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ: «PHYSIS» И «MATHÉMA»

УДК 168.2

ПРОБЛЕМА МНОГОЗНАЧНОСТИ В БИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Загуменов Михаил Николаевич
кандидат биологических наук
старший преподаватель кафедры ботаники, зоологии и биоэкологии
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: micheyzag@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В работе мы рассматриваем вопрос, связанный с многозначностью терминов на некоторых примерах из биологии. С нашей точки зрения это явление широко распространено в биологии. Мы выделили 3 основные проблемы, связанные с многозначностью терминов. В первом случае какой-либо устоявшийся в науке термин имеет значительное число определений, обычно, связанных с разными областями знания. Близка к первой вторая проблема. В этом случае многозначный термин не имеет единого определения, хотя все значения и относятся к одной области знания. Третья проблема связана с метафоризацией. В ходе привнесения слова из «обыденного» языка в язык науки слово получает научное определение и становится научным термином. При этом термин обладает определённым «шлейфом», тянущимся из повседневного языка, который может исказить научное понимание термина. С нашей точки зрения, многозначность может нести как негативные стороны, связанные с интерпретацией научных текстов, так и положительные, когда переосмысление и, следовательно, переопределение термина способствует выходу из научной стагнации и развитию.
Ключевые слова: многозначность, термины, научная реальность

Терминологический аппарат любой науки, то есть, по сути, язык данной науки, является искусственным языком [1]. С помощью своего языка наука создаёт особую научную реальность. Ученые, безусловно, стремятся к совпадению научной реальности и материального мира, но в целом научную реальность можно представить как совокупность теоретических понятий и терминов об объектах и явлениях [2]. Научную реальность биологии, как научный дискурс, можно представить как совокупность текстов, которые могут быть отнесены к этой науки. Следует отметить, что, в любом случае, данные понятия отличны от описываемых ими вещей [3].

Любой объект или явления, чтобы стать частью научной реальности, должен пройти процесс именования, то есть категоризации, в ходе которого уже имеющееся или изобретённое слово

соотносится с объектом исследования. Выбранный термин изначально несёт в себе многозначность, которую ограничивает придание строгого определения [1]. Многозначность исходит из самого происхождения термина, так как пути появления термина в науке следующие:
1) из языка общения людей, в том числе, могут использованы мёртвые языки. Для биологии характерно использование латыни;
2) из других научных дисциплин. Примером подобного междисциплинарного взаимодействия может быть словосочетание «биологический катализатор», примененное к ферменту;
3) из философии. В определённом смысле к философским понятиям можно отнести понятия «жизнь» и «развитие», основополагающие для биологии.

В данной статье мы хотели бы рассмотреть вопрос, связанный с многозначностью терминов на некоторых примерах из биологии. С нашей точки зрения это явление широко распространено в биологии.

Мы можем выделить 3 основные проблемы, связанные с многозначностью терминов. В первом случае какой-либо устоявшийся в науке термин имеет значительное число определений, обычно, связанных с разными областями знания. В биологической науке примерами могут быть такие термины как, «климакс», являющийся и медицинским, и экологическим, и литературоведческим термином.

Близка к первой вторая проблема. В этом случае многозначный термин не имеет единого определения, хотя все значения и относятся к одной области знания. Разные исследователи могут трактовать и, следовательно, использовать данный термин исходя из собственных предпочтений (обычно связанных с предпочтениями, принятыми в их научных школах). Следует отметить, что данные термины, обычно, являются общими с точки зрения иерархии понятий. Многозначные термины обычно относятся к общим областям знания, среди частных терминов это встречается реже.

Примером такого термина может быть «популяция», понимаемая в биологии (в демографии термин определяется иначе) как «совокупность особей одного вида», но различные авторы могут по-разному расставлять акценты, определяя термин, расширяя или сужая его. В результате популяция может пониматься и как элемент биоценоза и как элементарная единица эволюционного процесса.

В нашей работе по суркам Удмуртии [4] мы сталкивались с правомочностью употребления данного термина. В труде Н.В. Тимофеева-Ресовского и его соавторов [5, с. 40-41] под популяцией понимается «совокупность особей определенного вида, в течение достаточно длительного времени (большого числа поколений) населяющих определенное пространство, внутри которого практически осуществляется та или иная степень панмиксии и нет заметных изоляционных барьеров, которая отделена от соседних таких же совокупностей особей данного вида той или иной степенью давления тех или иных форм изоляции». Определение содержит указание на необходимость длительного существования организмов на данной территории, а байбак в республику был интродуцирован в 1986 году. По это причине была сделана оговорка, что термин употребляется в значении, приведённом в книге Н.Ф. Реймерса «Основные биологические понятия и термины» [6, с. 219], где указание на историзм отсутствует. Популяция определяется им как «совокупность особей одного вида, имеющих общий генофонд и населяющих определенное пространство с относительно однородными условиями обитания».

Термин «популяция» может дополнительно уточняться путём использования эпитетов, к примеру «географическая популяция» и «экологическая популяция (Наумов, 1963).

Иная проблема связана с метафоризацией. В ходе привнесения слова из «обыденного» языка в язык науки слово получает научное определение и становится научным термином. При этом термин обладает определённым «шлейфом», тянущимся из повседневного языка, который может исказить научное понимание термина. Наиболее остро данная проблема стоит для терминов, пришедших из языка, на котором текст и написан. С другой стороны, при доведении данной позиции до абсурда, наилучшими для науки будут сконструированные исследователем термины-наборы символов, не имеющие родства ни с каким словом какого-либо языка. Примером подобных слов может быть термин «кварк».

В качестве примера приведём термин «семья», употребляющийся в зоологии для описания групп совместно живущих особей грызунов: луговых собачек, бобров, сурков. Исследователями сурков термин понимается как группа совместно зимующих особей [7]. Семьи сурков обычно сгруппированы колонии — группы семей, объединённых зрительно-звуковой связью. Колонии объединяются в более крупные пространственные группировки — поселения, выделяемые по общности занимаемого ландшафта. На данном примере можно пронаблюдать, что все понятия, ставшие научными терминами, взяты из русского языка, но понимаются иначе. Так же отметим, что

самый широкий термин — поселение — имеет наиболее широкое и подразумевающее множество трактовок определение. К примеру, нами поселения выделяются по овражно-балочным сетям водотоков. Из подобного понимания исходит иная проблема: в условиях Удмуртии сурки могут не образовывать крупные поселения, некоторые такие пространственные группировки состоят из одной семьи. Для их обозначения мы применяли термин «изолированная семья». Словосочетание «одиночная семья» мы, в свою очередь, понимали как колонию, состоящую из одной семьи. Использование прилагательных «изолированная» и «одиночная» сузили термин «семья». В социальном смысле термина «семья» понимание таких словосочетаний будет затруднено. Несколько схожая ситуация существует в лингвистике, где используется понятие «языковая семья». В том случае, когда язык не имеет родства с другими, говорят о «изолированных языках», то есть языковых семьях, состоящих из одного языка.

Многозначность биологических терминов не следует воспринимать исключительно в негативном ключе. В ходе развития науки использовавшийся ранее термин может переосмысляться, расширять или изменять своё значение. Так, пришедший из греческой мифологии термин «химера» означал в биологии одну из систематических групп хрящевых рыб, имеющих некоторые признаки, сближающие их с костными рыбами. С развитием генетики и клеточной биологии этот термин так же стал употребляться в значении «организм, состоящий из клеток, имеющих разный генотип» [6, с. 289].

В работе мы рассмотрели несколько конкретных и узких примеров, но определённые выводы можем сделать. С нашей точки зрения, многозначность может нести как негативные стороны, к примеру, связанные с искаженным пониманием научных текстов, так и положительные, когда переосмысление и, следовательно, переопределение термина способствует выходу из научной стагнации и развитию.

Литература

1. Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие / Л.А. Микешина. М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта, 2005.
2. Полякова Н.Б. Образование понятий «с точки зрения» ценности: генерализация и интерпретация // Социальная онтология в структурах теоретического знания: сб. мат. IV науч.-практ. конф. Ижевск: Удмуртский университет, 2012.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Перевод на русский язык: В. П. Визгин, Н. С. Автономова. М., «Прогресс», 1977. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. URL: https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5169. (дата обращение 25.05.2020).
4. Загуменов М.Н. Особенности экологии интродуцированного степного сурка (*Marmota bobak*) в условиях юга лесной зоны (на примере Удмуртской Республики) дис. … канд. биол. наук. Ижевск, 2001.
5. Тимофев-Ресовский Н.В. Очерк учения о популяции / Тимофеев-Ресовский Н.В., Яблоков А.В., Глотов Н.В. М.: Наука, 1973.
6. Реймерс Н.Ф. Основные биологические понятия и термины: кн. для учителя. М.: Просвящение, 1988.
7. Машкин В. И. Европейский байбак: экология, сохранение и использование. Киров, 1997.

THE PROBLEM OF POLYSEMY IN BIOLOGICAL TERMINOLOGY

Athuor: Zagumenov M. N., Ph.D, Senior lecturer of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract: In this paper, we consider a question of the polysemy of terms in some examples from biology. From our point of view, this phenomenon is widespread in biology. We identified 3 main problems of the polysemy of terms in biology. In the first case, a term has a significant number of definitions in different fields of knowledge. Close to the first is the second problem. In this case, the polysemantic term does not have a single definition, although all meanings take to the same field of knowledge. The third problem is the metaphorization. In the process of introducing a word from an “ordinary” language into the language of science, the word receives a scientific definition and becomes a scientific term. And this term has a “trail”, extending from the “ordinary” language, which can distort the scientific understanding of the term. From our point of view, polysemy can carry both the negative aspects, associated with the interpretation of scientific texts, and the positive ones, when rethinking and redefining the term contributes to the exit from scientific stagnation.

Keywords: polysemy, terms, scientific reality.

УДК 122/129

РОЖДЕНИЕ МЕХАНИСТИЧЕСКОЙ ПРИЧИННОСТИ ИЗ ДУХА ТЕЛЕОЛОГИИ

Ломаев Степан Леонидович
кандидат физико-математических наук
доцент кафедры информатики и математики
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
старший научный сотрудник
ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН»
e-mail: lomayevst@ya.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Рождение механистической причинности происходит в процессе эволюции понятия «природа-другой» в понятие «природа-машина», при этом переопределяется не только понятие природы как сущего, но и понятие машины. В статье показано, что механистическая причинность является частным и очень специфическим вариантом телеологии.
Ключевые слова: механистическая причинность, телеология, механицизм, природа-машина, природа-другой.

Введение

«Понять явление — значит построить его механистическую модель» — провозгласил в своих Балтиморских лекциях В. Кельвин [см.:1].

Механистические модели достигли апогея своего развития и применения в классической механике. Кельвин читал лекции в университете Джона Хопкинса в Балтиморе в 1884 году — до открытия квантовой механики, общей теории относительности и термодинамических методов описания открытых систем, то есть когда классическая механика ещё не сошла с вершины научного Олимпа.

Однако, не смотря на то, что классическая механика уже больше века не может описать всю полноту эмпирически наблюдаемых явлений и не претендует на универсальность описания природы, фраза Кельвина и сейчас не утратила свою актуальность по нескольким причинам.

Во-первых, в академической среде по сей день можно встретить мнение, что «отклонения» современных физических теорий от канонов классической механики являются ничем иным как их недостатками [2]. Так, например, человеку с университетским образованием, чья картина мира была нарисована в строгом механистическом стиле, сложно принять утверждение квантовой физики о том, что неопределённость — это фундаментальное свойство природы.

«Квантовая механика действительно впечатляет. Но внутренний голос говорит мне, что это ещё не идеал… Ты веришь в играющего в кости Бога, а я — в полную закономерность в мире объективно сущего» — писал Альберт Эйнштейн в письме Максу Борну [3]. В классическом механистическом представлении квантовая механика всегда под подозрением, что она — лишь тень, наведенная на плетень экспериментальных данных и математических лабиринтов. Квантовая тень существует лишь до того момента, пока подлинный свет механистической причинности не озарил эту область знаний.

Во-вторых, на защите гегемонии механицизма в силу своих профессиональных привычек стоит один из влиятельных цехов работников интеллектуального труда современного общества — инженеры. «Механицизм работает, а значит он прав» — простой и тяжеловесный аргумент воинствующего механициста с техническим образованием. Действительно, подавляющее большинство инженерных расчетов — от строительства небоскребов до биоинженерии — строится на базе механистических моделей. Случаи, когда в инженерных разработках необходимо применять квантовые или релятивистские модели, встречаются только в специальных разделах инженерной деятельности и не оказывают существенного на арсенал мыслительных образов.

В-третьих, механистические модели из физики были восприняты не только в других естественных науках, но и в науках гуманитарных. Квантовая механика, общая теория относительности и синергетика смогли сбросить классическую механику с Олимпа фундаментальной науки, но ни одна из них не смогла достичь таких же успехов в продвижении своего методологического аппарата в области других дисциплин.

Во времена доминирования классической физики в интеллектуальном пространстве увлечённому ученому или философу-позитивисту как, например, основателю социологии Огюсту Конту, могло показаться, что механистические модели универсальны и область их применения не ограничена. Откровение механицизма состояло в преображении платоновской идеи в механистическую модель. Словно «настоящий» мир и был этой моделью, которая воплощались в разных объектах действительности: будь то звёзды, цветок под ногами, человеческий мозг или общество.

Однако шествие механистических моделей в различных дисциплинах не всегда было одинаково триумфальным. Так, например, попытки описать историю или биологическую эволюцию в таких модельных рамках сталкивались с определёнными трудностями при описании переходов рассматриваемых систем в качественно иное состояние.

В рамках механистического подхода все явления и объекты природы рассматриваются как машины с жестким алгоритмом действий, при этом установленный алгоритм не может поменяться из-за процессов происходящих внутри этой машины. По этой причине в рамках механистической методологии исторический процесс со своими сменами формаций и цивилизаций не может быть рассмотрен непрерывно.

История может быть рассмотрена только по частям — как последовательность сменяющих друг друга различных механических моделей. Причины смены одной модели на другую должны оставаться внешними по отношению к данному модельному построению. Примером такого подхода может послужить следующее рассуждение: динозавры жили на Земле в стабильной экосистеме, но потом резко поменялся климат (что не было детерминировано экосистемой), динозавры быстро вымерли, и на Земле сформировалась другая экосистема.

Впрочем, во времена гегемонии механицизма трактовка описанной выше проблемы могла быть не в пользу истории. Переиначивая приписываемую Георгу Гегелю фразу, можно описать это так: если какая-то научная дисциплина противоречила механицизму, тем хуже было для дисциплины. Степень механистичности определяла степень её научности.

Было бы неверным сказать, что механицизм не встречал критики на своем пути — наоборот, критика сопутствовала ему с рождения. Однако вплоть до конца XIX века механицизму успешно удавалось объявлять своих оппонентов стоящими вне научного дискурса. Полномасштабное наступление на механицизм под флагом науки началось в XX веке. Критика механицизма в науке выступила широким, но не единым фронтом. Оставляя за рамками данной статьи подробности, мы можем грубо обрисовать два ключевых подхода к критике механицизма, один из которых формировался внутри физики, другой — в области гуманитарных дисциплин.

Внутри физики шла борьба с классическими моделями как с видом платоновской идеи. Оспаривались претензии классической механики на истинность как таковую. В новом мире неклассической физики сформулированные Ньютоном законы представлялись лишь грубым описанием действительности, годным для хозяйственных нужд, но не отражающим всю полноту природных явлений. Знаменитое возражение Альберта Эйнштейна против квантовой механики о том, что «Бог не бросает кости» [3] — один из ярких эпизодов борьбы именно на этом фронте.

На первом физическом фронте борьба за превосходство новых идей велась до победного конца. Квантовая механика свергла с пьедестала и поглотила в себе как частный случай механику классическую. На втором фронте борьба шла в большей степени за передел зон влияния различных методологических подходов.

Людвиг фон Мизес, критиковавший механистические подходы к истории и экономике, писал: «На современном этапе развития знания позитивизм, монизм и панфизикализм просто методологические постулаты, лишенные всякого научного основания, бессмысленные и бесполезные для научного исследования» [4]. Мы видим, что Мизес не атакует механицизм как метод вообще, объектом его критики становится панфизикализм, который в данном контексте понимается как синоним механистическому монизму.

Мизес декларирует необходимость построить стену между миром экономики как науки от мира механицизма: «Система экономической мысли должна быть построена таким образом, чтобы быть защищенной от любой критики со стороны иррационализма, историзма, панфизикализма, бихевиоризма и любых разновидностей полилогизма» [там же].

Огородив предмет своих исследований, Мизес останавливается в своем походе на механицизм. Он признает за механицизмом свою область применимости: «Человеку доступны только два принципа понимания реальности, а именно принципы телеологии и причинности» [там же].

Таким образом, Мизес настаивает на эпистемологическом дуализме в противовес механистическому монизму. Другими словами, он как бы делит в своих рассуждения природу как сущее на две части: природу-машину и природу-другого.

Под понятием «природа-машина» мы будем понимать всю совокупность явлений природы, которые детерминированы законами физики и описываются на языке механистической причинности. Природа-машина — это механическая система.

Под понятием «природа-другой» будем понимать совокупность явлений природы, движение которых описывается телеологически, то есть через стремление к заранее поставленной цели. Природа-другой действует подобно мыслящему существу, и, если следовать логике Мизеса, её изучение должно строиться на методологии, пригодной для изучения человеческой деятельности (праксиологией) [там же].

Подобные черты эпистемологического дуализма можно проследить и у Мартина Бубера: «Мир для человека двойствен в соответствии с двойственностью его позиции» [5]. Ставя в заглавие своего знаменитого труда пару «Я и Ты», он не отказывал в существовании паре «Я и Оно» [там же]. Именно за парой «Я и Оно» Бубер оставляет непреложные законы природы-машины: «В мире Оно безгранично правит причинность. Всякий доступный восприятию «физический», да и всякий «психический» процесс, найденный или обнаруженный посредством личного опыта с необходимостью, является причинно обусловленным и обусловливающим» [там же].

Мизес и Бубер выковали свой методологический меч, отвоевали у механистической гегемонии свою дисциплинарную латифундию, выстроили защитную стену и вложили меч в ножны. Мы же попробуем этот меч вынуть и выйти за огороженные пределы.

В данной статье мы попробуем развить подходы Мизеса и Бубера, при этом не станем ограничиваться их эпистемологическим дуализмом, а попробуем провести деконструкцию понятий «механическая система», «природа-машина».

Мы не машины. Машины не мы.

Современный образованный человек, на каком бы языке он не обучался, знакомится с понятием «механическая система», как правило, в учебниках физики.

Типичное определение механической системы звучит так: «систему материальных точек или тел, движение (или равновесие) которой рассматривается, будем называть механической системой» [6]. Понятия «материальная точка» и «тело» в этом определении характеризуются своими геометрическими, то есть имеющими визуальную природу, категориями. Основная характеристика рассматриваемого движения — его полная детерминированность законом (в данном случае законами Ньютона). В этом определении механическая система представляется своего рода сочетанием эйдоса и логоса, первый из которых в общем случае находится в постоянном движении, а второй неизменен.

В подавляющем большинстве случаев учебное изложение выстроено так, что идея механической системы не нуждается в обосновании, она считается сама собой разумеющейся. Такой подход мы встречаем не только в учебнике, но и у классиков механицизма.

В свой благой вести Нового времени, философском трактате «Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках» Рене Декарт также считает идею механической системы самоочевидной. Конечно, Декарт не использует термина «механическая система» — необходимость в таком термине появляется позже. Он использует термин «machine» (машина, механизм).

Машины в его представлении не обязательно являются изделиями, изготовленными человеком из дерева и металлов. Машины могут быть изготовлены Богом, который никак не ограничивает себя выбором материала. В материальном мире всё от дождя и до обезьяны является машинами, среди которых находится единственное разумное существо на Земле — человек.

Декарта, как и всякого дуалиста, прежде всего, интересует граница раздела двух миров: мира машин и мира людей. Он прочерчивает границу по возможности объекта владеть языком и пользоваться разумом: «Если бы сделать машины, которые имели бы сходство с нашим телом и подражали бы нашим действиям, насколько это мыслимо, то у нас все же было бы два верных средства узнать, что это не настоящие люди. Во-первых, такая машина никогда не могла бы пользоваться словами или другими знаками, сочетая их так, как это делаем мы, чтобы сообщать другим свои мысли... Во-вторых, хотя такая машина многое могла бы сделать так же хорошо и, возможно, лучше, чем мы, в другом она непременно оказалась бы несостоятельной, и обнаружилось бы, что она действует не сознательно, а лишь благодаря расположению своих органов» [7].

Интересно отметить два момента. Первый заключается в том, как Декарт выстраивает границу между человеком и машиной. Сам Декарт, очевидно, — человек, и читателя своего тоже считает

человеком, но при этом он не ставит вопрос напрямую: чем машина отличается от человека? Декарт решает обратную задачу: он объясняет, чем человек отличается от машины. Человек представляется Декарту сложной конструкцией: (машина)+(разум и язык)=(человек), а само понятие машина представляется для него чем-то простым и самоочевидным.

Второй момент заключается в однобоком подходе Декарта к антропоморфизму. Он рассуждает о машинах с человеческим телом, но не предполагает неантропоморфного разумного собеседника: например, собеседника в виде говорящего и разумного шара, или, как в рассказе Стругацких «Малыш», в виде разумных вихрей в атмосфере [8].

Если же оторваться полностью от антропоморфизма, то, следуя рассуждениям Декарта, мы можем прийти к проведению черты между машинами и существами разумными посредством теста Тьюринга [9]. Действительно, как установить иначе говорит ли с тобой разумное нечто и пользуется ли оно языком?

Как бы иронично это не звучало, но, глядя на сегодняшний день через очки декартовского формализма, мы увидим, что старый антиутопический сюжет давно стал реальностью: очеловечить можно любую современную ЭВМ, если установить на неё одну из программ, которые демонстрируют высокую эффективностью прохождения теста Тьюринга, то есть «притворяются» разумным человеком так, что собеседник не может верно ответить на вопрос — общается он с машиной или человеком.

Так, например, в 2015 году в финале конкурса «Тест Тьюринга 47% судей приняли робота «Соню» за человека [10]. Тест проводился в условиях, когда специально подготовленные судьи знали, что с ними равновероятно может общаться робот, а может человек. Таким образом, максимально достижимый уровень эффективности прохождения теста для робота был 50%. В случае, когда собеседник не ожидает, что с ним может общаться робот процент ошибки значительно выше.

То есть в отсутствии живого собеседника перед глазами, человек не может эффективно определить, общается ли они с другим человеком или с роботом, а, следовательно, декартовская граница между человеком и машиной для него стерта.

Этот факт как аргумент берут на щит современные радикальные механицисты, когда отправляются в очередной крестовый поход на разные формы дуализма. По их мнению границы между человеком и машиной нет, потому что человек — это машина. Между мозгом и ЭВМ в их представлении существуют лишь количественные различия, которые стремительно сокращаются на протяжении последних десятилетий.

Для современных радикальных механицистов понятие «машина» является также чем-то самоочевидным. Автор данной статьи такого мнения не разделяет, а потому предлагает перевернуть с вопрос об отличиях с головы на ноги, и сформулировать его прямо — чем машина отличается от человека?

Мир надлунный и подлунный

Вряд ли нас удовлетворит определение, полученное из приведенного выше арифметическим методом: (человек) — (разум и язык) = (машина), а потому обратимся к более изящному методу исследования данного вопроса — к этимологии.

Слово «машина» в русский язык пришло через немецкий из французского, в котором произошло от латинского слова «māchina», имеющего значения: механизм, устройство, орудие. Латинское слово пришло от древнегреческого «μηχανή», где употреблялось в смыслах: орудие, приспособление; способ, уловка, ухищрение [11].

Для начала отметим, что слова «машина» и «механическая (система)» не только имеют синонимическое значение в контексте рассматриваемой нами темы, но и происходят из одного древнегреческого слова «μηχανή». Смысл изначального слова отличался и от современного русского «машина» и от французского «machine» времен Декарта. Чтобы разобраться с нюансами смыслов слова «μηχανή», нам необходимо погрузиться в мировоззренческий контекст той эпохи.

В мифе многих древних цивилизаций можно обнаружить дуалистическое отношение к бытию: существуют мир, в котором живут люди, а есть другой мир, в котором живут боги. Древние греки не были исключением. В их представлении в первом мире всё было бренно и подвержено игре случая, в другом — всё вечно и исполнено высшего смысла.

Аристотель в качестве пограничного объекта между двумя мирами видел Луну [12]. Бренность подлунного мира Аристотель объяснял составными элементами этого мира и характерными для них типами движений: «1. первичное относительно других движение принадлежит первичному относительно других по природе телу, 2. движение по кругу первично относительно прямолинейного движения, 3. движение по прямой принадлежит простым телам (так, огонь по прямой движется

вверх, а тела, состоящие из земли,– вниз, к центру), то и круговое движение также по необходимости должно принадлежать какому-то простому телу, поскольку движение смешанных тел, как мы сказали, определяется преобладающим в смеси простых».

Итак, по Аристотелю, первичное движение — это круговое движение. Круговые движения естественны только для эфира, из которого состоит надлунный мир. Именно этот надлунный мир может быть описан математикой и строгой теорией. Подлунному же миру характерны только вторичные типы движения (по прямой), в нём нет строгости, а потому и нет математической определенности.

Говоря современными терминами, Аристотель производит разделение теоретического знания и технологического действия по той же границе, которая разделяет надлунный и подлунный миры. Термин «μηχανή» относилось только к подлунному миру, то есть не к сфере рационального знания, а к сфере практических приемов в хозяйственной деятельности.

Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс так характеризуют область применения «μηχανή»: «Идея состояла не в том, чтобы изучать происходящие в природе процессы с целью их более эффективного использования, а в том, чтобы обхитрить природу, обмануть ее с помощью различных «машинных махинаций», т. е. включить в работу чудеса и эффекты, чуждые «естественному порядку» вещей. Области практических действий и рационального понимания природы были, таким образом, жестко разграничены» [13].

Таким образом, в подлунном мире Аристотеля не существовало того, что мы сегодня называем механической системой или природой-машиной. В этом мире движение объяснялось не механистической причинностью, а телеологией. Сегодня мы можем описать рост дерева как химическую машину, алгоритмизированную законами химии и физики. Для последователя Аристотеля грецкий орех превращался в дерево, потому что в нём была заложена такая цель.

Силы трения также имели телеологическое объяснение: «…речь шла об объяснении того, что камень «сопротивляется» усилиям лошади, тянущей его за веревку, и что сопротивление камня может быть «преодолено» тяговым усилием, передаваемым от лошади через систему блоков» [там же].

Обратим внимание на то, какую роль в данном примере играет система блоков. Ни цель лошади, ни камня не оценивается количественно — нельзя создать «закон сохранения целей» аналогичный закону сохранения энергии в классической механике. При этом система блоков позволяет лошади лучше или хуже преодолевать сопротивление камня. Система блоков выступает в качестве средства «обмануть» этот камень, именно через этот пример раскрывается вся полнота смыслов возможных переводов древнегреческого слова «μηχανή»: орудие, приспособление; способ, уловка, ухищрение [11].

В подлунном мире искусный механик может обманывать природу — получать от неё больше, чем она собиралась дать. В этих отношениях природа выступает как контрагент (природа-другой). Законы подлунного мира носят характер предписания, а не описания (обратно тому, как сегодня мы понимаем законы классической механики [14]).

Такого рода отношение к явлениям природы сохраняется в западноевропейском мышлении вплоть до позднего Средневековья. Ярким примером такого отношения к законам природы является судебный процесс, который состоялся в 1474 году в г. Базеле над петухом, снесшим яйцо [15]. Подсудимый был приговорен к смертной казни через сожжение на костре. Вина петуха состояла в нарушении законов природы, установленных, очевидно, Богом. Таким образом, суд подтверждает сам факт того, что законы природы могут быть нарушены, причем не только человеком, но и птицей.

В рамках механистического представления о мире, такое рассуждение становится невозможным. Для Декарта петух — биологическая машина, которая не может нарушить законы природы, потому как полностью ими детерминирована.

Пример с петухом иллюстрирует ту значительную перемену в представлении о природе, которая произошла в Европе на рубеже позднего Средневековья и Нового времени в Западной Европе: представление о природе-другом сменялось на представление о природе-машине. Рассмотрим подробнее, как происходил этот процесс.

Странный собеседник

«Природа не терпит пустоты» — эту фразу, приписываемую Аристотелю, мы применим и к рассмотрению явлениям культуры. Действительно, современное представление о природе-машине появляется в западноевропейской культуре не на пустом месте, а как культурная мутация представлений о природе-другом.

Сегодня мы рассматриваем естественнонаучный эксперимент как построение одной машины (оборудования) для взаимодействия с другой машиной (природой). Однако зарождался научный эксперимент в контексте представлений о природе-другом, когда современное представление о машинах еще не сложилось.

Экспериментальная практика представляла собой особую технику допроса природы-другого. Исследователь задавал вопросы на специальном языке и затем ставил природу-другого в такое положение, в котором она не могла ни дать ответ. Пригожин и Стенгерс так пишут об этом: «Природа, как на судебном заседании, подвергается с помощью экспериментирования перекрестному допросу именем априорных принципов» [13].

Мишель Фуко прямо указывал на связь науки с институтом инквизиции: «Естественные науки, до некоторой степени, возникли в конце средних веков из практики дознания. Великое эмпирическое знание, которое объяло вещи мира и включило их в порядок бесконечного дискурса, констатирующего, описывающего и устанавливающего «факты» (в тот момент, когда Запад начал экономическое и политическое завоевание того же мира), действовало, несомненно, по модели Инквизиции — великого изобретения, которое новоявленная мягкость задвинула в темные уголки нашей памяти» [16].

Сергей Кара-Мурза дополняет слова Фуко: «Инструменты для познания наука брала отовсюду. Например, Католическая церковь создала замечательный, изощренный суд — Инквизицию. Следствие заключалось в допросе под пытками. Была разработана строгая и сложная методология интерпретации криков пытаемого, с точным протоколированием, без всяких фальсификаций — как средство выяснения истины. Наука многое взяла у Инквизиции при создании экспериментального метода — «допроса Природы под пыткой» [17].

Что же обнаружила инквизиция эксперимента из всего массива показаний природы? Что природа никогда не меняет своих показаний — на правильно поставленные вопросы она всегда отвечает одинаково. Природу нельзя обмануть, но и она никогда не обманывает.

Последний факт был принят академическим сообществом далеко не сразу, о чем свидетельствует долгая история усилий по созданию вечного двигателя, продолжавшаяся до XX века. Суть идеи вечного двигателя сформирована в контексте представлений о природе-другом, она состоит в стремлении найти именно те самые способ, уловку, ухищрение (μηχανή), которые позволят «обмануть» природу, получить от неё больше, чем она «хотела бы» дать.

Природа-другой в результате допросов оказалась собеседником, с которым нельзя договориться, так как он со своими ответами существует в безвременье, то есть не меняется никогда. Именно в этот момент природа-другой становится природой-машиной.

Важно отметить, что данный переход переопределяет не только понятие природа, но также и понятие машина. Машина перестает быть уловкой (μηχανή), а становится машиной в современном понимании — механической системой.

Надлунный мир Аристотеля, словно яблоко Ньютона, обрушивается на мир подлунный. Законы, которым следовали небесные светила, оказываются непреложными по обе стороны Луны. Мир стал единым и механистическим.

Единство цели и движения

Интересно отметить, что в представлениях Мизеса и Бубера та часть бытия, которая детерминирована законами физики, не является чем-то стоящим над миром людей: физика не стоит над праксиологией, а «Я и Оно» не стоит над «Я и Ты». Если бы можно было сконструировать некую космологию, базируясь на трудах Мизеса и Бубера, то она могла бы оказаться вариантом «перевернутой» космологии Аристотеля: мир человеческий был бы выше мира физической причинности. В такой космологи механицизм не падает сверху, а наступает снизу, угрожая поглотить мир человеческого существования, сделать из человека машину.

Действительно, образ природы-машины психологически тяжел, он погружает человека в космическое одиночество. «Сколь бы отрывочно ни говорила природа в отведенных ей экспериментом рамках, высказавшись однажды, она не берёт своих слов назад…» [13]. Таким образом, живое общение с природой возможно только у первооткрывателя, да и то при известной доли везения. Обыватель же лишен общения с собеседником в лице природы-машины. Она уже ответила на всё, что может спросить обычный человек в своей жизни, и даже не ему, а некоему жрецу-ученому.

«Ньютон был счастливейшим из смертных, ибо существует только одна Вселенная, и Ньютон открыл её законы» — сказал Жозеф Луи Лагранж. В глазах просвещенного европейца в этом состояло не только величие Ньютона, но и собственное ничтожество. Он осознал свое обращение к

природе-машине гласом вопиющего в пустыне, и ответил ей словами Альфреда Уайтхеда: «Унылая штука без звука, без запаха, без цвета. Одна только материя, спешащая без конца и без смысла» [см.:12].

Обратим отдельное внимание на последние слова. Отсутствие конца и смысла в данном контексте порождаются утратой цели (как причины) в любом явлении природы, которое происходит при описанной нами трансформации понятия природа. В терминологии Мизеса этот переход можно было бы описать так: принцип телеологии сменяется принципом причинности, в терминологии Бубера: природа из «Ты» перешла в «Оно».

Тот же процесс Карл Поппер назвал столкновением двумя формами рациональности: аристотелевской и галилеевской [см.:13]. Так об этом процессе писали Пригожин и Стенгерс: «Галилей считал вопрос «почему», столь любезный сердцу любого последователя Аристотеля, весьма опасным при обращении к природе, по крайней мере, для ученого. С другой стороны, сторонники аристотелевской науки считали взгляды Галилея крайним выражением иррационального фанатизма» [там же].

Однако, не смотря на отличия природы-машины от природы-другого, первая не является чем-то принципиально иным относительно второй. В контексте нашего подхода природа-машина представляет собой частный и очень специфический вариант природы-другого, а механистическая причинность — вариант телеологии. Именно по этой причине принцип механистической причинности никогда не может полностью освободиться от духа телеологии.

Любой учебник по физике пропитан телеологическими построениями, где физическому или математическому объекту явно или неявно приписывается цель. Например, если мы хотим описать поведение математической функции на бесконечности, мы говорим: функция стремится к чему-то. Типичная постановка задачи по кинематике начинается с утверждения: объект движется из точки А в точку Б.

Естественный язык постоянно возвращает в любой механистический нарратив телеологические построения. Вероятно, «чистый» дискурс механицизма возможен только на языке математических формул.

Механистическая причинность формулируется в рамках такого математического аппарата, в котором любое состояние может рассматриваться как начальное, то есть причина, и любое состояние как конечное, то есть следствие. Выбор зависит лишь от воли наблюдателя. Формально следствие может происходить даже в прошлом относительно причины, так как уравнения механики симметричны относительно знака времени. В механистической логике тот момент, в который автор пишет эти строки, и тот в которой читатель статьи их прочтет, одинаково могут выступать друг для друга причинами и следствиями. Другими словами, мы можем говорить о механистическом тождестве причины и следствия.

Там, где невозможно описание в рамках механистического математического аппарата, возвращаются телеологические конструкции. Причем это происходит не только в праксиологии Мизеса, но и в рамках классической физики. Так, например, твёрдый раствор одного металла в другом может быть рассмотрен как механическая система, однако на практике это становится невозможным из-за необходимости рассматривать огромное количество материальных тел (атомов).

Такие системы исследуются с помощью методов термодинамики. Изменение состояния термодинамической системы рассматривается как движение от неравновесного состояния к равновесному. Для того, чтобы понять как изменится структура твердого раствора при изменении температуры, мы должны сначала найти равновесное состояние, а потом анализировать, как система будет двигаться к этому состоянию из начального [18]. Равновесное состояние в данном случае играет роль причины-цели, характерной именно для телеологии, а не для механистической причинности.

У мыслящего Я (как и мыслящего другого) цель как намерение всегда предшествует действию. Как мы указывали выше, природа-машина существует в безвремении, а потому цель и действие (движение) в принципе не могут быть разделены временным интервалом так, как они разделяются у человека или природы-другого.

В этом смысле утверждение, что в механистическом представлении явления природы утратили цель своего движения не совсем верно. Цель и движение становятся едины. Вместе с этим процессом цель природы утрачивает свою таинственность, так как теперь она становится доступна человеческому взгляду. Ньютон спустил красоту математического описания со звездного неба в мир людей. Однако это привело не столько к сакрализации второго, сколько к профанации первого.

Выводы

До Нового времени в Европе не существовало представлений о принципе механистической причинности, а в объяснении явлений природы господствовал аристотелевский метод телеологии. Рождение механистической причинности происходит на рубеже позднего средневековья и Нового времени в процессе эволюции понятия «природа-другой» в понятие «природа-машина», при этом переопределяется не только понятие природы как сущего, но и понятие «машина». Природа-машина может быть представлена как природа-другой, которая не меняет ответы на вопросы, поставленные в ходе научного эксперимента. Механистическая причинность понятия является частным и очень специфическим вариантом телеологии, для которого характерно тождество причины и следствия.

Литература

1. Штофф В. А. Моделирование и философия. М.: Наука, 1966.
2. Чиботару В. Описывает ли квантовая физика реальность? // Сборник статей по итогам Международной научно-практической конференции «Философские контексты современности: принцип ratio и его пределы» ФИКОС-2020. Ижевск: Удмуртский университет, 2020
3. Clark R. Einstein: The life and times. – A&C Black, 2011.
4. Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. М.: Litres, 2017.
5. Бубер М. Я и Ты. М.,1993.
6. Тарг С. М. Краткий курс теоретической механики. М.: Высш. шк., 1986.
7. Декарт Р. Рассуждение о методе. М.: Рипол Классик, 2013.
8. Стругацкий А. Н. Малыш // Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. Стажеры //Фантастические повести. 1991.
9. Turing A. Computing machinery and intelligence (англ.) // Mind: журнал. Oxford: Oxford University Press, 1950. №. 59.
10. Финал «Теста Тьюринга»: подробности и результаты. [Электронный ресурс]. URL: http://turingtest.inf.net/2015/06/финал-теста-тьюринга-подробности-и/ (дата обращения: 26.04.2020).
11. Макс Ф. Этимологический словарь русского языка в четырех томах //Том. – 2008. – Т. 2. – С. 263.
12. Рожанский И. Д. и др. Аристотель. Сочинения. – 1981.
13. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой //М.: прогресс. – 1986.
14. Pearson K. The grammar of science // Nature. 1892. Т. 46. №. 1183.
15. Letters to the Editor Jacqueline Westerman, Ursula Mittwoch, Jane M. Orient, John M. Opitz Perspectives in Biology and Medicine, Volume 26, Number 2, Winter 1983.
16. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы /пер. с фр. М.: Ad Marginem, 1999.
17. Кара-Мурза С. Г. Кризисное обществоведение: курс лекций. М., 2012.
18. Ломаев С. Л. Особенности кинетики спинодального распада пересыщенных твердых растворов: дис. Физико-технический институт Уральского отделения Российской академии наук, 2012.

THE BIRTH OF MECHANISTIC CAUSALITY FROM THE SPIRIT OF TELEOLOGY

Athuor: Lomaev S.L. PhD, associate professor of Udmurt State University, senior researcher of UdmFRC UrB RAS, Izhevsk, Russia

Abstract. The mechanistic causality was born in the evolution process of the concept of “nature as the other” to the concept of “nature as the machine”. Both notions “machine” and “nature” have been redefined during the same process. Shown the mechanistic causation is a particular and very specific case of the teleology.

Keywords: mechanistic causality, teleology, mechanism, nature as the machine, nature as the other.

УДК 57.084.1:17.03

РЕАЛЬНОСТЬ В ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУКАХ: МОДЕЛИРОВАНИЕ В БИОЛОГИИ

Осокина Анастасия Сергеевна
кандидат биологических наук, старший научный сотрудник
ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН»
e-mail: anastasia.osokina2017@yandex.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Статья посвящена понятию модели в естественных науках. На смену традиционным биологическим моделям первого порядка, приходят альтернативные модели. В последние годы ученые различных биотехнологических направлений рассматривают в качестве таковой большую восковую моль (*Galleria mellonella* L.). В соответствии с уровнями становления модели, насекомое прошло ряд последовательных этапов развития. Следует понимать, что объект может стать моделью только после того, как пройдет основные этапы — теоретический и эмпирический. На первой стадии исследователю необходимо

собрать «доказательства» её универсальности на основании изучения, наблюдений, создавая тем самым «теоретический каркас». После чего исследователь переходит на вторую стадию — эмпирический — эксперимент, опыт, что позволяет проверить факты и определить закономерности, причины и следствия. Важным условием является то, что любой объект должен пройти переход из живого, природно созданного в неживое. Абстрагируясь от объекта исследования как живого существа необходимо наделить его свойствами неживого, что дает право назвать объект искусственным модельным объектом. И только потом объект переходит на третий уровень — модель. Альтернативная модель большой восковой моли идеализирована и универсальна. В отличие от привычных лабораторных моделей за счет своей унификации снимается биоэтический вопрос, поскольку млекопитающим свойственно некое чувствующее, искусственное созданная восковая моль. Практическое значение использования модели как универсальный и стандартный для всех естественных наук.
Ключевые слова: научная реальность, альтернативная модель, большая восковая моль, *Galleria mellonella*, «теоретический каркас», биоэтика.

Познавательная деятельность включает в себя не столько отражение объективно данного, сколько субъективное соответствие научной модели и воспринимаемой действительности. В процессе такого соизмерения субъект соединяет искусственно созданное с естественным. При этом природная данность превращается в конструкцию научной реальности. Конструкция субъективного познания есть знания науки на теоретическом и эмпирическом уровне, поэтому научное знание являются научной реальностью, а значит, является научной моделью. Поэтому следует понимать, что в своей данности нет естественного, поскольку естественное — есть искусственно созданная научная реальность. Исследователь в своей научной работе использует моделирование своих подтверждений или опровержений.

Слово «модель» произошло от латинского слова «modus, modulus», что означает: мера, образ, способ и т. п. Структура модели характеризуется наличием своего рода «каркаса», состоящий из терминов, формул, определений, которые логически согласованы и имеют однозначность и статичность. Таким образом исследователь, используя модель, накладывает созданный «каркас» для интерпретации теоретических и экспериментальных данных.

В основе познавательной деятельности лежит познавательная модель, являющаяся способом научного мышления исследователя, а значит, оно представляется научно субъективным знанием индивидуума, о том, что есть модель, которая «накладывается» на объект. Вследствие чего формируется объект исследования, так называемый «фрагмент реальности» взятый из естественного поля его существования и встраиваемый в любое исследовательское поле и естественно-научное знание. С этого момента мы не можем говорить, что этот объект естественный, он уже — искусственный. Через унификацию, стандартизацию и заданность условий исследователь создаёт свою модель познания, отбрасывая индивидуальные особенности и «накладывая» объект исследования в «рамки» модели. Иначе говоря, модель есть искусственно созданная (имитированная) структура процесса или явления, воспроизводящая часть действительности в упрощенном варианте с заданными условиями.

Исследования, проводившиеся в отечественной литературе В. А. Штоффом, И. Б. Новиком, А. И. Уемовым и др.[1-3], показали гибкость и универсальность данного понятия, невозможность его ограничения какими-либо условными, искусственными рамками. Модельные отношения пронизывают собой деятельность человека, и только от него зависит формальная актуализация, проявление этих обычно скрытых взаимосвязей; проявление, осуществляемое, как правило, с помощью признания того или иного класса объектов моделями. По мнению Штоффа, модель — это дедуктивная система с интерпретированными исходными теоретические терминами и формулами, в ней исходные теоретические термины не интерпретированы, а получают свое значение лишь благодаря логической связи со следствиями. Термин "познавательная модель" представляется оправданным и удобным для обозначения инвариантных структур, управляющих познанием.

Каждая модель, перед своим становлением, проходит определенные стадии развития. Первая стадия — теоретическая. На этой стадии исследователю необходимо собрать «доказательства» её универсальности на основании изучения, наблюдения — то есть на основе методов, позволяющие производить логическое исследование собранных фактов, выработать понятия и произвести теоретические обобщения. Тем самым создать «теоретический каркас». После чего исследователь переходит на вторую стадию — эмпирический — эксперимент, опыт, что позволяет проверить факты и определить закономерности, причины и следствия. Важным условием является то, что любой объект должен пройти переход из живого, природно созданного в неживое. Абстрагируясь от объекта исследования как живого существа необходимо наделить его свойствами неживого, что дает право

назвать объект искусственным модельным объектом. И только потом объект переходит на третий уровень — модель.

В естественных науках используется понятие модель в широком смысле. Модель явлений может быть математической, т.е. содержать совокупность уравнений, решения которых описывают рассматриваемый круг явлений (пример такой модели — модель Максвелла электромагнитного поля). Модель может быть логической, устанавливающей логическую последовательность фактов, присущих некоторому кругу явлений (сюда относится, например, модель эволюционного развития живой природы). Модель может быть физической, когда для объяснения какого-либо явления привлекается некоторая совокупность физических представлений. Сюда относятся, например, молекулярная модель распространения тепла, волновая модель распространения света и т. д.

Существующая на сегодняшний день классификация биологических моделей представлена в следующем виде: — модели первого порядка — лабораторные животные; — модели второго порядка — альтернативные модели (различные гидробионты, бактерии, ферменты, культуры клеток и др.); — модели третьего порядка — математические модели, описывающие биологические процессы [4].

В качестве лабораторных животных используются мыши, крысы, морские свинки, кролики, собаки, свиньи, приматы. В редких случаях исследования проводятся на крупном рогатом скоте и экзотических видах животных. Однако использование биологических моделей первого порядка сопряжено со значительными финансовыми расходами на закупку и содержание (законность приобретения и создание специализированных помещений), а также с этическими принципами проведения исследований.

В конце 60-х была предложена концепция 3R (Биоэтическая концепция трех R — replacement — замена болезненных для животных экспериментов опытами, не причиняющими страданий; reduction — уменьшение числа опытов с животными; refinement — улучшение методики с целью облегчения страданий подопытных животных). Концепция является общепринятым мировым стандартом, позволившим в значительной степени сократить количество используемых лабораторных животных. Использование млекопитающих в качестве моделей для биомедицинских исследований, является высокозатратным и сопряжено с биоэтическими проблемами. Модели второго порядка на основе теоретического каркаса моделей первого порядка снимают вопрос биоэтики.

В последние годы передовые лаборатории мира биотехнологических и медицинских направлений применяют в качестве альтернативной модели личинки большой восковой моли (*Galleria mellonella* L.), являющаяся вредителем в пчеловодстве. В соответствии с уровнями становления модели, *G.mellonella* прошла ряд последовательных этапов развития.

Первоначально внешний вид животных непосредственно отождествлялся с их сущностью и сводилось к изучению морфологии и условий их существования.

На теоретическом уровне познания до определения *G.mellonella* в качестве модельного объекта, происходил сбор информации об объекте с времен Аристотеля [5].

В России изучение *G.mellonella* долгое время оставалось на уровне наблюдений [6].

Первая серьезная работа по изучению условий жизнедеятельности *G. mellonella* проводилась в 1918 году F.B. Paddock на базе Техасской сельскохозяйственной опытной станции, что явилось переходом на второй уровень — эмпирический. Накопленные теоретические знания, на основе созданного «теоретического каркаса» позволили американскому ученому проводить первые серьезные эксперименты в лабораторных условиях, отсекая все естественное, и наделяя насекомое искусственным.

Первые серьезные научные исследования медицинских свойств *G.mellonella* были проведены в конце XIX века. В 1892 г. И.И. Мечников (1845-1916) обратил внимание на насекомое, питающееся воском и способное его переваривать. Под влиянием работы И.И. Мечникова свои собственные исследования пчелиной моли начал его ученик — С. И. Метальников [7].

На сегодняшний день в медицине насекомое и вытяжка из него рассматривается в качестве иммуномодулятора, адаптогена, средства от туберкулеза. Кроме того доказано благоприятное влияние препарата на системы крови, иммунитета и бронхо-легочную [8].

Большой интерес к данному насекомому рассматривается с точки зрения альтернативного источника питания [9].

Появился интерес в этому насекомому у экологов. Доказана способность личинок *G.mellonella* переваривать пластик [10, 11]. Для сельского хозяйства — биологически активная добавка к основному рациону для сельскохозяйственных птиц [12].

На основании всех знаний о *G.mellonella* ученые наделяют ее свойствами модели. Чем же вызвано такое решение?

Личинки *G. mellonella* дешевы и просты в использовании, у них короткий жизненный цикл. Отсутствие биоэтических ограничений и возможность большой выборки позволяет большой восковой моли быть модельным объектом в таких тестах как определение микробной вирулентности и патогенности микроорганизмов и прочих паразитов, определение LD50 лекарственного средства и токсичность веществ, изучение фармакокинетики, тестирование эффективности противомикробных лекарственных средств на зараженных личинках *G. mellonella*. Также преимуществами использования этого насекомого является простота использования, низкие затраты, быстрый результат и накопленный мировой опыт работы с ними. Эти характеристики делают *G. mellonella* идеальным объектом исследований. Несмотря на отсутствие у насекомых приобретенного иммунитета, врожденный иммунитет имеет значительное сходство с иммунным ответом позвоночных животных, в том числе и человека. Применение личинок большой восковой моли в исследованиях антимикробной активности и токсичности лекарственных средств растет с каждым годом и охватывает широкий спектр микроорганизмов [13]. Кроме того, возникла концепция рассмотрения насекомого в качестве модели для изучения ряда биотехнологических и медицинских направлений. Большая восковая моль как модель не рассматривает вопрос о живом на теоретическом уровне, кроме того снимается вопрос о биоэтике. Природа искусственна, поскольку намерено созданная. Человеку нет необходимости обращаться к природным реальностям, поскольку мы сами можем создать реальность.

На сегодняшний день насекомое используют в качестве модели хозяина, по причине восприимчивости к 29 видам грибов, 7 вирусов 1 вид паразита и 16 биологических токсинов. По этой причине разрабатываются рекомендации по стандартизации личинок *G.mellonella* путем секвинирования генома, что обеспечит статистически достоверные результаты проведенных исследований [14].

Рассматривая насекомое в качестве модели, следует понимать, что это искусственно-созданная человеком, «вырванная» из контекста мира действительности. Действительность больше, чем искусственные условия.

Таким образом, альтернативная модель большой восковой моли идеализирована и универсальна. В отличие от привычных лабораторных моделей за счет своей унификации снимается биоэтический вопрос, поскольку млекопитающим свойственно некое чувствующее, большая восковая моль — искусственное созданное насекомое с заданными условиями. Практическое значение использования модели как универсальный и стандартный для всех естественных наук.

Литература

1. Штофф В. А. Моделирование и философия. М.-Л., 1966.
2. Новик И. Б. О моделировании сложных систем. Философский очерк. М., 1965.
3. Уемов А. И. Логические основы метода моделирования М., 1971.
4. Сутужко В.В. Оценки и модели реальности в когнитивных науках// Прикладная информатика. 2009. №4 (22).
5. Paddock F.B. The beewoth or waxworm / Texas Agric. Exp. Stc. Bull. No. 231, 1918.
6. Кована Т. Практическое пчеловодство. СПб., паровая скоропечатная п.о. Яблонского, 1898.
7. Метальников С.И. Экспериментальные исследования над пчелиной молью (*Galleria mellonella*). Санкт-Петербург: Типография имп. Академии Наук, 1907.
8. Рачков А.К., Рачкова М.А., Цыганкова А.И., Рачков А.К. Перспективное сердечно-сосудистое средство на основе спиртового экстракта личинок большой восковой моли // Сборник конференций: Переработка биологически активных продуктов пчеловодства и их использование. Всероссийская научно-практическая конференция Москва, 25-27 июня. М., 1997.
9. Bednařova M., Borkovcova M., Fišer V. Zakladninutrični profil larev zaviječe voskoveho (Galleria mellonella) // Mendelnet. 2012. V.1.
10. Bombelli P., Howe C. J. , Bertocchini F. Polyethylene bio-degradation by caterpillars of the wax moth *Galleria mellonella* // Current Biology, 2017. Vol. 27, Issue 8.
11. Гущин А.В., Колбина Л.М., Осокина А.С. Приспособление для содержания и разведения большой восковой моли (*Galleria mellonella* L.) // Биомика. 2016. Т. 8, № 2.
12. Непейвода С.Н., Колбина Л.М., Осокина А.С. Влияние подкормки *Galleria mellonella* L. на биологическое состояние *Coturnix japonica* // Известия горского аграрного университета. 2015, том 52, №2.
13. Гайдай Д.С., Гайдай Е.А., Макарова М.Н. Личинки большой восковой моли (*Galleria mellonella*) как модельный объект для исследования новых лекарственных растений // Международный вестник ветеринарии. 2017. №2.

14. Champion O.L., Wagley S., Titball R.W. *Galleria mellonella* as a model host for microbiological and toxin research //Virulence/ 2016, Vol. 7/ №7.

REALITY IN NATURAL SCIENCES: MODELING IN BIOLOGY

Athuor: Osokina A.S. Candidate of Biological Sciences, Senior Researcher “The Udmurt Federal Research Center” of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russia

Absrtact: The article is devoted to the concept of model in the natural Sciences. Traditional first-order biological models are being replaced by alternative models. In recent years, scientists in various biotechnological fields have considered the greater wax moth (*Galleria mellonella* L.). In accordance with the levels of formation of the model, the insect has passed a number of successive stages of development. It should be understood that an object can become a model only after it has passed the main stages-theoretical and empirical. At the first stage, the researcher needs to collect "evidence" of its universality based on studies and observations, thus creating a "theoretical framework". After that, the researcher goes to the second stage – empirical-experiment, experience, which allows you to determine and verify the facts and patterns, causes and consequences. An important condition is that any object must pass the transition from the living, naturally created inanimate. Abstracting from the object of research as a living being, it is necessary to give it the properties of an inanimate object, which gives the right to call the object an artificial model object. And only then the object moves to the third level-the model. The alternative model of the greater wax moth is idealized and universal. In contrast to the usual laboratory models, due to their unification, the bioethical question is removed, since mammals are characterized by a certain feeling, artificial created wax moth. The practical value of using the model as a universal and standard for all natural Sciences.

Keywords: alternative model, great wax moth, *Galleria mellonella*, "theoretical framework", bioethics, scientific reality

УДК 167.7

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ МАТЕМАТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВАЦИИ

Селезнёв Вадим Сергеевич
магистрант
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: seleznev1902@gmail.com
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассматривается проблема парадоксальности математического мышления. Это предполагает, что математика является одновременно и субъективной и объективной. Для рассмотрения вопроса о возможности существования математики вообще, в статье изложены мысли И. Канта, который утверждает, что математика — это наше чувственное восприятие мира. Разум с помощью человеческого воображения преобразует информацию чувственного восприятия, абстрагируясь от незначительных элементов, в результате получает "чистое" знание. Поэтому, математический язык это совокупность "чистых" символов, которая является способностью и продуктом человеческого воображения. В статье субъективность же объясняется исходя из того, что математическая реальность является совокупностью концептов некоторых лиц, то есть у каждого учёного своё субъективное представление об аксиоматике. Субъект в лице человеческого ума, рассуждает сам о себе, сам является орудием и объектом воздействия. В данной статье рассмотрен пример, как А. Пуанкаре на личном опыте, рассуждает о роли субъекта в математическом творчестве, описывая значительную роль интуиции и сознательной работы. Объективность же предполагает, что наука или научное знание, применив на себе субъективную математическую модель, получает объективные или "чистые" знания, вследствие чего происходит массовая математизация научного знания.

Ключевые слова: математика, объективность, субъективность, математизация, истина, абстрагирование, математическое творчество, мышление.

В современном мире, любая наука какой-бы она не была, стремится получить объективные знания, или по крайней мере придать им объективность. Объективность в том смысле, что эти знания буду иметь некую истинность, однозначность понимания. Вследствие чего, такие науки обращаются к математике как к системе объективных знаний. И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс и другие философы, пытаясь определить, что же такое наука, пришли к выводу, что в любом учении научного ровно столько, сколько в нем математического. Поэтому процесс математизации неизбежен для преобразования научного исследования в научную систему.

Как правило, люди думают, что математика — это всего лишь арифметика, то есть изучение чисел и действий с их помощью, например, умножения и деления. На самом деле математика это намного больше. Это способ описать мир и то, как одна его часть сочетается с другой. Взаимоотношения чисел выражаются в математических символах, то есть в математическом языке, который упорядочивает всё сущее, поэтому делают доступный для понимания и объяснения вселенную в которой мы живем.

Математика как наука, исторически основанная на решении задач о количественных и пространственных соотношениях реального мира путём идеализации необходимых для этого свойств объектов. Математика характеризуется тем, что способна описать реальность с точки зрения предельных состояний. В то время, когда все другие науки принимают мир, каким он есть, математика же способна раскрывать его, каким он может быть, то есть его границы. Поэтому, математика сама по себе как знание, делает доступным, понятным и упорядоченным бесконечное и неопределенное бытие т.е. накладывает на это бесконечное границы, следовательно, бытие становится определенным [1].

К. Гаусс назвал математику царицей всех наук, выделяя ей особое внимание в человеческом знании. Существенно отличаясь от других наук, математика скорее служит для человека языком или методом изучения. Являясь самой строгой из всех наук, она не имеет собственного строгого и общепринятого определения [2].

Как же вообще возможна математика? Для рассмотрения этого вопроса обратимся к И. Канту. В своём произведении Критика чистого разума он писал, что математика это наше чувственное восприятие мира, то есть она возможна только потому, что у человека есть две трансцендентальные формы чувственности: пространство и время. Чувство пространства заложена в человека потому, что геометрия сама по себе возможна. Человек осознаёт, что доказанная теорема на треугольнике, нарисованном в тетради, имеет отношение вообще к любому треугольнику в природе, где бы его не встретил или не нарисовал человек. Так же человек понимает, что любая прямая — это кратчайший путь между двумя точками. Собственно говоря, у человека чувство пространства имеется вообще изначально. Человек также имеет изначально, и чувство времени, что делает возможным для него последовательный счёт всего что угодно, так появилась арифметика. На основе вышеизложенного, И. Кант утверждает, что существует такая человеческая способность как воображение, такое воображение из которого вырастают и чувства и разум. С помощью воображения мы можем абстрагироваться от незначительных свойств и выделить главное, например: мы можем представить себе не какую-то конкретную собаку, а собаку вообще как абстрактный предмет, треугольник как треугольник вообще, человека как человека вообще. Конечно же таких абстрактных предметов в природе не существует. Следовательно, Кант приходит к выводу, что с таких «чистых» предметов начинается всякое познание. Разум с помощью такого мощного инструмента как воображение, перемешивает и переопределяет информацию чувственного восприятия, в результате получая чистый предмет, чистую вещь или чистый закон. Исходя из выше сказанного очевидно, что «чистых» законов в природе не существует, так как это продукт человеческого воображения. И только с помощью воображения человек может подчинить себе бесконечный хаос, определяя в четких и строгих формах предметы, объекты и законы. Математический язык, представляет собой «чистые» абстракции или совокупность «чистых» символов. Она и есть способность и продукт человеческого воображения. Поэтому математика как абстрактно символическая система языка, присутствующая исключительно в структурах человеческого мышления [3].

Математическая наука непосредственно не изучает саму действительность, она ее исследует опосредованно, через призму абстрактных объектов, являющимися «идеальными моделями», образами реальных объектов. Идеализированные свойства исследуемых объектов и процессов формулируются в виде аксиом, затем по строгим правилам логического вывода из них выводятся другие истинные свойства — теоремы. Эта теория в совокупности образует математическую модель исследуемого объекта. Объекты исследования математики составляют определенные отношения в

объективном мире, математические построения отсутствуют в природе, но накладываются на природный материал для его определения.

Математика изучает собственный язык. Она обращена только к собственным формулам, собственным уравнениям, аксиомам и теоремам и ни к чему другому. Всё это есть продукт человеческого мышления, созданное человеческим умом, то есть самим человеком. В природе мы не можем обнаружить идеальный математический объект, следовательно, математики не существует в природе как таковой. Математика работает не с предметами природы, а с их мысленными идеализациями, ибо в мире нет идеальных окружностей, треугольников, квадратов. Получается, что математика структура сама в себе, другими словами описывает сама себя. Математику интересует только сама математика, она сама на себе замкнута. Отсюда можно сделать вывод, что объект математики — это её язык, а этот математический язык разделяется ещё на несколько составляющих: число, геометрический объект, аксиома и теорема. Добавив к этим составляющим такие геометрические универсальные символы как точку и бесконечность, которые являются основаниями любого геометрического объекта, человек получает инструмент определяющий понятия, делающий доступным для разума бесконечное бытие [4].

В настоящее время, стремление упростить и ускорить решение ряда трудоемких задач привело к созданию вычислительных машин. Быстрый прогресс вычислительной техники привели к появлению целого ряда новых математических дисциплин, например: теория игр, теория информации, теория графов, дискретная математика, теория оптимального управления и др. Каждая дисциплина является элементом математической реальности, каждая построена на своих аксиоматиках. Для наглядности, мы можем рассмотреть геометрию Евклида, с помощью данной концепции мы можем определить либо сформировать нужную нам модель на основании некоторых аксиом. С течением времени, мы можем усомниться в истинности данной аксиоматики и рассмотреть другую, например геометрию Лобачевского, и с помощью неё выстроить нужную нам модель. Разные теории, но одна не противоречит другой. Выстроенные на разных аксиоматиках, являются составляющей частью математической реальности. Поэтому, мы можем сказать, что предметом математики является математическая реальность, состоящей из совокупности её концептов [5].

Исходя из того, что мы изложили выше, если же это всё теория концепции определенных лиц, то можем ли мы сказать, что такие знания носят объективный характер? Если же геометрия Евклида — это его субъективное представление об аксиоматике, геометрия Лобачевского — это его субъективное представление об аксиоматике, то напрашивается вывод, что математическая истина носит субъективный характер, следовательно, мы определяем такое понятие как субъективность математической истины. Данная субъективная конструкция существует только в структурах человеческого мышления. Отсюда и вытекает субъективное основание математики.

Раз мы утверждаем, что математика внутри себя субъективна, то какова же роль субъекта в математике? Для рассмотрения этого вопроса обратимся к А. Пуанкаре. В своей работе «Наука и гипотеза» он описывает, с точки зрения психоанализа, работу субъекта в математическом творчестве. Он утверждает, что субъект в математике, осуществляет выбор между фактами, такие факты которые будут для человека плодотворными. Для своих в рассуждений в выборе фактов, математик как субъект, ничего не заимствует из внешнего мира. Отсюда можно утверждать, что математике приходится рассуждать о себе самой, то есть математик рассуждает сам о своём уме. Человеческий ум уже сам является орудием и объектом воздействия [6].

Пуанкаре на личном примере исследует характерное поведение субъекта в математическом творчестве. В течении двух недель, он ежедневно проводил по одному — два часа за столом, перебирая большое число комбинация и не приходил ни какому результату. «Однажды вечером я выпил, вопреки своему обыкновению, чашку черного кофе; я не смог заснуть; идеи возникали во множестве; мне казалось, что я чувствую, как они сталкиваются между собой, пока, наконец, две их них, как бы сцепившись друг с другом, не образовали устойчивого соединения. На утро я установил существование класса функций Фукса, а именно тех, который получаются из гипергеометрического ряда; мне оставалось лишь сформулировать результаты, что отняло у меня лишь несколько часов» [там же, с. 313].

Описывая свои размышления над развитием теории этих функций, Он показывает, что каждый новый их шаг сопровождался неким толчком, или озарением, а затем уже — кропотливой работой по вербализации, языковому и логическому оформлению результатов. Опираясь на исследование своего собственного творчества, Он утверждает, что для интуиции характерны неосознаваемая деятельность ума и внезапно являющийся исследователю результат этой деятельности, что эффективность

бессознательной мыслительной деятельности и даже сама её возможность во много зависит от предшествующего и следующего за ней этапов сознательной работы [там же, с. 315].

Для подобной работы необходим выход за границы известного, за пределы тривиального, стандартного, стереотипного. С этим переходом в за — предельное и связана интуиция, в том числе и математическая. Следовательно, интуиция играет очень важное значение в математическом творчестве субъекта. Ни одно математическое открытие без нее было бы невозможно. В принципе поиск решения той или иной задачи, не связанной лишь с тождественными преобразованиями, с необходимостью опирается на интуицию [7, с. 78].

Таким образом, это может пониматься так. Субъект в математике, обладающий интуитивным мышлением, работая продолжительное время над решением какой-либо проблемы, способен быстро делать выбор наиболее эффективного подхода к ее решению или неожиданно, внезапно получать само решение прежде, чем он будет обоснованно. Он воспринимает проблему целостным образом и не осознаёт того, каким образом получено ее решение. Конечно же такое решение нуждается в проверке доказательными рассуждениями. Математика как самозамкнутая система, субъективна в концептуальных проявлениях с изменяющейся аксиоматикой [7, с. 80].

Математика является «чистым» знанием, знанием не подверженным влиянием извне человеческого разума. Применив такой, субъективный внутри себя, инструмент как математика к любому другому научному знанию, мы неизбежно получим «чистое» знание. Так сказать, математика нивелирует смысловую многозначность иных научных предметов. Поэтому неизбежно происходит математизация научного знания.

Возникает вопрос, как возможна объективность и одновременно субъективность математики? Это является основным парадоксом существования математики. Сама по себе, внутри своей самозамкнутой сферы, математика как определенная наука, оказывается субъективна. Так как она предлагает свои аксиомы как однозначно истинные, то человек берёт аксиоматичные представления, то есть истинные или однозначные, и прикладывает на свою исследуемую науку. В результате чего из хаоса превращает в определенные, конкретные, строго научные знания, следовательно, знания — истинные. Поэтому человек использует математику, чтобы придать объективность своему научному знанию. Можно сделать небольшой вывод, что математика для себя самой субъективна, а для других наук она носит объективный характер. В этом и заключается парадоксальность существования математического знания.

Литература

1. Смирнов С.К., Ященко И.В. Лекция «Что такое математика?». [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=_iGQwKqpXKQ&feature=emb_logo. (дата обращения 25.05.2020).
2. Беляев Е.А., Перминов В.Я. Философские и методологические проблемы математики. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981.
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1999.
4. Клайн М. Математика. Утрата определенности / Пер. с англ. под ред., с предисл. и примеч. И. М. Яглома. М.: Мир, 1984.
5. Стюарт Я. Концепции современной математики. / Пер. с англ. Н. И. Плужниковой и Г. М. Цукерман. Мн.: Выш. школа, 1980.
6. Пуанкаре А. О науке: Пер. с франц. М.: Наука. Главная редакция физико-математической литературы, 1983.
7. Яшин Б.Л. Математика в контексте философских проблем: Учебное пособие. М.: МПГУ, 2012.

PARADOXICAL MATHEMATICAL THINKING: THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY

Author: Seleznev Vadim Sergeyevich, Student of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract: The article deals with the problem of paradoxical mathematical thinking. This assumes that mathematics is both subjective and objective. To consider the question of the possibility of the existence of mathematics in General, the article presents the thoughts of I. Kant, who argues that mathematics is our sense perception of the world. The mind, with the help of human imagination, transforms the information of sensory perception, abstracting from the secondary elements, resulting in "pure" knowledge. Therefore, mathematical language is a set of "pure" symbols, which is the ability and product of the human imagination. In the article, subjectivity is explained on the basis of the fact that mathematical reality is a set of concepts of some persons, that is, each scientist has his own subjective idea of axiomatics. The subject in the person of the human mind, talks about itself, is itself an instrument and object of influence. This article considers an example of how A. Poincare on personal experience, talks about the role of the subject in mathematical creativity, describing the significant role of intuition and conscious work. Objectivity assumes that science or scientific knowledge, applying a subjective mathematical model, receives objective or "pure" knowledge, leading to the mass mathematization of scientific knowledge.

Keywords: Mathematics, objectivity, subjectivity, matematization, truth, abstraction, mathematical creativity, thinking.

УДК 101

ФИЛОСОФИЯ И «МАТЕМА»: СМЫСЛОВЫЕ ШВЫ ПРОСТРАНСТВА ЗНАНИЯ

Семенцова Татьяна Юрьевна
магистрант
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: turevnat@yandex.ru
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Философия заключается в пробуждении творческого, конструктивного осмысления человеком самого себя и окружающего мира. Имеется четыре условия философии: матема, поэма, политическое изобретение и любовь. Мы называем их родовыми процедурами. Некоторые знания мы получаем в процессе познания, но существуют и такие, которые очевидны и не нуждаются ни в изучении, ни в доказательстве. Они называются аксиомами. Условием философии служат истинностные процедуры. Это означает, что сама по себе она истин не производит. Философия будет существовать лишь в том случае, если она предложит в соответствии со временем новый этап в истории категории истины. Она пытается увидеть весь окружающий мир целиком. Философия как метанаука, ставит перед собой глобальные цели в постижении окружающего мира. Шов – это мышление, пришитое к одному из условий философии. Любой шов рождает мифемы, что уводит от подлинного (целостного) философствования. Сегодня истина служит Европе новой идеей. Новизна этой идеи высвечивается в общении с математикой.
Ключевые слова: Матема, философия, истина, аксиоматичность, геометричность, однозначность, шов, самосознание, бытие, личность, число.

Философия заключается в пробуждении творческого, конструктивного осмысления человеком самого себя и окружающего мира. Это побуждает личность к самостоятельной духовной жизни, к самосознанию.

Чтобы человек мог осмыслить бытие в его связности, философия соединяется или сшивается с матемой, поэмой, политическим изобретательством и любовью. Философия бесшовна лишь в том случае, когда она сама по себе систематична, если же она заявляет о невозможности системы, то она зашита, то есть передает мышление одному из условий.

Шов — это мышление, пришитое к одному из условий философии: к матеме, поэме, политическому изобретению или любви. Приводя в пример философию XX века, он говорит, что позитивизм — это итог пришитости философии только к матеме (научному взгляду), учение Хайдеггера — к поэме, марксизм — к политике, психоанализ к любви. Однако — швы делают философию неполноценной, исключающей из себя иные виды Истинного. Любой шов рождает мифемы, что уводит от подлинного (целостного) философствования. Швы могут сшивать друг с другом даже по два поля, образуя идеологии.

Философия пытается увидеть весь окружающий мир целиком. Любая наука, изучая что-либо одно, хочет получить только часть знания, философия же, изучая все, стремится добыть все знание. Философия как метанаука, ставит перед собой глобальные цели в постижении окружающего мира.

Один из способов постижения собственного смысла — это сшивание философии с математикой. Это возможно, т.к. математика и философия могут рассматриваться, как дисциплины, работающие с абстракцией. Также только в математике и философии осмысление окружающего мира взаимопересекаются. Но присутствует отличие. Философия работает с понятиями, имеющими многозначные смыслы, в то время как математика работает с однозначными понятиями (однозначность мысли). Остановимся на этом варианте. На Древнем Востоке математика имела, прежде всего, практически прикладной характер — с помощью нее решались задачи вычисления

оплаты труда, объемов и площадей. Таким образом, она сводилась к некоторому набору приемов для решения практических задач. Тогда как именно в Греции возникает то, что можно назвать теоретической математикой, одной из важнейших черт которой является наличие доказательства.

Пифагорейцы были первыми, кто воспринял математику как ключ к пониманию мира. В этом они опередили Галилея, который спустя почти два тысячелетия выразил эту мысль в известном изречении «Книга природы написана на языке математики».

Для пифагорейцев числа и их отношения составляют саму суть природы. По-видимому, обнаруживая соответствия явлений и объектов (времена года, периоды жизни человека, количество небесных сфер и т.д.) числам, пифагорейцы и приходят к своему знаменитому «Все есть число». Философия благодаря математике обнаруживает: аксиоматичность, геометричность и однозначность.

Платон разделял числа и геометрические объекты. Соединяясь с пространством, единица образует точку — первый геометрический объект. Точка для Платона — это единица, имеющая положение. Погружая в пространство двойку, мы получаем линию. Мы можем это понять так, что через две точки всегда можно провести линию. В случае тройки, как несложно догадаться, мы получаем треугольник. И действительно, соединяя концы отрезка с точкой, не принадлежащей этому отрезку и не лежащей на прямой, содержащей этот отрезок, мы получаем треугольник. Именно пространство является у Платона тем, что обеспечивает координацию между числами и геометрическими объектами, одновременно сообщая им различие.

Мы знаем, что Олимп — всего-навсего холм, а Небеса наполняет разве что водород или гелий. Но что ряд простых чисел неограничен, доказывается сегодня в точности, так же как и в «Элементах» Евклида; нет никаких сомнений, что Фидий — великий скульптор; что афинская демократия является политическим изобретением, тема которого занимает нас до сих пор, а то, что любовь свидетельствует о проявлении Двоицы, в котором цепенеет субъект. Первая философская конфигурация, которая вознамерилась расположить совокупность этих процедур, носит имя Платона. «Не геометр — да не войдет», — предписывает матема как условие философии. Итак, мы заявляем, что имеется четыре условия философии: матема, поэма, политическое изобретение и любовь. Мы называем их родовыми процедурами. Условием философии служат истинностные процедуры. Это означает, что сама по себе она истин не производит. Философия изрекает не истину, а стечение, то есть мыслимое соединение истин. В центре платоновского "поворота" лежит интерпретация истины и бытия как Идеи, то есть аннулирование поэмы в пользу матемы. Совершенно неуместно представлять науку принадлежащей, что касается мысли, к тому же регистру, что и техника. Если рассмотреть одну из величайших теорем современной математики ту, что доказывает независимость гипотезы континуума (Коэн, 1963), в ней обнаружится концентрация мысли, красота изобретения, неожиданность понятий, рискованный прорыв. Короче, интеллектуальная эстетика, которую можно сблизить с величайшими поэтическими произведениями этого века, с революционной стратегией с сильнейшими эмоциями любовной встречи, но никак ни с кофемолкой или цветным телевизором, сколь бы полезными и хитроумными ни были эти предметы. Подлинное отношение поэтов и математиков проявляется как туго закрученное отношение соперничества. «Алгебраическая» воля поэзии Малларме бросается в глаза, и когда он пишет: «вы, математики, испустили дух», поэзия сменяет матему. Когда Рембо замечал: «слабаки примутся размышлять о первой букве алфавита, и им, скорее всего не отбрыкаться от безумия!», он одновременно и заносит страсть к матеме на сторону спасительного расстройства, ибо что такое по сути математика, как не решение размышлять о буквах? Лотремон, достойный наследник Платона писал: «О суровые математические дисциплины, я вас не забыл, с тех пор как ваши ученые уроки, более сладостные, нежели мед, просочились в мое сердце, словно освежающая волна. Без вас в своей битве с человеком я оказался бы, возможно побежден». И когда Пессоа пишет: «Бином Ньютона столь же прекрасен, как и Венера Милосская» [1, с. 45]. Дело в том, что мало кто может это заметить, а надо сделать так, чтобы эту тождественность красоты заметили все, а не кое-кто. Поэзия как и математика ставит под сомнение и отметает превалирование объективности.

«Принять к сведению конец века поэтов, призвать в качестве онтологического вектора современные формы матемы, осмыслить любовь в ее истинностной функции, вписать пути начала политики: все четыре эти поступка — платоновские. Платон тоже должен удерживать поэтов, невинных сообщников софистики, вне проекта философского основания. Включить в свое видение “логоса” математический подход к проблеме иррациональных чисел, отдать должное внезапности любви в восхождении к прекрасному и к Идеям и осмыслить сумерки демократического полиса» [там же, с. 63]. Великим «изобретателем» современного антиплатонизма на заре подшития философии к поэме, из-за того что платонизм выдвигал основной запрет на подобный шов, стал

Ницше. Хорошо известен диагноз, поставленный Ницше в предисловии к «По ту сторону добра и зла»: «Можно даже спросить, подобно врачу, кто мог заразить такой болезнью этого прекраснейшего отпрыска древности, Платона?» Платон — имя духовной болезни Запада. Само христианство — всего лишь «платонизм для народа». Но наполняет Ницше ликованием, дает, наконец, волю «свободным умам» не что иное, как то, что Запад вступает в период выздоровления: «Европа освободилась от этого кошмара». На самом деле преодоление платонизма ангажировано, и это текущее преодоление высвобождает беспрецедентную мыслительную энергию: «Борьба с Платоном породила в Европе роскошное напряжение духа, какого еще не было на земле». «Свободные, очень свободные умы, добрые европейцы держат в руках, таким образом, натянутый лук, и у них есть стрела, задача, кто знает? Возможно цель» [там же, с. 64].

«Излечиться от платонизма — это прежде всего излечиться от истины. И это излечение не будет полным, если оно не будет сопровождаться решительной ненавистью к матеме, принимаемой за панцирь, в котором обосновалась болезненная слабость платонизма: “Или еще этот фокус-покус с математической формой, в которую Спиноза заковал, словно в броню, и замаскировал свою философию, чтобы заранее поколебать мужество нападающего, как много собственной боязливости и уязвимости выдает этот маскарад больного отшельника!”»[там же, с. 65].

Философия Декарта содержит учение о врожденных идеях. Вся суть в том, что некоторые знания мы получаем в процессе познания, но существуют и такие, которые очевидны и не нуждаются ни в изучении, ни в доказательстве. Они называются аксиомами.

Аксиоматический метод — это один из способов дедуктивного построения научной теории, при котором выбирается некоторое множество принимаемых без доказательства положений, называемых «началами», «постулатами» или «аксиомами», а все остальные предложения теории получается как логическое следствие этих аксиом.

Аксиомы могут быть понятиями или суждениями. Примеры понятий: «бог»; «душа»; «число». Примеры суждений: быть и не быть одновременно нельзя; целое всегда больше части; из ничего может получиться только лишь ничего. Отметим, что Декарт являлся сторонником практического, а не отвлеченного познания. Он считал, что природу человека необходимо усовершенствовать.

Постулаты и аксиомы — свойства, принимаемые без доказательства. Все остальные предложения должны быть логически выводимы из определений, постулатов и аксиом. Различные авторы выдвигали различные требования к постулатам и аксиомам: так, Аристотель считал характерным свойством аксиом общепризнанность, Декарт — очевидность, Паскаль — недоказуемость.

Декарт указывает, что и философия должна быть построена по типу математики, т.е. основываться на аксиомах. Аксиомой философского знания Декарт полагает утверждение «я мыслю, следовательно, я существую».

Продолжают идею сшивания философии и математики целый корпус исследователей от Гегеля до Ницше. В качестве главного из швов рассматривается «позитивистский, который ожидал от науки, что она сформирует законченную систему истин своего времени, поэтому философия переживала упадок» [1, с. 34].

«Философия афоризмами и фрагментами, стихотворениями и загадками, метафорами и сентенциями, всем породившим такое эхо в современной мысли ницшевским стилем укоренена в двойном требовании отстранения истины и отставки матемы. Будучи насквозь антиплатоником, Ницше навязал матеме ту участь, которую Платон уготовил поэме, — подозрительную слабость, болезненность мысли, “маскарад”» [там же, с. 65].

Не приходится сомневаться, что Ницше одолел ее надолго. Действительно, наш век «излечился» от платонизма и в своей наиболее живой мысли подшился к поэме, оставляя матеме рассудочные умствования позитивистского шва. Доказательство от противного дает этому такой факт: единственной откровенно платоновской (и современной) мыслью большого масштаба являлась в тридцатые годы мысль Альбера Лотмана, и эта мысль целиком возведена на математическом каркасе. Ее долго замалчивали и не признавали, после того как нацисты убили Лотмана и прервали ее развитие. Сегодня она представляет собой единственную точку опоры, каковую за почти сто лет можно найти для того платоновского предложения, которого требует от нас настоящий момент, если оставить в стороне «платонизирующую» непосредственность многих математиков, в частности — Геделя и Коэна, и, конечно же, лакановскую доктрину истины. Все происходило так, будто ницшевский приговор под видом шва с поэмой скрепил печатью в судьбе целого века антиматемность и антиистинность.

«Сегодня необходимо перевернуть ницшевскую диагностику. Наш век и Европа должны быть повелительным образом излечены от антиплатонизма. Философия будет существовать лишь в том случае, если она предложит в соответствии со временем новый этап в истории категории истины. Сегодня истина служит Европе новой идеей. И, как для Платона и для Лотмана, новизна этой идеи высвечивается в общении с математикой» [там же, с. 66].

Литература
1. Бадью А. Манифест философии СПб: Machina, 2003. 184 с.
2. Декарт Р. Рассуждение о методе. АН СССР, 1953. 656 с.

PHILOSOPHY AND "MATEMA": SEMANTIC SEAMS OF THE SPACE OF KNOWLEDGE

Athuor: Sementsova Tatyana Urevna, Student of Udmurt State University, Izhevsk

Abstract: Philosophy consists in awakening a creative, constructive understanding of man himself and the world around him. There are four conditions of philosophy: matema, poem, political invention, and love. We call them birth procedures. Some knowledge we get in the process of knowledge, but there are some that are obvious and do not need any study or proof. They are called axioms. Truth-based procedures are a condition of philosophy. This means that it does not produce truths by itself. Philosophy will exist only if it offers a new stage in the history of the category of truth in accordance with time. She tries to see the whole world around her. Philosophy as a meta-science sets itself global goals in understanding the world around us. A seam is a thought sewn to one of the conditions of philosophy. Any seam gives birth to mythemes, which leads away from genuine (complete) philosophizing. Today, truth serves Europe as a new idea. The novelty of this idea is highlighted in communication with mathematics.

Keywords: Mathematics, philosophy, truth, axiomatically, geometric, uniqueness, seam, self, being, person, number.

УДК 17.032

«PHYSIS» ЖИВОТНОГО: БИОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Хаертдинов Ильназ Мударисович
кандидат сельскохозяйственных наук, старший научный сотрудник
ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН»
e-mail: ilnazmh@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы понимания животного, как «живого существа» и как «искусственно созданного объекта», выстраивания отношений между человеком как мыслящим и животным, как «предположительно разумным», а также возможному исчезновению понятия «разумность» у самого человека в процессе повседневной жизни. Предложены две пути дальнейшего существования человека в биоэтическом аспекте, когда он подразумевается, как «Animal verisimile rationale», или как «Animal rationale».

Ключевые слова: animal, живое существо, искусственный объект, селекция, материал, рациональность.

Издавна люди живут в мире, где животные занимают неотъемлемую часть их жизни. Многие дикие животные, для людей перестали быть таковыми, за счет их приручения и одомашнивания. Еще в те давние времена люди не задавались вопросом о морфологии животных, о функциональных особенностях внутренних органов, не задумались о наследственном аппарате клетки и т.д. Людям важна была лишь практическая сторона содержания животных, то есть способность перевозить грузы из одной точки в другую, вспахивать земли для посадки с.-х. культур, пути передачи важных сообщений и. т. д., и, самое главное, возможность получения богатого протеином источника питания — мяса. Однако по мере эволюционного развития, усложнения общественных отношений, развития научной идеи, у человека появилось желание познать большее, вплоть до внедрения своего взора до мельчайших частей организма животных, до молекул и атомов, ответственных за проявление определенной функции, а также до механизмов, позволяющих существовать этому уникальному биологическому объекту в этом непредсказуемом мире.

Для работы с животным необходима соответствующая квалификация, так как это не какая-то деталь в машине, которую нужно заменить и не кирпич, с помощью которого стоится дом и т.д. У него сложноорганизованный организм, у него бьется сердце, оно дышит, то есть животное рассматривается как «живое существо». В современном мире разведением животных занимается животноводство, которое является одной из основных отраслей сельского хозяйства в России. Оно

занимается выведением не только животного, но и «живых существ». Оно даёт порядка 45% от всей валовой продукции, собирает около 75% основных производственных фондов и 70% трудовых ресурсов в сельском хозяйстве [1]. Само слово «животноводство» указывает на выведение животного, некий искусственный процесс проводимый человеком. Любая зоотехническая работа в этой отрасли, преследует конкретные цели, позволяющие удовлетворить его эстетические, познавательные, физиологические и другие потребности. Тогда «животное» выступает как объект, созданный человеком из элементов природы для решения конкретных потребительских, экономических и научных задач. И тогда, соответственно, возникает вопрос, является ли «животное», созданное человеком, все еще «живым существом» или нет? «Животное» — это «живое» или специальное созданное «искусственное»? А что мы понимаем под словом «живое существо». Что такое «живое»? Согласно теории Дарвина, живой мир создан на основе наследственности, изменчивости и отбора [2]. Можем ли мы определить «живое» как «природную данность», либо нет? Почему? В сельскохозяйственных науках мы не можем, так как там не должно быть никакой «природной данности». Животное», как искусственно созданное, выводится человеком именно благодаря селекции, включающим в себя методы его отбора и подбора. Но, если мы начинаем относиться к животному как к «живому», сразу же возникают вопросы биоэтики. Поэтому, чтобы избежать этого, нам следует четко определиться с тем, что же подразумевается под словом «живое». Если оно понимается как «природная данность», тогда животное «чувствующее», «предположительно разумное», следовательно, достойное жизни, а если вопрос заключается в том, что оно выведено путем селекции, тогда оно искусственное. В первом случае, оно является как бы «Animal verisimile rationale» (в переводе от лат. «животное предположительно разумное»), а во втором — это уже искусственный объект. «Животное» понимается как искусственный материал, созданный человеком, у которого отсутствуют «внутренние структуры» и есть только материя — «мясо», существующая в качестве еды. То есть «материал» выступает как пища для пропитания человека в борьбе с природой за выживание. «Животное» уже не «чувствующее» и не «разумное». Откуда появляется «предположительная разумность» у животного? Это понятие берётся из его обучаемости, и мы предполагаем, что они понимают человеческий язык. В этом случае и возникает биоэтическая проблема взаимодействия между человеком, как «Animal rationale», и животным, как «Animal verisimile rationale». Получается, что эта проблема отношений между животными, мы становимся в один ряд, в один порядок. Тогда получается, что возникают однопорядковые существа, такие как «человек» и «животное». И как писал Д. Моррис [3]: «Человек — чрезвычайно сильная, голосистая, предприимчивая и в высшей степени стадная обезьяна». А как тогда исключить наличие понятия разумности у искусственного объекта? В этом случае оно не может быть «чувствующим» и «разумным», потому он является объектом воздействия, объектом для использования. Значит, если нет «внутреннего», следовательно, можно использовать животное тело как «внешнюю структуру». Следовательно, тело животного будет представлять собой только «пищевой материал» и ничего другого.

Аналогичное суждение о «живом» можно успешно применять не только касательно понятия «животное», но и «человек». Возникает точно такой же вопрос: человек — это природная дальность или объект воздействия? Если у него есть «внутренняя структура», он «Animal rationale», то есть «разумное животное» и, значит, он чувствует и достоин жизни. Если он всего лишь объект манипуляции, значит его можно «пустить под ружьё», и он становится не тем иным, как «пушечным мясом». Получается, человек оказывается тем же «материалом», как в случае с животным телом, которую можно использовать для того, чтобы достичь определённых целей, и всё. В этом смысле, также возникает биоэтический вопрос.

И как же решается этот вопрос о животном, если он затрагивает само человеческое существование? Как человек понимает сам себя, так он и понимает животное. То есть человек переносит свое понимание на животное. Почему? Потому что, сам по себе человек — это и есть животное, один из его видов, «один из…», вот и все. Получается между одним «животным» и другим «животным» возникает борьба за выживание. Тогда человек — это животное не «рациональное», а «предположительно рациональное», то есть «Animal verisimile rationale». Он убивает и съедает другое «животное», чтобы выжить. Так разрешается вопрос эволюции в соответствии с теорией Дарвина. Он выживает, потому что он сильнейший. По сути человек как «предположительно разумное животное» ест «себе подобное животное», таких же как он — это проявление каннибализма. Не зря говорят: «Ты есть то, кого ты ешь». Так как запрет на каннибализм никто не отменял, то человек делает все, чтобы не быть им. Он перестает есть мясо. А затем появляются вегетарианцы, фриганы и другие.

Если человек себя понимает субъективно, тогда и биоэтический вопрос решается субъективно. Что значит субъективно? Значит понимает себя как мыслящего или разумного. Но человек существует в процессе повседневной жизни, повторяя определенные действия. Эта повседневность, монотонность, нормированность приводит к тому, что он забывает эту свою «разумность», так как у него всё уже расписано. Появляется алгоритм действий как на информатике, он программирует сам себя. И получается, что самое главное для человека, это удовлетворение физиологических потребностей путем ежедневного употребления пищи, хождения на работу, сна и т. д., и это является всем, что составляет его жизнь. Тогда он из «Animal rationale» становится «Animal verisimile rationale», то есть тем самым объектом и ничем больше, и у него пропадает эта «разумность». Человек так существует и понимает своё существование, и, как было сказано выше, это понимание он прикладывает на всё остальное. Что такое человек, прежде всего? Получается, это тот объект, который руководствуется в своих действиях обеспечением своих собственных потребностей. И больше ничего нет у человека, никакой субъективности, разумности и мыслящего начала. Тогда, как он будет разрешать биоэтический вопрос, например, убивать или не убивать, жить или не жить? Как, если он становится «предположительно разумным»? Просто, убийством другого животного ради собственного выживания. Например, в политике, экономике, науке человек понимается себя как объект [4, 5], он тоже всего лишь вариант селекции, его тоже могут «селекционировать». К чему это относится? К тому, что структура, из «человеческого» переносится на «животное», так как он и есть животное и точно также начинает понимать. Это является вариантом биополитики, когда человек опускается до того, что он становится «животным» и живет в «животном мире». Он существует в рамках «человеческого зоопарка». Например, на прилавке магазина лежит мясо и нет никакой разницы, куда он попадет, ко львам в клетку или на стол к человеку. В этом проявляется вся нелепость и ужас данной ситуации, а именно в том, как человек начинает сам себя понимать. Необходимо разрешать данный биоэтический вопрос, так как если мы его не поднимем, мы не вернем себе разумность, рациональность и не увидим отличия себя от животного. А отличие даст нам возможность относится к себе по-другому и будет давать положительные результаты. Если вопрос разрешается, что человека селекционируют, то какие проблемы могут возникать с селекцией животного? Вообще никаких. Какие проблемы с убийством животного? Также, никаких. Какая разница кого убивать, человека или животное, если это будет однопорядкыми понятиями? Никакой разницы.

Человек может вернуть свою собственную рациональность, вспомнить, что он субъект мыслящий. Он не «животное мыслящее», а «существо мыслящее». И как он должен относится к тем, кто существует рядом с ним? И тогда можно будет говорить о субъективном его отношении. Однако здесь субъективность будет пониматься не как перенесение чувствования и разумности, а как его мыслительный процесс. То есть человек будет мыслить. А чем разумность отличается от мышления? Есть разумное существо, а есть мыслящее. Разумное — это существо которое способно усваивать что-то с помощью дрессировки и других способов определенные образы и понятия. Если животное способно усваивать, то оно предположительно разумное. Однако оно никогда не поднимается до уровня мышления, такт как мышление подразумевает использование абстрактных понятий, способность выстраивания различных обобщенные конструкций, применение понятий в языке для оценки, исследования, анализа и т.д. А может ли животное мыслить? Возможно. Тогда это было бы мышление предположительное, но мы не сможем удостовериться в этом, проверить или доказать это. Поэтому, если человек «мыслящее существо», тогда какое отношение должно выстроиться к животным. Как мы должны относиться к природе животного? Причем не важно где они обитают, в «естественной среде» или на производственной ферме и т. д. Как мы должны относится к ним, как мыслящее существо? В этом заключается и весь вопрос. В отношении человека как мыслящего к животному, как «предположительно разумному». Выстраивание отношений между человеком как мыслящим и «животным», как «предположительно разумным». Если человек выступает как «Animal verisimile rationale», он убивает животных чтобы выжить, а как «Animal rationale», то он наоборот, оберегает их. Благодаря этому, человек может искусственно воссоздать с помощью новых технологий исчезающие и уникальные виды животных, увеличить их популяцию, сохранить «животное» как таковое.

Таким образом, есть два способа существования человека. Первый, биополитический способ существования, когда человек становится «животным», не отличается от другого «животного», живет в зоопарке среди себе подобных и занимаемся каннибализмом. Второй способ, когда человек осознавая себя как «мыслящее существо», возвращает себе собственную человечность и относится к

«животным» как к чему-то уникальному, пытается сохранить биоразнообразие на планете и воссоздать исчезающие виды и насладиться своим творением.

Литература
1. Животноводство в России. [Электронный ресурс]. URL: https://www.agroprodmash-expo.ru/ru/articles/zhivotnovodstvo-v-rossii/. (дата обращения 16.01.2020).
2. Ковалева Н.В. / Культура. Наука. Образование. № 3 (16). 2010.
3. Morris D. The Human Animal. – URL: https://scisne.net/a-1929 (дата обращения 16.01.2020).
4. Личность как субъект и объект политики. [Электронный ресурс]. URL: https://lib.sale/kurs-politologii-obschiy/lichnost-kak-subekt-obekt-32790.html. (дата обращения 16.01.2020).
5. Человек как экономический субъект и объект. [Электронный ресурс]. URL: http://econtool.com/chelovek-kak-ekonomicheskiy-subekt-i-obekt.html. (дата обращения 16.01.2020).

«PHYSIS» OF ANIMAL: BIOETHICAL ASPECT

Athuor: Khaertdinov Ilnaz Mudarisovich, Senior Researcher, Candidate of Agricultural Sciences, Udmurt Federal Research Center UB of the RAS

Abstract: The article discusses the issues of understanding an animal as a “living creature” and as an “artificially created object”, building relationships between a thinking person and an animal as “presumably reasonable”, as well as the possible disappearance of the concept of “rationality” in humans during everyday life. Two ways of the further existence of man in the bioethical aspect are proposed, when he is meant as "Animal verisimile rationale", or as "Animal rationale".

Keywords: animal, living creature, artificial object, selection, material, rationality.

УДК 17.032

ОПИСЫВАЕТ ЛИ КВАНТОВАЯ ФИЗИКА РЕАЛЬНОСТЬ?

Чиботару Вероника
Университет Париж-Сорбонна
Bergische Universität Wuppertal
Германия

Аннотация. В этой статье будут проанализированы причины скептицизма в отношении способности квантовой физики описывать реальность, основываясь, в частности, на философии Канта и Гуссерля, и предложен ответ на вопрос о возможности такого описания, основанный на анализе необходимых условий описания реальности сформулированных Нильсом Бором.
Ключевые слова: философия наук, квантовая физика, прагматизм, Нильс Бор, Кант, Гуссерль.

Наука не только ставит перед собой цель использовать свойства окружающей реальности в технологических задачах, но и описать эту реальности. Другими словами, наука имеет не только практическую, но и теоретическую цель, потому что она претендует на истину, то есть на то, чтобы описать реальность такой, какая она есть, а не такой, какая она является нам в повседневном опыте.

Однако в случае квантовой физикой эта способность ставится под сомнение как некоторыми современными философами, так и одним из главных основоположников квантовой физики — Нильсом Бором. Таким образом, с одной стороны, такие философы науки, как Мишель Битбол, предлагают прагматичные и нереалистичные интерпретации квантовой физики. С другой стороны, Нильс Бор в своем принципе дополнительности настаивает на том, что в случае квантовой механики больше нельзя говорить об объективности в классическом смысле этого термина, поскольку в её рамках нет строгого разделения между субъектом, то есть физиком, и его объектом исследования, а именно реальностью.

В этой статье будут проанализированы причины скептицизма в отношении способности квантовой физики описывать реальность и предложен ответ на вопрос о возможности такого описания, основанный на анализе необходимых условий описания реальности, сформулированных Нильсом Бором.

Прежде всего необходимо уточнить смысл понятия реальности, как мы его здесь используем. Он не обозначает какую-либо форму реальность, как реальность моего внутреннего субъективного

восприятия, но материальную, физическую реальность, независимую от моих субъективных чувств и мыслей.

Если мы рассмотрим историю физики как современной науки, одним из главных основателей которой является Галилей, мы увидим, что она была определена с самого начала как противоположность нашим непосредственным субъективным восприятиям, потому что основана на абстрактных концептах, которые не имеют прямого значения в сфере нашего непосредственного опыта. Таким образом, принцип Галилея, согласно которому все тела будут падать на луну или любое другое тело с одинаковой скоростью в вакууме независимо от их веса, предполагает существование абстрактного концепта, которого мы не испытываем в повседневной жизни, а именно вакуум.

Использование математических концептов, которые, по словам Галилея, составляют язык природы, безусловно, способствуют этому процессу абстракции. Этот математический процесс, как ясно показывает Александр Койре, характеризует современную физическую науку, появившуюся в эпоху Возрождения, и поэтому является довольно недавним в масштабе истории науки. Греки разделяли математику и эмпирическую науку, которая включала физику (но не астрономию!). Мы ясно видим это, например, у Аристотеля.

Поэтому современная физика с самого начала определилась как наука, которая описывает материальную реальность, то есть природу, как она есть сама по себе, а не так, как мы воспринимаем ее непосредственно и субъективно. Математика должна гарантировать нам доступ к этой реальности, к которой мы не можем получить доступ через наше непосредственное восприятие. Таким образом, реальность, которую описывает физическая наука, требует отойти от субъективной сферы нашего непосредственного восприятия и опыта. То, что мы воспринимаем непосредственно, например, тот факт, что Земля плоская или что Солнце вращается вокруг нашей Земли, не обязательно соответствует реальности, то есть природе как она есть в действительности. Таким образом, понятие истинного знания в физике предполагает возможность разделения субъекта, а именно исследователем, и объекта, а именно реальностью природы.

Этот идеал глубоко оспаривается с появлением квантовой физики, потому что, как утверждает Нильс Бор, квантовая физика больше не осуществляет радикальное разделение между субъектом, то есть исследователем, и его объектом исследования, а именно процессами природы, характерными для элементарных частиц. Это, конечно, не означает, что субъективность каждого исследователя как личности, то есть его субъективные мысли и специфика восприятия, вмешивается в процесс наблюдения. Концепт субъекта не воспринимается Бором в смысле такой индивидуальной субъективности, но связан с измерительным прибором как субъективным измерительным устройством, то есть с устройством, которое позволяет субъекту исследователь. Конечно, это измерительное устройство всегда существовало в современной физике. Но в квантовой физике оно становится онтологическим условием самого существа наблюдаемой физической реальности. Таким образом, электрон имеет определенную скорость или местоположение только потому, что он наблюдается согласно определенному измерительному устройству.

Здесь следует пояснить, что измерительное устройство в квантовой физике является не просто эпистемологическим, а онтологическим условием наблюдаемой реальности. Действительно, уже в классической физике измерительное устройство играет фундаментальную эпистемологическую роль, поскольку познать реальность возможно только путем ее измерения, прямо или косвенно. Но это устройство не играет онтологической роли. Например, когда я измеряю параметры движения макроскопического объекта, например, автомобиля, я предполагаю, что эта движущаяся машина существует независимо от измерений, которые я делаю. Однако, когда я измеряю скорость или локализацию электрона, я не предполагаю, что рассматриваемый электрон имеет скорость или местоположение, которые существует независимо от моих измерений. Электрон или любая другая элементарная частица не представлена квантовой физикой как корпускула со своей собственной траекторией, которую можно наблюдать и измерять, но которая, тем не менее, существует. Местоположение и скорость электрона или любой другой элементарной частицы проявляются посредством самого акта измерения и не является внутренним определением траекторией, характерного для элементарной частицы. По этой причине Нильс Бор утверждает, что в квантовой физике нельзя отделить субъект, который он идентифицирует в этом контексте с исследователем, который наблюдает и измеряет, от объекта исследования, а именно от природы как реальности.

Тогда возникает вопрос, в какой степени мы можем сказать, что квантовая физика описывает физическую реальность? Разве такое описание не предполагает, напротив, онтологического разделения между субъектом, то есть исследователем, который наблюдает и измеряет физическую реальность, и этой физической реальности, которая является его объектом исследования?

Этот вопрос был задан самим Эйнштейном, который много раз обсуждал эту тему с Бором и Гейзенбергом. По этой причине Эйнштейн, как и другие физики, как например Шредингер и де Бройль, так никогда и не приняли квантовую физику как окончательную и полную теорию (это по-прежнему точка зрения некоторых физиков сегодня). Суть разногласий между этими исследователями заключалась не в достоверности исчислений квантовой физики, чья предсказательная способность никогда не подвергалась сомнению, а скорее в более широком вопросе, касающемся роли любой научной теории.

Если действительно, как утверждает Эйнштейн, «единственная цель науки состоит в том, чтобы определить, что есть» [1], согласно Бору, «ошибочно полагать, что задача физики состоит в том, чтобы обнаружить, какова природа. Физика - это то, что мы можем сказать о природе» [2]. Следовательно, согласно Эйнштейну, каждая физическая теория должна описывать материальную реальность такой, какая она есть сама по себе, то есть независимо от любой точки зрения, относящейся к устройству наблюдения. Бор, с другой стороны, предоставляет более ограниченные возможности физической науке, не отрицая полностью ее описательную роль: одна из главных ролей физики заключается не просто в предсказании результатов наблюдений, но и в описании законов реальности. Но, согласно Бору, в квантовой физике невозможно описать эту физическую реальность, как она есть сама по себе. По его мнению, эта идея даже не имеет смысла, поскольку это описание всегда зависит от нашей точки зрения как наблюдателя, и по этой причине это описание должно включать условия наблюдения.

Следовательно, если Бор поддерживает идею о том, что одна из ролей квантовой физики заключается в описании реальности. Стоит отметить, что Бор придает более ограниченную область идее описания реальности, чем это соответствует классическому пониманию, корое разделял, например, Эйнштейн. Существует также абсолютно скептическое отношение к самой идее, что роль квантовой физики заключается в описании физической реальности, в ограниченном или абсолютном смысле. Интересно, что мы можем найти такое отношение как у философов науки, так и у физиков. Рассмотрим пример для обоих случаев.

Что касается философов науки, мы можем взять в качестве примера Мишеля Битбола, который опубликовал в 2015 году работу под названием «Практика возможностей», в которой он защищает то, что сам называет прагматической интерпретацией квантовой физики. Согласно этой интерпретации, квантовая физика не является представлением о реальности, потому что она лишена теоретической рациональности, которая должна описывать реальность независимо от нашего отношения к ней. Битбол утверждает, что квантовая физика имеет другую форму рациональности, которую он называет «процедуральной рациональностью». Этот второй тип рациональности представляет процедуры для «предвидения возможных последствий экспериментальной и технологической деятельности». Другими словами, он имеет прогностическое значение, связанное с конкретной деятельностью наблюдения, что, следовательно, подразумевает конкретные экспериментальные устройства и решения. Согласно Битболу, только этот второй тип рациональности может придать форму понятности и рационального смысла квантовой физике.

Интересно, что скептическое отношение к теоретической сфере квантовой физики можно найти и среди самих физиков, хотя, вероятно, оно не очень широко распространено. В качестве примера можно привести Бернара д'Эспанья, который был французским физиком, специализирующимся на ядерной физике (он умер в 2015 году) и который работал с Энрико Ферми. Бернар д'Эспанья также известен своими философскими размышлениями о квантовой физике, хотя он не имел философской подготовки. Его позиция весьма схожа с позицией Битбола, поскольку он утверждает, что «классическая физика по существу носит описательный характер, тогда как квантовая физика является по существу предсказательной» в том смысле, что она предсказывает возможные наблюдения. Тем не менее, необходимо уточнить позицию Эспанья, поскольку он различает две формы реальности: с одной стороны, то, что он называет конечной реальностью, которая недоступна, по крайней мере, целиком для науки, но также и человеческому мышлению и, с другой стороны, то, что он называет эмпирической реальностью, которую он определяет как набор «явлений (…) действительных для всех» [3]. Таким образом, квантовая физика имеет в основном доступ только к этой форме реальности, то есть к тому, что мы можем наблюдать и измерять, и, следовательно, к тому, что, таким образом, относится к нашему ограниченному восприятию и не соответствует абсолютной реальности, которая не зависит от нашей человеческой точки зрения.

Мы рассмотрели первую возможную причину, объясняющую этот тип скептического отношения к способности квантовой физики описывать внутренние законы материальной реальности: эта причина заключается в онтологической связи между измерительным устройством

квантовой физикой и, следовательно, между субъектом как наблюдателем и материальной реальностью, то есть наблюдаемым объектом. Однако есть и вторая возможная причина такого скептицизма, которая заключается в природе концептов, используемых квантовой физикой.

Действительно, с одной стороны, квантовая физика использует абстрактные математические концепты, которые не имеют никакого отношения к нашему повседневному опыту, такие как, например, векторное поле. С другой стороны, концепты, которые составляют основу нашего повседневного опыта, такие как причина или тело, больше не имеют смысла в квантовой физике, по крайней мере, не имеют того значения, которое мы приписываем им ежедневно.

Конечно, классическая физика уже использует абстрактные концепты, которые мы не используем как таковые, то есть в их техническом смысле в нашей повседневной жизни (мы видели это на примере концепта вакуума). Тем не менее, классическая физика по-прежнему поддерживает связь с миром повседневного опыта, что означает, что всегда можно понять, хотя и несовершенно, законы и концепты классической физики по аналогии с концептами, которые мы используем в нашем повседневном опыте. Например, чтобы понять закон гравитации, мы можем опираться на конкретные примеры из нашей повседневной жизни. Вот почему австрийский философ Эдмунд Гуссерль, в частности, в своей поздней работе «Кризис европейских наук», написанной в 1935-36 годах, утверждает, что физическая наука строится на основе повседневного опыта и черпает из этого повседневного опыта, который он также называет миром жизни, свой смысл.

В чем же может быть смысл квантовой физики, если она разрывает какую-либо связь с этим миром повседневной жизни? Действительно, концепт электрона, в отличие от концепта физического тела в смысле ньютоновской физики, больше не имеет никакой аналогии с объектами, которые являются частью нашего повседневного опыта. Поэтому трудно утверждать, что квантовая физика описывает любую реальность просто потому, что то, что она описывает, больше не имеет смысла для нас, согласно этому аргументу.

Другой аргумент такого же типа уже использовался неокантианскими философами. Например, Вернер Гейзенберг в своей автобиографической работе «Часть и Целое» рассказывает о своей встрече с неокантианским философом Гретой Германн. На этой встрече Грета Германн критикует квантовую физику за то, что она больше не полагается на фундаментальные концепции человеческого знания, без которых у людей нет никакого возможного опыта. Здесь речь идет о мысли Иммануила Канта, для которого весь человеческий опыт структурирован по категориям, таким как причина или даже сущность. Иммануил Кант придает детерминистический характер концепту причины, значение которого больше не существует в квантовой физике. По этой причине Грета Германн утверждала, что квантовая физика противоречит элементарным и абсолютно необходимым условиям всего, что можно назвать опытом реальности. Итак, мы видим, что это аргумент, подобный аргументу Гуссерля, поскольку он также утверждает, что в квантовой физике теряется сам смысл опыта реальности и, следовательно, его описания.

Как ответить на эти аргументы? На мой взгляд, принцип дополнительности Нильса Бора представляет собой один из наиболее убедительных и глубоких ответов на этот вопрос. Принцип дополнительности - это не просто чисто физический принцип, используемый для концептуализации двойственной природы электрона или фотона, про который в рамках данного принципа можно сказать, что он является как частицей, так и волной. Это принцип, который также имеет более широкий, философский смысл, и над которым Нильс Бор размышлял в течение многих лет именно для того, чтобы ответить на этот тип критики в отношении квантовой физики.

Одним из следствий этого принципа является то, что квантовая физика должна сохранять связь с миром нашего опыта, если она хочет сохранить смысл для нас. Однако, что сохраняет эту связь, так это возможность выразить наблюдения квантовой физики в терминах классической физики. Следовательно, именно тот факт, что в квантовой физике мы также можем делать наблюдения, которые можно выразить в концептах, которые имеют смысл в мире нашего опыта, это, согласно Нильсу Бору, может служить подтверждением идею, согласно которой квантовая физика описывает в определенном смысле, физическую реальность, даже если эта реальность не имеет абсолютного измерения, но всегда относительно нашего измерительного устройства и, следовательно, также относительно нашей точки зрения как наблюдателя.

Литература

1. Письмо Альберта Эйнштейна Морису Соловину от 1 января 1951 года, цитируемое Этьеном Кляйном, Matière à contredire, Essai de philo-physique, Paris, Les Editions de l’Observatoire, 2018, с. 159.

2. Цитируется Аге Петерсен, “The philosophy of Niels Bohr”, in A. P. French, P. J. Kennedy, Niels Bohr : A Century, Cambridge, Harvard University Press, 1985, с. 305.
3. Physique et Réalité, Interview de Bernard d’Espagnat par Thierry Magnin, 30 сентябрь 2009, Les Bernardins. [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20190127220819/http://www.cphi2.org/portals/4/articles/2009%20Physique%20et%20ralit.pdf. (дата обращения 20.02.2020)

DOES QUANTUM PHYSICS DESCRIBE REALITY?

Athuor: Chibotaru V. Bergische Universität Wupperta, Germany

Abstract: This paper will analyze the motives for skepticism regarding the ability of quantum physics to describe reality. I based myself in the philosophy of Kant and Husserl in order to offer an answer to the question about the possibility of a description that fulfills the necessary conditions formulated by Niels Bohr.

Keywords: philosophy of science, quantum physics, pragmatism, Niels Bohr, Kant, Husserl.

СЕКЦИЯ 4. ТРАНСФОРМАЦИЯ СМЫСЛОВ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

УДК 378.1; 371.3

АДАПТИВНО-ПРОДУКТИВНЫЙ ПОДХОД КАК ПРОДУКТ ТРАНСФОРМАЦИИ СМЫСЛОВ РАЗВИТИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

Афонина Людмила Евгеньевна
методист МБОУ ДО ДЮСШ №3
e-mail: afon-le@yandex.ru
г. Новокузнецк
Казанцева Нелли Алексеевна
заместитель директора МБОУ ДО ДЮСШ №3
e-mail: kzntsv-na@yandex.ru
г. Новокузнецк, Россия
Козырева Ольга Анатольевна
кандидат педагогических наук, доцент
преподаватель Сибирского государственного индустриального университета
преподаватель Новокузнецкого училища (техникума) олимпийского резерва
e-mail: kozireva-oa@yandex.ru
г. Новокузнецк, Россия

Аннотация. В статье определены основы моделирования и реализации идей адаптивно-продуктивного подхода в системе непрерывного образования, приведены способы и возможности детерминации и уточнения понятийного аппарата, отображены реализуемые модели теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности, раскрыты определяемые конструкты уточнения, оптимизации и управления качеством выбора продуктов трансформации смыслов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании. Детерминированы педагогические условия повышения результативности развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании как продукте научного познания в системе социально-гуманитарных наук.

Ключевые слова: адаптивно-продуктивный подход, наука, социально-гуманитарное знание, научное познание, развитие, деятельность, смысл, ценность, цель, личность.

Современные модели и подходы научного познания в социально-гуманитарном знании определяются одним из актуальных ресурсов и конструктов самоорганизации качества развития личности и системны непрерывного образования.

Теоретизация успешности выбора направления и методологических идей развития личности в избранном поле смыслов и ценностей согласованно корректируются составляющими системного познания в модели развития личности (конструкт «хочу, могу, надо, есть»), выбор направления развития и деятельности личности представляет собой продукт эволюции идей гуманизма и

продуктивности, в единстве раскрывающих свои основы в современной педагогике через разработку и использование адаптивно-продуктивного подхода [1-10].

Адаптивно-продуктивный подход как модель и продукт современной педагогической методологии и философии образования является способом и конструктом теоретизации удачных решений задач свободного, персонифицировано определяемого и корректируемого развития и продуктивного включения личности в процессы социальной, образовательной и профессиональной научной теоретизации, что уточнено и описано в работах [1,2, 5, 6, 7, 8, 9], качество теоретизации основ адаптивно-продуктивного подхода раскрыто в работах [3, 4, 10].

Основы моделирования и реализации идей адаптивно-продуктивного подхода в системе непрерывного образования определяются через многомерность научного поиска в детерминации проблемы развития личности и гибком управлении качеством и результативности развития личности в избранном поле смыслов и приоритетов развития личности, коллектива и общества в целом.

Однозначность постановки и трактовки проблемы развития личности в современной педагогике определяется в системе идей гуманизма и здоровьесбережения важным механизмом самоорганизации качества развития общества и ноосферы. Для оптимального и корректного с точки зрения дидактики и теории познания восприятия задачи развития личности необходимо использовать нормальное распределение способностей и здоровья обучающихся, включенных в систему непрерывного образования. В таком понимании необходимо уточнить способы и возможности детерминации и уточнения понятийного аппарата, непосредственно связанного с качественным использованием и теоретизацией адаптивно-продуктивного подхода модели современного образования и уточнения идей философии образования.

Адаптивно-продуктивный подход – методологический подход, определяющий возможность целостного развития личности через признание уровневого потенциала развития личности с учётом наследственности, фактора педагогической деятельности (контекст воспитания, образования, развития, социализации, самореализации, самоактуализации и пр.) и среды, создающей личность в неподдельно точном и гибко корректируемом смысле антропологического определения и реализации идей развития личности и общества в целом.

Адаптивно-продуктивный подход позволяет решать задач развития с учетом нормального распределения способностей и здоровья, повышать качество деятельности личности обучающегося и педагога за счет фасилитации педагогической поддержки, уточнения возможностей акмеперсонификации за счет использования инновационной педагогики и психологии и теории деятельности.

Трансформация смыслов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – процесс уточнения и коррекции качества постановки и решения задач и проблем, особенности которых условно можно обозначить в конструкте «хочу, могу, надо, есть», специфика и особенности теоретизации которого гарантируют личности и обществу многомерность решения задач научного познания и научного поиска в педагогике как социально-гуманитарной науке.

Ценности развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – наиболее объективные и жизнеспособные конструкты постановки и решения задач развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании, раскрывающие через системность научного познания, продуктивность развития личности и целостность научно-педагогического поиска, возможность активного привлечения личности к проблемам функционирования личности и общества, основы которых раскрываются через детерминируемое явление и социально-гуманитарный конструкт построения отношений личности и общества.

Принципы развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – основные положения теории и практики развития и деятельности личности, определяющие перспективность и результативность научного поиска в теоретизации и управлении качеством развития личности как ценности и продукта современного образования, педагогической науки и профессиональной деятельности.

Функции развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – основные реализуемые задачи развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании, позволяющие качественно представить направленность научного поиска, научного знания и особенностей развития личности и общества.

Модель развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – идеальная структура, создание и использование которой обусловлены развитием науки, потребностями общества и ситуативным смыслообразованием личности в социально-гуманитарном знании как научном знании и выборе личности.

Технология развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – совокупность средств и методов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании, гарантирующих в целостном поиске достижение максимально высоких показателей качества развития личности.

Педагогические условия повышения качества развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – совокупность деятельностно-практических ограничений, раскрывающих возможность теоретизации успешности личности в избранной плоскости теоретизации и научного поиска.

Модели теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности – идеальные структуры научного преобразования выделенных и используемых наукой знаний, раскрывающие особенности уточнения качества развития личности избранном виде деятельности.

Модели теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности:

- базовая адаптивная модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- игровая модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- синергетическая модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- репродуктивная модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- поисковая модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- уровневая творческая модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности;
- подлинно научная модель теоретизации особенностей трансформации смыслов развития и деятельности личности.

Конструкты уточнения, оптимизации и управления качеством выбора продуктов трансформации смыслов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании – это материальные и идеальные системы смыслообразования и использования возможностей научного познания и научного знания в активном выборе новых достижений как конструктивного ресурса самоорганизации успешности личности и жизнеспособности общества (антропосреды).

Педагогические условия повышения результативности развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании как продукте научного познания в системе социально-гуманитарных наук могут быть определены в следующих конструктах теоретизации и научного познания:

- стимулирование на макро-, мезо-, микроуровнях управления качеством образования и науки включенности каждого обучающегося и педагога в процесс научного познания и продуктивного использования возможностей научного познания в личной практике теоретизации успешных решений задач развития;
- повышение качества и возможностей изучения основ философии с целью системного, конструктивного, продуктивного, объективного, достоверного и надежного решения задач развития личности в системе непрерывного образования и профессионально-трудовых отношений;
- доступность и объективность ресурсов современного образования в профессионально-трудовых и досуговых отношениях м способах оценки качества развития личности;
- разработка нового программно-педагогического сопровождения качественного включения личности в процесс научного познания и научно теоретизации;
- включенность личности в систему непрерывного образования как гаранта стабильности развития личности и общества, раскрывающих успешность и жизнеспособность решения на различных уровнях теоретизации и авторского выбора.

Адаптивно-продуктивный подход как продукт трансформации смыслов развития и деятельности личности в социально-гуманитарном знании обеспечивает в научной теоретизации выделение объективно новых и используемых решений задач развития личности как ценности и продукте современной науки и культуры.

Литература
1. Борисенко А.С. Формирование ценностно-смысловых и профессионально-педагогичских основ и моделей реализации идей здоровьесбережения в работе тренера по настольному теннису // Оздоровительная физическая культура, рекреация и туризм в реализации программы «Здоровье нации»: матер. Всеросс. науч.-практ. конфер. (Челябинск, 14-15 нояб. 2019 г.); под ред. д.м.н. проф. Е. В. Быкова. Челябинск: УралГУФК, 2019.
2. Борисенко А.С., Логачева Н.В., Селиванова Е.Г. Теоретизация качества готовности студента УОР к профессиональной деятельности // Современные проблемы физического воспитания и безопасности жизнедеятельности в системе образования: сб. науч. тр. III Всеросс. науч.-практ. конфер. с междун. участ., посв. юбилею д.п.н., проф. Л.Д. Назаренко (Ульяновск, 28–29 ноября 2019 г.) / под ред. Л.И. Костюниной. Ульяновск: УлГПУ им. И.Н. Ульянова, 2019.
3. Козырева О.А. Адаптивно-акмепедагогический подход как конструкт и условие оптимизации качества формирования культуры самостоятельной работы личности // Бизнес. Образование. Право. 2019. № 3 (48). DOI: 10.25683/VOLBI.2019.48.373.
4. Козырева О.А. Теоретико-методологическое обеспечение адаптивно-продуктивных возможностей развития личности в системе непрерывного образования // Гуманитарные науки (г.Ялта). 2019. № 4 (48).
5. Логачева Н.В. Теоретизация качества профессиональной подготовки будущих педагогов по физической культуре в условиях училища олимпийского резерва // Оздоровительная физическая культура, рекреация и туризм в реализации программы «Здоровье нации»: матер. Всеросс. науч.-практ. конфер. (Челябинск, 14-15 нояб. 2019 г.); под ред. д.м.н. проф. Е. В. Быкова. Челябинск: УралГУФК, 2019.
6. Савельев М.А., Угольникова О.А. Духовная культура и воспитание личности в системе непрерывного образования // Духовный мир мусульманских народов Евразии. М. Акмулла — великий башкирский просветитель XIX в. (XIV Акмуллинские чтения): матер. Республ. (с междун. участ.) науч.-практич. конфер. 24 октября 2019. Том II. Уфа: Педкнига, 2019.
7. Снычев И.Е., Угольникова О.А. Теоретизация основ современного воспитания в продуктивном становлении личности // Духовный мир мусульманских народов Евразии. М. Акмулла — великий башкирский просветитель XIX в. (XIV Акмуллинские чтения): матер. Республ. (с междун. участ.) науч.-практич. конфер. 24 октября 2019. Том II. Уфа: Педкнига, 2019.
8. Столяров В.А., Угольникова О.А. Научное обоснование важности теоретизации возможностей воспитания в профессионально-педагогической подготовке педагога // Духовный мир мусульманских народов Евразии. М. Акмулла — великий башкирский просветитель XIX в. (XIV Акмуллинские чтения): матер. Республ. (с междун. участ.) науч.-практич. конфер. 24 октября 2019. Том II. Уфа: Педкнига, 2019.
9. Умрилов М.В., Угольников О.А. Современное воспитание в модели развития будущего педагога // Духовный мир мусульманских народов Евразии. М. Акмулла – великий башкирский просветитель XIX в. (XIV Акмуллинские чтения): матер. Республ. (с междун. участ.) науч.-практич. конфер. 24 октября 2019. Том II. Уфа: Педкнига, 2019.
10. Чигишев Е.А., Козырев Н.А., Козырева О.А. Модели и методология теоретизации и формирования успешности личности студента училища олимпийского резерва в спорте, науке, образовании // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 29. № 1. DOI: 10.35634/2412-9550-2019-29-2-226-234.

ADAPTIVE-PRODUCTIVE APPROACH AS A PRODUCT OF TRANSFORMATION OF MEANS OF DEVELOPMENT AND ACTIVITY OF A PERSONALITY IN SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE

Athuor: Afonina L.E., Methodist MBOU TO Sports School №3, Novokuznetsk, Russia
Kazantseva N.A., Deputy Director of MBOU DO Sports School №3, Novokuznetsk, Russia
Kozyreva O.A. Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Siberian State Industrial University, Novokuznetsk College (College) of the Olympic Reserve, Novokuznetsk, Russia

Abstract: The article defines the fundamentals of modeling and implementing the ideas of an adaptive-productive approach in the system of continuing education, provides methods and possibilities for determining and refining the conceptual apparatus, provides realizable models for theorizing the features of the transformation of the meanings of development and activity of a person, identifies constructs for refinement, optimization and quality control of product selection transformation of the meanings of the development and activity of the individual in social and humanitarian knowledge. The pedagogical conditions for increasing the effectiveness of the development and activity of the individual in social and humanitarian knowledge are determined as a product of scientific knowledge in the system of social and humanitarian sciences.

Keywords: adaptive-productive approach, science, social and humanitarian knowledge, scientific knowledge, development, activity, meaning, value, goal, personality.

УДК 167.7

НАУКА И КАПИТАЛИЗМ (О СТРУКТУРНЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ В СФЕРЕ МОДЕРНИСТСКОЙ НАУКИ И КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИКИ)

Вахитов Рустем Ринатович
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и политологии
ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет»
e-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru
Уфа, Россия

Аннотация. В статье обсуждается вопрос генезиса модернистской науки – классического математизированного экспериментального естествознания Нового времени. Автор стремится найти третью позицию между позициями экстернализм и интернализма. Она состоит в том, что наука возникла и развивается по своим собственным законам, но не случайно ее генезис совпал с генезисом европейского капитализма. И модернистская наука и новоевропейский капитализм строятся в соответствии с одной и той же матрицей. Производство и обмен материальных благ в капиталистической экономике структурно схожи с производством и обменом научного знания в новоевропейской математизированной экспериментальной науке
Ключевые слова: генезис модернистской науки, капитализм, экстернализм, интернализм, капитал, рынок, пролетарии, прирост научного знания, «научный обмен», «нормальные ученые»

Наука и капитализм: методологическое введение

Классическая наука, отличающаяся от своей предшественницы — натурфилософии опорой на эксперимент и математические методы, возникла в эпоху капитализма, то есть перехода стран Запада к господству рынка и промышленного капитала в сфере экономики. Исследователи давно обратили внимание на этот факт и высказали предположение, что это не случайно, а закономерно. Возникла даже целая школа в философии и истории науки — экстернализм, которая увязывала научную революцию Нового времени с изменениями в экономике и социокультурной сфере стран Западной Европы (прежде всего Англии) эпохи развития капитализма. Так, один из основателей экстернализма советский историк науки Борис Гессен [1] доказывал, что ньютоновская революция в физике была бы невозможной, если бы на заре Нового времени не были изобретены приборы и приспособления (подзорные трубы, линзы, весы, хронометры и т.д.), которые использовались Ньютоном и другими пионерами новой науки в лабораторных исследованиях и которые вообще-то были порождены нуждами развивающегося капитализма и индустриальной революции. Американский социолог Роберт Кинг Мертон указывал на сходство этоса новой науки с этосом протестантизма и на тот неоспоримый факт, что количество пуритан в составе Лондонской Королевской академии значительно превышало процент пуритан в населении Англии той эпохи.

Однако оппоненты экстерналистов — интерналисты (Койре [2] и др.) совершенно справедливо возражали на это, что хотя экономические и социокультурные внешние факторы могут благоприятствовать или мешать развитию науки, тем не менее, они не способны повлиять на само содержание научных теорий, которое обладает особым эпистемологическим статусом. Особенность его состоит в том, что ученые при обсуждении научных гипотез или теорий руководствуются не посторонними субъективными соображениями, а идеалом объективного обоснованного доказательного научного знания. Проще говоря, плох тот ученый, который будет протаскивать ту или иную гипотезу вопреки ее противоречиям данным опыта лишь потому, что она соответствует политической или экономической конъюнктуре. Наука имеет свои собственные законы развития, автономные, напрямую не зависящие от законов развития других отраслей культуры и человеческого общества в целом; и автономность эта зиждется на проверке научных гипотез опытом, соответствии их критерию внутренней логической непротиворечивости, и т.п. Большее, на что могли согласиться интерналисты, — это связь между наукой и философией, так как в последней можно усмотреть интеллектуальное пространство, в котором вызревали категории новой науки или влияние экономики и политики на внешние стороны жизни научного сообщества (например, при помощи изменения политики финансирования можно приостановить или наоборот интенсифицировать исследования в определенных направлениях).

Трудно не согласиться с тем, что своя доля истины есть и в позиции экстерналистов, и в позиции интерналистов, и в то же время с тем, что обе этих позиции односторонни. Наука не может не зависеть от общества, в котором она находится, и, значит, появление науки нового типа в эпоху утверждения капитализма, действительно, не случайно. Капитализм и экспериментальная математизированная наука, сосуществуя друг с другом в истории, должны быть, связаны между собой и, возможно, происходить из одного истока. Вместе с тем, невозможно не согласиться и с тем, что научное исследование настолько специфично, что сводить его к влиянию внешних экономических факторов было бы не только значительным упрощением проблемы, но и вообще уходом от нее.

Как же быть? Выход из положения имеется, на мой взгляд, в методологии социального исследования, которая применяется А.Ф. Лосевым в его работе «История античной эстетики» [3]. Там он также ставит вопрос о том, что рабовладение и античная философия совершенно не случайно существовали одновременно, ведь что-то же значит тот факт, что античная философия возникает с появлением античного рабовладения и гибнет сразу же после его гибели. Однако сводить философию Платона и Плотина к экономическим и политическим интересам рабовладельцев, как это делал вульгарный социологизаторский марксизм, тоже невозможно: Платон и Плотин хоть и были в жизни рабовладельцами, в своей философии руководствовались стремлением к чистой истине, иначе они были бы плохими философами. Лосев заключает отсюда, что между рабовладением и античной философией есть связь, *но эта связь не содержательная, а формальная, точнее структурная*. Имеется в виду, что и экономика, и такая отрасль духовной культуры, как философия, существующие в одном и том же обществе, *строятся согласно одной и той же идеальной модели или матрице* (Лосев называет ее еще мифом, но вносит в это слово иной, отличный от обычного смысл). *Эта матрица и является причиной структурных параллелей между экономикой и философией рабовладельческого общества, хотя непосредственных содержательных связей между ними нет (связь существует только опосредованная — они вырастают из одного и того же мифа)*. Скажем, идеальной матрицей, мифом античного общества было восприятие всего как безличностного одушевленного живого тела. В экономике само хозяйство, состоящее из рабовладельца и рабов, воспринимается тут как такое коллективное живое тело, где рабовладелец — душа, то есть начало активное, волевое, рабы — косная пассивная материя. В философии так воспринимается космос, имеющий небо — обитель богов, землю — обитель смертных и подчиняющийся слепой судьбе.

Этот метод я и намерен применить к науке и экономике капиталистического общества. Я считаю, что в обществе новоевропейского капитализма также есть такая матрица, которая выступает как принцип конструирования и науки, и хозяйственной сферы (собственно, капитализма) и поэтому производство и обмен материальных благ в капиталистической экономике структурно схожи с производством и обменом научного знания в такой специфической версии науки как новоевропейская математизированная экспериментальная наука [4]. Это сходство и нужно показать. С этой целью я опишу сначала процесс капиталистического производства, затем — процесс производства научного знания в науке модернистского типа, а потом сравним их.

Капиталистическая экономика

Капиталистическая экономика в классической своей форме проанализирована в политэкономическом учении Карла Маркса, которое, несмотря на непрекращающуюся критику, по признанию экономистов, до сих пор не утеряло актуальность. Я буду исходить из той модели идеального капитализма, которая имеется в «Капитале» Карла Маркса [5] (при том, что я далеко не разделяю все политологические и тем более философские теории Маркса).

Маркс начинает описание капиталистической экономики с описания товарообмена или товарно-денежного рыночного обмена. Это не случайно: капитализм есть тип экономики, который может существовать только в обществе, где развит рынок. Капиталист стремится к производству все больших и больших материальных благ не для собственного потребления, а для продажи. Его фабрики, заводы концерны производят продукцию, которая собственно ему не нужна, ему нужна денежная прибыль, а получить он ее может только превратив свою продукцию в деньги, то есть при наличии рынка.

Элементарный товарно-денежный обмен описывается по Марксу формулой:

Т-Д-Т,

где Т – это товар, Д – деньги.

Суть ее — превращение стоимости или потраченного на производство товара абстрактного всеобщего труда из товарной формы в денежную и обратно. Главным условием товарно-денежного обмена является частная собственность на товар. Товаровладельцы, пишет Маркс «должны признавать друг в друге частных собственников» [5, с. 91]. Это сделка возможна только между двумя собственниками – товара и денег, если хотя бы один из них не является частным собственником, сделка недействительна. В обществе, где нет частной собственности и собственность является общественной, нет и товара и товарно-денежного обмена (как, например, в условиях первобытного коммунизма). Кроме того, товар обладает меновой стоимостью, которую можно исчислить (именно поэтому и возможен эквивалентный обмен на рынке, то есть приравнивание одних товаров к другим).

Уже на ранних этапах истории рыночной экономики, когда рынок слабо развит и является надстройкой над обширным натуральным хозяйством (каковыми были рабовладельческая и феодальная экономика) появляется феномен капитала. Капитал — это самовозрастающая стоимость, то есть это такой особенный товар, который в результате определенной операции, рождает рост стоимости (прибавочную стоимость). В ходе обращения капитала стоимость сначала принимает форму денег, затем — форму товара, затем — снова форму денег. Это описывается формулой

$$Д – Т – Д (1),$$

где Д — это авансированные деньги, Т — товар, который на них куплен, Д (1) — деньги, вырученные за продажу этого товара. Разность Д (1) и Д — это *прибавочная стоимость*, которая получена в результате операции и ради которой операция затевалась.

Капитал не имеет пределов роста или, как пишет Маркс «движение капитала не имеет границ» [там же, с. 159], тогда как обычное товарное обращение, описываемое формулой Т-Д-Т, есть продажа и купля ради удовлетворения потребности, таким образом, эта операция имеет логический конец. Более того, хотя для капиталиста достижение все большей и большей прибыли есть его субъективное устремление, стремление капитала к самоувеличению есть его объективное свойство. В этом смысле по Марксу можно рассматривать капиталиста как олицетворение капитала, который при помощи капиталиста увеличивает свою стоимость: «… поскольку растущее присвоение абстрактного богатства является единственным движущим мотивом его (капиталиста — Р.В.) операции, постольку — и лишь постольку! — он функционирует как капиталист, т. е. как олицетворенный, одаренный волей и сознанием капитал» [там же].

Однако в докапиталистических обществах существует лишь две архаических формы капитала: спекулятивный и ростовщический. Обе этих формы капитала могут приносить прибавочную стоимость отдельным лицам, но не увеличивают совокупного капитала человеческого общества (все, что спекулянт или ростовщик выигрывают как продавцы товара или денег, они проиграют как покупатели жизненно необходимых потребительских ценностей).

Капитализм возникает, когда возникает третья форма капитала — промышленный капитал, который обладает способностью к самоувеличению в масштабе всего общества. Это связано с открытием особого товара — рабочей силы (способности к труду), которой обладает пролетарий. Рабочая сила — это такой товар, который не теряет свою стоимость в процессе эксплуатации, а лишь увеличивает ее. Промышленный капиталист покупает рабочую силу по одной цене, а затем продает произведенные с ее помощью товары, по другой, бОльшей, разность он присваивает как прибавочную стоимость. Отличие промышленного капиталиста от спекулянта в том, что здесь стоимость, действительно, возросла (за счет появления новых товаров, созданных пролетарием и имеющих свою меновую стоимость), а не образовалась за счет колебания цен, которое будет компенсировано, когда продавец превратится в покупателя.

Особенность пролетария, который продает свою рабочую силу капиталисту, состоит в том, что он: 1) свободный человек и продает свою рабочую силу, а не себя самого; 2) лишен возможности прокормиться иначе, кроме как продажей рабочей силы, то есть он лишен помощи извне, а также орудий труда и вынужден их арендовать у капиталиста.

Однако промышленный капиталист никогда не использует труд одного рабочего, а всегда — рабочих коллективов, ведь совокупность усилий создает массовую силу, которая больше чем простая механическая сумма сил индивидов. Внутри этих рабочих коллективов наличествует разделение труда на операции и их кооперация, иначе невозможно достичь массового производства. Такая кооперация, в сущности, превращает коллектив в живую машину, частями которой являются рабочие [там же, с. 369]; это само по себе показывает, что труд при капитализме носит по существу машинный характер. Следующим шагом является переход к использованию машин как средств

производства, так мануфактура превращается в фабрику. Рабочий, который использует машину в процессе капиталистического производства, — это «частичный рабочий», он не пользуется всеми возможностями своего разума и тела как ремесленник, производящий вещь от начала до конца, он совершает простые механические операции, приводя в действие машину и получая один и то же продукт.

Разделение и кооперация труда требуют внешнего руководителя, если роль рабочих свелась к живым автоматам, и этим руководителем производства является капиталист — единичный или комбинированный (как в случае акционерных обществ) владелец средств производства.

Общая картина капиталистической экономики довершается тем, что капиталисты как собственники произведенного трудом рабочих товаров выступают на рынке как конкуренты. Кооперация труда внутри капиталистического предприятия диалектически совмещена в этом обществе с анархией общественного разделения труда.

Итак, *сущностью капиталистической экономики является процесс производства, где есть владелец капитала и организатор производства — капиталист — и пролетарии, которые продают свою рабочую силу и разделяют функции и кооперируются в процессе производства. Цель этого производства — самовозрастание капитала, получение прибавочной стоимости, предполагающее существование в качестве базиса развитого рынка.*

Наука капиталистического общества («научное производство и научный обмен»)

Если мы теперь обратимся к научному исследованию в рамках науки Нового типа (то есть математизированного экспериментального естествознания, созданного Галилеем и Ньютоном), то мы обнаружим практически полное структурное повторение этого процесса с процессом производства и обмена в капиталистической экономике.

Прежде всего, аналогом товара (а иногда и прямо товаром в экономическом смысле) в науке Нового времени является научное знание модернистского типа. Научное знание в модернистской традиции — это также собственность, принадлежащая его создателю; недаром даже законы природы у нас носят имена людей, их открывших — закон Ньютона, Кеплера и т.д. Кроме того, количество модернистского научного знания, находящегося в собственности того или иного ученого, исчислимо (этим занимается наукометрия, которая изучает рейтинг ученого, количество его публикаций в ведущих изданиях, количество ссылок на его публикации и т.д.). Все эти черты характерны именно для научного знания, как оно понимается в науке нового типа, экспериментальном естествознании, которое возникло в результате галилей-ньютоновской революции, синхронно с экономическим капитализмом, хотя сегодня уже кажется, что это нормальное самоочевидное понимание научного знания. Однако это не так. Научное знание не всегда понималось как собственность того, кто его добыл и обнародовал и не всегда люди стремились его исчислить и сравнить. В средневековой науке научное знание считалось принадлежащим не отдельным людям, а одному только Богу, а как распорядитель научного знания выступала церковь, которая определяла, что является истиной и что нет, каких древних философов можно изучать, а каких нет (так, в средние века на Западе епископ определял какие книги можно изучать в университете, находящемся на вверенной ему территории). Средневековая наука не знала феномена авторства и поэтому ученые в то время без всяких угрызений совести помещали в своих книгах куски из произведений других ученых, не ссылаясь на них, или, если даже указывали имя, не упоминая, где начинается и где кончается цитата. Собственно, тексты, которые теперь считаются принадлежащими Фоме Аквинскому, также частично составлены из таких кусков, происхождение которых выяснить уже невозможно. Это связано не только с особенностями техники производства средневековых книг (которая требовала сшивать несколько книг под одной обложкой), как считал, например, Маршал Мак-Люэн, но и с тем общим убеждением людей того времени, что знание не принадлежит никому из людей и поэтому не так уж и важно, кто его выразил в словесной форме. Истинное знание принадлежит Богу (и, кстати, ссылки на Откровение Божье в средневековых книгах имеются и приводятся точно, с указанием главы Библии и стиха). И уж конечно, средневековые ученые были далеки от того, чтоб пытаться количественно выразить имеющееся у того или иного ученого научное знание. Сама такая постановка вопроса бессмысленна, если под обладанием знанием понимать обладание мудростью, ведь рейтингов мудрости не бывает.

Но поскольку модернистское научное знание — исчислимая частная собственность, то должен существовать и обмен им, аналогичный рыночному. Аналогом рынка здесь являются разнообразные научные конференции и журналы, предназначенные для того, чтоб ученые там обнародовали свои достижения (недаром новая наука начинается с возникновения академий, которые организовывали такие конференции и создали первые научные журналы). Здесь ученые обмениваются своей интеллектуальной собственностью, как на рынке экономическом товаровладельцы обмениваются

товарами и деньгами. Назовем эту операцию, изоморфную купле-продаже, но происходящую не на уровне экономики, а на уровне духовного производства, научным обменом (имея в виду эквивалентный обмен, как при обмене товаров). Правила этого обмена достаточно жесткие. Он считается легитимным и эквивалентным, если ученый, использующий достижения другого ученого, ссылается на его публикации и тем самым увеличивает его «интеллектуальный рейтинг» (например, индекс цитируемости — научный аналог количества денег или правильно сказать, уровня доходов). Если ученый, не сославшись, на другого ученого, все же использует его наработки, это будет аналогично краже (собственно, это и будет кражей интеллектуальной собственности); такое поведение жестко осуждается и пресекается правилами научного сообщества. Отсюда, кстати, понятно, что Роберт Мертон ошибался, когда говорил, что современная наука предполагает «коммунистическое» отношение к интеллектуальной собственности, так как ученый должен делить своими результатами, делать их общим достоянием [6]. Это не так; ученый здесь не просто отдает свои результаты в общее пользование, он хочет получить за это прирост своего рейтинга, индекса цитируемости, авторитета среди других ученых, иначе он объявит другого ученого похитителем интеллектуальной собственности.

Итак, ученый А передает ученому Б право на использование принадлежащего ему знания в обмен на цитирование труда ученого А, опубликованного в журнале, оглашенного на конференции, либо изданного в качестве научной монографии; эта операция аналогична продаже товара (товар обменивается на деньги, а знание — на ссылки, увеличивающие индекс цитируемости). То же, что совершает ученый Б, аналогично купле.

Однако ученые могут сколько угодно цитировать друг друга, общий объем научного знания от этого не увеличится (так же как от простого товарообмена не возрастает суммарная стоимость товаров). Вместе с тем еще одной важнейшей особенностью новой науки является стремление к постоянному росту достоверного, проверенного знания. Это тоже отличает модернистскую науку от средневековой. В средневековье считалось, что не нужно стремиться к созданию нового знания, существует ограниченный объем знаний, который необходим обществу для нормального существования (например, в философии достаточно знания трудов Аристотеля, достижения который воспринимались как предел возможностей человеческого естественного разума). Создавать что-либо оригинальное сверх этого — дерзновенно и неблагочестиво, ведь это значит пытаться поставить себя выше тех древних авторитетов, которые были много мудрее, просвещеннее и нравственнее. Любое традиционное общество представляет историю, в том числе и интеллектуальную, как регресс, вырождение; все истины находятся позади, в благословенном мифологическом прошлом. Ученый средневековой цивилизации должен лишь сохранять наследие древних, классифицировать его и разъяснять, комментировать, так как со времен древних многое изменилось и отдельные места их сочинений уже непонятны потомкам. Тот же Фома Аквинский лишь в наши дни рассматривается как оригинальный философ, синтезировавший аристотелизм и католичество, для себя самого и для своих современников он был комментатором Библии и Аристотеля.

Установка на прогресс научного знания возникает одновременно установкой на экономический рост и обе они являются выражением одной и той же особенности модернистской капиталистической цивилизации, как называл это Макс Вебер, «духа капитализма» (Вебер определял его как стремление к приумножению капитала как к самоцели, но я здесь несколько расширяю это понятие, имея в виду не только денежный капитал [7, с. 72]). Карл Маркс показал, что такой безостановочный рост в экономике был бы невозможен без возникновения промышленного капитала. Аналогом промышленного капитала в сфере науки является парадигма. Томас Кун определил парадигму как модель, из которой возникают конкретные традиции научного исследования, или «общепринятые примеры фактической практики научных исследований … которые включают в себя закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование» [8, с. 31]. Иначе говоря, парадигма — такое средство научного производства, которое позволяет бесперебойно создавать все новое и новое научное знание, обеспечивать научный прогресс в определенной области науки, как капитал, вложенный в средства производства, позволяет создавать все новую и новую продукцию и обеспечивать экономический рост. Кун подчеркивает, что парадигма является образцом не в том смысле, что ее нужно копировать и значит, оставаться на одном и том же уровне научного развития. Напротив, парадигма содержит в себе общие положения, которые требуют конкретизации и дополнения, критерии, позволяющие отличить истинное знание от ложного и значимые факты от незначительных [там же, с. 47-48]. То есть утверждение парадигмы открывает возможность стабильного прогресса знания в данной области науки и наоборот, отсутствие парадигмы предполагает множественность таких положений и критериев, а значит исключает линейный

кумулятивный рост научного знания и допускает лишь экстенсивное его увеличение знаний: если в данной области нет единой теории то знание в абсолютном смысле, конечно, растет, но научные результаты разнородны, несопоставимы, из них невозможно выстроить единую картину развития и потому прогресса знаний, собственно, нет.

Итак, научная парадигма — самовозрастающее знание как капитал — самовозрастающая стоимость (или правильнее сказать, меновая ценность *[1]). И парадигма, как и капитал, является частной собственностью, принадлежит определенному человеку. Это — владелец парадигмы, «научный капиталист», который получает от парадигмы идеальную прибыль, состоящую в росте его научного авторитета, рейтинга среди других ученых. Иногда он является создателем парадигмы, но это совершено необязательно. Реальная история накопления парадигмального знания, как и реальная история накоплении капитала изобилует малопривлекательными с нравственной точки зрения событиями: кражами интеллектуальной собственности, шельмованием конкурентов, нудными и никого не красящими судебными тяжбами о приоритете. Попытки представить историю науки как бесконечный триумф гениальных ученых, создававших парадигмы, сродни попыткам либералов-экономистов представить первых крупных капиталистов как честнейших тружеников, заработавших свои капиталы честным тяжелым трудом *[2].

Парадигмы продолжают существовать и после смерти их создателей (или официальных первых владельцев), тогда собственность на них переходит к главе научной школы, взявшей на вооружение парадигму, самому успешному ученику первого владельца парадигмы. Как видим, речь о собственности не в строгом юридическом смысле, ведь юридически интеллектуальная собственность, например, доход от переиздания книг, переходит родственникам ученого. Речь о том, что научные достижения, полученные за счет развития парадигмы, будут другими членами научного сообщества связываться с именем главы этой школы (как после смерти Ньютона достижения ньютонианства связывались с именем ученика Ньютона Кларка). Впрочем, чтоб стать главой школы, ученик сам должен привнести в парадигму определенное усовершенствование.

Кун пишет, что возникновение парадигмы делает область исследования наукой [8, с. 43], это верно, если сделать маленькую, но существенную поправку: наукой в том смысле, какой приобрел этот термин в обществе капитализма, то есть подразумевающем частную собственность на знания, возможность обменивать их на рост научного рейтинга как товары меняют на деньги и безостановочный рост научного знания.

Однако для того, чтоб промышленный капитал «заработал» нужны пролетарии. Без прикосновения к средствам производства живой рабочей силы, они будут мертвы и капитал не возрастет. Точно так же для того, чтоб парадигма «заработала» и начала продуцировать новое однородное внутренне связанное научное знание нужны своеобразные «научные пролетарии». Это те ученые, которых Кун назвал представителями «нормальной науки». Они пишет о них: «ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий… исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает» [там же, с. 49]. Задачи, которые решают «нормальные ученые», Кун называет головоломками, потому что заранее известно, что у них есть ответ и даны начальные условия [там же, с. 66].

Кун даже предлагает классификацию видов научного труда в рамках нормальной науки, которая включает в себя:

1) уточнение фактов, которые особенно показательны для парадигмы и расширение круга таких фактов путем усовершенствования приборов и методов исследования
2) выведение и проверка предсказаний парадигмы
3) разрешение оставшихся неясностей парадигмы [та же, с. 50-54].

Кун не говорит об этом, но очевидно, что каждый ученый, работающий в русле нормальной науке, во всяком случае на значительный период своей научной биографии специализируется на одном из видов исследовательской деятельности. То есть среди представителей «нормально науки» наличествует относительно жесткое разделение труда на частные операции, причем, если взять каждую операцию по отдельности, то она выглядит, особенно для сторонников средневековой научной традиции как нечто вообще не имеющее отношение к научному труду (например, усовершенствование приборов).

Итак, нормальный ученый схож с пролетарием во всяком случае в следующих аспектах:

1) он также лишен собственного средства научного производства — парадигмы и вынужден пользоваться парадигмой, которая принадлежит другому ученому

2) его труд носит зачастую нетворческий, механический характер и ограничен положениями этой парадигмы, он узко специализирован, разбит на простейшие операции
3) полученная идеальная прибыль — рост научного рейтинга в значительной степени достается «научному капиталисту», владельцу парадигмы (ее официальному создателю или преемнику, главе научной школы)

Обычный пролетарий продает капиталисту свою рабочую силу, без которой станок сам не сможет выдавать продукцию, впоследствии продаваемую капиталистом с прибылью для себя. «Научный пролетарий» отдает «научному капиталисту» свое умение решать «задачи-головоломки», без чего парадигма так и останется набором общих положений и не будет продуцировать новое конкретное знание, приносящее славу и сопутствующие материальные блага главе научной школы. Сам «научный пролетарий» получает от этой «прибыли» лишь малую часть.

В дискуссии, которая разгорелась между Карлом Поппером и Томасом Куном после выхода «Структуры научных революций», Поппер обличал Куна за апологию «нормальной науки», которая по мнению британского философа наукой вовсе и не является, потому что элемент творчества в такого рода исследованиях минимален. Идеалом для Поппера остаются те легендарные времена, когда творили выдающиеся одиночки — Фарадей, лорд Кельвин, Кулон, которые посмотрели бы на сегодняшних «нормальных ученых» как на лабораторную прислугу, а не как на настоящих ученых. Поппер не понял, что Кун в своей концепции ухватил новый этап развития науки – переход ее от кустарного производства знания к массовому, бесперебойному, если можно так выразиться, промышленному его производству. Оно невозможно без расчленения труда ученого на простые операции, без отказа определенной части ученых от претензий и надежд продуцировать собственное оригинальное знание, без превращения их в «придаток парадигмы».

Уже со второй половины XIX века капитализм на Западе достиг уровня, когда требуется постоянный прирост научного знания для технологического развития и создания новой продукции, рынков и прибылей. Потому и возникает институт «научных пролетариев», которые готовятся в массовом порядке специальными высшими учебными заведениями, прежде всего, естественно-технического профиля, где обучение построено на решении типовых задач-головоломок.

В свою очередь институт научной школы, который некогда напоминал и религиозное братство, и цех ремесленников, теперь превращается в подобие капиталистической фабрики, только производящей особый продукт — новое стандартизированное научное знание. Падение парадигм и крах научных школ, то есть научная революция, подобны революциям, которые постоянно сотрясают капиталистический рынок в связи с исчезновением одного вида товаров и появления новых.

Правда, могут возразить, что основой капитализма является конкуренция между капиталистами — владельцами предприятий, тогда как одной из главных характеристик парадигмы является ее общепризнанность. Теория становится парадигмой, когда она превращается в одну-единственную теорию в данной области научных исследований. Но на самом деле такое утверждение противоречит реальной истории науки и здесь невозможно не упрекнуть Куна в том, в чем он сам упрекает авторов учебников. В реальности в любой отрасли исследований существует тенденция к господству одной теории, к полной монополии, но до конца вытеснить другие теории не удавалось очень долго, скажем, в физике вплоть до второй половины XX века (когда были приняты беспрецедентные, но малоизвестные решения, например, негласная договоренность редакторов физических журналов не печатать статей, идущих вразрез с эйнштейновской парадигмой) *[3]. Еще в XVIII-XIX веках, которые учебники изображают как эпоху господства ньютонианской парадигмы, на континенте, а именно в Германии развивалась альтернативная физика, причем, в разных версиях (физика Лейбница, физика Гейне, физика Шеллинга). С другой стороны, как известно, и капиталистическая экономика всегда стремилась к монополизации, так что рассуждения об обязательности конкуренции зачастую — лишь идеология, особенно, в наше время, когда целые отрасли, например, производство компьютеров, прочно завоеваны одной компанией.

Заключение

Подведем некоторые итоги. Капитализм и новая модернистская наука возникают и развиваются одновременно не случайно. Правда, экстерналисты не правы, утверждая, что капиталистическая экономика может влиять напрямую на содержание научных теорий. Если ученый готов менять содержание своих теорий по соображениям экономической выгоды, то он — не настоящий ученый, а бизнесмен от науки, лишь выдающий себя за ученого. Но существует, как мы выяснили, структурное сходство между производством и обменом материальными благами в капиталистической экономике, и производством и обменом знаниями в модернистской науке. И тут, и там господствуют представления о частной собственности и о стремлении к максимальной прибыли как о норме, об

эквивалентном обмене достижениями. Наконец, и тут, и там мы встречаем фигуры владельца капитала, получающего свою прибыль с самого факта владения, и работника, вынужденного выполнять простые нетворческие операции, обогащая другого. Можно предположить, что такой параллелизм связан с тем, что все эти феномены в области экономики и научных исследований сходятся к одному корневому мифу буржуазного общества — об активной творческой личности и о механистических фигурах, служащих лишь пассивным материалом для этой личности (о нем писал А.Ф. Лосев). В разных видах этот миф пронизывает всю буржуазную культуру; это и миф о герое и толпе, о гении и обывателях, о капиталисте-честном трудяге и бездельниках-пролетариях, наконец, об экстраординарных ученых — творцах парадигм и о «нормальных ученых». Осознание этой мифологической связи науки и капитализма многое объясняет в практике современной науки.

Примечания

*1 Это буквальный перевод немецкого Gebrauchtwert, которое употребляется в подлиннике «Капитала»

*2 Укажем хотя бы на историю с астроном Джоном Флемстидом, который снабжал Исаака Ньютона данными для его «Математических начал», но имя которого Ньютон вычеркнул из своей книги вследствие личного конфликта с ним см. об этом Стивен Хокинг «Краткая история времени»

3 С возникновением Интернета исследования в области эфирной электродинамики стали открыто публиковаться, оказалось, что альтернативная эйнштейнианству школа, представленная не какими-нибудь самоучками, а учеными, продолжает существовать уже более 100 лет, хотя официальная история науки ее давно «похоронила»

Литература

1 Гессен Б. М. Социально-экономические корни механики Ньютона. М.-Л., 1933.

2 Койре А. Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / пер. с фр. Я. А. Ляткера, общ. ред., авт. предисл. А. П. Юшкевич, авт. послесл. В. С. Черняк. М.: Прогресс, 1985.

3 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том 1. Ранняя классика. Лосев А.Ф. Название. История античной эстетики. ... Лосев А.Ф. М.: Издательство. АСТ, Фолио, 2000.

4 Вахитов Р.Р. Судьбы университета в России: имперский, советский и постсоветский раздаточный мультиинститут / Р. Р. Вахитов. М.: Страна Оз, 2014.

5 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т1 Книга 1: Процесс производства капитала. Перевод с немецкого И.И. Степанова-Скворцова. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950

6 Кожинов А.А. Рецепция идей Роберта Мертона в развитии социологии наук [Электронный ресурс]. URL: http: www.hse.ru/data/2010/05/15/1217202748/Кожанов_Рецепция%20идей%20Р.Мертона%20в%20социологии%20науки.pdf

7 Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990/

8 Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.

SCIENCE AND CAPITALISM

Athuor: Rustem R. Vakhitov. PhD in Philosophy, Associated Professor. Bashkir State University, Ufa, Russia

Abstract: The problem of the modernist science genesis as the classical mathematical experimental science of modern history is discussed in the article. The author tries to find a third position between the positions of externalism and internalism, which consists of the fact that science arose and develops according to its laws, but its genesis coincided with the genesis of the European capitalism naturally. Both the modernist science and the new European capitalism are built by the same matrix. The production and exchange of material goods in the capitalist economy is structurally similar to the production and exchange of scientific knowledge in the mathematical experimental science

Keywords: The genesis of modernist science, capitalism, externalism, internalism, capital, market, proletarians, an increase in scientific knowledge, "scientific exchange", "normal scientists"

УДК 101.1

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ МАРГИНАЛИЗАЦИЯ КАК ОДИН ИЗ ТРЕНДОВ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Геращенко Игорь Германович
доктор философских наук профессор,
профессор кафедры гуманитарных и правовых дисциплин
Волгоградский кооперативный институт
(филиала) Российского университета кооперации
e-mail: gerashhigor@rambler.ru,
г. Волгоград, Россия

Аннотация. В статье анализируется ситуация интеллектуальной маргинализации современной философии. Акцент сделан на выяснении экономических причин возникновения данной ситуации. Обосновывается идея о сопряженности формирования философии с развитием рыночной экономики. Кризис современной философии рассматривается в контексте кризиса глобальной рыночной экономики. Российская философия в философской миросистеме обладает статусом полупериферии. В настоящее время видится актуальным создание философского экономикса, если под экономиксом понимать всю совокупность современных экономических теорий. Философия, как и наука, нуждается в экономическом анализе, который даст возможность лучше осознать историческую ситуацию в философии. *«Творческое разрушение» философии является необходимым следствием тех процессов, которые связаны с глобализацией рыночной экономики и информатизацией общества.* Мода на философию приобретает актуальность в условиях развитой рыночной экономики и становится критерием философской новизны и оригинальности. Модернизм, с одной стороны, противопоставляется классической философии, а с другой стороны, приобретает перманентный характер.
Ключевые слова: интеллектуальная маргинализация, современная философия, постмодернизм, деконструкция, постклассическая философия, рационализм, прагматизм, философский экономикс, творческое разрушение философии, философская мода.

Одним из ярко выраженных трендов современной мировой и отечественной философии является интеллектуальная маргинализация, под которой следует понимать полный отказ от принципов рациональности не только классической, но и постклассической философии. Одним из «виновников» такого положения вещей является известный метод деконструкции, который основывается на разрушении рациональных стереотипов. Однако борьба со стереотипами рационального мышления ведет фактически к полному разрушению самого мышления. Сложившаяся ситуация, на наш взгляд, нуждается в серьезном экономическом анализе.

Экономика рыночного типа исходит из концепции рационального человека [1]. Можно, конечно, спорить о редукционизме такого подхода, однако глобальная рыночная экономика ставит перед современной философией вполне рациональные проблемы. И попытка уйти от их решения в область деконструкции, аллюзий и метафор является проявлением интеллектуальной маргинализации. Экономический подход на уровне философских размышлений получил более глубокое осмысление в концепциях утилитарно-прагматического рационализма.

С момента зарождения философской мысли полезность выступала ее непременным атрибутом. Если признавать истинность того логического закона, что ни что в мире не возникает без достаточного на то основания, следовательно, философия появилась вполне закономерно для решения определенных задач, стоящих перед достаточно развитым в культурном отношении человеком. Можно, конечно, возразить, что философия возникает не везде одновременно, в ряде стран она зарождается с большим опозданием, и до настоящего времени существуют народы, которые прекрасно обходятся без любомудрия. Однако если посмотреть на экономику этих народов, то она чаще всего находится в плачевном состоянии. Отсюда можно сделать вывод, что высокий уровень экономического развития, как правило, предполагает соответствующий уровень философии и науки.

Многие философы настороженно относились к утилитарным и прагматическим составляющим собственной деятельности. Достаточно вспомнить гонения на древнегреческих софистов, против которых ополчились лучшие философские умы того времени. Хотя утилитаризм Аристотеля был не менее ярко выражен, обладая, при этом, большей глубиной. Прагматические моменты можно найти в размышлениях всех великих мыслителей Древней Греции и не только у них.

Против прагматического подхода в философии иногда высказывают такое возражение, что понятие «польза» обладает многозначностью и под него можно подвести любые потребности и мотивы человеческого поведения. Однако в современной ситуации «переоценки ценностей» любое философское понятие содержит в себе значительную долю неопределенности. Это касается «истины», «логики», «познания», «рациональности», «этики» и многих других. В данном ряду понятие «польза» возможно и смотрится не так представительно, вместе с тем, оно обладает значительной долей эвристичности и может претендовать на статус не только экономического понятия, но и философской категории.

Как известно, философия утилитаризма и прагматизма в качестве самостоятельной школы оформилась достаточно поздно, и ее появление связывают с бурным развитием рыночных отношений и с философским осмыслением буржуазного сознания. С этим можно согласиться в том смысле, что прагматический аспект философии тесно связан с рыночной экономикой, но рыночная экономика, как показывают последние исторические исследования, гораздо древнее самой философии. Можно предположить, что одной из причин формирования философии была необходимость рационального осмысления рыночной экономики и связанных с этим качественных преобразований в социуме.

Если считать местом возникновения философии Древний Китай и Древнюю Индию, то рыночная экономика начала там функционировать задолго до ее появления в Античном мире. Тогда становится понятным, почему на востоке философия зарождается раньше, чем на западе. Возникает потребность индивидуального познания и самопознания в условиях атомизированного рынка. Сократ лишь значительно позже сформулировал данное положение вещей, как «познай самого себя». В этой связи трудно согласиться с позицией Гегеля, отрицавшего философский статус древневосточных мыслителей. Как раз, наоборот, на Древнем Востоке благодаря бурному развитию торговли, в том числе и международной, формируется рыночное мировоззрение, давшее толчок не только развитию науки, но и философскому самопознанию. Традиционалистские установки также имели место, но не они явились пусковым механизмом возникновения философии.

Дальнейшее становление философии также было, иногда опосредовано, но чаще непосредственно связано с развитием рыночной экономики. Альтернатива традиционализма и капитализма всегда сохранялась и была вплетена в ткань философских размышлений, но новое слово в философии возникало, чаще всего, там, где рыночные отношения получали очередной стимул развития. В этой связи вполне можно говорить о прогрессе философии, поскольку прогрессировала в целом рыночная экономика. И, наоборот, в последние десятилетия наметились серьезные трудности и проблемы, связанные с глобальным рынком, максимизацией прибыли в мировом масштабе, с неустранимостью международных экономических кризисов, резким расслоением по доходам не только между гражданами, но и между странами.

Все это свидетельствует об исчерпанности чисто рыночной парадигмы социального развития. Ситуация с философией в настоящее время также может быть охарактеризована в качестве кризисной. И это вполне соответствует эволюции рынка. Невозможность рационально организовать рыночную экономику в международном масштабе ведет к философским размышлениям о различных типах рациональности, отходу от философского рационализма, увлечению не просто иррациональностью и экзистенциальной проблематикой, но и постмодернистскими вариациями. Стиль философского мышления в духе постмодернизма и подобных ему учений становится принципиально алогичным, вызывающе эклектичным, антисистемным и внерациональным. Этому есть свое экономическое объяснение.

В настоящее время видится актуальным создание философского экономикса, если под экономиксом понимать всю совокупность современных экономических теорий [2]. Философия, как и наука, нуждается в экономическом анализе, который даст возможность лучше осознать историческую ситуацию в философии, продолжит утилитарно-прагматические традиции в новых условиях, позволит использовать научную составляющую при решении вопроса о рациональности философии.

В современной философии широкое распространение получил эклектический подход, что является следствием методологического плюрализма. Еще дальше пошли философы-постмодернисты. Они вообще отвергают философскую методологию, как якобы устаревшую в современных условиях. Критика логоцентризма превращается у них в методологический релятивизм, когда подвергается деконструкции само понятие «методологии». На основе симулятивного обмена в информационной и постиндустриальной экономике вводится термин «симулякр» для обозначения различных уровней объективной симуляции [3, с. 282]. В области философии таким симулякром становится рационалистическая философия и методология.

Современная рыночная экономика породила и продолжает порождать огромное количество проблем, нуждающихся в философском осмыслении. В рамках экономической теории постоянно создаются новые направления и подходы, что говорит о высокой степени инновационного потенциала в данной сфере. Большой материал для философского анализа дает история экономики, которая обладает научным статусом, поскольку позволяет выявить механизмы возникновения рыночного порядка.

Тесная связь философии и экономики прослеживается на всех этапах их исторического развития. Уже отмечалось, что возникновение самой философии обязано формированию рыночных отношений в различных странах света. Там, где эти отношения начинали активно развиваться, как правило, появлялось философское познание. При этом отношение философии к рынку было двойственным. С одной стороны, философия, как и рыночная экономика, предполагает позицию индивидуализма. С другой стороны, философы являются в значительной степени традиционалистами, так как предпочитают проявлять активность в сфере мышления, нежели в предпринимательской деятельности.

Термин «творческое разрушение» использовался Й. Шумпетером для обозначения инновационных процессов в рыночной экономике, связанных с коренным преобразованием устаревших технологий [4]. Творчество в таком понимании приобретает разрушительные черты, а инновационная деятельность оказывается сопряженной с насилием. Творчество в условиях глобального рынка теряет свой независимый и бескорыстный характер, поскольку вынуждено развиваться в конкурентной среде. Это в полной мере относится и к философскому творчеству.

Классическая философия подверглась в свое время «творческому разрушению» со стороны неклассической, а неклассическую философию в современных условиях «творчески разрушает» постнеклассическая. В данной ситуации становится вполне понятным пренебрежение историей философии: исторические наработки предшествующих мыслителей необходимо отбросить, дабы освободить место для нынешних инноваций. В этом смысле постмодернистская философия полностью движется в русле современной рыночной экономики.

«Творческое разрушение» философии является, таким образом, необходимым следствием тех процессов, которые связаны с глобализацией рыночной экономики и информатизацией общества. Философы вынуждены подстраиваться под ускоряющийся темп рыночных инноваций. В этих условиях происходит быстрое устаревание информации, и некоторые специалисты советуют ее скорее забывать, что приходит в противоречие с традиционалистскими установками классической философии, ориентированной на историзм и рационализм. Инновационные преобразования в самой философии носят во многом разрушительный характер, поскольку требуют постоянных изменений, к которым философия в силу собственных исторических традиций плохо приспособлена.

Мода на философию становится актуальной в условиях развитой рыночной экономики. Вряд ли можно говорить о моде на философию Конфуция или Платона в условиях древнего общества. Даже когда идеи Платона и Аристотеля использовались средневековыми мыслителями, они не являлись модными, поскольку понятие «мода» не применялось к самой философии. Глобальная рыночная экономика принципиально изменила само понимание моды. Мода становится выражением рыночных инноваций, имеющих конечную цель продавать как можно больше. Чем разнообразнее ассортимент предлагаемой продукции, тем выше продажи. Врагом рынка становится потребитель, который привык к стандартному набору предметов потребления и не хочет его менять.

Эпоха модерна в философии не случайно носит такое название. Мода становится критерием философской новизны и оригинальности. Модернизм, с одной стороны, противопоставляется классической философии, а с другой стороны, приобретает перманентный характер. Модернизм XIX-середины XX веков был связан с расцветом рыночной экономики периода империализма. Сравнительно высокая покупательная способность населения способствовала расцвету моды, в том числе и философской.

Концепция миро-системного анализа И. Валлерстайна [5] может быть применена и для анализа эволюции философской моды в новейшей истории. В условиях двухполярного мира существовало идеологическое противостояние марксистской и буржуазной философии, при этом, привлекательность последней была выше за счет цветистости и разнообразия предлагаемой продукции. Марксистская идеология и философия обладали статусом полупериферии, поскольку не стремились угнаться за философской модой и выполняли вполне определенный антирыночный заказ. Такая ситуация позволяла марксистской философии стабильно развиваться и составлять достойную конкуренцию западным образцам.

В условиях однополярного, а затем и многополярного мира ситуация изменилась. Прежде всего, резко возросла неопределенность в интеллектуальной и идеологической сфере, что стало причиной поиска новых форм идеологии. Социологи и политологи в этой ситуации заняли более прагматическую позицию, нежели философы. Именно они стали предлагать практические решения в сфере идеологических инноваций. Философы же эпохи постмодерна отказались от решения методологических проблем и занялись вопросами «высокой философской моды». Но данная мода не находит своего практического применения в реальной действительности. В результате этого и произошло снижение статуса философской науки. Те, кто обладает реальными материальными средствами (предприниматели, политики, чиновники), не желают их вкладывать без гарантий идеологической отдачи.

Современная российская философия в погоне за западноевропейской модой растеряла свои былые преимущества. Она сохраняет за собой статус полупериферии, однако, как и российская экономика, находится в ситуации догоняющего развития. Фактически отсутствуют собственные оригинальные философские разработки. Инновационный потенциал философии является сравнительно низким.

Интеллектуально развитая молодежь или не хочет идти в философию, не видя здесь для себя перспектив, или же поддается западной моде, пытаясь развивать постмодернистскую философию. И тот, и другой вариант является тупиковым для отечественной философской мысли, поскольку не способствует усилению ее конкурентоспособности. Положительным в условиях глобальной рыночной экономики является только то, что отечественная философия имеет открытый доступ к современной информации и находится в конкурентной среде. Однако, как и российская экономика, философия нуждается в протекционистских мерах защиты со стороны государства.

Литература

1. Коуз Р. Фирма, рынок и право / Р. Коуз. М.: Новое издательство, 2007.
2. Геращенко И. Г. Философия экономики: виды методологии в экономической теории / И. Г. Геращенко // Credo New. Международный теоретический журнал. 2020. №.1(101).
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М.: Добросвет, 2000.
4. Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия / Й. Шумпетер. М.: Экономика, 1995.
5. Валлерстайн И. После либерализма / И. Валлерстайн. М.: Едиториал УРСС, 2003.

INTELLECTUAL MARGINALIZATION AS ONE OF THE TRENDS OF MODERN PHILOSOPHY

Athuor: Gerashchenko I.G. Ph.D., professor of Volgograd Cooperative Institute (branch) of the Russian University of Cooperation, Volgograd

Abstract: The article analyzes the situation of intellectual marginalization of modern philosophy. The emphasis is on finding out the economic causes of this situation. The idea of the conjugation of the formation of philosophy with the development of a market economy is substantiated. The crisis of modern philosophy is considered in the context of the crisis of the global market economy. Russian philosophy in the philosophical world system has the status of a semi-periphery. At present, the creation of a philosophical economics is seen as relevant, if by economics we mean the totality of modern economic theories. Philosophy, like science, needs an economic analysis that will make it possible to better understand the historical situation in philosophy. The “creative destruction" of philosophy is a necessary consequence of those processes that are associated with the globalization of a market economy and the informatization of society. The fashion for philosophy is gaining relevance in a developed market economy and becomes a criterion of philosophical novelty and originality. Modernism, on the one hand, is opposed to classical philosophy, and on the other hand, takes on a permanent character.

Keywords: intellectual marginalization, modern philosophy, postmodernism, deconstruction, postclassical philosophy, rationalism, pragmatism, philosophical economics, the creative destruction of philosophy, philosophical fashion.

УДК 165.12+ 304.2

ТРАНСФОРМАЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ МЕДИАСРЕДЫ: РАЗВИТИЕ ИЛИ РЕГРЕСС?

Гончарова Алина Алексеевна
кандидат философских наук, старший преподаватель
АНО ДПО «Международный институт образования и науки»
lynn-goncharova@mail.ru
Сергиев Посад, Россия

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема трансформации рациональности в условиях медиасреды и распространения горячих медиатехнологий. Цель исследования — выяснить, развивается ли рациональность в названных условиях. Использовались приемы анализа и синтеза, системно-функциональный и диалектический методы. Опираясь на теорию Г. М. Маклюэна о горячих медиатехнологиях и признаках рациональности в компьютерную эпоху, автор приходит к выводу, что в современных условиях появляется новый тип рациональности. Актуальным становится вопрос: являются ли такие изменения развитием или имеет место обратный процесс? Автор анализирует точки зрения отечественных исследователей и приходит к выводу о деструктивном характере трансформаций под влиянием медиа на уровне личности. Также выявляются специфические черты медиарациональности, ее мотивы. Однако на мезоуровне обнаруживаются конструктивные векторы влияния медиасреды на рациональность. В частности, трансформации рациональности порождают новые области научных исследований (медиафилософия, критика цифрового разума). В итоге ситуация анализируется с точки зрения диалектики, и автор обнаруживает проявление трех ее базовых законов. Этим подтверждается, что трансформации рациональности в условиях медиасреды с горячими технологиями носит характер развития.
Ключевые слова: рациональность, медиарациональность, медиасреда, горячие медиатехнологии, Г. М. Маклюэн, rigor mortis, познавательная позиция, мышление, цифровой разум, медиафилософия

Г. М. Маклюэн утверждал, что в компьютерную эпоху признаком рациональности вновь может стать «образ унифицированной пропорции между чувствами». Но если раньше здравый смысл давал возможность переводить переживания с языка одного чувства на языки других с целью донести до разума единый образ, то теперь необходимые пропорции чувств, близкие к состоянию сознания, можно программировать. Он связывал это явление с расширением сознания путем перевода «центральной нервной системы в электромагнитную технологию». По мнению Г. М. Маклюэна, когда это станет возможным в полной мере, сознание будет программироваться так, чтобы в состояние оцепенения его привести уже не могли [1, с. 74]. Но именно благодаря оцепенению (психическому rigor mortis) ЦНС справляется с воздействием медиатехнологий, препятствующем рациональному мышлению.

Холодные медиатехнологии транслируют информацию дозированно, оставляя человеку возможность осмыслить ее и самостоятельно встроить ее в свою картину мира. Горячие медиатехнологии, напротив, снижают степень активного участия человека в процессе коммуникации, расширяют его сознание до состояния высокой определенности. Препятствуя оцепенению, они угнетают внутреннего цензора, который не только отвечает за систему ценностей, но и обеспечивает «условие научения» [там же, с. 28-29].

Развитие горячих медиатехнологий с распространением отдельных видов интернет-ресурсов (в частности социальных сетей) достигло небывалого масштаба. Правомерно допустить, что прогноз Маклюэна сбывается. Медиатехнологии разрабатываются с учетом подавления механизма психического rigor mortis. Следовательно, приблизились мы и к программированию пропорций чувств. Если считать это признаком рациональности, то мы, очевидно, имеем дело с новым ее типом. С одной стороны, исходя из теории Маклюэна, это должен быть диалектический виток развития, где подобный тип рациональности стал отрицанием отрицания предыдущего типа, где пропорцию между чувствами обеспечивал здравый смысл. С другой стороны, возникает вопрос: действительно ли имеет место развитие, а не противоположный ему процесс?

Переосмысление проблем рациональности и разума становится актуальной задачей для современных гуманитарных исследованиях. Л.В. Баева характеризует человека, действующего в медиасреде, как биосоциоэлектронного субъекта. Это выражается не только в освоении новых способов коммуникации. Субъект развивает новые формы бытия, а само его существование

становится абсурдным при выпадении из медиасреды. У него формируется новый тип рациональности — медиарациональность, при котором новые идеи продуцируются не в процессе личной познавательной активности, а как итог получения информации. Причем эта информация создается не другой конкретной мыслящей личностью, а машиной или надындивидуальным субъектом, а человек принимает ее без рефлексии. Интеллектуально-критическая сторона мировоззрения оттесняется эмоционально чувственной. Отличительными чертами медиарациональности исследователь называет прагматизацию, утилитаризм, гедонизацию и визуализацию [2]. Соглашается с ней И.Т. Касавин, характеризуя современного человека как «биосоциально-техническое существо», особенности мировоззрения которого «производны от природы самой техники». Различия между сознанием и искусственным интеллектом становятся для него малозначительными [3]. По мнению К.А. Ермилова, рациональность в условиях медиасреды специфична тем, что эта среда находится «не внутри и не снаружи субъекта познания» и обусловливает мотивы рациональности. Медиасреда хаотична, и рациональность призвана заменить это состояние упорядоченными практиками. Медиареальность мифологизирована, и рациональности не под силу демифологизировать ее полностью, поскольку медиа сами являются мифом. Наконец, медиа проникают глубоко в психологические структуры, включаются «в способы бытия-в мире», и рациональность должна формировать стратегии освобождения от медиа через сами медиа [4].

Таким образом, в условиях медиасреды мы действительно сталкиваемся с формированием нового типа рациональности, получившим название «медиарациональность». Меняется познавательная позиция субъекта, меняются мотивы рациональности. Но носят ли эти изменения конструктивный характер?

С одной стороны, исследователи приходят выводу о деструктивном характере таких изменений, особенно с точки зрения трансформации мышления. По мнению М.А. Желтухиной, люди перестают осознавать мотивы своих действий в медиапространстве. Сознание воспринимает суггестивную информацию, и поведение индивида в результате определяют заданные ключевые слова [5]. Л.В. Нургалеева утверждает, что современный человек воспринимает только «гипертрофированные эффекты виртуализации реальности», порождаемые медиаконтекстом [6]. Соглашаются с этим Н.В. Медведев и А.А. Бородуля, подчеркивая способность коммуникационных средств преобразовывать мышление субъекта. С учетом того, что под действием горячих медиа становится затруднительным критическое осмысление проблем, уничтожаются условия для рефлексии, страдает сама философская практика [7]. К.А. Очеретяный и вовсе называет современные технологии формами насилия, сравнивая непосильное воздействие на психику субъекта (информационные перегрузки, повышенные требования к концентрации внимания) с экспериментами, проводившимися в концлагерях с целью получения «знания об условиях выживания человека». При этом, по мнению исследователя, такие технологии преобразуют человека, и цифровой разум становится новым способом бытия, а не формой разумности [8].

С другой стороны, новый тип рациональности порождает необходимость в формировании новых направлений исследования, становясь их объектом. Так, К.П. Шевцов отмечает, что в условиях распространения цифровых медиа развивается такое научное направление, как медиафилософия, предметом которой выступают понятийные трансформации, вызываемые влиянием медиа. В противовес ей выступает критика цифрового разума, изучающая мышление в условиях хаоса цифрового мира. В этих условиях «Я мыслю» заменяется на «Я включен», то есть субъект отождествляет включение в Интернет с включением собственного сознания [9]. Г.Р. Хайдарова разделяет медиафилософский подход к решению проблемы, описывая, как воздействие медиа определяет рациональность человека. Медиареальность, по ее мнению, не подчиняется «классическим схемам рациональности». Мыслящий субъект сталкивается с задачей сохранения рефлексивной позиции и способности вести аналитический самоотчет [10]. Способствует этому формирование медиарациональности, которая представляет собой понимание реальности, наполняющее ее «смыслом изнутри медиасреды». Человек должен использовать среду как инструмент познания, чтобы степень ее понимания не зависела от степени отстраненности от этой среды [11]. Таким образом, проблемы медиарациональности выступают стимулами для развития философских наук, активного исследовательского поиска и формирования новых мыслительно-познавательных стратегий для субъектов.

Проанализировав вышесказанное, мы приближаемся к ответу на поставленный в начале вопрос: развивается ли рациональность в условиях медиасреды или мы все же имеем дело с регрессом?

Закон единства и борьбы противоположностей обнаруживается в том, что рациональность действует внутри медиасреды и через сами медиа вынуждена бороться за освобождение от этой среды, а отдельный мыслящий субъект должен использовать в качестве инструмента познания среду, которая имманентно подавляет его познавательную активность. В этом заключается источник развития рациональности в условиях медиасреды.

Действие закона отрицания отрицания мы уже проследили, обнаружив преемственность в «унифицированной пропорции между чувствами», которая на более низком уровне достигается путем интерпретации чувственного опыта, а на более высоком уровне создается путем программирования.

Наконец, закон перехода количественных изменений в качественные реализуется в увеличивающемся объеме информационных потоков, в нарастающей нагрузке на субъекта, в повышающейся интенсивности коммуникации. Все это приводит к качественным изменениям рациональности, где интеллектуально-критический компонент утрачивает доминирующую позицию, а информация потребляется без рефлексии.

Проявление трех базовых законов диалектики подтверждает, что рациональность в условиях медиасреды развивается, несмотря на частично деструктивный характер трансформаций на уровне личности.

Литература

1. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. Москва; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2003.
2. Баева Л.В. Рациональность эпохи медиа: экзистенциально-аксиологический анализ // Ценности и смыслы. 2016. №3(43).
3. Касавин И.Т. Будущее человечества и новая картина мира // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. 2019. Т. 2. № 2.
4. Ермилов К.Н. Как возможна медиарациональность? // Актуальные проблемы философских наук. СПб.: Издательство: Санкт-Петербургский государственный экономический университет, 2017.
5. Желтухина М.А. Система «человек — медиапространство: воздействующая модель // Экология медиасреды: проблемы безопасности и рационального использования коммуникативных ресурсов. Материалы второй Международной научно-практической конференции. М.: Ф-т журн. МГУ, 2016.
6. Нургалеева Л.В. Медиаконтекст знания и проблема моделирования реальности // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия. СПб.: СПб. философ. об-во, 2008.
7. Медведев Н.В., Бородуля А.А. Философия в информационном обществе // Вестник Тамбовского университета. Серия: Общественные науки.2018. №14, Т.4.
8. Очеретяный К.А. Основания цифрового разума // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. 2019. Т. 2. № 1.
9. Шевцов К.П. Формация цифрового разума и медиаполитика // Манускрипт, 2018. № 11. Ч. 2.
10. Хайдарова Г.Р. Медиасреда как пространство культурной практики: борьба за воображаемое // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2018. №1.
11. Хайдарова Г.Р. Культурная практика: проблема воспроизводства в дигитальной среде // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2017. Том 17, №4.

RATIONALITY TRANSFORMATION IN THE CONTEXT OF MEDIA ENVIRONMENT: PROGRESS OR REGRESS?

Athuor: Alina A. Goncharova, PhD in philosophical sciences, Lecturer of International institute of education and science

Abstract: The rationality transformation problem proceeding in the context of media environment and hot media technologies spreading is considered in this article. The purpose of the investigation is examination of rationality development in these conditions. The analysis and synthesis, as well as systemic-functional method and dialectic one were used. The research is based on H. M. McLuhan's hot media technologies theory, including rationality's attribute existing in the age of computers. The author concludes that a new type of rationality appears in the current circumstances. The issue of being progress becomes particularly relevant: is it really development or a reversal process? The author analyses domestic researchers' points of view and finds the destructive character of transformations influenced by media at the individual level. Also she reveals mediarationalty's peculiar features and motives. But the vectors of constructive media's effect on rationality is detected at the meso-level. In particular, rationality transformations generate new research areas (mediapholosophy, criticism of digital mind). As a result, the author could analyze the situation from the point of view of dialectics. She detected display of three laws of dialectics. This confirms that rationality transformations in the context of media environment with hot media technologies has the character of progress.

Keywords: rationality, mediarationality, media environment, hot media technologies, H.M. McLuhan, rigor mortis, cognitive position, thinking, digital mind, mediaphilosophy

УДК 379.85 – 029:2:297

ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СМЫСЛОВ В «ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ ИЛИ ПОЛОМНИЧЕСТВО?

Гусенова Джамиля Адамкадиевна
кандидат философских наук
доцент кафедры философии и социально-политических наук
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»
e-mail: Gusenowa03111978@yandex.ru
г. Махачкала, Россия

Аннотация. В статье обосновывается тезис о том, что набирающий популярность религиозный туризм во многом является отражением наблюдаемых в современном обществе потребления трансформационных процессов, связанных с широкой эксплуатацией духовных потребностей человека, втягивание его в бесконечную гонку получения самых разных удовольствий, ощущений, опыта, практики. В результате сегодня религия актуализируется в самых разных формах, одной из которых является профанная форма религии, максимально адаптированная экономическим классом для получения социально-экономических и политических выгод. Религиозный туризм и являет собой зримый пример трансформации религиозных смыслов в сторону этики удовольствия. При этом каноническое паломничество также видоизменяется под давлением научно-технического прогресса и глобализации, становясь все более комфортным, безопасным, и всё более приближенным по формальным признакам к религиозному туризму.
Ключевые слова: паломничество, религиозный туризм, ислам, религя, общество потребления, культовая практика, консюмеризм, духовные потребности, исламский туризм, постмодернизм, постсекуляризм.

Современное общество потребления, с присущей ему системой ценностных установок ориентированных на массовое потребительское поведение, когда последнее становится осознанной необходимостью (консюмеризм), гармонично встроено в идеологию нынешней мировой экономической системы, и замещает собой необходимость постоянного поиска новых рынков сбыта по всему миру. Идеологической основой, инструментом саморегуляции такого общества выступают отрицающие предыдущие традиционные ценности и нормы: индивидуализм, нарастающее потребление, гедонизм и либерализм.

Соответствующая социальная практика описана социально-гуманитарными науками и движется, по мнению Шалаева В.П. [4], в русле следующих тенденций развития: 1) нарастающая «человеко-ориентированность»; 2) дуальность, когда, с одной стороны общество потребления ориентировано на оказание социальной помощи человеку, а с другой, связана со сферой развлечений; 3) междисциплинарное предметное поле. Автор обоснует это самой системой ценностей западного общества, смыслом существования которого становится получение все большей прибыли правящими сословиями общества, философским обоснованием которого является утилитарный прагматизм и позитивизм, который «упирается в противоречивую сущность самого человека, заключающуюся в вечной борьбе его телесных и духовных потребностей и мотивов» [4, с. 72]. Общество потребления наиболее рельефно олицетворяет собой торжество гедонистического, телесного.

Как соотносится сегодня с этим практика исполнения культовых обрядов и ритуалов в обществе потребления? Во многом этот вопрос лежит в плоскости идейных оснований постмодернизма и постсекуляризма, которые «сохранили» религию как социальный институт, придав ей новые формы и наполнив новым содержанием. Примером тому является повсеместная (в Европе) переориентация нескольких тысяч культовых зданий (церквей, соборов) в музейные, культурные, туристические комплексы, переориентации, как подмечает Шинде К. [7] от традиционного паломничества к организации религиозных туров с предоставлением транспорта и проживания, наряду с религиозной службой во время пути и в пункте назначения. Нам здесь сразу следует уточнить, что паломничество, в отличие от религиозного туризма, религиозно мотивировано и догматически обосновано, содержит высшую (сакральную) легитимацию совершаемого путешествия, тогда как религиозный туризм предполагает получение эстетического, духовного удовольствия, либо совершается путешествие, как подмечает Джеквоски А. (Jackwoski A.), ради первичного опыта паломничества на основании имеющейся у них информации [6, p. 93]. Истоки такой этики

удовольствия и преобладания гедонистических мотиваций в поведении, по мнению Е.В. Касьяновой, черпаются в эпикуреизме, утилитаризме, прагматизме и социал-дарвинизме [1]. Туризм же в этом отношении, гармонично вписывается в такую социальную систему.

Религиозный туризм представляется примером «вторжения» экономики в духовную сферу, попыткой эксплуатации культурных объектов и практик в прагматичных целях извлечения прибыли из человеческих слабостей и потребностей на всём протяжении этого процесса приобщения к религиозным канонам через туризм: от стимулирования самого интереса, организации инфраструктуры, кадрового обеспечения, вплоть до управления эмоциями через аттракции, Интересны по этому поводу исследования Ж.Д. Гатрелл (J.D. Gatrell) и Н. Коллинз-Крайнер (N. Collins-Kreiner) [5], которые изучали экономический потенциал религиозного туризма, его влияние на региональное развитие, поскольку на цели оказания религиозных услуг местные власти, как правило, тратят денежные средства на дорожно-транспортную инфраструктуру, соцобеспечение и т.д. Столь пристальное внимание к поддержке туристической отрасли со стороны многих официальных правительств объясняется и той социальной функцией, которую туризм выполняет: на 1 туриста приходится 4 трудоустроенных местных жителя. В этом смысле индустрия туризма, в том числе религиозного, выступает в качестве своего рода «механизма универсальной социальной реабилитации этого маргинального трудового ресурса, носителями которого в структуре населения любой втянутой в эти процессы страны, являются, прежде всего, лица трудоспособного возраста» [4, с. 71]. В таком ракурсе туризм рассматривается как составная часть, одной из сущностных форм общества потребления, проявившего себя в эпоху глобализации в его диалектическом взаимодействии: глобализация экспортирует ценности общества потребления во вне, и, в то же время, корни глобализации питают ценности общества потребления.

Применительно к личности туриста, то введённое в начале XX века Х. Ортегой-и-Гассетом понятие человека массовой культуры, наделяет его, современного путешествующего человека, эмоциональностью, рациональностью, подражанием: «человек насыщения, удовлетворения телесных потребностей, чем человек аскезы и служения духовному» [там же, с. 73]. Духовное паломничество постепенно облекает форму религиозного туризма, порой, по мимо воли самого паломника. Наиболее интересно этот феномен описывается Левандиной И.А об завершении «перехода от ‘homo religious” к “homo economicus”» [3, с. 14].

Приведём конкретный пример. В исламе хадж традиционно начинался с длительной предварительной подготовки: возврат долгов, поскольку в длительном, полном опасности, пути с паломником могло произойти несчастье: настичь смерть или болезнь. Но современные транспортно-логистические системы делают это путешествие максимально безопасным и комфортным. Примечательно и то, что под натиском глобализации повсеместно либералистические идеи, проникая в консервативные государства, прежде всего через туризм трансформируют социокультурную систему, придавая ей более прагматичный характер. Саудовская Аравия, одно из самых консервативных государств в мире, начиная с 90х годов XX века идёт по пути либерализации, в том числе благодаря взятому курсу на развитии на своей территории религиозного туризма. «Теократический характер Саудовской Аравии, контроль над исламскими святынями: Мекки и Медины, а также статус родины ислама позволило Саудовской Аравии утвердиться в роли мирового лидера в исламском мире [8]. Туризм (преимущественно, с целью Умры) является вторым по величине источником дохода в этой стране, ежегодный прирост которого составляет 10%. Среди мер, на которые пошло это государство для стимулирования въезда на свою территорию туристов отметим: 1) начиная с декабря 2013 года бесплатная выдача туристских виз гражданам 65 стран мира на основании расширенной Умры со сроком до 30 дней, хотя в прежние годы получить визу было крайне сложно; 2) развитие транспортно-логистической системы и средств размещения вокруг Мекки, для удобства приезжающих; 3) строительство крупнейшего в мире «исламского музея», посвященного истории ислама, и который должен стать и исследовательским центром, в котором будет функционировать крупнейшая в мире библиотека, посвящённая исламу; 3) принятие программы для развития индустрии развлечений, для чего предполагается выделять под реализацию культурно-развлекательных проектов участки, приглашать на работу режиссеров, сценаристов и т.д. 4) женщинам предоставлено право водить автомобиль и т.д. в РФ, например, показательным является предлагаемая одним из туроператором программа: «Умра Люкс — Круглый год», «Умра Стандарт — Круглый год», «Умра — весь Рамадан», «Умра — последние 13 дней Рамадана». Несмотря на то, что Умра отмечена в туристических проспектах в качестве некоего праздничного времени для мусульман, в самом мусульманском религиозном «праздничном календаре», основанном на канонических требованиях, отраженных в Коране и Сунне, нет сведений о необходимости широкого

публичного её празднования. Что ещё раз подтверждает об эксплуатации духовных потребностей человека, его ценностных убеждений, с целью извлечения прибыли.

Всё это даёт повод утверждать о различных ипостасях, которые принимает сегодня религия: начиная от собственно догматических оснований (Библия, Коран, Тора и т.д.), её научно-теоретического наполнения (научное (академическое) исламоведение*, христиановедение и т.д.), до профанной религии, максимально адаптированной для получения экономических, политических или социальных выгод. Для последнего как нельзя лучшим примером является трансформация религиозных смыслов паломничества, содержащихся в канонических текстах, через адаптацию этих смыслов к экономической деятельности — религиозному туризму.

Примечание

*На эту тему подробно пишет: Курбанов М.Г. Перспективы конституирования современного исламоведения // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 3. С.53-60

Литература

1. Касьянова Е.В. Идеалы эскапизма и гедонизма в XXI веке; возрождение этики удовольствия / Е. В. Касьянова // Теория и практика сервиса: экономика, социальная сфера, технологии. 2012. № 3 (13).
2. Курбанов М.Г. Перспективы конституирования современного исламоведения // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 3.
3. Левандина И. А. «Экономический человек»: концептуальные версии: социально-философский анализ: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Левандина Ирина Александровна; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. Ростов-на-Дону, 2008.
4. Шалаев В.П. Индустрия сервиса и туризма — модус глобального общества потребления // Вестник Ассоциации ВУЗов туризма и сервиса. 2008. № 2.
5. Gatrell J. D. Negotiated Space: Tourists, Pilgrims and the Baha'i Terraced gardens in Haifa / J. D. Gatrell, N. Collins-Kreiner // Geoforum. 2006. № 37 (5).
6. Jackwoski A. Polish pilgrimage-tourists / A. Jackwoski, V. L. Smith // Annals of Tourism Research. 1992. № 19.
7. Shinde K. A. Policy, planning, and management for religious tourism in Indian pilgrimage sites / K. A. Shinde // Journal of Policy Research in Tourism. 2012. N 4 (3).
8. Trofimov, Y. The Siege of Mecca: The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine , London: Penguin Books Ltd., 2007.

TRANSFORMATION OF RELIGIOUS MEANINGS IN "CONSUMER SOCIETY": RELIGIOUS TOURISM OR PILGRIMAGE?

Athuor: Gusenova Dzhamilya Adamkadievna, Cand. Sc. (Philosophy),Associate Professor of Dagestan State University, Makhachkala, Russia

Abstract: The article substantiates the thesis that religious tourism, which is gaining popularity, is largely a reflection of the transformation processes observed in modern society of consumption associated with the widespread exploitation of a person's spiritual needs, drawing him into an endless race of getting a wide variety of pleasures, sensations, experiences, and practices. As a result, today religion is updated in a variety of forms, one of which is the profane form of religion, as adapted as possible by the economic class to obtain socio-economic and political benefits. Religious tourism is a visible example of the transformation of religious meanings towards the ethics of pleasure. At the same time, the canonical pilgrimage is also changing under the pressure of scientific and technological progress and globalization, becoming more comfortable, safe, and more and more formal in form of religious tourism.

Keywords: pilgrimage, religious tourism, Islam, religion, consumer society, cult practice, consumerism, spiritual needs, Islamic tourism, postmodernism, post-secularism.

УДК 141.5: 17.021.2

МЕТАМОРФОЗЫ РАЦИОНАЛЬНОГО В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА: ОТ ПРОСВЕЩЕНИЯ К СОВРЕМЕННОСТИ

Ибрагимова Зульфия Зайтуновна
кандидат философских наук
доцент кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральныйуниверситет»
доцент кафедры социально-экономическихи
и гуманитраных дисициплин
ФГБОУ ВПО «Поволжская государственная академия
физической культуры, спорта и туризма»
e-mail: yuldyz@rambler.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. Обоснование человеческой природы, начиная с Нового времени, зиждется на незыблемых рациональных основаниях. Упование на разум сформировало безграничную веру в рациональные способности человека. Безусловно, исторически прогрессивная идея создала идеал свободы. Правда, по словам Р. Гвардини, Новое время обнаружило потребность в выработке механизма "распоряжения властью" — власть над властью [1, с. 279-282]. Но даже этот шаг не остановил метаморфозы рационального, получившего в XX веке чудовищные формы, чуть не приведшие человечество к гибели. Определенно прав Г.С. Померанц, настаивая на том, что рациональность не всегда означает прогресс культуры, скорее, наоборот. Кстати, самые убедительные объяснения катастрофы рациональности были озвучены неофрейдизмом. Каковы причины подобных превращений? Возможно, это вообще закономерный исход абсолютизированной рациональности. Ведь древнегреческий Аполлон символизировал не только блещущее, открытое, гармоничное и соразмерное прорицание истины, но и колоссальную внутреннюю энергию сопротивления ударам судьбы, спокойное отношение ко всем превратностям жизни. К тому же греки почему-то называли его "злобным", волчьим". В этом проявляется вся архаика проблемы и глубокие внутренние содержательные предпосылки этого одного из образов античного рационального.
Ключевые слова: Просвещение, Новое время, рационализм, иррациональное, наука, природа человека, реальность, культура, человек, личность.

Природа человека и соответствующие способы овладения человеком своей природой остаются в центре полемики. Подвергается сомнению многое, а, главное факт наличия этой особой природы и огромное смысловое поле вокруг. Классичность, даже можно сказать, архаичность объекта мышления не вызывает сомнения, но это не мешает ему оставаться камнем преткновения. Попутно заметим, что подобная многоплановость, разнообразная проективность и противоречивость, скорее, факт органичный для феномена, где присутствует человек. В данной статье вопрос не ставится об онтологическом статусе данного феномена. Он — очевиден. Современная природа человека в своём метафизическом выражении обнаруживает причудливое сочетание рациональных элементов, заложенных ещё в Средневековье, осмысленных в эпоху Возрождения и декларированных в эпоху Просвещения. Разумеется, есть другая, более колоссальная составляющая этого исторического продукта — иррациональное начало, факт неразрывной связи биологии человека с природой, универсумом. Вся история человеческого рода представляла собой усилия по его совершенствованию посредством включения рационального во все сферы жизни человека. Рациональное мыслилось как своего рода преодоление иррационального, создание иллюзии овладения человеком природы, прежде всего, собственной природы. Как показала история, первая задача невыполнима по определению, вторая – некий компромисс, примиряющий человека с действительностью. Ф. Бэкон писал: «Сегодня мы господствуем над природой в одном только нашем мнении, будучи в действительности порабощены ею; однако если бы мы дозволили ей руководить нами в наших изобретениях, на практике мы стали бы повелевать ею» [2].

Рационализм, ставший великим завоеванием Нового времени, претерпел изменения. В XX веке произошла катастрофическая деформация идеи разумного устройства жизни. Всё, что привело к изощрённым печам для уничтожения людей, имело весьма опосредованные предпосылки, в завоеваниях свободного человеческого духа, выразившегося наиболее ярко в рационализме.

Поразителен ответ Г.С. Померанца на вопрос о рационализме на войне: «Геббельс объяснял упорство русских их примитивностью: высокоразвитый организм признает поражение, получив удар в голову, а русские, как черви, их рубят на части, а они продолжают извиваться. Все лето 1941-го шло сопротивление, казавшееся абсолютно бессмысленным. Оно изматывало немцев, но, что еще важнее, именно оно дало легкий — почти чудесный — переход от отступательного духа к наступательному [3]. На вопрос собеседника о проявлении духа или примитивности Г.С. Померанц отвечает: «Это проявление другого свойства. Геббельсовское объяснение наивно. Это просто выход за рамки рационализма. Рационализм вовсе не является высшим достижением культуры. Это было доказательством того, что в России возможно духовное происшествие, которое рационально не объяснишь. Поэтому я не теряю надежды, что какой-то толчок вызовет духовный поворот» [там же]. Бессмысленность рационального порождает ростки иррационального (защита своих близких, любовь, чувство Родины). Это оказывается в переломный момент более действенным, живым проявлением человеческой природы, чем разум. Так из невероятного, существующего как надежда, как слабая вера рождается великое. Это и произошло в ходе Великой Отечественной войны — страшное отступление закончилось, и начался другой, более оптимистичный период военных действий.

Какой онтологический аспект актуален во время войны или в обстоятельствах, когда человеку трудно сохранить своё человеческое лицо? Когда рациональное напрочь перестаёт задавать ориентиры поведения и мышления. Какая реальность существования действительно «реальна» и нет альтернативы? Признав, что в этих условиях существования человек не может объяснить что-либо рационально, он остаётся во власти иррационального: бесшабашности, игры, безотчётной ненависти, мести и страха. Однако опасность способна и освободить человека от этих состояний. Наверное, это представляет собой колоссальный откат от иллюзии гармонии рационального и иррационального в мироощущении, наблюдавшейся в Средневековье и Новое время. Бесконечные притязания человека-творца на освоение этого таинственного и огромного мира, пробуждение в себе чувства субъекта, личности просто «разрывают» его скопившиеся интуиции, знания, намерения, амбиции. Но страх не исчезает. Он из простого библейского начала европейской цивилизации усложняется. Правильнее предположить: «обогащается», приобретает собственно человеческий статус, не теряя связи с природными причинами. Он, по-своему, радикально меняет и человеческую природу, отходя от религиозного понимания. Это то, без чего бессмысленны все наши рассуждения о человеческой природе. Также как бессмысленно обуздать страх. Это — не издержки нашей эволюции и цивилизационного развития, а реальность, онтологическое основание человеческой природы: «для тех, кто способен испытать метафизический страх, перемена мировоззрения ничего не решает. Решает опыт. Пережить выход из метафизического страха непременно надо самому» [4, с.132]. Чужим опытом не спасешься. При этом, страх невозможно ограничить только психологическими описаниями. Плоско и недостоверно: «во всякой внешней победе заложен рок. За всякую победу надо платить. Только внутренние победы бесконечно плодотворны: над страхом, над желанием первенствовать, богатеть, мстить. И побеждать. Ибо внешняя победа, до основания изничтожающая то, что нам кажется совершенным злом, тут же становится новым злом, и хороши только те скромные победы, которые восстанавливают естественное равновесие и не дают чему-то одному разрастись за счет остального. То есть победы над инерцией победы. Победы, останавливающие разгул побед, как степной пожар — встречным пожаром [там же, с.212]. Именно поэтому наш вопрос, поставленный многократно в других работах, вполне получает конкретное звучание: может ли человек овладеть рациональным и иррациональным содержанием своей природы? Читаем у Р. Гвардини сравнение человека в Средневековье и Новое время: «с одной стороны, — свобода движения и личной деятельности. Появляется самовластный, отважный человек-творец, движимый своим «ingenium» (врожденным разумом), ведомый «фортуной» (удачей, счастьем), получающий в награду «fama» и «gloria» — славу и известность.

Но с другой стороны, именно из-за этого человек теряет объективную точку опоры, которая в прежнем мире у него была, и возникает чувство оставленности, даже угрозы. Просыпается новый страх, отличный от страха средневекового человека. Тот тоже боялся, ибо страх — общечеловеческая участь, он будет сопровождать человека всегда, даже под столь надежной с виду защитой науки и техники. Но повод и характер его в разные времена различны.

Страх средневекового человека был связан с незыблемыми границами конечного мира, противостоявшими стремлению души к широте и простору: он успокаивался в совершаемой каждый раз заново трансцензии — выхождении за пределы здешней реальности. Напротив, страх, присущий новому времени, возникает не в последнюю очередь из сознания, что у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственно надежного убежища, из ежедневно

подтверждающего опыта, что потребность человека в смысле жизни не находит убедительного удовлетворения в мире» [1, с. 255-256].

Видимо, такова цена нашего нового видения непредсказуемого содержания иррационального в Новейшей истории. В чём-то это напоминает рациональное осмысление иррационального. В Франкл описывает различные формы реакций на страдания, которые могут превратить человека в безропотное животное, но также и в существа, которые «способны среди ужасов концлагеря достичь внутренних высот. Но такие люди были. Им удавалось при внешнем крушении и даже в самой смерти достичь такой вершины, которая была для них недостижима раньше, в их повседневном существовании» [5].

Ж. Амери в своём осмыслении ресентимента отмечает, что страдания в концлагере никого не сделали лучше. Ситуация интеллектуала в концлагере вынуждала принять не смерть, а умирание [6]. Страх, унижение, боль не могут быть употреблены в прошедшем времени. Эти чувства не могут быть сглажены ни временем, ни обстоятельствами. Это сильнее всякого рационального оправдания. Хотя, изощрённые способы уничтожения людей не появились внезапно. Разумность, использование научных достижений — великие завоевания. Просвещения. Ж. Амери защищает Просвещение, поскольку именно ему человечество обязано прогрессом мышления и общества. «Но он не приемлет концепцию Просвещения, согласно которой последнее должно повести к односторонне рационалистическому, научно-техническому и экономическому господству над миром и природой, а тем самым к разрушению человеческой культуры, хотя, как признавали сами авторы концепции, Просвещение в истоках своих желало дать человечеству обрести самого себя» [7]. Но ведь Просвещение уже взрастило самокритику в лице Ж.Ж. Руссо и других, которые признали регрессивность рациональных положений культуры.

Метаморфозы рационального в XX веке во многом были обусловлены своеобразием исторических условий, которые чаще всего принимали политические формы. Возможность формирования идентичности, обрести гуманистические цели в судьбоносных для мира вопросах претерпели трагическую развязку. И это не случайные факты, а те события, которые перекроили политическую карту мира и картину мира в целом. В частности, Великая Отечественная война и победа в ней советского народа являются свидетельством непредсказуемых судеб рационализма, колоссального ресурса иррационального. Г.С. Померанц пишет о возникновении особого проявления природы советского человека: «У себя дома немец усерден и аккуратен, русский действует довольно вяло (на это Гитлер и рассчитывал). Но когда под ногами разверзается бездна смерти, солдат меняется; и с каким восторгом артиллеристы били по немецким танкам! Я прошел через всю войну и совершенно убежден, что русский человек больше всего чувствует себя человеком именно у бездны на краю (а не в мирной добропорядочной обстановке; не в доме, который построил Джек. Об этот эффект бездны Гитлер и расшибся...). А потом герои снова становятся пьяницами, разгильдяями и ворами» [4].

Достижения наук создало иллюзию того, что история непознанного прошла, что все законы Вселенной известны. Общество можно понять благодаря фундаментальным законам природы. Разум способен разрешить все вопросы. Рациональное — самое достоверное в человеческой природе. Сама природа человека истолковывается предельно широко: от гения, творца, личности до обычного существа. «Возвышение человека до уровня существа, которому нет равного в мире, есть, по мнению Монтеня, следствие невежества и незнания его подлинной природы. В реальной жизни человек не титан, каким его видели гуманисты, а обыкновенный индивид, наделенный пусть сложным, но собственным и ни на кого не похожим характером. В таком занижении образа человека уже чувствуется приближение новых времен с их прозаически трезвой и индивидуалистически окрашенной жизненной установкой [8, с. 71].

Дальнейшая история рационализма сложилась весьма неожиданно. Вплоть до полного отрицания собственных идей. Эти метаморфозы обозначил В. Франкл: «Мы изучили человека так, как его, вероятно, не изучило ни одно предшествующее поколение. Так что же такое человек? Это существо, которое всегда решает, кто он. Это существо, которое изобрело газовые камеры. Но это и существо, которое шло в эти камеры, гордо выпрямившись, с молитвой на устах» [5].

Литература

1. Гвардини Р. Конец философии нового времени. [Электронный ресурс]. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001009/st000.shtm (дата обращения: 13.02.2020).
2. Bacon. In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy. Ed. Basil Montagu, London, 1825, Band I, S. 254 f)

3. Мы находимся в пространстве без дорог. Российская газета — Федеральный выпуск № 0(3697). [Электронный ресурс]. URL: https://rg.ru/2005/02/11/velichie.html (дата обращения: 13.02.2020).
4. Померанц Г.С. Записки гадкого утёнка. - М.: Моск. рабочий, 1998. - 399 с. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=2615 (дата обращения: 13.02.2020).
5. Франкл В. «Сказать жизни «Да!» [Электронный ресурс]. URL: http://izbrannoe.com/news/mysli/psikholog-v-kontslagere-viktor-frankl-o-lyubvi-svobode-i-smysle-zhizni/ (дата обращения: 13.02.2020).
6. Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания. [Электронный ресурс]. URL: https://www.litres.ru/zhan-ameri/po-tu-storonu-prestupleniya-i-nakazaniya-popytki-odolennogo-odolet/ (дата обращения: 13.02.2020).
7. Никонов К.И. Жан Амери: человек, религия, гуманизм. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zhan-ameri-chelovek-religiya-gumanizm/viewer (дата обращения: 13.02.2020).
8. Баткин Л.М. Ренессанс и утопия // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976.

METAMORPHOSES OF THE RATIONAL IN HUMAN NATURE:
FROM ENLIGHTENMENT TO MODERNITY

Athuor: Iibragimova Z.Z. PhD of philosophical sciences, Ass. Prof. of the general philosophy of the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of Kazan (Volga) Federal University, Ass. Prof. Povolzhskaya state Academy of physical culture, sports and tourism, Kazan

Abstract: The justification of human nature, starting from the New Age, is based on unshakable rational foundations. Hope in the mind has formed an unlimited faith in the rational abilities of man. Of course, the historically progressive idea has shaped the ideal of freedom. True, according to R. Guardini, New Time has revealed the need to develop a mechanism for "disposition of power" — power over power. But even this step did not stop the metamorphosis of the rational, which received monstrous forms in the 20th century that almost led humanity to death. G.S. Pomerantz, insisting that rationality does not always mean cultural progress, is rather the other way around. By the way, the most convincing explanations for the catastrophe of rationality were voiced by neo-Freudianism. What are the reasons for such transformations? Perhaps this is generally a natural outcome of absolutized rationality. Indeed, the ancient Greek Apollo symbolized not only a brilliant, open, harmonious and proportionate prophecy of truth, but also a colossal internal energy of resistance to the blows of fate, a calm attitude to all the vicissitudes of life. In addition, the Greeks for some reason called him “evil,” wolf. ”This shows the whole archaic of the problem and the deep internal meaningful premises of this one of the images of the ancient rational

Keywords: Enlightenment, New time, rationalism, irrational, science, human nature, reality, culture, person, personality

УДК 165.0 + 101.1:316

КОНЦЕПТ ИСТИНЫ В РАБОТАХ АРИСТОТЕЛЯ КАК ПРОТОКОЛ ИСТИННОСТИ ТЕОРИИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Квятковский Георгий Юрьевич
кандидат социологических наук
доцент кафедры философии
Института медиа и социально-гуманитарных наук
Южно-Уральского государственного университета
(национального исследовательского университета)
e-mail: kwiatkowski_geor@mail.ru,
г. Челябинск

Аннотация. Аристотелевская теория истины рассмотрена как протокол описания истины применительно к любой альтернативной концепции истины. Автором выделено 5 характеристик, задающих протокол описания истины у Аристотеля: происхождение истины, ее сущностные свойства, процедуры верификации суждения, существенные свойства субъекта истинного высказывания, отношение научной истины со смежными ненаучными истинами. Выявленный протокол рассмотрен применительно к концепту экзистенциальной истины, широко упоминаемой в современных гуманитарных исследованиях. Выявлено соответствие концептов экзистенциальной истины аристотелевскому протоколу в 2 из 5 пунктов (сущностные свойства истины и характеристика субъекта истинного высказывания), что объясняется антисциентистским характером наиболее широко распространенной версии экзистенциальной философии. В статье также рассмотрены некоторые вопросы применения аристотелевской теории истины как концепта, позволяющего дополнять классическую корреспондентную теорию авторскими эмпирическими, ценностными и экзистенциальными суждениями.
Ключевые слова: Аристотель, истина, корреспондентная теория истины, классическая наука, экзистенциализм, экзистенциальная истина, постнеклассическая наука, социально-гуманитарное познание, научный концепт, история науки, методология науки.

Логика развития научного знания — от классической через неклассическую к постнеклассической науке — в эпоху научных революций требует ревизии теоретического аппарата науки. Среди понятий, наиболее часто затрагиваемых ревизиями научного знания, особое место занимает истина. С одной стороны, даже те, кто стремится найти себе место в авангарде науки и ради этого полностью отказаться от достижений предыдущих эпох, хотя бы вынужденно упоминают аристотелевскую корреспондентную теорию истины как исходную точку размышлений о соответствии научных результатов реальности. С другой же стороны, редкий современный труд об истине обходится без критики Аристотеля и перечисления ситуаций, в которых аристотелевская теория оказывается неприменимой в принципе. Таким образом, до сих пор не подлежит сомнению, что при рассмотрении сущности истины Аристотель оказался прав, сконструировав исключительно работоспособный инструмент измерения качества научного знания, но научная истина как явление демонстрирует большее многообразие, чем мог себе представить Аристотель.

В лучших критических работах об аристотелевской концепции истины, например, в книге П. Деара, достоинства и недостатки аристотелевской теории истины выводятся из его специфического понимания науки. Так, Аристотель рассматривает науку как систему выводов из доказанных и общепризнанных предпосылок, ученого как наблюдателя, описывающего мир «изнутри», научный процесс как понимание смысла уже известных объектов, сведенного к одной из четырех причин (формальной, действующей, конечной и материальной) [11, с. 20, 28-34]. Центральный тезис П. Деара гласит, что открытия науки раннего Нового времени были обусловлены отказом от аристотелевского понимания науки, в той или иной степени осуществленным А. Везалием, Н. Коперником, Г. Галилеем, Ф. Бэконом и др., хотя ни один из них не отказывался от аристотелевского понимания истины.

Разнообразие интерпретаций классической истины в значительной степени обусловлено противоречивостью взглядов самого Аристотеля. Противоречия в теории истины Аристотеля, возникающие из-за широкого использования умозаключения по аналогии, отметил Ф. Брентано, указывавший на то, что в разных книгах Аристотель представляет истину как свойство суждения, свойство понятия, свойство чувственного представления и свойство вещи как источника чувственных представлений [10, с. 43]. Сходное представление о подходе Аристотеля к истине развивает В.Г. Косыхин, видящий возможность устранения указанного противоречия путем обретения познающим субъектом телеологической познавательной установки [12, с. 152], при наличии которой целью познания становится достижение абсолютной истины, понимаемой как «полное познание при помощи ума истинного положения дел» [там же, с. 155]. Рассмотренные указанными выше авторами внутренние противоречия во взглядах Аристотеля не являются единственными.

Дополнительным источником разнообразия интерпретации взглядов Аристотеля является расширение значения понятия «истина» в ходе развития науки. В схоластической традиции сведение истины к классической формуле «соответствия действительности и интеллекта» позволило снизить разнообразие интерпретаций, но при этом были утрачены важные для Аристотеля контексты использования данного понятия. Таким образом, схоласты сохранили истину как сущность путем редуцирования ее к строгим формулировкам, индифферентным к содержательной стороне высказывания, и именно эта строгость придала аристотелевским взглядам на истину статус теории.

Противоположная тенденция обращения с аристотелевской теорией истины проявляется и в наши дни: во многих современных работах, не рассматривающих специальные проблемы гносеологии, аристотелевская истина фигурирует в качестве не теории, а концепта, что снижает ее научный статус. Эта операция позволяет дополнять аристотелевские теоретические построения собственными опытными, оценочными или экзистенциальными суждениями. Гипотетически можно предположить, что рассмотрение истины как концепта могло бы расширить возможности науки за счет освоения пограничных не-научных пространств и междисциплинарного научного синтеза: например, Ю.В. Суржанская указывает на преобладание концептов над понятиями на ранних этапах развития научной мысли в силу слабой проработки объекта науки и постепенную замену первых вторыми в процессе стабилизации понятийного аппарата науки [15, с. 77]. Но более обоснованным кажется предположение, что превращение теории Аристотеля в концепт связано с преобладанием антисциентистских взглядов в современной философии, которые позволяют критиковать науку в целом, а не совершенствовать ее отдельные инструменты, либо использовать ее понятия для придания научной легитимности антисциентистским и даже антинаучным высказываниям.

Предлагают ли новые концепты истины равноценную замену классической теории Аристотеля? Для их сравнения можно использовать высказывания Аристотеля как своеобразный протокол

описания истины, применимый к любому концепту истины именно в силу своей полноты. Ниже мы обратимся к текстам книг «Метафизика», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «О душе», «О небе», «Об истолковании», «Метеорологика», «Топика» и «О возникновении и уничтожении» для описания истины как протокола, т.е. относительно строгой последовательности логических операций установления существенных характеристик истины. Для соблюдения протокола высказывания не имеет значения его содержание, большее значение имеют их последовательность и соответствие утвержденному протоколом образцу. Следовательно, ведя разговор о протоколе истины Аристотеля, мы допускаем ошибочность высказываний самого Аристотеля, но признаем необходимость нахождения эквивалентов перечисленным у Аристотеля аспектах истины. Эти аспекты истины с примерами перечислены ниже.

1. *Происхождение истины*:

- «мысль появляется в душе, не будучи истинной или ложной… истинное или ложное имеются при связывании и разъединении [мыслей] [7, с. 93].

- «мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного, а ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей… ошибка заключается всегда в неправильном [их] сочетании» [5, с. 436].

- «в поисках истины необходимо отправляться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии, и не подвергается ни малейшему изменению [а таковы небесные тела]» [6, с. 282].

- «ради истины должно исследовать исходя из того, что присуще» [1, с. 290].

2. *Сущностные характеристики истины*:

- «”бытие” и “есть” означают, что нечто истинно, а «небытие» — что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании» [2, с. 156].

- «[выражение] “могущее быть” и “не могущее быть” никогда не могут относительно одного и того же быть истинными в одно и то же время, ибо противоречат друг другу» [7, с. 109].

- «истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами… [ведь] не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду» [2, с. 250].

- «все истинное должно во всех отношениях быть согласно с самим собой» [Первая аналитика, с. 185].

- «одно и то же утверждение не бывает в одно время истинным, а в другое ложным, а всегда одни и те же утверждения истинны или ложны» [там же].

- «”истинное” и “ложное” берутся безотносительно…» [5, с. 439].

3. Процедура установления истинности высказываний:

- «среди того, что следует из [наличия] предмета, необходимо различать то, что относится к его сути, то, что есть то или иное собственное для него, и то, что сказывается как превходящее, а из этого – то, что [приписывается ему] согласно мнению, и то, что [соответствует] истине [8, с. 174].

- «положения следует составлять сообразно истине» [9, с. 364].

- «если заключение неистинно, то необходимо опровергается одна из посылок, если только при полагании всех [посылок] необходимо должно быть заключение» [там же, с. 529].

- «истина есть удостоверение [как бы] на ощупь и сказывание… а когда нельзя таким образом удостовериться, имеет место незнание» [2, с. 250].

- «вот так и по таким же причинам [вследствие пренебрежения средствами чувственного познания] некоторые высказывались об истине. В рассуждениях это, по-видимому, выходит складно, однако на деле подобные взгляды близки к безумию» [4, с. 408].

- «”невозможное” и “ложь” означают не одно и то же… есть невозможное и возможное, ложное и истинное условно, а есть невозможное и возможное, ложное и истинное абсолютно. Таким образом, принять за исходную посылку ложь и невозможное — не одно и то же: из невозможной посылки следует невозможное заключение» [6, с. 299].

4. Отношение истины к ненаучному познанию:

- «конечно, Эзопу, рассерженному на перевозчика, подобало рассказывать такую басню; иное дело, когда ищут истины» [3, с. 482].

5. Свойство познающего субъекта:

- «это природный дар — быть способным надлежащим образом выбирать истинное и избегать ложного» [9, с. 529].

Таким образом, выделенный нами протокол рассматривает пять аспектов истины: ее происхождение, существенные свойства самой истины, процедуру установления истинности

высказывания, отношение истины к ненаучному познанию и свойства познающего субъекта. При этом, судя по количеству высказываний, приоритетными Аристотель считал первые три аспекта (которым посвящено, соответственно, 4, 5 и 6 высказываний), в то время как два последних упоминаются лишь по одному разу. В случае отношения истины к ненаучному познанию, очевидно, что тема достижения истины вне поля науки для Аристотеля не заслуживает понимания в силу предполагаемого существования непроницаемой границы между разными видами познавательной деятельности, частично снимаемой лишь на этапе постнеклассической науки. Свойства же познающего субъекта для Аристотеля выносятся на периферию рассуждений потому, что, как было показано в работе Т. Коула «Архаическая истина», на этапе возникновения классической философии античности революционное значение в употреблении понятия истина («aletheia») было связано именно с наделением свойством истинности не субъекта, способного сообщить достоверное знание, а знания как некой объективной сущности [13].

Аристотелевский протокол истины имеет не только историко-философское значение. Как уже говорилось выше, научные революции, переводящие научное знание из классического состояние в постнеклассическое актуализируют ситуации неприменимости содержательной стороны аристотелевской теории. Из поля зрения аристотелевской науки выпадают суждения вкуса, по определению включающие в себя оценочный компонент, мнения, которые в силу отсутствия в них объективного компонента не могут производить истину, гипотетические суждения, не прошедшие проверки на практике (при этом практическая проверка суждений должна руководствоваться данными непосредственного восприятия объекта; использование микроскопов, телескопов, инфракрасных и ультрафиолетовых лучей для аристотелевского ученого не просто технически невозможно, но недопустимо в принципе). Таким образом, из аристотелевской науки исключены все гуманитарные дисциплины, а также естественные науки о микро- и макромирах. Поскольку именно эти дисциплины формируют актуальное поле науки, у их представителей существует стремление найти замещение аристотелевской теории истины. В наиболее устоявшихся формах это стремление реализовано в теориях прагматической, конвенциональной и когерентной истин, которые достаточно полно описаны в статусе теории. Однако существуют и менее полно отрефлектированные представления об истине, представляющие альтернативу как классической теории Аристотеля, так и вышеуказанным неклассическим теориям. В первую очередь, речь идет об экзистенциальной истине, часто упоминаемой в поле гуманитарных наук.

Эта концепция распространена в поле гуманитарного знания настолько широко, что неявно претендует на статус специфического основания современной гуманитарной науки. Она не связана с именем конкретного философа или ученого, и существенно чаще эта концепция упоминается в обзорных работах, посвященных экзистенциализму, и в исследованиях экзистенциальной художественной литературы. Ее происхождение принято возводить к трем предшественникам философского экзистенциализма: С. Кьеркегору, Ф. Ницше и М. Хайдеггеру. Ни один из них не дал системного изложения концепции истины, ограничившись разрозненными критическими высказываниями в адрес научной истины и противопоставлением ей истины подлинного человеческого существования. Кроме того, ни один из них не называл рассматриваемую им истину экзистенциальной — это название родилось у их более поздних последователей.

Выделяя характеристики «экзистенциальной истины» П.В. Рябов со ссылкой на С. Кьеркегора указывает, что экзистенциальная истина «онтологична, неотделима от личности, связана со страстью и искренностью, поступками и жизнью, а не со знаниями человека…» [14, с. 51], что характеризует экзистенциальную истину как предельно конкретную характеристику знания, неотделимую от человека и не вмещающуюся в аристотелевскую оппозицию «субъект — объект». Он же, ссылаясь на высказывание Ф. Ницше о предпочтении заблуждения истине, он пишет, что «экзистенциализм говорит об истинном как неотделимом от личности и бытийном [там же, с. 52], что иллюстрирует невозможность выделения истины как единого и всеобщего свойства знания — оба указанных свойства истины характеризуют ее с предельно субъективной стороны. В результате проникновения в современную философию постмодернистского стиля мышления, под столь широко определяемой экзистенциальной истиной понимается любое проявление субъективности, например: «Ирония становится способом бытия [современного] хореографа, его экзистенциальной истиной, способом отношения к миру и способом существования» [16]. Именно в таком ключе экзистенциальную истину рассматривает большинство современных специалистов в области гуманитарных наук, при этом само понятие экзистенциальной истины не определяется и не конкретизируется, становясь синонимом откровения, понятого в светском духе.

Свойства экзистенциальной истины оказывается возможным привести в соответствие с выделенным нами аристотелевским протоколом истины.

1. Происхождение экзистенциальной истины: не определено.

2. Сущностные характеристики истины: онтологичность, субъективность, конкретность, непосредственность.

3. Процедура установления истинности высказывания: не выявлена; истину предлагается рассматривать как достоверное знание, гарантированное опытом субъекта познания — при этом одновременно постулируется несравнимость жизненного опыта различных конкретных индивидов.

4. Отношение истины к ненаучному познанию: в силу признания равнозначности научных и ненаучных истин специфических отношений между формами научного и ненаучного познания не выявлено.

5. Свойства познающего субъекта: говорить истину может тот, кто осознает подлинность собственного существования, познает тайны собственного бытия, осознает себя необходимым элементом гармонической системы мироздания, высказывает ироничное отношение по поводу познаваемого объекта, иными словами, имеет специфический жизненный (экзистенциальный) опыт при неопределенности способа подтверждения действительного наличия такого опыта.

Столь значительные отличия — как по содержанию, так и по протоколу описания, которому не соответствует 3 из 5 выявленных характеристик экзистенциальной истины — заставляют предположить факт бытования экзистенциальной истины в иной форме, чем классическая истина и даже шире — чем истина науки в целом. Возможно, причиной является ориентация экзистенциальной философии в большей степени на переживание, чем когнитивные процедуры, но представляется также что из всех версий экзистенциализма наибольшее распространение получили те, которые в большей степени фиксируются на вопросах поиска индивидуального смысла жизни, чем на использовании антропологических достижений экзистенциализма в социально-гуманитарных науках.

Иными словами, мы утверждаем, что бытование экзистенциальной истины в статусе концепта согласуется с установками философствующих писателей первой волны экзистенциализма. Но если ориентироваться на расширение возможностей постнеклассической науки за счет специфических процедур экзистенциального мышления, то для этого потребуется детальная проработка и усиление строгости методологии научных исследований, ориентированных на использование экзистенциальной истины, чтобы повысить ее статус от концепта до теории.

Таким образом, выделенный нами аристотелевский протокол описания истины позволяет проводить сравнение концептов истин, имеющих различные философские основания.

Литература

1. Аристотель. Вторая аналитика / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
2. Аристотель. Метафизика / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
3. Аристотель. Метеорологика / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
4. Аристотель. О возникновении и уничтожении / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
5. Аристотель. О душе / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
6. Аристотель. О небе / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 3. М.: Мысль, 1981. Аристотель. Об истолковании / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
7. Аристотель. Первая аналитика / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
8. Аристотель. Топика / Собрание сочинений в 4-х тт./ Аристотель. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
9. Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Ф. Брентано. М.: Высшая философско-религиозная школа, 2012.
10. Деар П. Событие революции в науке. Европейское знание и его притязания (1500-1700) // Деар П., Шейпин С. Научная революция как событие / П. Деар. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
11. Косыхин В.Г. Форма, интеллект и телеология в аристотелевском учении об истине// Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. Вып. 2.
12. Коул Т. Архаическая истина (1983) / Т. Коул// Понятия, идеи, конструкции. Очерки сравнительной исторической семантики/ Ю. Кагарлицкий. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
13. Рябов П.В. Экзистенциализм: период становления / П.В. Рябов. М.: Группа компаний «РИПОЛ-классик»; Панглосс, 2019.
14. Суржанская Ю.В. Концепт как философское понятие / Ю.В. Суржанская // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2011. № 2 (14).
15. Устяхин С.В. Феномен фолк-модерн танца в современной хореографии: автореф. дисс. на соиск. уч. степени канд. наук по спец. 24.00.01 — теория и история культуры / С.В. Устяхин. Саранск: Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, 2006. [Электронный ресурс] URL:

https://www.dissercat.com/content/fenomen-folk-modern-tantsa-v-sovremennoi-khoreografii (Дата обращения: 04.03.2020).

ARISTOTLE'S CONCEPT OF TRUTH AS A FORMAL PROTOCOL IN SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Athuor: Kwiatkowski G.Y. Candidate of sociological studies, docent of South Ural State University, Chelyabinsk

Abstract: The Aristotelian theory of truth is considered as a formal protocol for describing truth in relation to any alternative concept of truth. The author identifies 5 characteristics that define the protocol for describing truth: the origin of truth, its essential properties, verifying procedures, essential properties of the subject of a true statement, the relationship of scientific truth with related non-scientific truths. The revealed formal protocol is considered in relation to the concept of existential truth, which is widely mentioned in modern humanitarian studies. It is revealed that the concepts of existential truth correspond to the Aristotelian formal protocol in 2 out of 5 points (essential properties of truth and characteristics of the subject of a true statement), which is explained by the anti-scientific nature of the most widespread version of existential philosophy. The article also discusses some issues of applying the Aristotelian theory of truth as a concept that allows us to supplement the classical correspondent theory with the empirical, value and existential judgments of a particular person.

Keywords: Aristotle, truth, correspondent theory of truth, classical science, existentialism, existential truth, post-classical science, social studies and humanities, scientific concept, history of science, methodology of science.

УДК 101.9

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И МОРАЛЬНАЯ ЭКОНОМИКА: АРХАИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ В СИТУАЦИЯХ ПОСТМОДЕРНА

Овчинников Александр Викторович
кандидат исторических наук
научный сотрудник Лаборатории трансдисциплинарных
исследований познания, языка и социальных практик философского факультета
ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Томский государственный университет»
e-mail: ovchinnikov8_831@mail.ru
г. Томск, Россия

Публикация подготовлена при финансовой поддержке гранта
Российского научного фонда (Проект № 19-18-00421)

Аннотация. Исследуется проблема соотношения иррационального и рационального в распространенных представлениях об «исторической ответственности». Деконструируется граница между «научным» и «обыденным», доказывается наличие общих мировоззренческих оснований у авторов и «потребителей» текстов о прошлом. Обосновывается гипотеза о конструировании образов исторической ответственности по законам «моральной», «крестьянской» экономики, выявляется социально-политическая обусловленность данного феномена. Анализируются основания представлений о т.н. «межнациональных отношениях», отмечаются их производность от принципов дарообмена в традиционных социумах, а также такие характеристики как антииндивидуальность и мотивы коллективной собственности. В дискурсе моральной экономики рассматриваются представления об исторической вине и ответственности одного народа перед другим, трансформация риторики в актуальные политические интенции и оправдание насилия. Выработанный методологический инструментарий применяется к деконструкции мотивов исторической ответственности в образах Великой Отечественной войны. Отмечаются архаические составляющие комплекса представлений о «Великой Победе». Образы исторической вины и ответственности в данном случае строятся на реципрокных основаниях и примордиальном понимании этнического и государственного, и, в свою очередь, используются в интересах внутренней и внешней политики. В заключении обосновывается методологическая значимость предложенного подхода в изучении феномена «исторической ответственности».

Ключевые слова: историческая ответственность, историческая вина, нарратив о прошлом, рациональное, иррациональное, миф, архаизация, демодернизация, реципрокные отношения, этнос, Великая Отечественная война.

Относительно большой запас знаний современного человека не означает их неиспользование в иррациональных мировоззренческих представлениях, кажется, наоборот, сегодня фиксируется интересное явление, когда традиционные архетипы «обрастают» все новым и новым объемом

эмпирического материала, что проявляется, например, в альтернативных и академических этнонациональных версиях историй.

Вместе с тем, во многом синонимичные дихотомии рациональное/иррациональное и научное/массовое отражают интеллектуальные потребности небольшой академической части социума, и возможно, само конструирование этих противоположностей обусловлено причинами социальной конкуренции. «Антропологический взгляд» на постсоветское пространство со всей очевидностью выявляет зыбкость границ между научными построениями, массовым сознанием и официальными идеологиями. Касаясь проблемы этнонациональных историй, я отмечал на первый взгляд неочевидную, но важную роль узкой специализации в дальнейшем конструировании исторических мифов: работая над одной и той же темой годами и даже десятилетиями, исследователь, будучи изначально выходцем из определенной культурно-социальной среды, не рационализирует свое мировоззрение, а результаты научных изысканий становятся частью этноориентированного сознания. Отсюда проистекает известная мифичность этнонациональных нарративов и их известная акцентуация на эмпирических фактах [1]. В массовом сознании рациональные знания также нередко служат достижению иррациональных целей.

Деконструкция, в известной степени, границы между «научным» и «обыденным» не означает автоматического разрушения границ между логичным и нелогичным, рациональным и иррациональным, даже прикрываясь индульгенциями постмодерна. Несмотря на внешнюю интеллектуальную привлекательность, это будет иметь негативные демодернизационные социально-политические последствия. Исходя из этого, следует признать необходимость изучения наукой иррациональных составляющих как массового сознания, так и собственных, кроющихся в малорефлексируемых методологических основаниях.

Возвращаясь к историческому знанию, можно утверждать, что массово транслируемые мифологемы могут находиться в сознании обывателя и в профессиональных текстах в «замороженном» состоянии, могут актуализироваться в кризисных или других эмоционально окрашенных ситуациях, но, видимо, главная их роль заключается в конструировании «ситуации повода». Речь идет о предписанных человеку, социальной группе (в том числе, академическому сообществу) или населению целых государств историко-мировоззренческих представлениях, которые служат поводом для осуществления тех или иных политических действий, истинные причины которых лежат в совершенно иной (как правило, экономико-ресурсной) плоскости.

Актуализация конструктов исторической ответственности как нельзя лучше подходит для создания напряженных конфликтных ситуаций, разрешение которых требует мобилизации различных государственных и общественных структур. В политическом отношении важен тотальный характер противостояния, иллюзия вовлеченности в символический конфликт как можно более широких слоев населения, что позволяет высказываться от их имени и тем самым зарабатывать и накапливать символический капитал.

Далее по ходу статьи будет предпринята попытка анализа особенностей конструирования образов исторической ответственности в этнонациональном дискурсе, выявлены архетипические, по моему мнению, обусловленные влиянием традиционной моральной экономики, мировоззренческие основания такого конструирования, а затем полученный методологический инструментарий будет применен для анализа образов исторической ответственности применительно к представлениям о Великой Отечественной войне («Великой Победе»).

Распространенная на постсоветском пространстве дефиниция «этнос» «очень удобна» для квазиобъяснения конфликтов и конструирования взаимных обид и претензий даже в отношении встречаемых в первый раз людей [2, с. 240]. Также на постсоветском пространстве распространено примордиальное понимание этничности, благодаря чему конструкты исторической ответственности принимают формы, якобы, объективной заданности и необходимости, подводят к конкретным практическим шагам, что делает их еще более конфликтогенными.

Зарубежным примером эксплуатации образов этнически окрашенной исторической ответственности служит Германия периода с XIX в. до 1945 г. Именно тогда окончательно складываются представления о гомогенной германской нации, обладающей собственным духом, исторической субъектностью, и противостоящей «бездуховному», «торгашескому» англо-саксонскому миру, который на протяжении столетий, якобы, строил козни против идущей «своим путем» Германии. Мифической исторической виной и, следовательно, «предусмотренной историей» ответственностью перед немцами идеологически обосновывались замешанные на геополитических фантазиях агрессивные внешнеполитические действия Германии до 1945 г.

Советский и российский опыт модернизации также включал в себя социетально окрашенные мотивы исторической вины и ответственности за неё. В довоенный период «виновными» оказывались «враждебные классы», и большевистские историки создавали масштабные исторические конструкты этой вины (см., например, сюжеты классовой эксплуатации и гнета).

В военный и послевоенный периоды советская социальная мифология вместо классового приобрела выраженный этнический характер: теперь общественная жизнь (в прошлом и настоящем) определялась не столько борьбой классов, сколько сосуществованием народов.

Негативные аспекты тотального характера этничности, а следовательно, и приписываемых вины и ответственности сказались в практиках переселения в Великую Отечественную целых народов. Принципы сталинских депортаций напоминали принципы кровной мести, и видимо, определенным образом связаны с известным «архаическим поворотом» в политической и культурной жизни страны 1930-х гг. Современная «вина» при этом обрастала историческими конструкциями, которые добавляли практически реализуемому содержанию ответственности большей легитимности (например, крымские татары и поволжские немцы атрибутировались как некоренные жители соответствующих территорий, и депортация, в какой-то мере, была частью «ответственности» перед другими народами за захват в прошлом их «исконных» территорий).

В постсоветский период протекавшие ранее в основном в академических кабинетах дискуссии уже наэлектризовывали толпы на многотысячных митингах, продолжением которых нередко становились вооруженные конфликты [3]. Этнически окрашенные образы исторической вины и ответственности часто становились определяющими в т.н. «межнациональных отношениях».

Актуализация дискурса исторической вины имеет серьезные морально-этические и политико-правовые последствия в случае безоговорочного приписывания человека к некой (социальной, политической (государство, его отдельный регион), религиозной и т.д.) общности, которая наделяется атрибутами коллективной личности, субъекта истории. Подобная деиндивидуализация имеет основания в реалиях (пост)традиционного социума и вступает в противоречие с постмодерным и глобалистским приматом прав человека, когда историческая ответственность за события, часто многовековой давности возлагается на человека, который в них лично не участвовал и физически не мог иметь к ним отношения ни действием, ни бездействием. Преодоление исторической дистанции между событием прошлого и современным субъектом исторической вины осуществляется не посредством рациональных логически непротиворечивых доводов, а при помощи иррационально-морализующих конструктов, интенциональное содержание которых воспроизводит реципрокные отношения моральной экономики. Политические, социальные, семейные, религиозные, собственно экономические и другие аспекты здесь разделить невозможно, они синкретически слиты воедино. При таком типе отношений преобладают коллективная собственность и неотделимость человека от той общности, в которой он проживает. Для коллективного типа собственности характерны не рыночные (частнособственнические), а дарительные (реципрокные) и перераспределительные (редистрибутивные) отношения [4, с. 134-285; 5; 6, с. 68]. Образы межнациональных отношений являются производными от принципов внутри- и межобщинных отношений традиционного общества. Распространенные сюжеты о вкладе народа в мировую культуру, о заимствовании народом N чего-либо у народа R, о спасении от страшной угрозы воспроизводят нормы дарообмена и ожидаемые от этого процесса образы социально-политических отношений. Неэквивалентность подарков и отдарков возвышает или принижает участников дарообмена, дает одним моральный авторитет, власть и легитимацию насилия в отношении других («неблагодарных»). Даже невольный и связанный со страданиями дар возвышает «жертву» над «виновником» и дает моральное право требовать «отдарка», т.е. части символических и материальных благ от приписываемых к «коллективному виновнику» людей, что, между прочим, позволяет говорить о рецидивах характерной для (пост)традиционных социумов коллективной собственности.

Мотивы моральной экономики не могли не стать важными составляющими представлений о такой исторической трагедии как Великая Отечественная война. «Великая Победа» стала неотъемлемой частью жизни современных россиян или, вернее, граждане Российской Федерации осознают себя россиянами во многом благодаря «Великой Победе». Конструирование общенациональной идентичности — цель вполне рациональная и находится в сфере интересов модернизирующегося государства.

Конструирующие общенациональную идентичность образы «должны» обладать значительной иррациональной «архетипической» составляющей, в противном случае стремление к логической непротиворечивости может стать поводом для бесконечных дискуссий и внутреннего неприятия обывателем, которому «некогда разбираться, кто прав, а кто виноват» (см. опыт 1990-х гг.).

Комплекс представлений о «Великой Победе» продуктивно изучать в рамках не цивилизационного (см. его критику: [7, с. 96]), а модернизационного подхода. «Великая Победа» иррациональными способами обеспечивает мобилизацию российского социума для решения задач дальнейшего догоняющего развития. Примеры современных развитых стран, особенно прошедших стадии корпоративного государственно-монополистического капитализма, свидетельствуют, что в подобных идеологиях значительную роль играют домодерные архетипические образы.

В современной России сложился синкретический (нео)языческий культ государства, в который на правах подчиненных религиозно-политических учений включены т.н. «традиционные религии» [8, с. 354, 355]. Одним из наиболее значимых воплощений этого культа является «Великая Победа» [9]. Исследователи уже не раз отмечали связанные с культом предков религиозные (нео)языческие коннотации «Бессмертного полка» [10, с. 98].

(Нео)языческие культы структурируют окружающий мир согласно законам моральной экономики. Сам факт рождения человека в (пост)традиционном социуме означал, что все его члены должны потенциально заботиться о нем, тем самым преподнося дар, который, в свою очередь, персонифицировался с высшими силами. Этот алгоритм воспроизведен в образе «Родины-матери», а так как за подарком всегда следует отдарок, то человек автоматически обязывается действовать во благо своей Родины. На Востоке этот негласный, но осознаваемый всеми моральный договор обычно воплощался в таких отдарках, как обязательные мобилизационные общественные работы и участие в воинских формированиях на стороне правителя. Нежелание предоставлять отдарок грозило нарушением гармонии между объединенными в некую общность людьми и высшими силами, что обуславливало коллективное осуждение и легитимизировало насилие в отношении «неблагодарного». На таких же основаниях в системе «Великой Победы» построено отношение к вине коллаборационистов.

В дискурсе мировой политики, точнее, официально транслируемых идеологических представлений о ней, реципрокно-редистрибутивные аспекты «Великой Победы» сводятся к констатации спасения мира от фашистской угрозы ценой огромных жертв, и ожидания, по умолчанию, конкретных уступок-отдарков от спасенных. Декларируемое отсутствие таких отдарков и, соответственно, возможностей конвертировать их в распределяемые блага позволяет сформировать в массовом сознании мифологему о «неблагодарности» союзников и освобожденных Красной Армией стран Восточной Европы. Мотив «вины неблагодарных» активно используется во внешнеполитических целях (см. актуальные на данный период, начало 2020 г., российско-польские дискуссии). Основанные на моральной экономике идеологемы «Великой Победы» вступают в противоречие с «западным» (рациональным и частнособственническим) пониманием прошлого и настоящего окружающего мира, что ещё более усугубляет негативные последствия т.н. «войн памяти».

Комплекс «Великой Победы» в том виде, в котором он сегодня репрезентируется, оказывает значительное влияние на те категории населения, в мировоззрении представителей которых сильны архаический и традиционалистский пласты (это часто коррелирует с соответствующим уровнем образования, династийной работой в бюджетных учреждениях, коллективистским мировоззрением и т.д.).

В заключение можно констатировать, что использование методологических возможностей концепта моральной экономики применительно к сюжетам «исторической ответственности», позволит детально деконструировать распространенные в российском обществе мифологемы, снизить степень иррационального и таким образом, в какой-то мере, рационализировать мировоззренческие представления об окружающей действительности.

Литература

1. Овчинников А.В. Классический университет в современной России: «эгоистичные интеллектуалы и коллективистские идеологии…» // Классический университет: история и современность. Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016.
2. Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007.
3. Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ «Академкнига», 2003.
4. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011.
5. Неформальная экономика: Россия и мир / под ред. Т. Шанина. М.: ЛОГОС, 1999.
6. Поланьи К. Экономика как институционально оформленный процесс // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 2.

7. Шнирельман В.А. Цивилизационный подход как национальная идея // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007.
8. Овчинников А.В. Корпоративный ислам в парадигме модернизации (опыт Татарстана) // Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / под ред. А.П. Забияко и др. Благовещенск: Изд-во Амурского государственного университета, 2018.
9. Восставшие мертвецы 2.0. Историк Галина Аккерман — о культе Победы и победе нового язычества в России, 20.01.2020 [Электронный ресурс]: mnews.world. URL: https://mnews.world/ru/vosstavshie-mertvetsy-2-0-istorik-galina-akkerman-o-kulte-pobedy-i-pobede-novogo-yazychestva-v-rossii/?fbclid=IwAR1fLiM1vaM4Eh8F7JA-Hr6DFxAOjYzoH-JNiONE-GT1gYgv0Z346cn1VO0 (дата обращения: 23.03.2020).
10. Архипова А.С., Доронин Д.Ю., Кирзюк А.А., Радченко Д.А., Соколова А.Д., Титков А.С., Югай Е.Ф. Война как праздник, праздник как война: перформативная коммеморация Дня Победы // Антропологический форум. 2017. № 33.

HISTORICAL RESPONSIBILITY AND THE MORAL ECONOMY:
THE ARCHAIC MEANINGS IN SITUATIONS OF POST-MODERNISM

Athuor: Ovchinnikov Alexander Viktorovich candidate of history scientific researcher of the Laboratory of the transdisciplinary research of cognition, language, and social practices, faculty of philosophy of the National research Tomsk state University, Tomsk, Russia

Abstract: The problem of the correlation of the irrational and rational in the common notions of «historical responsibility» is investigated. The author deconstructed the border between «scientific» and «ordinary» and prove that the authors and «consumers» of texts about the past have a common worldview. The hypothesis of constructing images of historical responsibility according to the laws of «moral» and «peasant» economy is substantiated, and the socio-political conditionality of this phenomenon is revealed. The author analyzes the basis of ideas about the so-called «interethnic relations», their derivation from the principles of gift exchange in traditional societies, as well as such characteristics as anti-individualism and the motives of collective property. The discourse of moral economics deals with ideas about the historical guilt and responsibility of one people to another, the transformation of rhetoric into actual political intentions, and the justification of violence. The developed methodological tools are applied to the deconstruction of motives of historical responsibility in images of the Great Patriotic war. Archaic components of the complex of ideas about the «Great Victory» are noted. Images of historical guilt and responsibility in this case are based on reciprocal grounds and a primordial understanding of ethnic and state, and, in turn, are used in the interests of domestic and foreign policy. In conclusion, the methodological significance of the proposed approach in the study of the phenomenon of «historical responsibility» is revealed.

Keywords: historical responsibility, historical guilt, narrative about the past, rational, irrational, myth, archaization, demodernization, reciprocal relations, ethnos, the Great Patriotic war.

УДК 122

ПИСЬМЕННОЕ СЛОВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ УСЛОВИЕ РАСКРЫТИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ СУБЪЕКТА

Петросов Тигран Артемович
старший преподаватель кафедры философии
ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»
e-mail: tigranich@yandex.ru
г. Краснодар, Россия

Аннотация. С появлением и распространением развитых систем письма, а затем и печати, общество и индивид открывают для себя новое феноменальное измерение – измерение погруженности в текст, в чистую абстракцию связанного смыслового целого. Именно здесь, обретая привычку к тексту, рациональность впервые освобождается от доминирования эстетических факторов физического присутствия и раскрывает свой потенциал к отвлеченному мышлению. В статье приводится анализ способа движения сознания субъекта в реальности текста, раскрывается характер влияния письменного слова на сферу ментального в целом и рационального в частности. Таким образом, основное внимание автор уделяет вопросу соотношения социокультурного феномена распространения письменности и рациональности, ментальности субъекта. Автор придерживается взглядов умеренной социокультурной детерминации специфики человеческого менталитета и формы общественных отношений.

Ключевые слова: медиафилософия, медиаэкология, ratio, рациональность, медиа-субъект, феноменология, мифология, мифическое сознание, Маклюэн, современная философия, философия медиа, сознание.

Не столь часто философский дискурс обращается к проблеме корреляции источника получения информации и его формы, с одной стороны, и специфики ментальности, в частности, конкретной формы функционирования ratio субъекта, с другой. Хотя подобное рассмотрение уже прочно закрепилось в качестве центральной проблематики новообразованных смежных научных сфер, вроде медиаэкологии М. Маклюэна и Н. Постмана или медиафилософии и В. Савчука в России, Ф. Гартмана в Германии, данная область исследований остается для философии скорее специфичной, а ее фундаментальные результаты — малоизвестными. Более того, многие классические труды, затрагивающие глубинные проблемы социокультурной детерминации ментальности субъекта, таких авторов, как Э. Хэвлок, В. Онг, Л. Стрэйт, Ф. Гартман, остаются непереведенными и практически не привлекаются ко вниманию в русскоязычном научном дискурсе. В связи с этим рассмотрение столь важного, фундаментального вопроса взаимодействия социальных, а именно — в широком смысле медийных — условий и специфики существования ratio индивида представляется вполне актуальным.

В данной статье мы сосредоточимся на одном аспекте этого взаимодействия: на корреляции социально адаптированной, развитой системы письма (под которой мы подразумеваем звукобуквенную азбуку) и активности сознания субъекта.

Как указывает У. Онг — один из классиков Торонтской школы коммуникаций: «Письменность заставляет «слова» являться подобно вещам, потому что мы думаем о словах как о видимых знаках…мы можем видеть и трогать подобные написанные «слова» в текстах и книгах. Написанные слова остаются. Устная традиция не имеет подобных вещественных остатков. Когда устная история, рассказанная десять раз [в определенный момент] не рассказывается, все ее существование заключается в возможности определенного человека ее рассказать» [перевод наш, П.Т.] [3, с. 11].

В самом деле, когда субъект концентрируется на тексте, зафиксированное смысловое целое становится для него автономной реальностью, которая остается. И значение которой предстает для субъекта не в качестве частных объектов физического мира, а как чистая абстракция, хотя и понимаемая субъектом исходя из его опыта физического мира и нарративов о нем, актуализируемых в памяти, однако не сводимая к этому миру, но содержащая память о нем как об одном из возможных объектом референции смыслов этой абстракции, оставаясь при этом неподвижной. Стоит вспомнить, что латинское слово abstractio — это производное от глагола существительное, которое буквально переводится как «отвлечение».

В измерении чистой «отвлеченности» смыслов субъект выведен из мира эстетической интеракции с другими субъектами и физическим миром в его непосредственной *деятельности*. Феноменальное измерение в данном случае присутствует как движение смыслов, то есть мысли, даже если эта мысль связана с образными репрезентациями, что с необходимостью активизируется нашей фантазией. В этом измерении субъект как актор и носитель интенций желания вещей, социально выгодных актов поведения, непосредственных эмоций к непосредственным объектам этих эмоций (в том числе к другим субъектам) — отсутствует. Эстетические двигатели социального взаимодействия отстранены в этом феноменальном поле чистых смыслов. Главной же интенцией здесь становится проясненность целового этих смыслов, в направлении к которому и движется мышление.

Устная речь просто не может обладать подобным абстрагирующим эффектом, так как условия ее существования всегда одновременно и натуральны, и социальны, в связи с чем язык здесь не концептуализирует (то есть не «схватывает») собственное содержание, так как не в состоянии это делать без письма, но использует его как инструмент интеракции с природой (миф и ритуал) и обществом (интерсубъективная коммуникация). Таким образом, распространение демократических систем письменности, позволяющих свободно погружаться в текст и аналогичным образом составлять собственные смысловые конструкты — имеют решающее значение для высвобождения имманентных возможностей человеческого ratio.

Подобную мысль развивал, к примеру, Н. Постман, у которого мы находим такой тезис: «В чтении реакции человека изолированы, интеллект обращен к своим собственным ресурсам. Столкнуться с холодными абстракциями напечатанных предложений значит в простоте, без содействия красоты или общественности смотреть на язык. Тем самым чтение по своей природе является серьезным занятием. Это также, конечно же, в сущности рациональная деятельность» [Перевод наш, П.Т.] [4, с. 50].

Следует особенно отметить, что подобный эффект является одной из действительных предпосылок формы культуры определенных исторических периодов, цивилизационных процессов как таковых. Здесь уместно вспомнить лаконичный тезис одного из основателей медиафилософского направления исследований в Германии Ф. Гартмана: «Чтение и письмо в действительности являются совершенно центральными для культуры европейского Просвещения» [Перевод наш, П.Т.] [1, с. 9].

Более того, в классических трудах, посвященных философским проблемам медиа и коммуникации, к примеру, Э. Хэвлока, теория которого оказал значительное воздействие на мысль М. Маклюэна, мы находим позицию, согласно которой именно в этих эффектах уединения и сосредоточения на автономных смыслах состоит водораздел, позволяющий человеку начать движение мысли *от* доминации мифологических нарративов, что было невозможно в связи с самими условиями существования человека в дописьменном обществе; с чего и начинается античная наука и философия. [2, с. 152].

Причем важно подчеркнуть, что здесь в качестве действительного исторического поворота мы рассматриваем именно появление звукобуквенного алфавита, так как этот способ, в силу своей безусловной доступности относительно других систем письма, таких как иероглифические, пиктографические, консонантные, сделал письменность доступной для широкого круга людей, тем самым сняв с грамотности исключительно высокий общественный статус, который имел место в до-античных цивилизациях именно в связи с недоступностью и последующей аристократической институализацией обучения грамотности.

Подобной позиции придерживаются продолжатели исследовательской программы М. Маклюэна, например, Л. Стрэйт: «Алфавитная письменность посредством своей способности делать речь видимой в древние времена дала начало дисциплине риторике, а также изучению языка и поэтики, которые также были известны как грамматика; алфавит также заложил основу для того, что было известно под названием диалектики, или логики, как было закреплено Аристотелем». [Перевод наш, П.Т.] [5, с. 129]. Здесь мы видим, что, согласно позиции исследователя, сами аналитические дисциплины работы с речью, а именно риторика и логика, появляются именно благодаря возможности фиксирования этой речи. Это свидетельствует о непосредственной связи самой возможности абстрагирующей концептуализации и анализа речи, а следовательно, и смыслового абстрагирования, и появления новой формы выражения этой речи, как бы дополняющей естественный феномен голоса и его нефиксируемого присутствия.

Итак, в данной статье мы рассмотрели специфику влияния развитой системы письменности на рациональность субъекта. Мы предположили, что обращенность к тексту в силу самого способа движения сознания при этом обращении освобождает индивида от социальной и эмоциональной включенности и позволяет ему концентрироваться на смысловом целом самом по себе, раскрывая тем самым имманентные способности человеческого ratio.

Литература

1. Hartmann, F. Vom Versprehen der medientheorie / F. Hartmann // Maske Und Kothurn: Internationale Beiträge zur Theater-, Film- und Medienwissenschaft, vol. 52, 2006.
2. Havelock, E. A. Preface to Plato. / E. A. Havelock. Cambridge : Harvard University Pres, 1963.
3. Ong, Walter. J. Orality and Literacy. / W.J. Ong. New York : Routladge, 2002.
4. Postman, N. Amusing Ourselves to Death. / New introduction by Andrew Postman. London : Penguin books, 2005.
5. Strate, L. Studying media as media: McLuhan and the media ecology approach / L.Strate // Marshall McLuhan's "Medium is the Message": Information Literacy in a Multimedia Age, vol. 1, 2008

WRITTEN WORD AS THE SOCIOCULTURAL CONDITION OF REVEALING OF SUBJECT'S RATIONALITY

Athuor: Tigran Petrosov lecturer Kuban State University, Krasnodar, Russia

Abstract: With the advent and spread of the developed writing systems and then of printing society and an individual discover new phenomenal dimension – the dimension of immersion into a text, in pure abstraction of a connected semantic whole. Exactly here, getting accustomed to text, rational is released from the dominance of aesthetic dimension of physical presence and disclose it's potential to abstract thinking for the first time. The analysis of the way in which consciousness moves within the reality of text is provided in this article; the manner of writing word's influence on the sphere of mentality in general, and on rational in particular is discovered. Thus, author pays main attention to the question of correlation between sociocultural phenomenon of script's spreading and rationality, mentality of subject. Author follows the moderate views of sociocultural determination of the specific of human mentality and social relations' form.

Keywords: mediaphilosophy, Media ecology, ratio, rationality, media-subject, phenomenology, mythology, mythical consciousness, McLuhan, contemporary philosophy, philosophy of media, consciousness.

УДК 1:7/.9

БОЛЬШИЕ ДАННЫЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Платонова Светлана Ипатовна
доктор философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии
ФГБОУ ВО «Ижевская государственная сельскохозяйственная академия»
e-mail: platon-s@bk.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. В статье анализируется феномен Big Data, основные характеристики и параметры больших данных. Большие данные требуют не только изменения эпистемологических стратегий в современном социальном знании, но и приводят к трансформации моделей социальной реальности. Рассматривается онтологический вызов, встающий перед социальными и гуманитарными науками в связи с широким распространением больших данных. Онтологический вызов связан с пересмотром моделей социальной реальности: это может быть создание новой теории, совершенствование существующих теоретических моделей социальной реальности, сравнение конкурирующих теорий. Большие данные приводят к пониманию общества как самоуправляемого, самовоспроизводящегося, аутопойетического, к отказу от моделей двухуровневой (актор/общество) социальной реальности, к пересмотру социального актора, артикулируют постчеловеческую онтологию самоуправления. В статье обосновывается предположение, что большие данные являются всего лишь «следами» человеческой активности, требующими интерпретации, помещения в определенный социальный контекст, отнесения к социальной теории.

Ключевые слова: большие данные, социальная онтология, социальная теория, социальное знание

С начала XXI столетия наблюдается активное использование цифровых данных. Американские ученые А. Сзалай и Дж. Грей появление цифровой науки назвали четвертой парадигмой научных исследований [1]. Большие данные начинают анализироваться и перерабатываться как естественными, так и социальными и гуманитарными науками. Появились и развиваются вычислительные социальные науки, цифровые гуманитарные науки. С одной стороны, цифровизация гуманитарных наук играет положительную роль, так как содействует упорядоченности, систематизации и доступности аналоговых текстов и других материалов. С другой стороны, цифровизация гуманитарных наук может подорвать традиционные методы анализа, связанные с внимательным изучением текста, отношением к тексту как уникальному и неповторимому.

Выделяются следующие характеристики больших данных: большой объем, высокая скорость, разнообразие, предельный охват, гибкость, характеризующаяся расширяемостью и масштабируемостью. Объем (volume) больших данных огромен, скорость изменения (velocity) данных чрезвычайно большая; разнообразие (variety) означает наличие различных форматов и типов данных. Большие данные могут соединять разнообразные по природе наборы данных и легко менять свои размеры [2, p. 262]. К указанным характеристикам Big Data можно добавить, по крайней мере, еще одну, принципиально новаторскую и важную: большие данные являются побочным продуктом многих стандартных операций.

Большие данные порождаются рутинными трансакциями между гражданами и властями, потребителями и бизнесом. Это могут быть цифровые системы видеонаблюдения; данные розничных продаж; ведение журнала операций и взаимодействия по цифровым каналам связи (например, электронной почты или онлайн-банкинга); публикации в социальных сетях и другие данные.

С одной стороны, большие данные являются принципиально новаторским шагом в развитии социальных и гуманитарных наук, с другой стороны, они тянут за собой клубок онтологических, эпистемологических и методологических проблем. Апологеты больших данных предлагают отказаться от традиционных схем познания, предусматривающих создание идеализированных конструктов, выдвижение гипотез, формулирование теоретических моделей и научных теорий. «Большие данные говорят сами за себя», — это один из центральных тезисов сторонников активного использования этих данных. Вызовы, исходящие от больших данных, заключаются в том, что они могут изменить существующие концептуальные схемы, теоретические объяснения социального мира

и порядка, потребовать новых исследовательских стратегий и методологических программ. Эти изменения могут носить не декоративный, а фундаментальный характер. Возможность использования больших данных в социальной теории заставляет вновь вернуться к базовым философским вопросам: о соотношении между эмпиризмом и рационализмом, фактами и теорией, индукцией и дедукцией, реальностью и теоретическими моделями, отображающими реальность.

Сторонники больших данных полагают, что современная наука не нуждается в объяснительных теориях и гипотезах; объяснение может быть заменено корреляцией между явлениями. Декларирование этих идей, по сути, означает победу, триумф эмпиризма и индуктивной методологии. Еще в первой половине XIX века О. Конт заявлял, что наука не нуждается в объяснительных моделях, а главная задача ученого — не объяснять, а всего лишь описывать явления. От вопроса «почему?» мы должны перейти к вопросу «как?». В начале XXI века, спустя двести лет, можно говорить о реванше эмпиризма и позитивизма.

Однако, по нашему мнению, если большие данные могут быть успешно применимы в некоторых коммерческих секторах, то сложно использовать большие данные для анализа социальных процессов, структур и социального поведения вне теоретических моделей и определенной интерпретации. Как можно применить большие данные для объяснения человеческих убеждений, действий, мотиваций, идеологии?

Сами по себе большие данные еще ничего не говорят. Это всего лишь «следы» человеческой деятельности. Для понимания Big Data требуется их интерпретация, объяснение, помещение в определенный социальный контекст. А для этого необходимы социальные модели, социальные теории. Перефразируя И. Лакатоса, можно сказать, что теория без данных пуста, а данные без теории слепы. Например, для установления общих паттернов (например, констатация географической концентрации различных этнических сообществ в городе) необходимо дальнейшее объяснение, почему возникла именно такая концентрация, каковы социально-экономические последствия подобной концентрации, а это требует дальнейшей социальной теории и глубокого контекстуального знания [3, p. 8]. Большие данные выявляют тенденции, однако могут не увидеть важных особенностей, которые могут стать трендом.

Использование больших данных может привести к пересмотру теоретического социального знания, основных теоретических моделей социального, вызвать соперничество разных исследовательских ориентаций, новое понимание социального порядка. Например, в позитивистской социологии общество представляется как социальная реальность sui generis , первичная по отношению к индивидуальной реальности и детерминирующая человеческое поведение. В неклассической (интерпретативной) социологии подчеркивается роль ценностно-смысловой мотивации социальной деятельности индивида, утверждается, что социальные институты созданы самим индивидами. И в позитивистской, и в интерпретативной социологии существует дихотомия общество/человек, структура/действие, макроструктура/микроструктура.

Цифровые данные приводят к пересмотру моделей социальной реальности, в частности, к изменению существующей в настоящее время двухуровневой (индивид/общество) модели общества. «С развитием цифровых данных выделение микрофеноменов и макрофеноменов становится излишним, поскольку теперь исследователи могут гораздо быстрее ”переключаться” между “уровнями”, прослеживая связи, в которые включен отдельный человек» [4, с. 25]. Например, Б. Латур предложил модель одного уровня. «Нет никакой существенной разницы между индивидами, группами или институтами» [5, p. 609]. Отказываясь от альтернативы актор/структура, Бруно Латур предлагает использовать понятие «монада» в интерпретации Г. Тарда: «Монада — это не часть целого, а точка зрения на все остальные сущности, взятые по отдельности» [там же, p. 598].

В настоящее время мы можем говорить об онтологическом повороте, повороте к материальному, при котором материальные объекты становятся полноправными участниками социального мира. Мы можем говорить об изменении социальности и социальных отношений в современном обществе. Одним из субъектов социальных отношений может быть вещь, процесс, состояние, иными словами, нечто объективированное. В человеческих отношениях одним из партнеров могут выступать не индивиды, а объекты. Объектные миры – это, прежде всего, информационные и коммуникационные технологии, компьютеры и компьютерные технологии, объекты потребления [6, с. 116]. Одним из примеров сопряжения социального устройства и технологической реальности является фондовый рынок, исследованный К. Кнорр-Цетиной [7]. Например, в виртуальной среде одним из участников социального взаимодействия может быть робот. Компанией «Яндекс» разработан робот «Алиса», который является не только голосовым

помощником. С «Алисой» можно поиграть, пообщаться, проверить грамотность, получить быстрый ответ. По состоянию на январь 2019 года аудитория «Алисы» составила 30 млн. человек.

Дэвид Чандлер, профессор университета в Вестминстере, полагает, что большие данные опираются на понимание общества как самоуправляемого, самовоспроизводящегося (аутопойэтического) [8, p. 844]. Нет необходимости обнаруживать причинно-следственные связи, так как такой подход подразумевает подчинение централизованным властям, которое характерно для модернистских обществ. Сейчас мы наблюдаем самоорганизацию и автономию городов и обществ. Сложный мир не нуждается в причинной теории. «В то время как "человек" модернистского строительства стремился управлять обществом через разгадывание тайн причинности, "постчеловек" нашего настоящего мира стремится управлять посредством включения реляционной реальности (relational reality)» [8, p. 845].

Большие данные, таким образом, артикулируют постчеловеческую (posthuman) онтологию самоуправления, автопоэтические сборки (assemblages) технологического и социального. В настоящее время говорят об аутопойезисе социальных сетей, техносоциальных систем, эпистемических вещей [9, 10]. Представляется, что можно говорить об аутопойезисе общества как социальной системы в целом. Главное отличие аутопоейтических систем заключается в том, что причина их развития заключена в свойствах самой системы.

Таким образом, обществоведам еще предстоит серьезная работа по анализу роли и значимости больших данных в социальных и гуманитарных науках. Большие данные могут привести к пересмотру моделей социального: это может быть создание новой теории, совершенствование существующих теоретических моделей социальной реальности, сравнение конкурирующих теорий.

Литература

1. Szalay A., Gray J. 2020 Computing: Science in an exponential world / A. Szalay, J. Gray // Nature. 2006. Vol. 440.
2. Kitchin R. Big Data and Human Geography: Opportunities, Challenges and Risks / R. Kitchin // Dialogues in Human Geography. – 2013. – Vol. 3. – No. 3. – P. 262-267.
3. Kitchin R. Big data, New epistemologies and Paradigm Shifts / R. Kitchin // Big Data & Society. 2014. Vol. 1. No. 1.
4. Дудина В.И. Цифровые данные — потенциал развития социологического знания / В.И. Дудина // Социологические исследования. 2016. № 9.
5. Latour B., Jensen P., Venturini T., Grauwin S., Boullier D. The Whole is Always Smaller Than Its Parts' — a Digital Test of Gabriel Tardes' Monads / B. Latour, P. Jensen, T. Venturini, S. Grauwin, D. Boullier // The British Journal of Sociology. 2012. Vol. 63. No. 4.
6. Платонова С.И. Эпистемические объекты и социальные отношения в современном обществе / С.И. Платонова // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2018. № 3-1.
7. Кнорр Цетина К., Брюггер У. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках / К. Кнорр Цетина, У. Брюггер // Социология вещей. Сборник статей; под ред. В. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
8. Chandler D. A World without Causation: Big Data and the Coming of Age of Posthumanism / D. Chandler // Millennium: Journal of International Studies. 2015. Vol. 43. No. 3.
9. Орлов Д.Е., Орлова Н.А. Аутопойезис техносоциальных систем как фактор разрастания социальных рисков / Д.Е. Орлов, Н.А. Орлова // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2015. № 2.
10. Лавренчук Е.А. Социальные сети как эпистемические объекты / ЕА. Лавренчук // Вестник РГГУ. 2010. № 13 (56).

BIG DATA AND CHANGING SOCIAL ONTOLOGY

Athuor: Platonova S.I. Professor of the Department of philosophy, Izhevsk State Agricultural Academy, Russia

Abstract: The article discusses the features of big data and identifies the possibility of their use. The article examines the main challenges facing social sciences in connection with the wide spread of Big data. Big data, by identifying social trends, can miss facts that capture new trends. The ontological challenge is related to the revision of models of social reality. Big data requires an understanding of society as self-governing, self-replicating. Big data leads to the rejection of models of two-level social reality (actor/society), to the revision of the social actor, articulate the posthuman ontology of self-government. The article substantiates the assumption that big data are just "traces" of human activity that require interpretation, placement in a certain social context, attribution to social theory. There is an urgent need for broader and more critical reflection epistemological, methodological, ontological challenges of the use of big data in the social sciences.

Keywords: Big data, social ontology, social theory, social knowledge.

УДК 159.964

RATIO И ЕГО ПРЕДЕЛЫ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Рамазанова Лариса Асгатовна
старший научный сотрудник
Государственного бюджетного учреждения культуры
и искусства Республики Башкортостан
«Национальный музей Республики Башкортостан»
(ГБУКИ РБ НМ РБ)
e-mail:LarisaUFA2012@mail.ru
г. Уфа, Россия

Аннотация. Философская категория *ratio* рассматривается в контексте когнитивной, аналитической психологии. При таком подходе разум включает не только осознаваемые процессы, но и выходит за их пределы. Современные исследования свидетельствуют об относительности картины мира, которую воссоздает высшая нервная система человека. В когнитивной психологии существует постулат о кодировании информации в психике. Данный постулат предполагает, что физический мир отражается в психике в особой форме, которую нельзя свести к свойствам стимуляции. Вариантом когнитивной теории является теория уровней переработки информации. Смысл создается человеком и существует только в субъективном внутреннем мире сознания. Процессы мышления, восприятия, принятия решений, анализа информации во многом основаны на метафорических конструктах, большинство из которых мы даже не осознаем. Коллективное бессознательное К.Г. Юнга — это образ мира, который сформировался у человеческого вида ещё в незапамятные времена. Многие окружающие человека явления оборачиваются всего лишь проекциями его собственной психики. К.Г. Юнг и З.Фрейд сделали свои открытия эмпирическим путем, наблюдая опыты гипноза, широко его применяли в научных и терапевтических целях. Подсознание не понимает слова, оно реагирует на образы, символы. Этот постулат Дэвид Гроув развил в своей методике «чистого языка» и ввел понятие «эпистемологическая метафора». Русский философ, поэт и художник, представитель русского символизма Максимилиан Волошин (1877-1932), по мнению автора, еще в начале XX века сформулировал суть и беспредельность человеческого *рацио*.

Ключевые слова: *рацио*, философия, аналитическая психология, архетип, символ, эпистемологическая метафора, гипноз, детство

Философская традиция (И.Кант, Г.Гегель) *ratio* связывает с идеей, с оценкой действительности с точки зрения ее совершенства, позволяющей «схватить» жизнь в ее полноте и целостности. В какой момент эта философская категория стала предметом изучения психологии? Основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг (1875- 1961) отмечал, что кантовские категории — это интеллектуальное применение архетипов. Оба ученых признают наличие в строении психики неких структур, которые невыводимы из опыта, но являются необходимым условием его приобретения. Иммануил Кант (1724-1804) — «певец» сознания, тогда как К.Г. Юнг — мыслитель, отдававший первенство коллективному бессознательному среди прочих регуляторов человеческой жизни. Если Кант внёс значительный вклад в изучение бессознательного, то Юнг никогда не был сторонником приуменьшения роли сознания и личности. Философию Канта можно использовать в качестве системы, описывающей сознательную часть психики, а теорию Юнга — как знание, освещающее бессознательные структуры психики в рамках той же априористской парадигмы [1].

Прорыв, который осуществился с введением в научный оборот понятия «коллективное бессознательное», считает В.В. Балановский, - готовился А. Шопенгауэром, Э. Гартманом, а в большей степени — К.Г. Карусом, который сделал многое, чтобы из философского контекста представление о бессознательном (близкое к юнговскому пониманию коллективного бессознательного) было перенесено на поле психологической науки. *«Таким образом,* делает вывод В.В. Балановский, — *при детальном рассмотрении Юнг совсем не похож на психолога-экспериментатора или же учёного-естествоиспытателя, который опирается почти исключительно на индуктивные умозаключения».* Здесь не могу согласиться с автором, так как и К.Г. Юнг и З.Фрейд сделали свои открытия эмпирическим путем, изучая сны пациентов, наблюдая опыты гипноза, широко его применяли в научных и терапевтических целях. Проникнуть в бессознательное индивида и установить диалог можно только усыпив самоконтроль сознания. Правда автор делает

оговорку в примечании: «*Хотя такое возможно даже в сфере изучения коллективного бессознательного. С чем-то похожим мы встречаемся в трансперсональной психологии С. Грофа, который работает в смежной с Юнгом области и опирается, в основном, на экспериментальный материал»*

Наведение гипнотических состояний и феноменов представляет собой, прежде всего, передачу идей и вызывание у субъекта цепочек мыслей и ассоциаций, которые, в конечном счете, приводят к поведенческим реакциям. Возникающий транс по-прежнему остается результатом идей, ассоциаций, психических процессов и представлений, которые уже существуют в психике человека и вследствие этого всего лишь пробуждаются в нем. Гипноз — это чувственно переживаемый процесс передачи идей. Подсознание не понимает слова, оно реагирует на образы, символы. Этот постулат Дэвид Гроув развил в своей методике «чистого языка» и ввел понятие «эпистемологическая метафора». По мнению Майленовой Ф.Г., Бронфмана С.А. последняя является примером плодотворного обогащения практической психологии философией и философское осмысление этой техники могло бы послужить успешной интеграции как этих двух наук, так и медицины с психологией и философией [2].

В когнитивной психологии существует постулат о кодировании информации в психике. Данный постулат фиксирует предположение о том, что физический мир отражается в психике в особой форме, которую нельзя свести к свойствам стимуляции. Вариантом когнитивной теории является теория уровней переработки информации (Ф.Крейк, Р.Локхард). Согласно ей мысль управляет энергией, а энергия в свою очередь организует материю. Все формы организации и регулирования живого организма осуществляются на психическом, энергетическом и физическом уровнях (информация — энергия — материя). Смысл создается человеком и существует только в субъективном внутреннем мире сознания. Предполагается, что каждому состоянию сознания соответствует некоторое состояние мозга. Но непосредственно, личностно мы воспринимаем не свой мозг, а именно состояния сознания — настроения, желания, идеи. Именно они обладают для нас ценностью и смыслом. Но мир наших смыслов сугубо индивидуален. Единственный способ поделиться ими — превратить их в сигналы, надеясь, что они вызовут резонанс, то есть информацию, в чьей-то душе и будут верно поняты (осмыслены) [3].

Когнитивные лингвисты обнаружили, что огромный пласт нашей информации о реальности структурирован метафорически — процессы мышления, восприятия, принятия решений, анализа информации во многом основаны на метафорических конструктах, большинство из которых не осознаваемы. Таким образом, современные исследования свидетельствуют об относительности картины мира, которую воссоздает высшая нервная система человека.

В этой связи снова обратимся к учению К.Г. Юнга об архетипе (от древне греческого ἀρχέτυπον «первообраз, оригинал, подлинник, образец») структурном элементе коллективного бессознательного. Архетипы обусловливают процесс познания. Юнг даёт определение коллективному бессознательному — это образ мира, который сформировался у человеческого вида ещё в незапамятные времена.

В частности, познание мира новорожденным объясняется архетипическими формами: ребёнок нацелен на поиск в окружающем пространстве тех явлений, которые выступают аналогами архетипических образов. Архетипы выступают катализаторами для развития личности, своего рода строительными лесами. Из последнего вытекает тот вывод, что многие окружающие человека явления оборачиваются всего лишь проекциями его собственной психики.

К.Г. Юнг ввел понятие архетипического образа, тесно связанного с эмоциями. В поздних работах швейцарского психиатра образы и эмоции объединяются термином «символы».

Попытка на практике применить наследие Юнга в ходе осмысления символического послания из нашего недавнего советского прошлого на региональном материале привела автора к необходимости сформулировать собственное понимание природы символа как слепка, неком представлении, укоренившемся в сознании человека (общества) по поводу какого-либо эмоционально значимого события, явления имевшего место в прошлом, вследствие которого наделяется свойством влиять, вызывать эти эмоции, воспоминания в ходе их вторичного восприятия человеком (обществом). По мысли автора самые успешные произведения искусства те, в основе которых лежат классические образы и символы [4].

Открытия в области психологии человеческих масс имели самые серьезные последствия мирового масштаба. Начиная с относительно безобидных маркетинговых ходов заканчивая информационными войнами. Трагическими следствиями последних можно назвать установления тоталитарных режимов в ряде стран в первой трети XX века и развязывание Второй мировой войны. В своем интервью в документальном фильме «Лицом к лицу с К.Г. Юнгом» режиссера Джона

Фримана (1959 г.) Юнг предостерегал: *«Величайшее изменение психологического подхода неизбежно. Мы больше нуждаемся в психологии, в понимании человеческой природы. Потому что единственная реально существующая опасность — сам человек. Мы этого не осознаем. Мы ничего не заем о человеке — ничтожно мало. Психика человека должна изучаться, потому что мы — это источник всего возможного грядущего зла»* [5].

В этой связи неким маяком надежды человечества воспринимается откровение философа, поэта и художника, представителя русского символизма Максимилиана Александровича Волошина (1877-1932). Его воззрения сформулированы им в статье «Откровения детских игр», впервые опубликованной в журнале «Золотое руно» (1907, №№ 11-12). *«Ребенок живет полнее, сосредоточеннее и трагичнее взрослого. Он никогда бы не мог вынести напора своих переживаний, если бы они были сознательны…Наблюдение взрослых над детьми едва ли что может прибавить к знанию детства: здесь единственный живой источник откровений — наши собственные воспоминания, чудом донесенные из тех фантастически далеких времен…Когда, вспомнив и связав свое темное детское Я своим взрослым скупым Я, мы поймем значение всего переживаемого ребенком: мистический смысл его игр, откровения его фантазий, метафизическое значение его смутных воспоминаний, доисторические причины его непонятных поступков, то изменится вся система нашего воспитания и вместо насильственного заполнения его девственной памяти бесполезными и безразличными сведениями, мешающими его работе, мы сами будем учиться у него, следить за его путями и только изредка помогать ему переносить непомерное напряжение его духа.... Кто-то проводит властной рукой душу ребенка через этот иной мир и приковывает внимание с такой силой, что реальность входит в душу с мучительной напряженностью, как бы неволя рождаться вторичным, сознательным рождением к реальной действительности»* [6]. В этом воззрении-воззвании М.А. Волошина, как мне видится, обозначена суть и беспредельность человеческого *«рацио».*

Литература

1.Балановский В.В. Кантовский след в концепции К.Г. Юнга: зачем искать? где искать? // Вопросы философии. — 17. 02. 2015 [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1088&Itemid=52 (дата обращения 18.02.2020)
2.Майленова Ф. Г., Бронфман С. А. Эпистемологическая метафора как мост в бессознательное. Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Философия. Политология. Культурология. Том 4 (70). 2018. № 4.
3.Сергеев А. От сигнала к смыслу// Вокруг света. 2010. №5. (2836)
4.Рамазанова Л.А. Символы республики в советской и современной повседневности (по материалам экспозиции ГБУКИ РБ Национальный музей РБ) // Научный журнал ФГБУН УдмФИЦ УрО РАН «Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья». Ижевск. 2019. №1(6).
5. Стенография Рамазановой Л.А. по документальному фильму «Лицом к лицу с К.Г. Юнгом» режиссера Джона Фримана.1959. [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=PxXa9PWeo84 (дата обращения:18.02.2020)
6. Волошин М. «Жизнь — бесконечное познанье»; Стихотворения и поэмы. Проза. Воспоминания современников. Посвящения./ Сост., подгот. текстов, вступ. ст., краткая биохроника, комм. В.П. Купченко. М.:Педагогика-Пресс, 1995.
7. Евтушенко В.Г. Энциклопедия гипнотических техник. М.: Издательство Института психотерапии, 2005.
8. Суггестивная психотерапия. Часть 2. [Электронный ресурс] URL: http://www.becmology.ru/blog/psychology/sugg_ps02.htm (дата обращения:21.02.2020)
9. Юнг К. Г.Психология бессознательного/ Пер. с англ. Изд. 2-е., М.: Когито-Центр, 2010.
10. Юнг К. Г. и др. Человек и его символы. М.: Медков С. Б., 2006.

RATIO AND ITS LIMITS: A PSYCHOLOGICAL APPROACH

Athuor: Ramazanova L. A. Senior Researcher, State Budgetary Institution of Culture and Art of the Republic of Bashkortostan National Museum of the Republic of Bashkortostan (SBICA RB NM RB), Ufa, Russia

Abstract: The philosophical category of *ratio* is considered in the context of cognitive, analytical psychology. With this approach, the mind includes not only conscious processes, but also goes beyond them. Modern studies indicate the relativity of the picture of the world, which is recreated by the higher nervous system of man. In cognitive psychology there is a postulate about coding information in the psyche. This postulate suggests that the physical world is reflected in the psyche in a special form that cannot be reduced to the properties of stimulation. A variant of cognitive theory is the theory of levels of information processing. Meaning is created by man and exists only in the subjective inner world of consciousness. The processes of thinking, perception, decision making, analysis of information are largely based on metaphorical constructs, most of which we do not even realize. Collective unconscious K.G. Jung is an image of the world that was formed in the human species in time immemorial. Many phenomena surrounding a person turn into just

projections of his own psyche. K.G. Jung and Z. Freud made their discoveries empirically, observing the experiments of hypnosis, they were widely used for scientific and therapeutic purposes. The subconscious mind does not understand the word, it responds to images, symbols. David Grove developed this postulate in his methodology of “pure language” and introduced the concept of “epistemological metaphor”. Maximilian Voloshin (1877-1932), Russian philosopher, poet and artist, representative of Russian symbolism, according to the author, at the beginning of the 20th century formulated the essence and infinity of the human *ratio*.
Keywords: *ratio*, philosophy, analytical psychology, archetype, symbol, epistemological metaphor, hypnosis, childhood.

УДК 141.1

НОРМИРОВАНИЕ РАЗУМНОГО КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Сайкина Гузель Кабировна
доктор философских наук, профессор кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail:gusels@rambler.ru
Верхоглядова Дарья Александровна
аспирант первого года обучения кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail:dashalen-sk@yandex.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. В статье представлена попытка осмыслить истоки и основания аналитики нормирования разумного в социально-философской перспективе, а также соотношение процесса нормирования разумного с нормированием психического. Нормирование разумного как модификация нормирования человеческого выступает исторически первой формой нормирования психического. Несмотря на то, что в предельном смысле нормы человеческого у человека как метафизического существа нет, конкретно-исторический процесс нормирования психического и разумного как его составляющей имел социальную оправданность, играл регулятивную и ориентирующую человека роль. Нормирование разумного детерминирует социализацию человека, способы построения человеком социальных связей. Показана значимость теоретического конституирования содержания понятия разумного, а также условия нормирования разумного. Перспектива данного вопроса лежит в плоскости функционирования социальных институтов, социальных взаимосвязей и социального самоощущения человека в обществе.
Ключевые слова: нормирование разумного, нормирование психического, человеческое, социальное, норма, мера, разумность, неразумность, человек, общество.

Человек — существо самополагающее, свободное по своей природе от заданной сущности. Поэтому он есть существо, не знающее пределов в своем развитии, самосовершенствовании, как в историческом общекультурном масштабе, так и в онтогенетическом индивидуальном развитии. Действительно, человек как таковой — продукт собственной метафизики, то есть собственного творения, а здесь в строгом смысле не может быть пределов для внутреннего роста и ограничений для самопреодоления. В таком контексте у человеческого нет и не может быть нормы. Нам всем известны рассуждения о том, что, к примеру, Пушкин, Эйнштейн, Чайковский, Пикассо не могут быть вмещены в «норму» человеческого (представлены как всеобщая, повсеместная норма), однако они не могут быть представлены и как девиации. И этот момент составляет «корень» проблемы оправданности и допустимости нормирования человеческого.

Одновременно следует признать, что конкретное социальное сообщество может функционировать только в том случае, если оно создает и выдвигает определенную норму (меру) человеческого. Мы в данном случае имеем в виду именно норму того, кого относить к носителю человеческого статуса. Исторически выработанная норма человеческого в конечном счете выражается не только в идеалах конкретного общества, но и в реальных нормах и нормативах человеческого поведения и в нормах функционирования социальных институций (иначе говоря, нормирование человеческого обусловливает нормирование социального, нормирование функционирования социального организма). Конечно, кроме всего прочего, норма человеческого может быть представлена и в культурно-исторических «памятниках» эпохи, вербально и невербально.

Полагаем, что исторически нормирование человеческого в первую очередь выступало в виде нормирования психического, последнее же строилось на процедуре нормирования разумного. Разум испокон веков считался фундаментальной, конституирующей человека способностью: разумность выступает критерием демаркации человеческого, критерием выделения человека в особый род. Тем самым мы полагаем, что проблема нормирования разумного выражает глубинную проблему человеческого бытия: как быть человеком? Норма разумности и выступала в первую очередь в виде нормы человеческого.

Таким образом, нормирование психического в исторически первой постановке подразумевало под собой прежде всего нормирование разумного, то есть градацию разумного и демаркацию разумного от неразумного и безумия. Эта проблема представляла собой не сугубо теоретическую проблему, а обретала статус практической — социальной и индивидуальной жизненной проблемы.

Нормирование разумного как социально-философская проблема исследует инструменты «нормирования», способствующие *социальному* становлению человека в обществе. Что такое «нормирование разумного»? Данная постановка проблемы очерчивает круг сложных философских вопросов: возможно ли обозначить пределы разумности как таковой, что такое «неразумность» и какие феномены относятся к данной области, как разумность можно «нормировать» и зачем это нужно, как соотносится нормирование разумного и нормирование психического, насколько близки эти составляющие.

Если провести небольшой экскурс в историю, то можно обнаружить, что инструменты «нормирования» в различных обществах использовались давно, но выглядели по-разному. Полагаем, что в древнегреческом обществе социально-философская проблема нормирования разумного имела статус аксиологической проблемы: инструменты «нормирования разумного» были связаны с аксиологическими ценностями, детерминировались ими, обосновывались посредством этических аргументов.

По мнению Сократа, с чьим именем мы связываем первую классическую постановку проблемы природы человека, человек — это его душа, как нечто отличающее человека от любых других существ. Однако под душой подразумевался прежде всего разум, то есть душа мыслящая или «я сознающее». «Я знаю только то, что ничего не знаю, но другие не знают и этого» [1, с. 200]. Сократ связывал разумное поведение с разумностью нашей души, именно поэтому этические принципы всегда обусловлены степенью разумности, то есть наличием знания о добре и зле. Познание склоняет душу к добродетели (а отсутствие знаний есть порок), в таком случае именно нравственная разумность вовлекается в механизм нормирования. Важно отметить, что познание для Сократа происходит свободно, а значит требует и самообладания, понимаемого как власть разумного над инстинктами. В таком случае господство разума над страстями и есть свобода, так как только свободный человек может управлять инстинктами и, наоборот, человек несвободен, он раб, если не способен обуздать самого себя. Нормой разумности в этом контексте выступает свобода и самообладание; она созидается на путях нравственности.

У Платона мы можем встретить обособление души от тела, но обособлен ли разум? У Платона душа так же разумна, как и у Сократа. Как известно, аспект разумности души он иллюстрирует на примере колесницы, запряженной конями: возничий — это символ разумности, основополагающий принцип, а два коня, запряженные в возницу — элементы вожделения и агрессии. В таком случае в содержание разумности включена функция *управления*, господства над низшими уровнями человека и его души. Платон видел в разумности человеческой души отчасти нечто божественное, не раз упоминая о том, что души соединяются с богами до того, как попадут в тело, или что любая душа сама по себе стремится «преодолеть оковы тела». В «Апологии» Сократ утверждал: «Причина та, что […] часто в разных обстоятельствах мне был слышен голос, знакомый с детства, божественный и демонический, который запрещал мне делать то, что я уже почти готов был сделать…» [2, с. 153].

Не менее важно отметить деление на сословия в «Государстве» Платона: по его задумке, согласно принципу справедливости (а он, судя по всему, именно *разумный*), каждое сословие (философов, воинов, ремесленников) будет заниматься тем делом, к которому склонна душа, а душа склоняется к той или иной деятельности за счет наличия определенных, заданных природой, *качеств.* Например, сословие воинов будет воевать благодаря такому качеству, как мужество, так как это естественное притязание души. Сословие философов является высшей категорией в системе государства, философы обладают мудростью, они — *разумные* правители. Обладая мудростью, именно они могут накапливать опыт и информацию и правильно распоряжаться ею. Поэтому именно они и способны править другими сословиями, так как могут учитывать интересы всех других людей и находить баланс в сложных социальных взаимодействиях. Предписанные каждому сословию

качества нагружены и морально-этической окраской (выдвигаются в ранг добродетелей), ведь каждое из сословий несет социальную ответственность за свою деятельность. Получается, что норма *разумности* социального устройства (справедливость) диктует нормы каждому сословию. Тем самым нормирование психического в философской теории «идеального государства» Платона имеет сословный характер. И уже здесь видна первая форма несостыковки нормирования психического с нормированием разумного, так как в предельном смысле нормирование психического распространяется на всех, а нормирование разумного — только на философов. Иначе говоря, норма разумного имеет привилегированный статус и обращена прежде всего к философам. Возникает вопрос: если философ уже обладает мудростью, разумностью, каков тогда смысл нормирования разумного?

Аристотель связывает душу с телом и «заземляет» ее; ему важно было сделать акцент на том, что душа оживляет тело, оформляет его. Он делит душу на «вегетативную», «чувственную» и «разумную». Вегетативная душа обеспечивает и регулирует биологические процессы, чувственная душа отвечает за процессы восприятия ощущений и чувств, разумная — за интеллектуальные акты восприятия, без участия тела. Аристотель пишет: «органы чувств не бывают вне тела, понимание же самостоятельно» [3, с .550]. У Аристотеля есть ум и мудрость, с помощью которых человек способен познавать «чистые формы». Тем самым разумность возвышает человека, так как она есть в некотором роде самоосновная, ничем не обусловленная, способность. По мнению Аристотеля, «интеллект приходит извне и как таковой он божественен» [4, с.370]. Несмотря на то, что душа у Аристотеля имеет божественную сущность, как и у Платона, душа человека может быть разумной, только если все другие части (вегетативная и чувственная) гармонично суммируются. «Но если действующий интеллект не есть Бог, он все же отражает божественные черты, прежде всего, абсолютную бесстрастность» [4, с. 402]. Аристотель являлся предтечей многих современных психологических концепций, так как разделял свойства души и каждому свойству приписывал свои функции (об этом мы сказали выше). Аристотель являлся одним из первых философов, который разработал классификации души, что способствовало нормированию человеческого.

Проблема нормирования психического имеет социально-институциональную обусловленность, на что не раз в своих работах обращает внимание М. Фуко. В его концепции разумность (и ее норма и сам процесс ее нормирования) — институционально выработанный продукт. По сути, общество конституирует определенный «диктат истины». В средневековье одним из ярких примеров нормирования психического вообще и разумного в частности был «институт ведьм». По мнению М.Фуко, «XVIII век изобрел техники дисциплины и экзамена, подобно тому как средневековье — судебное дознание…[…] Дознание как авторитарное разыскание удостоверяемой или свидетельствуемой истины было, таким образом, противопоставлено старым процедурам присяги, клятвы, ордалии, судебного поединка, Божьего суда или даже соглашения между частными лицами. И хотя с тех пор дознание стало неотъемлемым элементом западной юстиции (оставаясь таковым вплоть до наших дней), не надо забывать ни о его политическом происхождении, ни о его связи с возникновением государств и монархической власти, ни тем более о его последующем распространении и роли в формировании знания» [5, с. 240]. Тем самым средневековая нома разумности конституировалась и функционировала насильственным образом, основываясь на специфических инструментах «института ведьм». Это показывает, что социальные институты устанавливали свою норму разумности, поиск истины был основан на методах насилия и контроля. Из разумности ушла свобода! Институт ведьм в средние века — форма дискриминации людей, уничтожение их прав и свобод. Поскольку судопроизводство в те времена несколько отличалось от современного (принимая во внимание базу доказательств, на основании которых выносился обвинительный приговор), можно сказать, что нормой психического стала неразумность.

В Новое время общий климат эпохи можно охарактеризовать как расцвет науки, различных методов познания и усовершенствования способов получения знания. В то же время можно сказать следующее: «…для людей XVII–XVIII вв. фактически не существовало эквивалента современного понятия психически больного. Существовало общее представление о неразумии, объединяющее все виды отклоняющегося поведения: бродяжничество, попрошайничество, венерические заболевания, колдовство, занятия алхимией и т. д. Не ощущалось необходимости разделить эту неопределенную массу девиантов на категории, приняв за основание деления причины девиантного поведения. Так что можно сказать, что “психически больной” как определенная культурная реальность действительно есть продукт новейшего времени…» [6, с. 123] Поведение психически больного не соотносится с нормами морали и общественными нормами, поэтому общество стремится либо

контролировать безумие, либо изолировать. Фуко подчеркивает, что данная проблема связана не только с социальными институтами, но и является проблемой отчуждения человека от самого себя.

Сегодня неразумие (иррациональность) становится нормой человеческого, однако, не всегда и не во всех формах иррациональное в человеке становится нормой психического. И современность нащупывает несовпадение нормирования разумного и нормирования психического, нормирования человеческого и нормирования психического. Например, сегодня все больше и больше изучается «человек желающий. Нормирование психического заключается в *мере желаний*. Разумность, казалось бы, должна выступать как мера желаний, однако сегодня это не соответствует действительности, так как разумный контроль желаний нужен современному человеку как никогда.

Интересный подход к проблеме иллюстрирует Лакан в своем лозунге: «Не отступайся от своего желания». Лакан задается вопросом о том, насколько действие индивида соотносится с его желанием. Но желание не существует само по себе, оно существует только в связке с Другим. Желание — основа всего, поскольку оно постоянно существует и постоянно сменяется. *Человек желающий — предмет современного процесса нормирования психического.* «Как вообще можно ставить вопрос о реальном или о символическом, о наличии неких природных, истинных, «реальных» желаниях, если то, что представлено — представлено социально? Здесь очевидно, что слепота «здравого смысла» повседневности (на котором зиждется объектная триада лакановской психики), не обладающего ресурсами для объяснения невидимых и непонятных вещей, играет с теорией Лакана злую шутку методологического свойства» [7, с. 140]. Если мера желаний есть норма, то превышение меры желаемого — есть отклонение. Исходя из этой логики, чем больше мы желаем, тем больше мы здоровы. На самом деле получается наоборот: в результате чем больше мы желаем, тем больше мы больны. Ведь механизмы современного общества наоборот строятся на безмерности, учитывая быстрорастущий рынок услуг, общество потребления, век цифровизации? Жиль Делез подтверждает эту мысль, размышляя о кризисе современной системы: «Повсюду мы фиксируем кризис пространств заключения разного типа — кризис пенитарной системы, кризис медицины, кризис производства, кризис школы и семьи…. Дисциплинарные общества обречены на то, чтобы быть замененными обществами контроля» [8, с. 30].

Еще одним ярким примером нормирования психического является антипсихиатрическое движение. Оно отчасти и включает проблему нормирования разумного, но не акцентирует на этом особого внимания. Антипсихиатрия вскрывает проблемное соотношение социальных институтов и человека, который стремиться выйти за рамки *социального.* «Антипсихиатрия открыла множество дверей: двери затхлых больниц и отделений, двери запуганного и погруженного в страхи сознания психиатрических пациентов, двери душ обычных людей и профессиональных врачей, двери гуманитарных теорий и психотерапевтических техник. Именно в этом ключе следует понимать «антипсихиатрическое освобождение»: не только и не столько как «свободу от», поскольку антипсихиатрия — это все же психиатрия, а как в высшей степени продуктивную «свободу для», открывшую новые перспективы» [9, с. 304].

Таким образом, элементы нормирования меняются исторически — то, что было идеалом для античности, сегодня выступает как «превращенная форма». В древнегреческом мире разумное познание всегда доминировало над другими видами познания, возможно, разумность понималась как направленность и целесообразность. Однако наряду с разумностью всегда присутствует и неразумность, как противоположный элемент, эти элементы и составляют природу самого человека, человек — это постоянная борьба с самим собой.

Нормирование разумного есть по существу проблема нормирования психического. Проблема нормирования разумного подразумевает наличие *меры.* Мера в этом смысле является модификацией проблемы «нормирования», которая в ходе истории приобретает все новые и новые черты. История показывает нам то, что механизмы нормирования есть установление нормы «психического» в том или ином временном промежутке и эта проблема всегда имеет определенный социальный контекст и социальную значимость для человека, поскольку влияет на все сферы жизни общества и так же всесторонне влияет на самого человека.

Литература

1. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990.
2. Платон. Апология Сократа. Пер. М.С.Соловьева. Соч., т. 1. М., 1989.
3. Аристотель. Сочинения в 4т. Т.4. М.:Мысль, 1984.
4. Аристотель. О душе. Пер. П.С. Попова. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.

5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. Фуко; пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
6. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Пер. с фр. И. К. Стаф/ А. Сокулер, вступительная статья.Санкт-Петербург, 1997.
7. Красавин И. В. Желание в «повседневной метафизике» психоанализа // Социальная философия и опыт современного обществознания / Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького, Филос. фак., Каф. социальной философии ; [под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова]. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2005.
8. Делез Ж. POST SCRIPTUM к обществам контроля. Жиль Делез. Переговоры, Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб. Наука. 2004.
9. Власова О. Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014.

RATIONING THE REASONABLE AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Abstract: The article introduces an attempt to comprehend the origins and foundations of analytics of rationing the mind-related in the socio-philosophical perspective, and the correlation of the processes rationing the mind-related with rationing the mental-related. Rationing the mind-related as modification of rationing the human-related is historically the primary form of rationing the mental. Despite the fact that human as a metaphysical being has no rate of the human-related in the ultimate sense, the concrete-historical process of rationing the mind-related and the mental-related as a part of the human being had social justification and played a regulatory and orienting person role. Rationing the mind-related determines the socialization of a human being, how a person builds social ties. The article has shown a significance of the theoretical constitution of the maintenance the concept of the mind-related, as well as the conditions for rationing the mind-related. The perspective of this matter take place in the field of functioning the social institutions, social interconnections and human's social self-perception in the society.
Keywords: rationing the mind-related, rationing the mental-related, human, social, rate, measure, reasonableness, unreasonableness, man, society.

УДК 159.964.26

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ: МЕЖДУ НАУКОЙ И ПАРАНАУКОЙ

Семкова Мария Петровна
магистрант
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: mari_sem76@mail.ru
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Современное познание по природе своей парадоксально либо конфликтно. Знание может быть либо точным, либо целостным — первое реализуется наукой, второе — религией. К. Г. Юнг отметил, что для разрешение этого конфликта познающий субъект остро нуждается в символе. Как символ может использоваться даже научная теория. Тому, какие теории подходят в качестве символа, и посвящена данная статья.
Ключевые слова: познание, символ, Единое, теория, наука, верификация, фальсификация, аналитическая психология, юнгианский анализ, паранаука, архетип, миф, мифологема, ризома, психика, психические содержания, Самость, инфляция, аннигиляционная тревога, амплификация, синхрония.

"Все может стать символом, только не надо слишком буквализировать!"
Присловье современных российских юнгианцев.

Философские основания аналитической психологии К.Г. Юнга (юнгианского анализа) довольно спорны. Является ли К. Г. Юнг философом? — спрашивал его анализанд и собеседник Э. К. Метнер. И отвечал: «Да, является, если учитывать масштаб его задачи; и нет, не является, если помнить,

какими методами он пользовался» [3, С. 86-96].Влияли на Юнга Гераклит, Гегель и Шопенгауэр. Новое знание в его методе обретается не с помощью прояснения понятий, а за счет переработки собственного медитативного опыта. Это еще не понятия, но уже не переживания, а постепенное проявление *символов*. Вопрос о том, какова сущность архетипа, стремится *от разрешения;* со времен К.Г. Юнга изучается их *феноменология*. Юнгианский анализ является «первичным бульоном», определяющим, может ли теория порождать хорошие символы или встраиваться в символическую картину мира. Туда попадают образы и символы из самых разных областей. При всей своей благолепной традиционности аналитическая психология — это «голодная» область познания, она поглощает все, что годится ей как объект.

1

Какие знания привлекают себе для иллюстраций юнгианские аналитики теперь и что это значит для них? Иностранные авторы, чьи психоаналитические традиции устойчивее, чаще привлекают идеи философов (например, Гегеля) и психоаналитиков других направлений; более всего им важны представления о нормальном и психотическом мышлении У. Биона; проблемы, близкие к этологии детско-родительского поведения и теории привязанности; представления о базовом расщеплении внутреннего объекта М. Клейн. Постсоветские юнгианские аналитики привлекают данные алхимии, оккультных практик, произведения классической литературы. Российский юнгианский анализ сейчас активно экспериментирует с тем, что может послужить ему объектами.

XXI конференция Уральской ассоциации аналитической психологии (23-24.11.2019, Екатеринбург) была посвящена проблеме иллюзий и их значению в терапии. Встал вопрос и об объектах для интерпретаций. Кроме привычных юнгианцам «фаворитов» — алхимии, астрологии и классической мифологии были привлечены и новые объекты: данные этологии, квантовой физики и теории неравновесных систем, а из паранаук — гомеопатии и психосоматической медицины. Ни один из выступавших не был специалистом в той области, данные которой он приводил (пожалуй, кроме астрологов).

Взгляд на «чужую» научную теорию извне порождает иллюзии особого рода. Теории, которые используют для своих амплификаций юнганцы, характеризуются тремя особенностями. Во-первых, они являются *слегка* устаревшими. Во-вторых, они находятся в тех областях, где человек не чувствует себя сопричастным, где привычные эмпатия и процесс снятия-присвоения проекций не работают: в квантовой физике, представлениях о переживаниях животных и о саморегуляции тела. В-третьих, эти представления должны быть расхожими — так некоторые представления квантовой физики сейчас «воплощаются» даже в фэнтези! Ни доказать, ни опровергнуть такие положения пока нельзя, и в этом они близки паранаукам, хотя формально относятся к области естественных наук.

2

Вопрос о предмете юнгианского анализа принципиально остается нерешенным. Им должна являться психика, но с индивидуальной психикой не совпадающая. Единой схемы строения психики у юнгианских аналитиков не существует, понятийный аппарат построен так, чтобы избежать четкого определения границ. Эти особенности характеризуют юнгианский анализ как *паранауку*: слова для обозначения психических явлений существуют, но не «переводятся» адекватно ни на бытовой, ни на научный языки. Терминология служит выразительным средством. Так, Дж. Хиллмен [8] пишет: язык алхимиков разрушает пределы бинарных оппозиций; дебуквализирует опыт переживания и наделяет его чувственностью и вещественностью; отсылает к внутреннему миру и к деятельности в нем. Проще говоря, такой язык выводит за пределы знаков и служит как выразительное/терапевтическое средство.

К такому эффекту стремятся и современные юнгианцы, осваивая новые образы и определяя одно непонятное через другое непонятное. Данные из далеких от психологии областей знания используются как метафоры, как образы. Юнгианские аналитики — стихийные неоплатоники с сильной гностической "примесью". В глубинной психологии существует своего рода *неполный монизм*, исходящий из представлений о Едином. Архетип Самости представляет собою отражение Единого в человеческой психике, и целостность есть основная потенция развития и существования психики. Этот монизм юнгианцев не полон и не всеобъемлющ, так как появляется необходимость в развитии, и наступает неизбежное разделение психики, пребывающей в мистическом единстве — возникают полюса эго и объективной (поначалу бессознательной) психики. Я словно маятник колеблется туда-сюда, не способное увидеть свою ситуацию сразу с обеих сторон. Эти колебания могут затянуться на неопределенный срок и привести к болезни — во избежание этого напряжение противоположностей актуализирует трансцендентную функцию [4, С. 131-138], и порождается нечто третье, разрешающее конфликт. Триада — принцип динамичный, и в итоге он приманивает нечто

четвертое, совершенно иное по отношению к триаде — так формируется четверица, первый набросок стабильной психической целостности. Возможно, четверица, подобно кресту, обретает центр, и обозначается «пятый персонаж». Этот принцип дробления и нового воссоединения целостности (подобно тому, как это происходит на ранних этапах эмбриогенеза) иллюстрируется «аксиомой Марии-Пророчицы»: *«Два — это одно, три и четыре — тоже одно. Но одно станет двумя, а два станут тремя».*

Благодаря такому «ограниченному монизму» возникает провал, зияние, «рана», и психика стремится залечить ее, опираясь на подходящие символы. «Гностический», конфликтный обертон юнгианского анализа заключается в том, что целостность психики, Самость, в отличие от Единого как блага, воспринимается *амбивалентной.*

Одновременно с этим психика принципиально не-целостна, содержит массу автономных комплексов со своими движущими силами. Настаивая на только своем бытии, сознание позволяет возникнуть бессознательному: так и происходит расщепление единого надвое. Поскольку для сознательного эго все за его пределами - небытие, то это расщепление преодолевается не сознанием: компенсировать этот разрыв призваны влияния *архетипов.* Точное количество архетипов, их природа и их границы неизвестны. Процесс контакта с архетипическими содержаниями называется *индивидуацией;* его результат — обретение связи эго и Самости. Диалог с Тенью, Персоной, а потом Анимой и Анимусом, с родительскими и детскими фигурами, вероятно, не исчерпывает процесс развития психики. Это влияния несут сильные биологические коннотации; при том, что индивидуация прогрессивна, диалог с ахретипическими персонажами отсылает к архаичным и регрессивным состояниям.

Психика является одновременно целостной и не-целостной. Самость описывается противоречиво, если не конфликтно: одновременно это и "пятый персонаж", управляющий и придающий жизни дополнительное измерение, и сила нечеловеческой природы. Попытка создать монистическую модель постоянно разрушается самою же собой, и постоянно возникает потребность в том, чтобы это скомпенсировать. При том, что психика и плюралистична, и монистична, юнгианское понятие времени вполне традиционно: врекмя либо линейно, либо спирально; распад и становление не описываются как переживаемые одновременно. Полностью плюралистическая модель психики реализуется в психозе и наркотическом переживании. Представление о коллективном бессознательном легко было бы спутать с *ризомой* Делеза и Гваттари [2] — однако, строгий порядок проявления архетипов и незримое присутствие Самости уподобляет структуру психики, скорее, дереву.

3

Юнгианский анализ является *мифом* о психике. Его теоретическая база паранаучна и существует на уровне моделей. Характеристики архетипов почти совпадают с таковыми для *мифологем*. Термин этот был введен К. Г. Юнгом и К. Кереньи в 1941 г. не как строгое понятие, а предполагая возможность динамического влияния [5]. Концептуальный аппарат аналитической психологии принципиально создается вне связей с языком науки и не имеет общих с нею основополагающих понятий.

Миф не является моделью. Мы можем переструктурировать мифологему и вносить в нее новый материал, но не можем от нее избавиться. Психический мир задан мифом и имеет тенденцию бесконечно дробиться. Вмешательства коллективной психики создают предварительную целостность, но угрожают *инфляцией* — идентификацией эго с архетипом (вероятно, инфляция является артефактом именно юнгианского анализа). Поскольку термины принципиально не имеют границ, граница самой психики исчезает. По архаичности такая организация соответствует тому, как М. Фуко описывал картину познания вплоть до XVI века [7]: конструктивную роль играют сходства (подобия); мотивы мифа являются знаками состояний и развития психики. Еще чуть-чуть, и индивидуальные переживания можно будет считать знаками в архетипической игре — но этого юнгианский анализ избегает, настаивая на ведущей роли воли и выбора в психическом становлении.

4

Произвольное отношение к категориям приводит к тому, что за пределами мифа возникает пустота. Чтобы компенсировать это, наш современник пользуется или языком современной науки, или прежних паранаук — они обладают более надежной внутренней структурой. Поскольку язык аналитических психологов не является научным, он может стать опознавательным знаком для "своих". Юнгианская школа не агрессивна, терминология служит для и сплочения. Психика в юнгианской парадигме не имеет жесткой демаркации — где она коллективна и где индивидуальна,

поэтому переживания принадлежности к группе возникают довольно быстро и окрашиваются в приятные тона.

Внутренняя пустота и безграничность мифа переживается как свобода и как большая гибкость границ концепта; легко привлечь туда несвойственные ему и известные не слишком глубоко концепции из иных областей знания. Юнганский миф переживается как незыблемо целостный, способный объяснить все о психике. В науке знание фрагментарно, постоянно пересматривается, отвергается и привлекается вновь, что может породить переживания тревоги и безысходности. В аналитической психологии мы можем использовать новые данные — как образы, как метафоры. Они будут действовать, оставаясь внутренне непроницаемыми.

Если же речь идет о познании, то миф о психике, сколько бы научных данных он ни поглотил, не будет изменяться сам. Эта консервативность мифа переживается как опора и вызывает чувство защищенности. Если человек заинтересован в исследовании границ парадигмы, то вскоре он обнаружит: покинуть пределы такой парадигмы невозможно, поскольку их нет. Миф о психике действует как вакуум, все втягивая и ничего не выпуская. Следствием этого может стать ужас (поглощения), очень ранее переживание. Если объектом внимания становятся пустота, безграничность, слабая структурированность этой модели, то присоединяется ужас уничтожения (аннигиляционная тревога). Переживая оба этих состояния, исследователь оказывается в двойной ловушке — и при этом не может из нее выбраться... Привлечение "вечного" (мифа) и истинного («науки») пытается скомпенсировать такое состояние. Феномены коллективного бессознательного изучать приятно и азартно — именно потому, что они располагаются на поверхности и формируют поверхность [1].

В качестве терапевтической практики юнгианский анализ является *паранаукой:* «на входе» и «на выходе» концептуальная схема принципиально не изменяется. В этом состоит коренное различие науки и паранауки: если первая добывает новое, фрагментированное знание и проверяет его надежность и достоверность, творится в состоянии неуверенности, то вторая тяготеет к целостности, определению места человека в мире и его отношения к добытому знанию. Наука базируется на недоверии к миру и к познающему, паранаука — на доверии к ним и к их диалогу. В паранауке возможна верификация результатов, но принцип фальсификации К. Поппера в ней не работает.

5

Что является предметом исследования аналитической психологии? Так называемая «объективная психика» — механизмы, действующие вне зависимости от сознания и культурного опыта. Что является объектом исследования? Очевидно, что первым объектом являются *переживания и мысли клиента* во время психотерапии. Клиентский опыт даст только совокупность переживаний, мнений, суждений, которые будет не с чем сопоставлять. Второе — это устойчивые образы, материал древних религий, сказки и мифа, произведения искусства; сейчас, в связи с развитием фольклористики и культурологии, сюда привлекаются и феномены из области постфольклора. Третье — переживания и мысли психотерапевта.

Чтобы сырое психическое содержание было осознано и интегрировано, используется метод *амплификации*: клиент наблюдает за ассоциациями, которые вызывало его переживания — это сюжеты, в процессе припоминания самостоятельно складывающиеся в систему и при удаче формирующие новый символ. Использовать сквозные метафоры принято у зарубежных юнгианцев: они могут анализировать один-единственный старый сказочный мотив, создавая из интерпретаций полноценную теорию.

Книгу Мюррея Стайна «Трансформация: Проявление Самости» породила сквозная метафора [6]. Тема книги — то, как творческий деятель следует влияниям своей судьбы и как он понимает, что представляет собою его предназначение. Сквозная метафора — это превращение из гусеницы в бабочку. Психотерапевт повстречал гусеницу, которая целеустремленно куда-то уползала, и последовал за нею; наблюдатель решил, что она начинает окукливание [там же, с. 27-28]. Эта мысль связалась с вопросами об обретении человеком индивидуальной судьбы. Целеустремленная гусеница натолкнула Стайна на то, чтобы пересмотреть и углубить это убеждение. Сначала он пытался вчувствоваться в ее состояние, но эта попытка потерпела крах — мы не знаем, как чувствует гусеница. Когда возможность эмпатии не состоялась, включились другие способы «понять гусеницу». В юнгианском анализе переживания терапевта и клиента переплетаются, влияют друг на друга, порождая очень интересные совпадения — и клиентке М. Стайна приснился сон о том, как она окуклилась, превратилась в бабочку, а потом снова в женщину [там же, с. 29-42]. С клиенткой, в отличие от гусеницы, можно было говорить о ее переживаниях. Гусеницу следовало понять и другой стороны, не символической — в ход пошли представления о corpora allata, ювенильном гормоне и

гормоне линьки, об имагинальных дисках и о растворении органов, характерных для личинки, об особенностях создания кокона и вылуплении из него [там же, с. 46-51]. Физиология окукливания и превращения в имаго была описана с научной точностью — М. Стайн пользовался, вероятно, старым классическим источником, «Физиологией насекомых» Р. Шовена [9, с. 35-66] и сам экспериментов по окукливанию, разумеется, не ставил — научный образ стал для него мифопоэтическим, ожившей метафорой. Запомним: его научный источник был классическим, но уже устаревающим.

Второй пример касается применения статистического метода в исследовании событий, не связанных причинно-следственными связями. События в мире, пишет К.Г. Юнг, связаны между собою или причинно-следственным принципом, либо иным способом — по смысловому совпадению, когда время и пространство теряют свое значение. Это смысловое совпадение называется *синхронией*. Юнг собрал несколько сотен натальных гороскопов мужчин и женщин и комбинировал их попарно, как ему казалось, в случайном порядке [10, с. 246-275]. Результаты соединения гороскопов в пары показались более осмысленными, чем ожидалось. Тогда Юнг вспомнил о "принципе наблюдателя" и предложил сортировать гороскопы двум клиенткам — и здесь сортировка оказалась не случайной! Методологически действия Юнга выглядят научно; он не отверг ни влияния принципа наблюдателя, ни представлений об акаузальном принципе — полученное им знание кажется идеально целостным, но причины исследуемого им явления так и остались непонятными — возможно, что им получен очень красивый и сложный артефакт.

6

Оба, и М. Стайн, и К. Г. Юнг, осознанно проявили себя как *дилетанты,* но для чего? Почему определенные (неоднозначные и сомнительные) теории у юнгианцев востребованы, а другие — нет? При всей популярности генетики в аналитической психологии генетических аналогий нет. Ген — это загадка, а не тайна. Для символа Самости геном чрезмерно буквален. Очень редко вспоминают об 11-летнем солнечном цикле Чижевского. Непопулярен и Л. Гумилев с его *пассионарностью*. Эти теории слишком далеки от человеческого. Востребованы те теории, которые требуют личностного самоопределения по отношению к своим содержаниям, и тогда возникают вопросы «Кто я в рамках этой теории? что есть моя жизнь? что это значит для меня?»

Литература

1. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М.: У-Фактория: Астрель, 2010.
3. Метнер Э.К. О юнговской психологии: избранные статьи по аналитической психологии / пер. с нем. Ижевск: ERGO, 2013.
4. Миллер Дж. Трансцендентная функция. Юнгианская модель психического роста путем диалога с бессознательным / Пер. Е.Дмитриенко. М.: Клуб Касталия. 2014.
5. Определение термина «Мифологема». [Электронный ресурс]. URL: http://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/mifologema/?q=458&n=348. (дата обращения 25.05.2020).
6. Стайн М. Трансформация: Проявление самости / Пер. с англ. М.: «Когито-Центр», 2007.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. на рус. яз: В. П. Визгин, Н. С. Автономова. М.: «Прогресс», 1977.
8. Хиллмен Дж. О терапевтической ценности алхимического языка. [Электронный ресурс]. URL: https://dreamwork.org.ua/. (дата обращения 25.05.2020).
9. Шовен Р. Физиология насекомых / Пер. с франц. В.В. Хвостовой; под ред. и с предисл. акад. Е. И. Павловского. М.: Издательство иностранной литературы, 1953.
10. Юнг К. Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М.: АСТ, 2010.

RETHINKING ANALYTICAL PSYCHOLOGY: BETWEEN SCIENCE AND PARANOSCIENCE

Author: Semkova Maria Petrovna, psychologist; Udmurt State University, Institute of Natural Sciences, Master's program "Neurobiology", 2 year, Izhevsk, Russia/

Abstract: Modern knowledge by its nature is paradoxical or conflicting. Knowledge can be either accurate or holistic - the first is realized by science, the second by religion. K. G. Jung noted that in order to resolve this conflict, the cognizing subject urgently needs a symbol. Even a scientific theory can be used as a symbol. Which theories are suitable as a symbol is the subject of this article.

Keywords: cognition, symbol, Unified, theory, science, verification, falsification, analytical psychology, Jungian analysis, paranoscience, archetype, myth, mythologem, rhizome, psyche, mental contents, Self, inflation, annihilation anxiety, amplification, synchronicity.

УДК 1.128

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПЕРСОНАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ

Черняева Галина Владимировна
кандидат философских наук, доцент
доцент факультета государственного управления
ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»
e-mail: chernyaevagv@mail.ru,
г. Москва, Россия

Аннотация. Цель статьи: выявление главных результатов персональной трансформации смыслов; методология исследования базируется на применении общенаучных теоретических методов. В статье рассмотрены соотношение понятий «персональный смысл», «личностный смысл», «социальный смысл» и показано, что персональный смысл деятельности, поведения человека подвержен глубоким трансформациям в периоды пребывания человека в экзистенциальных, кризисных ситуациях. Проанализированы главные результаты и функции трансформации персональных смыслов и сделан вывод о важной роли персонального мировоззренческого контекста в этом процессе. Выявлено, что целенаправленнае трансформация персональных смыслов и конструирование новых смыслов могут интерпретироваться как способ создания новых отношений — к самому себе, к другим людям, к Абсолюту, предметному миру (вещам) и деятельности. Констатируется, что механизмы конструирования и трансформации персональных смыслов пока мало исследованы. Обосновано, что возможно построение концептуальных схем стилей трансформации персональных смыслов на основе разработанных социальными философами, психологами, культурологами типологий личности В качестве теоретической основы для такой концептуальной схемы предложена разработанная Е.Б. Старовойтенко оригинальная типология людей, переживших «серьезный культурно-исторический кризис обращения с собой».
Ключевые слова: персональный смысл, личностный смысл, социальный смысл, трансформация смысла, самопознание, самоидентификация, персональный мировоззренческий контекст.

Введение. Такие термины, как «смысл жизни», «смысл общения», смысл деятельности» прочно вошли в научный и бытовой лексиконы, что свидетельствует о социальной значимости обозначаемых ими феноменов. Важность для человека о-смысления, придания смысла человеческому существованию особенно наглядно видна на примере процессов самопознания. В процессе познания человеком своих индивидуальных особенностей и построения персональных системообразующих самоидентификаций происходят множественные и многократные изменения социальных и личностных смыслов деятельности, взаимодействия, общения и других жизненно важных процессов человеческого бытия. Возникновение этих изменений связано как с внешними вызовами, выступающими объективными основаниями и стимулами трансформации смыслов, так и с субъективными процессами эволюции представлений человека о его собственных личностных ценностях, а также с результатами целеориентированной «работы» по формированию своей личности, управлению самореализацией и представленностью в социальном микро и макрокосме.

Актуальность исследования трансформации персональных смыслов связана, во-первых, с высокой значимостью этих процессов для формирования, развития и успешной социализации личности. Во-вторых, исследование процессов трансформации смыслов человека открывает широкие возможности для повышения результативности практической социальной философии — для философского консультирования.

Целью статьи является выявление главных результатов персональной трансформации смыслов; методология исследования базируется на применении общенаучных теоретических методов.

Смысл. Существует немало современных трактовок понятия «смысл» и ключевой социально-философской категории «смысл жизни» [1, с. 413 – 414; 2, с. *577 – 578; 3, с. 375 – 377 и др.*].

Понятие «смысл» может быть отнесено к группе аксиологических понятий, так как в явном виде или контекстно содержит некую ценностную составляющую, и часто – оценку социального поведения в соответствии с принятыми социокультурными нормами, либо сложившимися социально-психическими образованиями (эталоны, стереотипы, мода, презумпции, предубеждения и проч.). Поэтому наделение смыслом поведения человека может рассматриваться как мыслительная процедура соотнесения с персональной ценностной иерархией тех или иных составляющих

человеческого поведения и деятельности. Зачастую этот процесс выполняет функции психологического защитного механизма, описанного З. Фрейдом как неосознаваемый процесс (рационализация). Если не рассматривать патогенную рационализацию, «в норме» процесс рационального объяснения действий, как рационально осмысленных до их совершения, так и осуществленных преимущественно под воздействием эмоционально-чувственной сферы сознания человека, есть одна из способностей человеческого мозга, одна из важнейших его функций.

Персональный, личностный и социальный смыслы. Анализ соотношения этих понятий целесообразно выполнить с использованием конкретизации. Так, в процессе познания человеком самого себя, своих главных личностных черт и особенностей активно задействованы процессы смыслообразования — определения значимости, ценности, целесообразности, рациональности как своих отдельных поступков, так и направлений деятельности, как разворачивавшихся в прошлом и настоящем, так и в предполагаемом будущем. Базовыми процессами смыслообразования выступают рефлексия личностного (ориентированного на выявление особого значения выбора того или иного поведения для самого себя) и социального (имеющего целью определение возможных интерпретаций поведения значимыми другими социальными субъектами, начиная от представителей микрогрупп, завершая большими группами людей или мировым сообществом в целом) смыслов.

Содержательно конструирование личностных смыслов актов самопознания, как правило, объясняется стремлением человека к более результативному управлению своим поведением, уточнением и корректировкой самооценки, выявление своих устойчивых особенностей и стремлением научиться «жить в мире с самим собой» (то есть устранение внутриличностных напряжений и конфликтов, гармонизация внутреннего диалога и т.п.). Конструирование социальных смыслов самопознания чаще всего ориентировано на минимизацию межличностных конфликтов, решение задач построения межличностного диалога, выбор своей профессиональной стези или социальной миссии.

Персональный смысл — это уникальная конфигурация личностных и социальных смыслов деятельности конкретного человека, при этом эго-ориентированное поведение предполагает преобладание индивидуальных смыслов просоциальное – доминирование социальных смыслов в «смысловом континууме» сознания человека.

Роль персонального философско-мировоззренческого контекста. Вместе с практико ориентированными целями смыслообразование в процессе самопознания выполняет фундаментальные философско-мировоззренческие функции, включая попытки осмысления своего уникального места во Вселенной — и индуктивно — места в ней человека и человечества, а также осмысление роли самопознания в человеческом бытии. Конструирование смыслов самопознания в таком случае выходит за рамки единичного, речь идет о формировании «вселенских» смыслов как широко понимаемого социального, так и индивидуального самопознания. Такая индуктивная саморефлексия не есть постоянный процесс, для большинства людей это весьма значимые, но единичные акты самопознания, завершающиеся конституированием неких самоидентифицирующих конструктов и формированием на их базе персонального философско-мировоззренческого контекста.

Под персональным философско-мировоззренческим контекстом в рамках статьи понимается в определенной мере систематизированный комплекс личных (своих собственных или интроецированных) представлений и суждений (базовых предположений) о фундаментальных ценностях человеческого бытия.

Результаты трансформации персональных смыслов. В определенные периоды персональной социализации процессы самопознания и связанные с ними процессы смыслообразования могут носить доминирующий характер. Как правило, это периоды кризиса личностного развития, периоды персонального экзистенциального выбора, либо результат пребывания человека в, так называемых, кризисных социальных ситуациях. Именно в эти периоды жизни происходит трансформация персональных смыслов, то есть происходят множественные взаимосвязанные процессы взаимодействия смыслообразующих компонентов. Существенная трансформация смыслов поведения и деятельности человека всегда сопровождается изменением персонального философско-мировоззренческого контекста, это не только взаимосвязанные, но и взаимно детерминированные процессы.

В экзистенциальных ситуациях, при пограничных психологических состояниях и патологии трансформация персональных смыслов деятельности, включая самопознание, осуществляется преимущественно под влиянием нерациональных аспектов мышления, на что обращал внимание К. Роджерс. Он констатировал, что практически невозможно «помочь пациенту с расстройствами, используя интеллектуальное или обучающее воздействие» [4, с. 59], что изменения поведения

«происходят через опыт во взаимоотношениях» [4, с. 60] и поэтому для оказания помощи человеку, находящемуся в трудной жизненной ситуации, необходимо помогать создавать новые отношения.

При таком ракурсе рассмотрения целенаправленные трансформация персональных смыслов и конструирование новых смыслов могут интерпретироваться как способ создания новых отношений — к самому себе, к другим людям, к Абсолюту, предметному миру (вещам) и деятельности. Главными результатами таких процессов являются формирование (подержание, реконструкция) идентичности и целостности личности, следствиями — повышение адаптивных возможностей человека, возрастание мотивации к целенаправленной деятельности и в конечном счете — рост продуктивности, позитивной самооценки и чувства удовлетворенности от самореализации.

Стили трансформации персональных смыслов. Механизмы конструирования и трансформации персональных смыслов пока мало исследованы, но на основе разработанных социальными философами, психологами, культурологами типологий личности вполне возможно построить концептуальные схемы стилей трансформации персональных смыслов.

К примеру, Е.Б. Старовойтенко предложила оригинальную типологию людей, переживших «серьезный культурно-исторический кризис обращения с собой»: «человек массы»; «человек в капсуле»; «человек-тень»; «человек-текст»; «человек-никто» [5, с. 138 – 140]. Если опираться на упомянутую типологию, можно выделить, соответственно, пять стилей трансформации персональных смыслов в сложной социокультурной ситуации, способствующих эволюции типологических свойств личности. Очевидно, что процессы трансформации и конструирования персональных смыслов у этих типов личностей отличаются и по источнику идей (ценностей, ориентиров, мотивов), и по способам подкрепления, и по формулировкам, и по задействованным в этих процессах базовым, процессообразующим элементам социальной психики. Научные разработки в данной области представляются актуальными, имеющими достаточно широкое поле практического применения в процессе социально-философского консультирования.

Выводы. Формирование персонального смысла — это мыслительная процедура соотнесения с ценностной иерархией тех или иных составляющих человеческого поведения и деятельности, в результате которой происходит выявление приоритетных ценностных корреляций. Трансформация смысла представляет собой изменение приоритетов и содержания оценок объекта оценивания (отдельных действий и процессов, деятельности, поведения).

Целенаправленная трансформация персональных смыслов и конструирование новых смыслов могут интерпретироваться как способ создания новых отношений — к самому себе, к другим людям, к Абсолюту, предметному миру (вещам) и деятельности. Главными результатами таких процессов являются формирование (подержание, реконструкция) идентичности и целостности личности, следствиями — повышение адаптивных возможностей человека, возрастание мотивации к целенаправленной деятельности и в конечном счете — рост продуктивности, позитивной самооценки и чувства удовлетворенности от самореализации.

Дальнейшее исследование функций, механизмов, закономерностей трансформации персональных смыслов представляется перспективным и может найти практическое применение в практике социально-философского консультирования.

Литература

1. Философский словарь / Адо А.В. и др.; под ред. И.Т. Фролова; 2-е изд. М.: Политиздат, 1991.
2. Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. 2-е изд. М.: Книжный клуб «Книговек»; Терра, 2014.
3. Словарь терминов и понятий по обществознанию / авт.-сост. А.М. Лопухов; 7-е изд. М.: Айрис-Пресс, 2013.
4. Роджерс К.Р. Как я могу помочь? / К.Р. Роджерс // Здравый смысл. 1998/99. № 10.
5. Старовойтенко Е.Б. Культурная психология личности: монография / Е.Б. Старовойтенко. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2007.

TRANSFORMATION OF PERSONAL MEANINGS

Athuor: Cherniaeva G.V. Ph.D., Associate Professor, Lomonosov Moscow State University, Faculty of Public Administration, Moscow, Russia

Abstract: The purpose of the article: to identify the main results of personal transformation of meanings; the research methodology is based on the use of General scientific theoretical methods. The article considers the relationship between the concepts of "personal meaning", "personal meaning", and "social meaning". it is shown that the personal meaning of a person's activity and behavior is subject to deep transformations during the periods of a person's stay in existential and crisis situations. The main results and functions of the transformation of personal meanings are analyzed and the conclusion is made about the important role of the personal worldview context in this process. It is revealed that purposeful transformation of personal meanings and construction of new meanings can be interpreted as a way of

creating new relationships — to oneself, to other people, to the absolute, the object world (things) and activity. It is stated that the mechanisms of construction and transformation of personal meanings are still poorly studied. It is proved that it is possible to build conceptual schemas of styles of transformation of personal meanings on the basis of the developed social philosophers, psychologists, culturologists typologies of personality as a theoretical basis for the development of an original typology of survivors of "severe cultural and historical crisis treatment", developed by E. B. Starovoytenko.
Keywords: personal meaning, personal meaning, social meaning, transformation of meaning, self-knowledge, self-identification, personal worldview context

УДК 122

УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО РАЗУМА (НА МАТЕРИАЛЕ АНАЛИЗА КНИГИ НИКА СРНИЧЕКА «КАПИТАЛИЗМ ПЛАТФОРМ»)

Терещенко Наталья Анатольевна
доктор философских наук, доцент
профессор кафедры социальной философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: tereshenko_tata@mail.ru
Шатунова Татьяна Михайловна
доктор философских наук, профессор
профессор кафедры социальной философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: shatunovat@mail.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. В статье рассматривается возможность и условия реализации социального разума как проявления современного способа существования феномена социального. В качестве материала анализа выбран заведомо противоречивый в социальном отношении опыт работы современной китайской фирмы Haier Group. Исследование ведется с методологических позиций, представленных в монографии канадского ученого Ника Срничека «Капитализм платформ». Корпорация Haier рассматривается авторами как вариант предприятия пост-капиталистического типа, в деятельности которого присутствуют разнонаправленные, а иногда и противоположные процессы. Некоторые формы деятельности фирмы работают на увеличение степени эксплуатации работника, некоторые создают возможность для развития человеческого творческого потенциала и субъектных качеств сотрудников. Авторы показывают неоднозначный характер человеческого измерения капитализма платформ, а вместе в этим — амбивалентность социального разума.
Ключевые слова: пост-капитализм, капитализм платформ, социальный разум, фирма Haier Group, формы эксплуатации, субъектные характеристики, человеческое измерение.

Переход от Средневековья к Новому времени предполагает радикальную смену доминанты западноевропейской культуры. Наряду с верой в Бога вырастает новая доминанта: предельная и последняя форма религии — наука (Ф. Энгельс). Она мыслится вплоть до настоящего времени как коллективный разум человечества. Признается принципиальная искусственность этого разума: человек культивирует набор врожденных идей (Декарт) с помощью научного метода. Результатом становится могучий ум главного культурного героя эпохи — ученого-философа. Его воспринимают и развивают дальше просвещенные или просвещающиеся государи, и не в последнюю очередь через организованные ими социальные практики коллективный разум человечества находит свое воплощение в рождении социального, в создании совокупности институтов молодых буржуазных государств. Социальное мыслится в таком контексте как продукт разумной деятельности людей, как дважды искусственное образование, как совокупность искусственно созданных с помощью искусственного инструмента (культивированного разума) форм общественных отношений (в виде институтов, процедур, способов формирования человека определенного социального типа со свойствами, заданными потребностями социума). Совместный, совокупный разум человечества, который конституирует все эти социальные формы, выступает, на наш взгляд, как своего рода социальный разум.

Именно на материале жизни социального разума максимально хорошо видно, что «чистого разума» в жизни людей не бывает: социальное как продукт коллективного разума несет в себе черты

коллективного неразумия и даже безумия. В его развитии прочно укореняется феномен иронии истории, и метафизика социального обретает черты негативности. Вместе с тем развитие капитализма, (особенно современного, в версии пост-) может быть представлено в качестве процесса бесконечной смены попыток обуздания этого неразумия, нивелирования негативной метафизики капитала. Появляются идеи регулируемого капитализма, капитализма с человеческим лицом, остающиеся в эпоху свободной конкуренции благопожеланием. Ситуация пост-капитализма в версии «капитализма платформ» побуждает заново осмыслить границы разумности и неразумия (безумия) логики капитала.

Ник Срничек, канадский экономист, всесторонне исследовал этот новый феномен, получивший название платформенного капитализма. Платформу не назовешь монополией. Это огромная корпорация в плане владения информацией или производства товаров и/или услуг. Платформы — «цифровые инфраструктуры, позволяющие взаимодействовать различным группам: покупателям и производителям, рекламодателям и поставщикам товаров и услуг. С возможностью для различных «пользователей» конституировать свои собственные продукты, услуги, рынки. Платформа — не столько новая рыночная площадь, сколько базовая инфраструктура, опосредующая взаимоотношения между разными группами» [1, с. 42]. Можно сказать, что это новый тип фирмы. Она движется в направлении монополии, но находится в пути, в процессе. Вокруг нее концентрируется огромное количество различных фирм-посредников, которые работают на сетевых эффектах.

В нашем случае примером корпорации, в которой осуществляется платформенный капитализм, будет знаменитая китайская фирма Haier Group [см. 2]. Эта фирма производит практически все и поистине глобальна, границ у нее нет. Достигается это, в частности, за счет того, что корпорация не только производит. Она сама рекламирует, сама продает, сама ремонтирует и обслуживает свою продукцию, сама проводит социологические исследования. И конечно, использует *данные* и технологии их обработки.

Срничек выделил пять видов платформ: рекламные, облачные, индустриальные или промышленные, продуктовые и бережливые платформы. Оговоримся сразу, что в основном все платформы носят смешанный характер, в том числе и Haier. Особый интерес вызывают так называемые бережливые платформы. Нельзя сказать, что эти корпорации нанимают на работу огромное количество сотрудников, создавая тем самым современный пролетариат. Напротив, платформы всячески стремятся к сокращению количества штатных сотрудников, и основная фигура исполнительского персонала платформы — это не обычные наемные работники, а «свободные или независимые подрядчики». Парадокс в том, что незаметным для них образом они … тоже наняты. Можно сказать, перед нами скрытая форма наружной или внешней пролетаризации: в разряд наемных попадают теперь предприниматели. Каков «социальный эффект» такого попадания? «Бережливая платформа» экономит на оплате труда до 30%, т.к. идет экономия за счет выплат сверхурочных, больничных, отпусков и т.п. Соответственно, на другом полюсе этой ситуации остается тот самый независимый подрядчик, на деле представляющий собой героя знаменитого «индивидуализированного общества» З. Баумана [3], вынужденного решать проблемы отдыха и лечения, обучения и всего остального — биографическим, т.е. личным путем. Например, известная фирма Über, представляющая собой сеть такси, вообще не имеет собственных автомобилей. Собирается иметь, но пока не имеет. Работает по принципу гипераутсорсинга, на внешнем подряде. А это значит, что все проблемы с машинами, а также социальные проблемы работников — не являются проблемами фирмы. Это проблемы подрядчиков, каждый из которых оказывается один на один с системными противоречиями. Хитрый разум Über представляет собой не райские кущи цифровизации, а самый настоящий капиталистический разум (в форме рационалистически-холодного расчета).

Ник Срничек пишет о том, что сегодня складывается система, полностью противоположная фордизму. Как известно, на предприятии фордовского типа решались все социальные проблемы сотрудников, решался вопрос их перманентного переобучения «без отрыва от производства». Владельцу предприятия было дешевле оплатить социальные затраты и переобучение работников на фирме, нежели рекрутировать, социализировать и обучать новых. По словам З. Баумана такое предприятие превращалось в общий дом и в общую тюрьму как работодателей, так и наемных работников. В данном случае хитрость социального разума является нам также как хитрость капиталистического разума, несмотря на все возможные пост-.

Способ работы бережливой платформы открывает нам еще одну интересную деталь: независимый подрядчик вынужден хотя бы иногда быть по сути дела мелким частным предпринимателем. Будучи сам нанятым, он должен, как правило, нанять еще кого-то для

выполнения договора подряда. Таким образом, складывается еще один парадоксальный феномен — принуждение к предпринимательству. Интересно, что Haier Group вводит этот принцип «Каждый должен стать предпринимателем» во *внутренний регламент* своей работы. Фирма создает площадку для внутреннего предпринимательства. Такой новый мелкий или средний бизнес развивается под эгидой корпорации, на первых порах избегая обычных рисков мелкого и среднего предпринимательства. Фирма использует его, получает прибыль от его деятельности, потом может отпустить на волю. Например, внутри корпорации Haier в 2013 году был создан новый бренд игровых компьютеров ThundeRobot. Три предпринимателя Haier Group, рожденные в восьмидесятых, т.е. очень молодые, создали звездный продукт, дождались момента, когда упали продажи обычных ПК и вышли на рынок со своим продуктом. Доминирующего производителя подобных продуктов на рынке в этот момент не было. Хайер получила прибыль 105 млн. долларов США. Нельзя не сказать, что создатели нового игрового компьютера находились под крылом фирмы, использовали ее производственные мощности и интеллектуальные ресурсы. Очевидно, например, что момент выхода на рынок был просчитан не без помощи аналитиков фирмы. Кроме того, фактически за счет корпорации авторы проекта получили гигантский выигрыш во времени: производство новой техники было запущено всего за пять месяцев. На продукции не было фирменного знака Haier, и в этом смысле молодые герои проявили полную самостоятельность. С 2015 года они и работают отдельно от Haier Group. От ситуации выиграли, кажется, все стороны.

Однако стоит посмотреть на социальный срез этой ситуации. Получается, что в обществе пост-капитализма создается своеобразный класс, двойственный по своей природе: это одновременно наемный работник и частный предприниматель. Мы видели два варианта данной социальной группы: «внешний», аутсорсинговый, и «внутренний», по типу группы создателей ThundeRobot. Двойственность обеих версий состоит в том, что мелкий/средний предприниматель, будучи, соответственно, и мелким эксплуататором, одновременно оказывается эксплуатируемым. Подобные «двойственности» хорошо известны в истории: крестьянин — одновременно труженик и собственник, рабочий метрополии одновременно эксплуатируемый и эксплуататор (вместе со своим правительством) рабочих (нео)колонии. Во всех подобных маргинальных феноменах основное классовое деление классического капитализма проходит через жизнь, сердце и душу большого количества людей, т.е. становится внутриличностным отношением. Или, скажем иначе, внедряется, встраивается в жизнь и структуры сознания каждого такого работника. То же самое происходит в случае реализации слогана Haier «Каждый должен стать предпринимателем». Капитализм в этой ситуации пост- не перестает быть капитализмом, он даже углубляется — в пространство внутреннего мира человека — и тем самым усугубляется. Но при этом находит точки роста инициативы, а значит, человеческой субъектности. Не случайно Ж.-Ф. Лиотар считал, что в современном мире единственно революционным классом является буржуазия.

Вернемся к нашему предпринимателю-труженику. Если этот наемный предприниматель и предпринимает и трудится на одной и той же фирме, то это далеко не человек, стоящий у конвейера и являющийся придатком машины. Ему возвращен потенциал целеполагания и инициативы. И таких людей немало. Ситуация напоминает общество раннего капитализма, когда инициативная, готовая к риску личность была востребована обществом и появилась в массовом масштабе. В современной ситуации капитализм как бы заворачивается на самого себя, воспроизводя свои собственные ранние этапы становления, но только внутри корпораций-гигантов и в большем масштабе.

Всеволод Вильчек [4], определяя экономическую сущность пост-капитализма, пришел к выводу, что в данной ситуации отдельному работнику платят по труду (и даже больше: не за произведенную стоимость, а, например, за идею, за инициативу: как не вспомнить социалистические «рацухи»!). Но в условиях наукоемкого и техноемкого производства гигантски возрастает массовая или общественная производительная сила (см. первый том «Капитала», главу «Кооперация») [5, с. 337-345], которая предпринимателю (или фирме) достается даром. Осуществляется эксплуатация именно этой общественной производительной силы, поэтому хотя и пост-, но, тем не менее, капитализм.

Сегодня эта общественная производительная сила многократно возрастает за счет информационных технологий. Выигрывает тот предприниматель, который владеет программной платформой и инструментами (технологией) анализа данных. Данные — это сырье. Основное средство производства сегодня уже не информация, а, с точки зрения Ника Срничека, технологии извлечения и обработки этого сырья. Изменение средств производства влечет за собой и изменение системы отношений на производстве. Целый ряд таких изменений можно зафиксировать в работе фирмы Haier Group. В частности, Цао Янфэн пишет об уничтожении иерархии: менеджеры,

директора стали сетевыми сотрудниками наряду и наравне с рядовыми исполнителями. Кто не привык, уволили. Остальные создавали, как пишет Цао Янфэн, «культуру равенства». Осталось лишь очень немного «старших руководителей». Право оценки качества работы было передано от начальника клиенту. Естественно, Цао Янфэн поет панегирик культуре равенства и искренне верит, что иерархия была уничтожена. Однако со стороны хорошо видно, что иерархия просто предельно упростилась и «тотализировалась», поскольку резко разделились «верх» и «низ». Оставим в поле зрения и тот неумолимый социальный факт, что «непривыкшего» сотрудника никто не пожалеет и рабочее место ему не сохранит. Не означает ли применение в данном контексте понятия «культура равенства» некоторого превращения: капиталистический разум легко трансформируется в разновидность цинического разума [6], поскольку на словах провозглашается одно, а на деле происходит нечто противоположное. Цинизм ситуации, усиленный цинизмом слогана, очевиден: уволенные работники как бы не захотели или не сумели быть представителями «культуры равенства»! При этом руководство фирмы чувствует себя на высоте*.

Однако, возможна и иная логика размышлений о деятельности современной фирмы. Ее лидер не случайно вынужден думать не только о прибыли, но и — если хочет эту прибыль увеличивать — еще и об оптимизации отношений между людьми. На пути поисков оптимальных социальных решений руководство компании, как и любой социальный актор, попадает под действие закона иронии истории. Никто не может избежать его воздействия, просто потому, что это закон. Тогда лучше ничего не делать? Не пытаться преодолеть действие этого закона? Тот, кто не делает, — не ошибается. Так, Ленин однажды написал о деятельности большевиков в период между двумя российскими революциями: мы совершили тогда все ошибки, какие только можно было совершить. И, конечно, было бы наивно думать, что из совокупности этих ошибок и ложных шагов понемногу складывается некая социальная истина, воплощающая в итоге социальный разум. Из ошибок и неверных шагов складывается просто некоторое объективное состояние, складывается нечто, которое лучше, чем ничто уже хотя бы потому, что с этим нечто можно работать. Разумное общество вряд ли кто-то когда-то сможет создать, но по пути к этой цели можно создать хотя бы общество не совсем абсурдное.

Пусть работает хитрость социального разума. Тогда может быть где-то удастся человеку социальному ничтожить ничто — выполнять свою основную миссию, которая отведена, вменена ему в бытии. Возможно тогда этот разум, будучи социальным, сможет быть еще и человеческим. Приведем еще один пример из работы той же фирмы Haier.

Мастер по ремонту стиральных машин в провинции Сычуань столкнулся однажды с неожиданной проблемой: машины ломались оттого, что фермеры мыли в них батат. Изучив проблему местных фермеров, сотрудники фирмы пришли к выводу о необходимости создания специальных стиральных машин, рассчитанных на «стирку» батата. Были проведены социологические опросы, а также рекламная компания, и модифицированные машины были созданы. Цена новых машин была доступной, и они были раскуплены в рекордно короткий срок [2, с. 78-79]. Таким образом, корпорация Haier применила принцип работы *капитализма платформ*. Этот феномен свидетельствует о том, что современный пост-капитализм находит все новые формы развития, в очередной раз изменяется качественно, чтобы сохранить динамику капитала как самовозрастающей стоимости. Но эти трансформации достойны самого пристального изучения. Конечно, можно предположить, что наш ремонтник никаких субъектных характеристик не проявлял. Он просто занес в базу данных результат своей работы. Система Big Data сама сосчитала, что нужно делать. Тем не менее, действия мастера — это не просто функция капитала. Мастер по ремонту стиральных машин действует не как винтик или печально известный «придаток машины». Он видит проблему, предлагает ее решение, то есть действует как настоящий реальный субъект производства, человек, не лишенный способности целеполагания, которая так долго и, заметим, успешно вытравливалась из работника конвейерного производства. Он готов быть хозяином. Он готов быть коллективным собственником. Здесь прорастают новые формы хозяйствования. Как тот же знаменитый ленинский крестьянин, отправляясь на рынок, создавал условия для развития капитализма, так капитализм платформ создает условия новых хозяйственных и экономических отношений. Не гарантированных? Да. Но возможных.

Итак, с одной стороны, капитализм платформ организует новые изощренные формы эксплуатации (аутсорсинг, наём предпринимателей, организация вынужденного предпринимательства, выращивание собственного мелкого и среднего бизнеса внутри предприятия, что представляет собой фактически эксплуатацию эксплуататоров). С другой стороны, платформенное предприятие создает механизмы роста субъектных характеристик работника,

формирует предпосылки новых социальных отношений. Взаимодействие этих процессов, идущих как бы параллельно, но разнонаправленно, демонстрирует противоречивый характер человеческого измерения капитализма платформ, а вместе в этим — амбивалентность социального разума.

Примечания

* П. Слотердайк пишет о представителях современного цинического «просвещенного ложного сознания»: «Они сознают, что делают, но тем не менее делают это, поскольку действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения» [см.: 6].

Литература

1. Срничек Н. Капитализм платформ / Ник Срничек. пер. с англ. и науч. ред. М. Добряковой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
2. Цао Янфэн. Философия Haier: Перерождение 2.0 / Цао Янфэн. пер. с англ. Е. Незлобиной. М.: Олимп–Бизнес, 2019.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002.
4. Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М.: Аспект Пресс, 2004.
5. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1, кн. 1. Процесс производства капитала / К. Маркс. М.: Политиздат, 1983.
6. Слотердайк П. Критика цинического разума / Перев.с нем. А.В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001.

THE POSSIBILITY OF SOCIAL REASON CONDITION BASED ON THE ANALYSIS OF «PLATFORM CAPITALISM BY NICK SRNICEK»

Athuors: Tereshchenko N. A. doctor of philosophy, Professor of Kazan Federal University, Kazan
Shatunova T. M. doctor of philosophy, Professor of Kazan Federal University, Kazan

Abstract: The article considers the possibility and conditions of implementing social reason as a manifestation of the modern way of the social phenomenon' existence. The obviously contradictory experience of the modern Chinese company Haier Group is chosen as a material to be examined. The research is carried out from the methodological positions represented in the monograph of the Canadian scientist Nick Srnicek "Platform Capitalism". Haier Corporation is considered by the authors to be a variant of a post-capitalist enterprise producing not only goods, but multidirectional and sometimes even opposite social processes as well. Some forms of the company' activity work to increase the degree of exploitation of the employee, some forms create an opportunity for the development of human creativity and subject' qualities of employees. The authors show the ambiguous nature of the human dimension of platform capitalism and the ambivalence of the social reason at the same time.

Keywords: post-capitalism, platform capitalism, social reason, Haier Group, forms of exploitation, subject characteristics, human dimension.

УДК-165

«ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СМЫСЛ» КОЭВОЛЮЦИОННОГО ПОДХОДА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Шаяхметова Линара Айратовна
кандидат философских наук
старший преподаватель кафедры философии и общественных наук
ФГБОУ ВО «Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет»
e-mail: LinaraShai@mail.ru
г. Пермь, Россия

Аннотация. В статье автор рассматривает коэволюционную стратегию применительно к междисциплинарным исследованиям. Коэволюционную стратегию отличает «трансдисциплинарный смысл», который граничит с трансдисциплинарностью и междисциплинарностью, но при этом, объединяя эти грани, становится еще одним вариантом развития взаимодействия наук. Это позволяет решить проблемы связи естественных и социогуманитарных наук, а также однородных дисциплин. Снимается проблема противостояния субъекта-объекта, что делает универсальным творческую деятельность как в социогуманитарном, так и в естественнонаучном знании, а также подчеркивает значение принципа человекоразмерности на всех уровнях понимания окружающей действительности.

Ключевые слова: коэволюционный подход, трансдисциплинарный смысл, человекоразмерность.

В науке XXI века идея трансдисциплинарности является важнейшим инструментом построения научной теории. История развития трансдисциплинарности идет бок о бок с философией науки. В позитивистской философии науки претерпели процесс демаркации, но затем вновь стали стремиться быть единым целым. В нашем понимании трансдисциплинарность означает формирование новых предметных областей, где сталкивается наука и обыденности, фундаментальность и прикладное значение. С обособлением социально-гуманитарного знания, на первый план выходят проблемы «жизненного мира» человека. Для науки «жизненный мир» приобретает большую значимость и становится компонентом коэволюционного знания (т.е знания на стыке природы и человека).

Коэволюционный подход — модель познания, где учитывается равноправие природы и человека. Коэволюционный подход приобретает тем самым новые смыслы и значение, он прочно вписывается в научную методологию,

Трансдисциплинарность имеет исключительный смысл для содержания коэволюционного процесса. Трансдисциплинарность основывается на категории «жизненный мир», введенную в философский мир Э. Гуссерлем, но поднимает данную категорию на уровень научной рефлексии. Таким образом, трансдисциплинарность требует не просто взаимодействие наук, пересечение и интеграции методов познания, но она обращается к чистому опыту самого человека, данного ему в восприятии окружающего мира, (то есть жизненного опыта, жизненного мира).

Трансдисциплинарный смысл коэволюционного подхода выражается в следующих направлениях:

- стираются границ между естественным и гуманитарным знанием;
- человеческие ценности проникают в естественнонаучную сферу;
- свобода выбора и творчества присутствует как в гуманитарных, так и в естественных науках;
- процесс познания учитывает значимость герменевтического метода познания;
- глобальное междисциплинарное, ценностное знание имеет преимущество над единичным фактом, узкой дисциплиной исследования;
- методы естественных и гуманитарных наук дополняют друг друга;

Коэволюционизм в рамках трансдисциплинарного теперь не просто методологический подход, учитывающий соразвитие человека и природы, а мировоззренческая установка, основанная на «гуманистическом экологизме», где признаются равные права, ценность человека и природы. Из этого следует, что границы между естественным и гуманитарным знанием теряют свой смысл.

Наличие ценностной составляющей в науке обуславливается принципом «человекоразмерности».

Термин «человеческая размерность» использует Мамардашвили М. К. для описания человеческого взгляда на мир ограниченного органами чувств. Мыслитель заявляет, что познание окружающего мира исходит из познания человеком самого себя: понимание собственных возможностей, понимание собственных границ или их отсутствие. Прежде чем познать этот мир нужно изучить человеческую сущность. Коэволюция в познании даёт возможность совершить подобный шаг к пониманию окружающего мира.

«Гуманистический экологизм» неизменно предполагает проникновение человеческих ценностей в естественнонаучную сферу. При этом у естественнонаучных дисциплин появляется характерная черта свободы выбора и творчества. Наука как неотъемлемая часть социального мира приобретает ценностные установки. Противоречие между ценностями и исследовательской деятельностью позволяют переосмыслить коэволюционный подход, который связывает человека и природу.

Петров М. К. с помощью термина «человекоразмерность» подчеркивает, что индивид не в состоянии охватить весь массив знаний. В связи с этим любой человек, профессионально занимающийся наукой, вынужден работать в более или менее узкой области. При этом ситуация аналогична в любой другой деятельности [5]. Таким образом, проще ориентировать научное исследование на узкую область, что, безусловно, имеет множество преимуществ, но отбрасывать остальной массив знаний тоже нельзя. Коэволюционный подход вмещает в себя понимание того, что дисциплинарное знание создается как часть глобальной системы, при этом учитываются основные принципы построения научной картины мира. Возникает трансформация понятия факта. С позиции «трансдисциплинарного смысла» коэволюционного подхода мы включаем научный факт в систему общей картины миры, дополняем «мозайку». При этом научный факт интегрируется в систему общечеловеческих ценностей, выступая в роли общедоступного факта. Глобальное,

междисциплинарное, ценностное знание имеет преимущество над единичным фактом, узкой дисциплиной исследования.

Детерминизм исследуемых объектов является важным аспектом «трансдисциплинарного смысла» коэволюционного подхода. Здесь действует методологический принцип дополнительности Нильса Бора. Для исследования должны применяться различные взаимоисключающие методы из разных сфер и направлений науки, только в таком случае исследование будет приближено к научной истине. Нужно отметить, что переплетения дисциплин и невозможность решения любого вопроса в рамках только одной дисциплины — естественное явление, характерное как для «нормальной науки», так и для научной революции по Т. Куну [4].

Пройдя полный цикл формирования, исследовательская дисциплина становится частью глобальной парадигмы и «жизненного мира» человека, а значит, не может существовать изолированно. На этом завершающем этапе, когда любая исследовательская практка становится частью парадигмы, возникает «трансдисциплинарный смысл» научного познания, который возможно выразить в коэволюционных терминах. Трансдисциплинарность коэволюционной методологии поднимается над методологией частных наук и тем самым объединяет исследовательский потенциал наук с потенциалом других сфер общества: религиозной, экономической художественной, политической, духовной. Поэтому методы естественных и гуманитарных наук дополняют друг друга, а герменевтическое понимание реальности имплицирует как социогуманитарную так и естественнонаучную сферу - природу следует не только знать, но и понимать.

Таким образом, трансдисциплинарный смысл коэволюционного подхода созвучен с научной методологией XXI века, которая имеет свойства технологичности, методологической гибкости, междисциплинарности, гуманизации, системности. Необходимо отметить, что трансдисциплинарный смысл не может быть раз и навсегда определен, он требует постоянного переосмысления, уточнения, интерпретации, интеграции с новыми знаниями о природе и человеке, предполагает различные конфигурации методов и смыслов в зависимости от запросов мира.

Литература

1. Катюхина Т.В. Современные взгляды на вопрос о ценностной нейтральности науки / Т.В. Катюхина, Н.А. Ястреб // Философия науки и техники в России : вызовы информационных технологий: сборник научных статей. Вологда: ВоГУ, 2017.
2. Липкин А.И. О дисциплинарном, полидисциплинарном, междисциплинарном и наддисциплинарном подходах в естественных и социогуманитарных науках /А.И. Липкин // «Стены и мосты»: междисциплинарные подходы в исторических исследованиях. М., 2012.
3. Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования / Э.М. Мирский // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2001.
4. Мосионжник, Л. А. Синергетика в науках о человеке (прагматические аспекты) / Л. А. Мосионжник – Кишинев: 2016
5. Петров М. К. Человеческая размерность и мир предметной деятельности / М.К. Петров //Высшее образование в России. 2010. №. 4.
6. Полани М. Личностное знание. Рипол Классик, 1985.
7. Рагунштейн О.В. Развитие идеи междисциплинарности в американской исторической науке во второй половине XX в. / О.В.Рагунштейн, Г. Г.Ершова //" Стены и мосты"-III: история возникновения и развития идеи междисциплинарности. М.: 2015.
8. Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX-XXIвв. Социальные теории и историографическая практика. М., 2011.
9. Свирский Я. И. Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности» в науке) / Я.И.Свирский // Философия науки. Выпуск 8. 2013.
10. Уйбо А.С. Реконструирование исторического прошлого как междисциплинарная задача// Ученые записки Тартусского университета. «Смысловые концепты историко-философского знания» Труды по философии XXXV., 1990.
11. Шкуратов В.А. Междисциплинарность в социокультурном контексте (проекты исторического синтеза и новой истории во Франции) / В.А.Шкуратов, Г.Г. Ершова и др. // «Стены и мосты"» - III: история возникновения и развития идеи междисциплинарности. М.: 2015.

"TRANSDISCIPLINARY IDEA" OF THE COEVOLUTIONARY APPROACH IN THE CONTEXT OF SOCIAL KNOWLEDGE

Athuor: Shayakhmetova L.A. PhD in Philosophy, Art. Lecturer, Department of Philosophy and Social Sciences Perm State Humanitarian and Pedagogical University Perm, Russia

Abstract: The article is devoted to the problem of the coevolutionary approach in relation to interdisciplinary research. A distinctive feature of the coevolutionary approach is the superdisciplinarity. Superdisciplinarity borders on

transdisciplinarity and interdisciplinarity, unites them and becomes a new variant of development of interaction of disciplines. Superdisciplinarity is determined by the specifics of social and human sciences knowledge. Objects of social cognition often come out of the scientific context, but they must be returned there. The coevolutionary approach in human sciences returns commonness to scientific reflection. This allows us to solve the problems of communication between the natural sciences and human sciences disciplines, as well as the connection of homogeneous disciplines. This solves the problem of opposing the subject-object and makes universal creative activity in human sciences knowledge and in natural sciences knowledge. This makes the principle of human-sizedness at all levels of understanding of the surrounding reality important.
Keywords: coevolutionary approach, superdisciplinary meaning, human dimension.

СЕКЦИЯ 5. ГРАНИЦЫ РАЦИОНАЛЬНОГО В ЭТИКЕ, ПОЛИТИКЕ И ПРАВЕ

УДК 130.2

ПЕРИПЕТИИ ПРАВА И (НЕ)НАРУШЕНИЕ: ДЖ. АГАМБЕН ЧИТАЕТ К. ШМИТТА

Акулинин Виктор Николаевич
аспирант кафедры современных проблем философии
ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет»
e-mail: akulininvn@gmail.com
г. Москва, Россия

Аннотация. Статья посвящена исследованию практических следствий интерпретации Д. Агамбеном проблемы суверенитета К. Шмитта. Исследуя логику суверенной власти, Д. Агамбен фокусирует внимание на статусе человека, который является носителем «голой жизни». В статье же исследуются возможности специфических практик, которые такой статус только и делает возможным. С помощью концепта Б. Массуми «трансформации-на-месте», тотализирующее влияние суверенной власти на человека, которого Агамбен называет носителем голой жизни, обосновывается специфический практический стиль. Такой стиль находит свое воплощение в широком репертуаре неконвенциональных практик, осуществление которых зависит от их конвенциональной видимости. В таком ракурсе, исследование, на фуколдианский манер, приобретает черты апологетики практик слабых. Именно интерес к слабой позиции со-располагает логики трех мыслителей таким образом, при котором возникает основание для философии слабых практик, во многом инспирированную интерпретацией Б. Массуми концепта становления Ж. Делеза и Ф. Гваттари. В таком прочтении исследование представляет интерес, как в отношении метода, так и в отношении своего предмета. Поскольку метод и предмет обнаруживают в себе перформативные черты, на разных этапах исследования, вводящих их в состояние неразличимости.
Ключевые слова: (не)нарушение, суверенитет, чрезвычайное положение, типы юридического мышления, голая жизнь, трансформация на месте, практики слабых, становление, миметические стратегии.

В работе «Homo sacer. Суверенитет и голая жизнь» Д. Агамбен предпринимает проект по исследованию пересечения «юридическо-институциональной и биополитической моделей власти» [1, с. 13]. По мысли Агамбена, «эти два направления анализа не могут быть отделены друг от друга и что включение голой жизни в сферу политического составляет первоначальное — хоть и потаенное — ядро суверенной власти. Можно даже сказать, что производство биополитического тела и является подлинной деятельностью суверенной власти» [там же]. Таким образом, ядро проекта Агамбена составляют категории zoe и bios, которые у древних греков отсылали к самому факту жизни и к способу жизни индивидов. Эти категории рассматриваются автором в качестве моделей голой жизни и жизни политической. И, согласно мысли Агамбена, zoe включена в bios и, более того, конституирует его.

Такой ракурс на проблему суверенной власти имеет интересное следствие для интерпретации идеи суверенной власти Шмитта. Если, как это предлагает сделать Агамбен, мыслить голую и политическую жизнь не раздельно, а совместно, точнее даже мыслить политическую жизнь через голую жизнь, то необходимо в*ы*читать у Шмитта такую стратегию понимания суверенной власти, которая бы основывалась на совместном рассмотрении децизионистского и нормативистского типов

юридического мышления. Проясним этот момент. У нас есть три пары: zoe и bios, которые Агамбен переформулирует как голую жизнь и политическую жизнь, и которые мы соотносим с децизионизмом и нормативизмом, как типами юридического мышления Шмитта. Если трансформация первых двух пар не вызывает вопросов в свете исследования Агамбена, то сопряжение следующих пар стоит пояснить.

Размышляя о чрезвычайном положении Шмитта, Агамбен говорит об исключении, как о логике чрезвычайного положения. И к исключению Агамбен добавляет атрибут: включающее исключение. Смысл включающего исключения в том, что нечто включается лишь посредством своего исключения, то есть нечто существует лишь как нечто отсутствующее. Но это отсутствующее конституирует присутствующее. Таким образом, реализуется экспансивная природа права: «то, что ни в каком случае не может быть включенным, включается в форме исключения» [там же, с.35]. Поэтому «утверждение, согласно которому правило живет только благодаря исключению, следует понимать буквально. Право не имеет другой жизни, кроме той, которую оно в состоянии захватить и включить внутрь себя посредством включающего исключения» [там же, с.38-39]. Таким образом, включающее исключение это то, что можно назвать (не)нарушением. То есть таким нестабильным концептом, который характеризуется своей парадоксальностью. В зависимости от точки зрения, оно может означать как нарушение, так и не нарушение. Не нарушение не равно соблюдению и в той же мере оно не равно нарушению. Здесь мы выходим из логики оппозиции «либо — либо», когда модель «А не есть Б» обнаруживает в себе зазор, в котором обосновывается пограничный вариант.

Агамбен солидаризируется со Шмиттом относительно того, что «один из парадоксов чрезвычайного положения гласит, что во время его действия невозможно отличить нарушение закона от его исполнения, поскольку здесь абсолютно сливаются норма и ее нарушение» [там же, с. 78]. И неразличимость, примером которой является тождество двух людей: «тот, кто гуляет по улице во время комендантского часа, нарушает закон не более, чем солдат, который преследует такого человека» [там же]. Неразличимость эта относится к голой жизни. Если солдат будет по ошибке принят за не солдата, он может быть убит другим солдатом, равно как и действительный не солдат, убитый солдатом. Здесь приходят в столкновение силы стратегии и тактики, бинарные отношения которых (тактическая сила — стратегическая слабость и наоборот) мы исследовали в другом месте [2]. И мы хотим перейти к третьей части наших трансформаций, а именно к трансферу от голой и политической жизни к двум типам юридического мышления, предложенным Шмиттом. В основе обоих трансформаций мы усматриваем одну и ту же модель: трансформацию-на-месте, которая «не запускается без того, чтобы вытекающая из нее автономия выражения, не отягощалась зависимостью от уже выраженного — от обязательного принятия императивов конкретной ситуации в качестве данных» [3, с. 51]. Таким образом, как в отношении взаимодействия zoe и bios, так и в отношении двух типов юридического мышления (нормативизма и децезионизма), мы оказываемся в ситуации, когда «есть одно, второе — и включенное третье их взаимного влияния» [там же, с. 15].

Попытаемся обосновать основания такого трансфера и использования модели трансформации-на-месте, суть которой в совмещении двух в одно. Если исходить из посылки Агамбена о том, что голая жизнь является ядром политической жизни, то нормативизм и децизионизм нужно каким-то образом сопрячь. Напомним, что Шмитт предлагает точку зрения, согласно которой «каждый юрист, который осознанно или неосознанно кладет в основу своей работы понятие право, понимает это право или как правило, или как решение или как конкретный порядок или форму» [4, с. 309]. Таким же трояким можно представлять мышление о праве как таковое, где «в качестве конечного представления о праве обнаруживается или норма, или решение, или порядок» [там же].

Первый тип Шмитт называет нормативизмом, второй — децизионизмом, третий — позитивизмом. Логика нормативизма как типа юридического мышления заключается в том, чтобы понимать право как дескрипцию. «Нормативист задействует безличную, объективную справедливость» [там же, с.313]. В его понимании «господствует закон, а не люди» [там же, с.314]. Поэтому фигура правителя в ее харизматическом понимании [там же] не имеет какого-либо позитивного значения. Правитель является лишь администратором, который приводит в движение нормы, совершая те или иные операции. Шмитт называет такого администратора «норма-функцией» [там же, с. 315]. Поэтому онтологию позитивизма можно выразить так: «порядок состоит в том, что конкретная ситуация соответствует общим нормам, с которыми она соизмеряется» [там же, с. 317]. Иными словами, любая позитивность проистекает из предписания.

Второй тип Шмитта — децизионизм, оно же мышление о решении. По децизионисту «источником всякого права <…> является не приказ как таковой, а авторитет или суверенитет конечного решения, которое принимается вместе с приказом» [там же, с. 323]. Если в нормативизме

актуализируется лишь административная опция субъекта, то в децизионизме, напротив, во главу угла ставится опция творца. «Суверенное решение есть абсолютное начало, а начало есть не что иное, как суверенное решение» [там же, с. 325]. Одно объясняется через другое: суверенное решение отсылается к началу, начало есть суверенное решение. Таким образом, децизионизм перераспределяет позитивность от писаной нормы к суверенному решению. Тогда «право есть закон, а закон есть приказ, разрешающий спор о праве» [там же]. Это значит, что приказ удостоверяет такое видение права, которое и является законным.

Краткая сводка по двум онтологиям: при нормативизме долженствование не принимает в расчет бытие, а при децизионизме бытие отказывает долженствованию в конституирующей силе. Нормативизм отстаивает путь объективности, децизионизм — субъективности. Как и zoe и bios, представленные Агамбеном, два типа юридического мышления исходят из разных интенций. И подобно мысли Агамбена о влючении zoe в bios, что является скрытым ядром суверенной власти, нормативизм и децизионизм разрешаются в третьем типе — позитивизме.

Позитивизм рождается как синтетический режим, призванный решить главные проблемы двух чистых типов. Нормативизм плохо справляется с новым в широком смысле. Все то, что происходит после того, как некая норма была установлена, может нести потенциальные проблемы: не укладываться в нормальное, но все же иметь онтологическое напряжение, которым нельзя пренебречь. Децизионизм имеет проблему с нормированием. Поддерживать норму для децизиониста невозможно, поскольку при экстраординарных обстоятельствах норму нужно пересматривать. И это непредсказуемый процесс, ввиду возможности прилета черных лебедей [6]. И первый, и второй режим имеют противоположные проблемы с калибровкой единицы упорядочивания. И поскольку они несводимы, калибровка возможна лишь посредством учета обоих качеств: объективности и субъективности. Эти два типа мышления должны быть размещены в рамках синтетического типа и работать в режимно. Поэтому позитивизм как тип юридического мышления строится на «комбинации децизионизма и нормативизма, которая позволяет в зависимости от ситуации принимать то децизионистский, то нормативистский вид, чтобы удовлетворять единственно основополагающую позитивистскую потребность в безопасности и предсказуемости» [4, с. 331]. Позитивизм предлагает нам понятную и прогнозируемую онтологию, что отвечает одному из запросов к праву — установление порядка [7]. Однако, следуя проницательному тезису Делеза о том, что «множественность возникает там, где увеличивается количество комбинаций» [8, с. 43], мы обнаруживаем проблему нестабильности внутри режима: как именно будут комбинироваться нормативизм и децизионизм? Каков будет принцип комбинирования?

Проблема нестабильности как имманентного свойства стабильности относится в равной степени к позитивизму как типу юридического мышления, комбинирующему нормативизм и децизионизм, так и включенность zoe в bios. И там и там мы наблюдаем напряжение между несводимыми друг к другу интенциями. И там и там работа режима (позитивизм и bios, пульсирующий zoe) основывается на включенном исключении. Этот концепт Агамбена прекрасно иллюстрирует ситуацию, в которой оказываются составляющие обоих режимов. Нечто работает, когда иное не работает, но работает нечто именно благодаря тому, что другое не работает. Суть режима в том, что будет работать лишь один из них. Поэтому всегда есть ситуация актуализации-и-деактуализации. Получается, что режимность как таковая парадоксальна. Буквально, она имеет две истины: 1) работа того, а не иного режима (децизионизм, а не нормативизм), но 2) работа как таковая становится возможной именно благодаря совмещению двух режимов работы в одном режиме (zoe содержится в bios). Поэтому сосуществование различных интенциональностей всегда оставляет вопрос: какая комбинация сейчас имеется, в каких пропорциях интенции смешаны? Поэтому отмеченная Агамбеном проблема — это мерцание, смутное проступание zoe за bios, эта постоянная неуверенность в природе происходящего, может быть отнесена и к позитивизму как типу юридического мышления Карла Шмитта.

Литература

1) Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенитет и голая жизнь / Дж. Агамбен, пер. с ит. И. Левиной, под ред. Д. Новикова. М.: Издательство «Европа», 2011.

2) Акулинин В. Н. Власть стратегии и тактики в практиках общественных взаимодействий / В. Н. Акулинин // Ars administrandi: Искусство власти и управления: Материалы Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых, 24-25 мая 2019 года, г.Иваново, РАНХИГС. 2019.

3) Массуми Б. Чему животные учат нас в политике? / Б Массуми, пер. с англ. А. Морозова, Д. Хамис. П.: Гиле Пресс, 2019.

4) Шмитт К. О трех видах юридического мышления / Государство. Право и политика / К Шмитт, пер. с нем. О.Кильдюшова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2013.
5) Вебер М. Политика как призвание и профессия / М Вебер, пер. с нем. М. Алексеева. М.: Издательство «Гуманитарный центр, 2018.
6) Талеб Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости; 2-е изд. / Н. Николас Талеб, пер. с англ. В. Сонькин, А. Бердичевский. М.: КоЛибри, Азбука Аттикус, 2015.
7) Гельфанд М. Почему им можно, а нам нельзя? Откуда берутся социальные нормы / М. Гельфанд, пер. с англ. Е. Деревянко. М.: Альпина Паблишер, 2019.
8) Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж Делез, пер. с фр. Е.Соколов. СПб.: Алетейя, 1999.

THE UPS AND DOWNS LOW AND (NON)VIOLATION: D.AGAMBEN READS K.SHMITT

Athuor: Akulinin Victor Nikolaevich graduate student of the Department of Contemporary Philosophy Faculty of Philosophy, Russian State Humanitarian University e-mail: akulininvn@gmail.com Moscow

Abstract: The article is devoted to the study of the practical consequences of D.Agamben's interpretation of the problem of sovereignty of K.Schmitt. Exploring the logic of sovereign power, D.Agamben focuses on the status of a person who is the bearer of “naked life”. The article explores the possibilities of specific practices that such a status only makes possible. Using B.Massumi's concept of “transformation in place,” the totalizing influence of sovereign power on a person whom D.Agamben calls the bearer naked life, a specific practical style is substantiated. This style is embodied in a wide repertoire of unconventional practices, the implementation of which depends on their conventional visibility. From this perspective, the study, in the Fukoldian manner, takes on the features of apologetics for the practices of the weak. It is the interest in a weak position that coexists the logic of the three thinkers in such a way that there is a basis for the philosophy of weak practices, largely inspired by B.Massumi's interpretation of the concept of the becoming of J.Deleuze and F.Guattari. In this reading, the study is of interest both in relation to the method and in relation to its subject. Since the method and the subject exhibit performative features, at different stages of the study, introducing them into a state of indistinguishability.

Keywords: (non)violation, sovereignty, state of emergency, types of legal thinking, naked life, transformation in place, weak practices, formation, mimetic strategies

УДК 172.1

АКТУАЛИЗАЦИЯ СИСТЕМЫ СМЫСЛОВЫХ ДЕТЕРМИНАНТ В ДИСКУРСЕ ПУБЛИЧНОГО УПРАВЛЕНИЯ

Довгань Алексей Валентинович
кандидат филологических наук, академик-секретарь по отделению филологии
Международной академии образования и науки
e-mail: dovgan396@gmail.com
г. Киев, Украина

Аннотация. В статье исследуется феномен управления как социального явления, имеющего многослойную структуру. Акцентируется внимание на дискурсивности публичного управления, состоящей в том что, последнее не только бытует в некой среде (дискурсе), но и соотносится с нею, актуализируя ее тенденции в процессе своей деятельности. Автор подчеркивает, что управление – это не только узнавание, то есть понимание действий административных работников, но и актуализация таких действий в границах дискурса, их соответствие ему. С аксиологической и феноменологической сторон управление представляется процессом некой организации бытования индивидуумов в горизонте онтологической реальности, что позволяет рассматривать его с различных позиций: менеджмента, психологии, лингвистики, философии, культурологии и прочих, однако основополагающим является его смысловой уровень, затрагивающий абсолютно все возможные прочтения этого слоя реальности. В исследовании утверждается, что кооперирующим для сферы управления является культурологический уровень, поскольку оный может быть позиционирован в качестве универсально-философского, то есть такого, который мог бы послужить базисом для межпредметного исследования.
Ключевые слова: управление, публичное управление, смысл, смысловые детерминанты, дискурс публичного управления.

Управление как вид деятельности уже в своей основе является работой со смыслом в самом широком понимании. Так, само действие управления, в некотором роде, можно позиционировать как переосмысление определенного процесса с целью достижения намеченной цели. Особенно это касается публичного управления, поскольку оно в большей степени дифференцировано, направлено на работу с социумом, градуируется социальным контрактом и так далее.

Управление как социальное явление имеет достаточно многослойную структуру. Публичное управление в этом смысле является дискурсивным, поскольку не только бытует в среде, но соотносится с нею, актуализируя ее тенденции в процессе своей деятельности. Таким образом управление — это не только узнавание, то есть понимание действий административных работников, но и актуализация таких действий в границах дискурса, их соответствие ему.

Как процесс некой организации бытования индивидуумов в горизонте онтологической реальности публичное управление можно рассматривать с различных позиций: менеджмента, психологии, лингвистики, философии, культурологии и прочих, однако основополагающим является его смысловой уровень, затрагивающий абсолютно все возможные прочтения этого слоя реальности. При этом особенно интересным автору представляется именно культурологический уровень, поскольку оный может быть позиционирован в качестве универсально-философского, то есть такого, который мог бы послужить базисом для межпредметного исследования.

Таким образом, смысл является важной детерминантой становления всей системы публичного управления, включающей в себя не только государственных служащих, но и ряд управленческих не государственных структур. Вне государственного аппарата существуют и другие органы, а также руководители, которые управляют различными публичными организациями, предоставляющими публичные услуги гражданам. Таковыми являются: органы и руководители, выполняющие функцию управления организациями, предоставляющими публичные услуги; органы и руководители, осуществляющие управление публичными предприятиями с государственным, преимущественно государственным, и муниципальным имуществом [1].

Ф. Достоевский как-то сказал, что любить жизнь необходимо больше, чем смысл жизни, настаивая, тем самым, на акцентуации *Я* (самости) соотносимой с обществом (*Другим/Другими*), при этом вынося личность как такую *за* его *рамки*, однако человек социален уже по самой своей природе: все его существование завязано на вовлеченности в *Другого* и *Другого* — в *Я*. Подобно Земле, летящей на орбите вокруг Солнца, он (человек) существует в пространстве между этими двумя точками, актуализируя своим сознанием (собственно, уже самим его существованием) ряд архетипов, главной функцией которых является преемственность культурного наследия. При этом архетипы следует рассматривать как связанные с самой первичной природой смысла и его бытованием в символьной среде.

Именно с такой точки зрения смысловой контекст публичного управления, то есть, собственно, коммуникации необходимо рассматривать не только в широком понимании — как социально детерминированные смыслы, функционирующие в этой сфере и формирующие некие архетипы, но и как непосредственно шаблоны политического поведения. Такой подход представляется обусловленным культурным дискурсом и потому представляет также и культурологическое значение. Так, особенности изучения упомянутого феномена в дискурсе публичного управления на фоне осложненных социально-экономических и политических условий современного общества требуют нового культуроцентристского подхода [4, с. 114]. В частности упомянутую проблематику изучали: М. Александрова, Э. Афонин, В. Бортников, В. Буданов, М. Вебером, Е. Донченко, Д. Истоном, П. Лазарсфельдом, Г. Лассуэллом, Е. Мелешкина, Ч. Мерриамом, Д. Ольшанский, А. Радченко, С. Рокканом, Е. Шестопал и другие.

Закономерно, что индивидуум выступает корневым компонентом построения языковой (субъективной) реальности, несмотря на это поведение последнего является социально-детерминированным, а значит – обусловленным культурологический дискурсом. Так, личность, сформировавшись в некий момент под влиянием произвольного общественно-исторического состояния, весьма гибко реагирует на изменения окружающей среды, адаптируясь под них. В таком свете сама сфера публичного управления представляется некой попыткой адаптации и использования смыслов в выбранном направлении.

Бесспорно, смысл в некотором роде связан с процессом социализации, выступая в качестве детерминанты социального опыта, способов его получения и интеграции — посредством взаимодействия между членами общества, разнообразными социальными институтами и так далее [6]. При этом процесс социализации зиждется на смысловых звеньях, выстраиваемых управленцами исходя из некой изначальной административной предпосылки: в этом случае социализация репрезентируется в качестве результата, то есть дискретного (прерывистого) элемента, формирующегося на основе континуального (протяженного). Так, успешность вписанного смысла реализуется путем формирования у человека неких структур самосознания, гражданской ответственности, становлением социальной идентичности, а также включением в определенные социальные общности и так далее [там же].

Последнее связано с тем, что проведение реформы местного самоуправления потребует эффективного кадрового обеспечения. Перед служащими и должностными лицами местного самоуправления на сегодня появляются новые проблемные вопросы, на которые необходимо найти надлежащий ответ, среди которых важное место занимает работа со смыслом. Все это предполагает получение новых знаний и повышения уровня профессиональной компетентности всего корпуса служащих и должностных лиц органов публичного управления.

По словам того же Достоевского во всем есть черта, за которую перейти опасно; ибо, раз переступив, воротиться назад невозможно. Для публичного управления, как произвольной составляющей культурной системы, такой вехой, по мнению автора становится *архетип*. Корневой спецификой этого феномена является его неосознанность, атомизация, номенозность, эмоциональность и амбивалентность, последнее позволяет этому феномену репрезентироваться на двух уровнях: символьном и эмотивном [4, с. 116].

Вышеизложенное дает возможность утверждать, что сама природа архетипа имеет культурологическую основу: будучи созданными на основе глубинных культурных и психологических основ на базисе взаимодействия индивидуального сознания и социальной структуры, они (архетипы) реагируют на социальную структуру непосредственно. При этом происходит ее поддержка, модификация либо же радикальная перестройка «под себя» [2].

Интересной также представляется и природа этого феномена, заложенная в него специфика антропоцентризма: архетипу присущ некий радикальный дуализм, характерный для наивного сознания ребенка, не получившего основ социетального взаимодействия. Это особенно показательно в контексте сферы публичного управления, смысл существования которой в неком «жонглировании» смыслами, что близко рекламному дискурсу, побуждении к выстраиванию некоего символа сознанием индивидуума.

Роль публичного управления в человеческой жизни можно рассматривать через психоаналитическую и когнитивную теории. Первая говорит про роль неосознанного в восприятии событий онтологической реальности (вспомним «Стадии зеркала» Ж. Лакана). Таким образом, процесс актуализации смыслов в публичном управлении можно воспринимать с позиций воображаемой приятности, во время которой електорат входит в поле действия некоего мифа, создаваемого властю, становясь уязвимым для явления стереотипизации (идеологических наслоений). Так, С. Жижек отмечал, что нам не только говорят, что мы желаем, но формируют, что необходимо желать.

Таким образом, мы плавно переходим к вопросу идентификации: идентификации *Я* на фоне *Другого*. В основе психоаналитической теории лежит восприятие *Я* в качестве *Другого,* олицетворение себя с происходящим, при этом ведущая роль отводится неосознанным факторам влияния на личность. В основе же когнитивной теории лежит идея узнавания, когда индивидуум является сознательным и рациональным реципиентом информации. При условии понимания происходящего он овладевает моделями поведения, озабочивается определенными идеями и решает неким образом проблемы.

Именно поэтому актуализируется проблема формирования и реализации эффективной кадровой политики на местах; совершенствование системы подготовки, переподготовки, повышения квалификации должностных лиц, служащих органов местного самоуправления, депутатов местных советов; введение профессиональных программ подготовки для органов местного самоуправления и тому подобного [5, с. 5]. Так, в психоаналитической теории З. Фрейда социализация понимается как процесс регуляции природных инстинктов с использованием защитных механизмов, в том числе через стыд и вину. При этом ведущая роль смысла актуализируется в эпигенетической теории развития личности Э. Эриксона особенно выделяется роль идентичности человека в процессе социализации [6].

В данном контексте следует говорить не о неких слоганах, формируемых в дискурсе публичного управления, «выдаваемых» гражданам, но о символах-архетипах, которыми оперируют работники этой сферы. Также характерной для нее является и шаблонность актуализируемых смыслов: так, обращение «дорогие товарищи» стало брендом советской эпохи, а «любі друзі» («дорогие друзья») — времен правления украинского Президента В. Ющенко. С позиций как языковой, так и социальной, управленческой и других сфер шаблонность смысла несет определенный деструктивизм, поскольку вызывает ощущение заезженности и атомизации соотносимо народа-потребителя-объекта.

Таким образом, смысловой контекст публичного управления можно определить и как систему смысловых детерминант этой сферы (широкое толкование), и как узкоспециализированный набор

средств воздействия на широкую аудиторию — общество. Закономерно, что и в первом, и во втором случае необходимо понимать непреложность взаимосвязи с социетальными особенностями современного общества, а также продуцировать новые смыслы, стающие релевантными для актуального социального положения. Последнее позволит создать некую целостность системы «органы управления — народ», выступая гарантом продуктивности развития общества в контексте европейских ценностей, космополитизации и гуманизации.

Литература

1. Арабайджийски Н. Сущность теории публичного управления. [Электронный ресурс]. URL: http://bagsurb.ru/about/journal/ekonomika-i-upravlenie-nauchno-prakticheskiy-zhurnal-2-2012/ARABADJIISKIY.pdf (Дата обращения 04.04.20).
2. Афонин Э. Идентичность как психосоциальный фактор государственного управления / Э. Афонин, Е. Суший // Публичное управление: теория и практика: сборник научных трудов Ассоциации докторов государственного управления: специальный выпуск. Харьков: Изд-во «ДокНаукДержУпр», 2012.
3. Васильев В. Проблема власти в свете национального архетипа / В. Васильев // Публичное управление: теория и практика: сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управлення. Харьков: Изд-во «ДокНаукДержУпр», 2010.
4. Кадлубович Т. Архетипные основы политического поведения / Т. Кадлубович // Публичное управление : теория и практика: сборник научных трудов Ассоциации докторов наук государственного управлення : специальный выпуск. Харьков: Изд- во «ДокНаукДержУпр», 2013.
5. Толкованов В. Інформаційно-аналітичний звіт «Аналіз ситуації щодо професійної підготовки, перепідготовки та підвищення кваліфікації державних службовців і посадових осіб органів місцевого самоврядування в Україні». Київ, 2017.
6. Хломов К. Социализация: как стать человеком. [Электронный ресурс]. URL: https://postnauka.ru/faq/99114 (Дата обращения 04.04.20).

ACTUALIZATION OF THE SYSTEM OF DETERMINANTS OF SENSEIN PUBLIC ADMINISTRATION DISCOURSE

Athuor: Dovhan Aleksei Valentynovych Ph.D, Academician Secretary of the Department of Philology of the International Academy of Education and Science, Kyiv, Ukraine

Abstract: The article explores the phenomenon of management as a social phenomenon that has a multilayer structure. Attention is focused on the discursive nature of public administration, which consists in the fact that the latter not only exists in a certain environment (discourse), but also correlates with it, updating its trends in the process of its activity. The author emphasizes that management is not only recognition, that is, an understanding of the actions of administrative employees, but also the actualization of such actions within the boundaries of the discourse, their compliance with it. From the axiological and phenomenological sides, management seems to be a process of some organization of the life of individuals in the horizon of ontological reality, which allows us to consider it from various perspectives: management, psychology, linguistics, philosophy, cultural studies and others, but its semantic level, which affects absolutely all possible readings of this, is fundamental layer of reality. The study claims that the cultural level is cooperative for the sphere of management, since it can be positioned as a universal philosophical one, that is, one that could serve as a basis for interdisciplinary research.

Keywords: management, public administration, meaning, semantic determinants, public administration discourse.

УДК 17.01

ГРАНИЦЫ В МИРЕ МЕЖСУБЪЕКТНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ КАК ПРЕДМЕТ ЭТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Зимбули Андрей Евгеньевич
доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры эстетики и этики
ФГБОУ ВО «Российский государственный
педагогический университет им. А. И. Герцена»
e-mail: zimbuli@yandex.ru
г. Санкт-Петербург, Россия

Аннотация. Философская наука этика изучает межсубъектные взаимоотношения, обращая внимание на то, насколько они складываются открыто, гуманно, справедливо, ответственно. И просто удивительно, что неохватному многообразию существующих границ – между миром своих и миром чужих, между событиями, поступками, между состояниями, реакциями, между высказываниями, оценками, признаниями, объяснениями,

советами, призывами, предостережениями, увещеваниями, запретами, похвалами и резкими выпадами – по сей день не соответствует чёткого философско-этического термина. Автор предпринимает попытку исправить это положение, и в данном тексте предлагает подготовительные рассуждения, фокусируя внимание на ключевых моментах обозначенного сюжета. Перечисляются соседствующие нравственно-значимые явления, между которыми специалисты этики призваны как можно чётче прописать сущностные различия: между, например, упорством и упрямством, идеалом и кумиром, благотворительностью и саморекламой, верой и фанатизмом, компромиссом и беспринципностью, осторожностью и боязливостью, принципиальностью и принципиальничаньем, раскаянием и самобичеванием, служением и выслуживанием, терпимостью и попустительством, щедростью и мотовством, эгоизмом и здоровой заботой о себе. Можно смело предполагать, что со временем возникнет специализированная наука о границах-лимитология, в том числе о границах присущих миру нравственных явлений, которая могла бы не просто взяться за систематизацию истории и географии обозначенной в представленных рассуждениях тематики, но и совместить в себе онтологию, гносеологию и аксиологию, а также попытаться системно объяснить, что, как и почему в мире соседствует, как происходят взаимопорождения и взаимопереходы.
Ключевые слова: предмет этики, межсубъектные взаимоотношения, границы между субъектами, явлениями, состояниями, качествами; наука «лимитология» как возможная перспектива.

Он поставил престол Свой, распростер над ним облако Свое. Черту провел над поверхностью воды, до границ света со тьмою [Иов. 26: 9 – 10].
[...]Стеснённая в своем выражении мысль тем сильнее стремилась перейти границы дозволенного [М.В.Барро].
Говорить ли Вам, что эта благодарность безгранична, искренно горяча! [П.И.Чайковский].

Философская наука этика изучает межсубъектные взаимоотношения – обращая внимание на то, насколько они складываются открыто, гуманно, справедливо, ответственно. Подобно тому, что происходит с миром остальных взаимодействий – физических, химических, политических, экономических – здесь тоже обязательно имеют место границы: временн***ы***е, пространственные, качественные. Границы между миром своих и миром чужих, между событиями, поступками, между состояниями, реакциями, между высказываниями, оценками, признаниями, объяснениями, советами, призывами, предостережениями, увещеваниями, запретами, похвалами и резкими выпадами. И просто удивительно, что по сей день в число основных философско-этических терминов понятие «граница» ещё не вошло. Ни в «Словаре по этике» [4], ни в издании «Этика: Энциклопедиский словарь» [9] нет специальных статей про границу. Потому в предлагаемом тексте приходится заниматься самыми подготовительными на эту тему рассуждениями, подтверждая самоочевидное, фокусируя внимание на ключевых моментах обозначенного сюжета.

И вправду, границ могло не быть только в умозрительном первобытном бескачественном, неструктурированном и беспредельном апейроне. А поскольку мы все живём во вполне реальном мире, границы для всех нас привычны, естественны. Между Я и Не-Я, между предписываемым и запретным, между желанным и неприятным, между одобряемым и постыдным всякий вменяемый субъект сумеет провести более или менее чёткое различение. В самом простом определении граница – это «то, что отделяет одно от другого, [...] грань» [5, С. 343].

Данные соседство, переход, противопоставление обслуживает целый кластер взаимно дополняющих друг друга понятий:

предел, лимит, норма, мера, грань, диапазон, сторона, поверхность, количество, величина, ёмкость, объём, избыток, недостаток, порог, вершина, край, оконечность, ограниченность;

изменение, сохранение, скачок, переход, смена, переключение, трансформация, качество, своё / чужое, внутреннее / внешнее;

рубеж, межа, Рубикон, зона, полоса, прорыв, разрыв, целостность, рамки;

связь, стык, столкновение, конфликт, воздействие, взаимодействие, взаимоотношения;

соседство, родство, контраст, сходство, отличие;

начало, возникновение, рождение, становление, развитие, идеал, порядок / беспорядок, акме;

исчезновение, конец, уход, смерть, утрата, пустота.

Для этики сугубо важно разобраться, как и что, зачем и почему, устойчиво или неустойчиво изменяется в переходах между добром и злом, порядком и хаосом, истиной-ложью, любовью-ненавистью, уважением-презрением, благоговением-глумлением. Понять не только что чему в пространстве нравственности противостоит, но и что с чем соседствует, что и при каких условиях во что имеет шанс преобразоваться

Пока нам ещё очень далеко до такого глубокого понимания, и приходится заниматься высказыванием самых предварительных наблюдений. Можно констатировать, например, что есть границы естественные и искусственные, внешние и внутренние; присущие отдельному субъекту, группе субъектов, а также самым разным вариантам надсубъектных образований и межсубъектных взаимоотношений. Бывают границы внешние между разнокачественными – и между сходными, родственными субъектами, а бывают, так сказать, внутренние границы - между разными градациями одного субъекта, процесса, явления, а также между частями целого. Есть, наконец, граница между субъектом и средой. Граница-начало, очевидно, будет носить иной характер, нежели граница-переход (в другое качество, в другую среду) или граница-конец. Пространственно границы существуют в виде точки, линии, полосы, плоскости, объёма, состояния. Есть граница-пик, граница-спад, граница-перевал, кроме того есть точки перепада от роста к замедлению или обратно. Есть границы осознаваемые и неосознаваемые, преодолеваемые и непреодолимые; значимые и незначимые, желанные и люто ненавидимые. Граница-фронт, граница-соседство и граница-покров. Привычного и необходимого, пристойного и возможного. Существуют границы дома и чужбины, ада и рая, себя и Другого.

Границы, свойственные времени, знакомы нам-людям с детства – это день рождения, поступление в школу или институт, получение паспорта, призыв на службу в армию и долгожданный «дембель», дни получки, выход на пенсию, женитьба и прочие значимые события. От этих моментов мы привычно обозначаем отсчёт: до нашей эры, после рождества Христова, до революции, после женитьбы, перед тем или после того, как любимая команда «Зенит» стала чемпионом страны. На работе и в научной сфере такими границами становятся сроки предоставления очередного отчёта, или последний день, когда оргкомитет принимает материалы на важную для нас конференцию.

Особого разговора заслуживают границы, связанные с ментальным миром – границы идеи, идеологии, интеллекта, взаимопонимания, познания себя и окружающего мира, пределы творчества, свободы, справедливости, духовного совершенства.

В любом случае можно смело говорить о том, что границы – их набор, упорядоченность, способы их осмысления, отношение к ним и процедуры их практического освоения – ярко характеризуют нравственного субъекта.

БИОЛОГИЯ и МЕДИЦИНА пытаются всмотреться в рубеж, отделяющий живое от неживого (клонирование и эвтаназия, создание искусственного интеллекта – только частные смысловые узлы этого проблемного поля). *ГЕОМЕТРИЯ*, по сути дела, вся построена на рассуждениях о границах – линии, фигуры, тела. Для *ПРАВА* значимы, с одной стороны, границы принятого законом и, с другой, – границы допустимого наказания по отношению к нарушителю законов (очень интересна в указанном смысле работа норвежского ученого Н.Кристи «Пределы наказания») [2]. Именно особенностью пограничной области обусловлены различия терминов «преступный» и «делинквентный» (в обиходе это различие могут иллюстрировать смысловые нюансы при употреблении слов «вор» и «несун»). В *ПСИХОЛОГИИ* одним из фундаментальнейших вопросов выступает вопрос о границах «Я». Множество примеров удачного использования пограничных взаимодействий даёт *ТЕХНИКА* – допустим, так называемые «*p*-*n*-переходы» в полупроводниках, а также действие электрических предохранителей, действенно показывающих, не превосходит ли сила тока допустимую, заранее просчитанную величину.

Эвристически привлекательные сюжеты связаны с нетривиальными зонами, где смыкаются нормативное и ненормативное (или сверхнормативное). Допустим, в *ЯЗЫКОЗНАНИИ* есть прямое указание: «рекомендуется» и столь же прямые характеристики: «неграмотное», «вульгарное», «просторечное». Но есть также и пометы типа «допускается» или «не рекомендуется».

Что касается *ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЯ*, свой знаменитый принцип некомпетентности С.Н. Паркинсон описал применительно к интеллектуальной стороне человеческой активности [3]. Судя по всему, должны отыскаться соответствующие принципы в сферах энергетики и эмоциональной посильности. «Сорваться», «взорваться», «не потянуть», «сломаться», «опустошённость», «себя преодолеть» и многие подобные формулы вовсе не так условны и приблизительны, как могло бы показаться на первый придирчивый взгляд. Понятно, речь не о том, чтобы напрямую переносить в область межчеловеческих отношений опыты сопромата и проверять прочность личности на изгиб, на скручивание, подвергать друг друга испытаниям на сжатие, слом и т.п. Но раньше или позже придётся всерьёз задуматься над содержанием этих аналогий.

Следует особо подчеркнуть: любая граница – только издалека представляется чёткой, незыблемой. В реальности она всегда нечто вполне протяжённое, нечёткое, а нередко и зыбкое-подвижное. Эта нечёткость обусловлена не только и не столько ограниченностью человеческого

восприятия и интеллекта. Как раз скорее нечёткость границы онтологична. А чёткость – относительна. Между телами и средой всегда происходит обмен веществом и энергией. Между каждым субъектом и окружающим его миром постоянно идёт обмен энергией, информацией, веществом, оценками, установками. Происходит восприятие границ, их осмысление, сохранение и / или преодоление.

Коли мы сейчас рассуждаем о предмете науки этики, то впору задаваться и задаваться жизненно важными вопросами о границах.

Где, например, проходит граница между упорством и упрямством? Между возвышающим-мобилизующим идеалом и разрушающим ответственность кумиром? Между аккуратностью и занудством? Бережливостью и скаредностью? Благотворительностью и саморекламой? Верой и фанатизмом? Внимательностью и навязчивостью? Грустью и унынием? Достоинством и гордыней? Доброжелательной заботой и чрезмерной опекой? Доверием и излишней легковерностью? Замечанием и нагоняем? Здравомыслием и равнодушием? Щедростью и мотовством? Эгоизмом и здоровой заботой о себе? И т.д.

Думается, для лучшего понимания большинства из перечисленных сопоставлений-противопоставлений очень пригодится такое пояснение. Любой поступок можно представить как результат сложного сочетания по крайней мере следующих компонентов:

что субъект *МОГ* в данной ситуации сделать (границы возможностей)

+ что он *ХОТЕЛ* сделать (границы желаний)

+ чего от него *ОЖИДАЛ* его контрагент (Другой) (границы внешних ожиданий)

+ как в сходных ситуациях *ПРИНЯТО* поступать в конкретном сообществе (границы дозволенного).

Причём стоило бы подчеркнуть, что каждый из указанных факторов имеет возможность влиять на остальные (хотение субъекта и его возможности взаимосвязаны, и в известной степени предопределяют ожидания Другого, которые, в свою очередь, далеко не всякий раз будут серьёзно отличаться от общепринятых и т. д.). Итак, границы можно возводить, охранять, раздвигать, преодолевать. Пограничные, приграничные состояния можно осмысливать и переживать (кстати, не стоит путать границу переживания и переживание границы). Многие замечали, что день хорош и ночь хороша, но особенно красива их встреча-переход – заря. Горы грандиозны, неподражаема ширь полей, долин, но выразительнее всего и наглядней эти красоты проявляются, пожалуй, там, где они соседствуют-встречаются (хотя бы в мыслях поэтично настроенного субъекта).

Чрезвычайно любопытно и показательно то, как в Малом Академическом словаре русского языка определяется слово «дефис»: «Дефис: короткая соединительная чёрточка между двумя словами [от лат. divisio – разделение]» [5, С. 394] (оба раза подчёркнуто мною – А.З.. То есть этот знак препинания одновременно и разделяет, и соединяет!). То же самое происходит со всеми и каждой границей. Они и разделяют, и соединяют. Особо важно данное обстоятельство в тех условиях, когда речь идёт не об участках на одной линии, не об отдельных зонах плоскости – а в тех случаях, когда имеют место события в многомерном мире. Таковым как раз является мир межсубъектных отношений – мир общающихся свободных, далеко не всегда предсказуемых существ, даже самые волевые из которых редко могут со стопроцентной гарантией предсказать своё будущее действие, свою могущую возникнуть через минуту мысль, свою реакцию на ещё не состоявшееся нравственно-значимое событие. Предсказуемости и устойчивости в таком динамичном мире для нравственного субъекта будет тем больше, чем у него окажется больше степеней свободы и осмысленного мироотношения.

Кратко поясню свою мысль. Мало быть честным. Нужно бы ещё не быть грубым-бестактным, наглым. Мало не брать чужого. Не пристало и своё навязывать. Мало быть требовательным и объективным – нужно ещё и быть готовым сделать скидку на, допустим, детскую нечаянную оплошность, на случайную оговорку собеседника. Мало быть ответственным – не нужно себя чрезмерно распекать за ту или иную вольную или невольную ошибку (вспомним несчастного Ивана Дмитриевича Червякова, который по неосторожности чихнул на впереди сидевшего генерала [8]).

Чем обусловлена реакция нормального человека на внешние стимулы? Насколько она устойчива и типична для данного субъекта и подобных ему лиц? В какой степени эта реакция предсказуема, и можно ли её предотвратить (видоизменить, окультурить, минимизируя нежелательные варианты)? Насколько может и должна быть богата, разнообразна, тонка в переливах палитра поступков человека? И нужно ли здесь обязательно стремиться к максимальному богатству? От чего более зависят нравственная надёжность, устойчивость психологических состояний – от конфигурации внутренних границ или от обстоятельств, в которых разворачивается общение? При

каких условиях эти состояния поддерживают или ослабляют друг друга? – Всё это вопросы далеко не риторические. В советское время один из довольно смелых анекдотов был о том, что красный цвет поначалу возбуждает, затем раздражает и в конце концов – угнетает. Неплохо бы даже из подобных, грустноватых шуток извлекать далеко идущие выводы.

Понятно, что способность человека самому себе полагать границы в межличностных взаимоотношениях – именуется тактом. Но и у тактичного человека бывают перепады настроения, скачки мысли, неожиданные (может и для него самого) поступки. Да, мы знаем: в физических явлениях скачку предшествует прыжок, а нередко и разбег. Мы знаем, что между полюсами лежит экватор. Между крайностями – золотая середина, или точнее – две золотые середины, по каждую из сторон от нуля, от зоны неразличения. Между избытком и недостатком – может быть отыскана мера. Между отклонениями – норма. Между болезнями – здоровье. Мы помним, что повторение – мать учения. Но отчего-то один, повторяя, совершенствует себя, оттачивает профессионализм, познаёт себя, а другой – становится механистичным, духовно опустошается, деградирует. От чего зависит то, через какую внутреннюю границу, в каком направлении двинется личность и насколько удачным будет этот поход?

Можно смело предполагать, что со временем возникнет специализированная наука о границах, в том числе о границах присущих миру нравственных явлений, которая могла бы не просто взяться за систематизацию истории и географии обозначенной в представленных рассуждениях тематики, но и совместить в себе онтологию, гносеологию и аксиологию, а также попытаться системно объяснить, что, как и почему в мире соседствует, как происходят взаимопорождения и взаимопереходы. Одним из мощнейших практических приложений подобной науки (скажем, «лимитологии») оказалась бы педагогика с выверенными рекомендациями по выработке заданных качеств человека.

Мне встречалась книжка «С чего начинается личность» [6]. Логично предположить, что будут написаны и книги «Чем заканчивается личность», «Чем заканчивается дружба», «Чем завершается любовь», «Чем заканчивается мир», где будут рассмотрены пограничные, кризисные точки, о которых человеку неплохо бы заранее твердо знать, что перейди их – и безвозвратно утратишь нечто главное, единожды обретённое и невозобновимое. И очень хотелось бы надеяться, что совместными усилиями точных и гуманитарных наук будет созидаться понимание того, благодаря усилиям по каким векторам и в каком сочетании субъекты смогут реализовываться наиболее полно для себя и наиболее благоприятно для окружающих.

Литература

1. Барро М.В. П.Ж.Беранже. Его жизнь и литературная деятельность. СПб.: тип. Ю.Н.Эрлих, 1982.
2. Кристи Н. Пределы наказания. М.: Прогресс, 1985.
3. Паркинсон С.Н. Законы Паркинсона. М.: Прогресс, 1989.
4. Словарь по этике: 6-е изд. М.: Политиздат, 1989.
5. Словарь русского языка: в четырёх томах. Т. 1. М.: Русский язык, 1981.
6. С чего начинается личность: Введение и общая редакция Р.И.Косолапова. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983.
7. Чайковский П.И. Письма к близким. М.: Музгиз, 1955.
8. Чехов А.П. Смерть чиновника [Электронный ресурс]. URL: https://ilibrary.ru/text/987/p.1/index.html (дата обращения 30.01.2020)
9. Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.

BORDERS IN THE WORLD OF INTER-SUBJECT RELATIONSHIPS AS A SUBJECT OF ETHICAL REVIEW

Abstract: Philosophical science ethics studies intersubjective relationships, paying attention to how they develop openly, humanely, fairly, responsibly. And it is simply amazing that the vast diversity of existing borders is between one's own world and another's world, between events, actions, between states, reactions, between statements, evaluations, confessions, explanations, advice, appeals, warnings, exhortations, prohibitions, praises and sharp attacks - to this day does not correspond to a clear philosophical and ethical term. The author makes an attempt to correct this situation, and in this text offers preparatory reasoning, focusing attention on the key points of the designated plot. The neighboring moral significant phenomena are listed, between which ethics specialists are urged to spell out the essential differences as clearly as possible: between, for example, perseverance and stubbornness, ideal and idol, charity and self-promotion, faith and fanaticism, compromise and unprincipledness, caution and fearfulness, integrity and integrity. repentance and self-flagellation, ministry and service, tolerance and connivance, generosity and motivation, selfishness and healthy self-care. It can be safely assumed that over time, a specialized science of boundaries-limitingology will emerge, including the boundaries of the moral phenomena inherent in the world, which could not only take on the systematization of history and geography of the topics indicated in the presented reasoning, but also combine ontology and epistemology and axiology, as well as try to systematically explain what, how and why in the world it neighbors, how mutual generations and mutual transitions occur.

Keywords: The subject of ethics, intersubjective relationships, boundaries between subjects, phenomena, states, qualities; the science of «limitology» as a possible prospect.

УДК 177

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ВСЛЕДСТВИЕ ВМЕШАТЕЛЬСТВА СОВРЕМЕННЫХ БИОМЕДИЦИНСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ (НА ПРИМЕРЕ ВРТ)*

Майленова Фарида Габделхаковна
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики
ФГБУН «Институт философии» Российской академии наук
farida.mailenova@mail.ru**,** farida.mailenova@gmail.com
г. Москва Россия

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ №18-011-01082.

Аннотация. Современные биомедицинские технологии позволяют сегодня решать проблемы, ранее недоступные медицине, расширяя тем самым не только спектр возможностей, но и меняя убеждения людей относительно ситуаций и тех норм, с помощью которых они регулируются. В частности, все более широкое применение вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) не только даёт шанс стать родителями тем людям, у которых по тем или иным причинам не было такой возможности, но и порождает целый ряд новых непростых ситуаций морального выбора, связанных с необходимостью принятия решения в ситуации, которая раньше воспринималась как безвыходная. Практическое осуществление такого выбора требует не просто решимости пройти порой непростой путь медицинских вмешательств, но и учета эмоциональных, психологических, религиозных факторов, лежащих в основе убеждений клиентов, включая как действующие моральные нормы и реальные нравы, так и их неоднозначную индивидуальную интерпретацию, присущую каждому индивиду и каждой паре. Ситуации, связанные с деторождением, не могут не затрагивать глубокие личностные пласты. Моральные интуиции, которыми руководствуются потенциальные родители, должны сегодня регулировать совершенно новые виды моральной ответственности, когда базовые ценности семьи, любви, деторождения, верности накладываются на постепенную трансформацию моральных норм и социальных взаимоотношений в результате применения вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Современная традиционная семья также претерпевает постепенную модификацию, и необходимость осмысления и рефлексии всех этих процессов является актуальнейшей проблемой, решение который лежит на стыке ряда наук: философии, социологии, психологии, прикладной этики.
Ключевые слова: биоэтика, религиозная мораль, этика, психология морали, вспомогательные репродуктивные технологии, трансформация ценностей.

Разделение любви, семьи, секса и деторождения

Важнейшие ценности, касающиеся частной жизни человека: любовь, семья, секс и деторождение долгие годы воспринимались воедино, и в рамках традиционной морали считалось гармоничным и счастливым именно сочетание реализации всех этих ценностей внутри одной пары.

Однако с появлением средств контрацепции и легализацией абортов секс стал постепенно отделяться от деторождения, превращаясь в самостоятельную ценность. Справедливости ради стоит упомянуть, что тесная связь секса и деторождения по биологическим и социальным причинам всегда касалась больше женщин, мужчины (особенно имущего класса) могли себе позволить пользоваться большей свободой. И сегодня, несмотря на смягчение нравов и все более усиливающуюся экономическую свободу женщин, эта разница остаётся существенной. То же самое можно сказать о связи любви и секса, а также семьи и любви. В целом в обществе уже не так осуждается как любовь без создания семьи, так и секс без любви, однако для женской психологии традиционная связка остаётся весьма сильной, хотя также подвергается все большей трансформации. В связи с этим происходит весьма сложное соотношение новых реалий и традиционных моральных ценностей, которые порой приходят в противоречие.

Можно сказать, что в современной обществе уживаются как традиционные формы моногамной семьи с эксклюзивным сексом внутри одной пары и детьми именно от этой пары, и множество новых, порой весьма странных и экстравагантных форм семейных, любовных и сексуальных отношений. Люди разводятся, вступают в повторные браки и в семьях нередко проживают как дети, родившиеся

в прежних семьях, так и в нынешней, и семейные психологи уже разработали технологии работы с такими семьями и знают, как помочь урегулировать взаимоотношения между сводными братьями и сёстрами.

Дополнительная переменная в виде технологий

Возникновение репродуктивных технологий и внедрение их в жизнь обычных людей создаёт ещё одну составляющую в это сложное уравнение. Искусственное оплодотворение, особенно если оно сочетается с репродуктивным донорством, идёт ли речь о донорстве спермы или яйцеклетки, означает отделение деторождения от секса, а в случае с суррогатным материнством даже вынашивание ребёнка оказывается выведено за пределы тела биологической матери, создавая тем самым беспрецедентное сочетание современных биомедицинских технологий и связанных с ними новых форм взаимоотношений между полами и зарождающихся норм регулировки их (моральных и юридических) с привычными, традиционными формами и нормами.

Сегодня благодаря технологиям ВРТ могут стать родителями не только семейные пары, у которых по той или иной причине нет возможности родить ребёнка, но и одинокие женщины и мужчины без пары; даже люди нетрадиционной ориентации могут, минуя физический контакт с противоположным полом, получить своего собственного ребёнка.

Деторождение, само по себе призванное укреплять и углублять любовные и семейные отношения, не может не затрагивать глубинные ценности, лежащие в самой основе традиционных отношений между мужчиной и женщиной, которые регулируются, кроме прочего, ещё и религиозными ценностями и убеждениями.

Особенно остро это противоречие ощущается в среде религиозных людей. Ценность семьи и деторождения является безусловной в религиозном сознании, и невозможность иметь ребёнка является для них особенно трагичной. Посему представляется логичным, что именно внутри традиционных религиозных конфессий вспомогательные репродуктивных технологии должны пользоваться повышенным спросом. Однако на деле все не так просто.

Религиозная этика и ВРТ

Человек и его благо для большинства религиозных представлений не ограничивается земным измерением и его временной телесной оболочкой, и религиозная этика, исследуя понятия добра, добродетели, а также зла, греховности, опирается на многовековую традицию интерпретации богословских текстов и их влияния на реальные нравы. Нравственно-этическое осмысление новых возможностей, предоставляемых современными биомедицинскими технологиями, с позиций религиозного взгляда на человека, его зачатие, жизнь и смерть, представляется очень актуальным. Поэтому проблемы ВРТ продолжают быть предметом как медицинских, философских и этических, так и богословских дискуссий среди представителей разных конфессий.

Религиозные представления и проистекающие из них нравственно-этические нормы, будучи по своей природе факторообразующими по отношению к человеческим культурам, являются безусловной цивилизационной детерминантой не только для христианского мира, но также и для народов, исповедующих ислам, буддизм, иудаизм или иные, имеющие локальное распространение религиозные взгляды. Надо заметить, что даже для людей, которые не соотносят себя с той или иной религиозной конфессией, зачастую в рассуждениях на тему деторождения и связанных с этим проблем нередко использования понятий «судьба», «как бог захотел», «богоугодное (или напротив не богоугодное) дело» и т.п.

Так как именно нравственно-этические нормы, укорененные в религиозном мировоззрении, испытывают наибольшее давление со стороны постоянно нарастающего потока перемен во всех сферах жизни, вызванных бурным развитием биотехнологий и особенно ВРТ, можно предположить, что постепенно строгость и непреклонность религиозных принципов должна стать мягче. Если сравнить разные религии с точки зрения их отношения к ВРТ, то самыми либеральными окажутся иудаизм и буддизм, а самой консервативной – христианство, в особенности православие и католицизм, мусульманство же, будучи во многом гораздо более требовательной к поведению и повседневным нравам, оказалось более мягким и разрешающим, чем христианство.

Основные этические проблемы ВРТ, рассматриваемые в религиозных конфессиях

Можно выделить следующие биотические проблемы ВРТ, которые, так или иначе, рассматривают все конфессии. К ним относится, прежде всего, избыток получаемых эмбрионов; суррогатное материнство; вмешательство в «судьбу» эмбрионов с помощью преимплатационной генетической диагностики эмбрионов (ПГД); использование ВРТ для одиноких женщин и мужчин, а также лиц нетрадиционной сексуальной ориентации, что разрушает представление о традиционной

семье; недостаточная порой ответственность медперсонала и, как следствие, проблема доверия к «подлинности» генетического материала использующих ВРТ пациентов.

Все эти этические проблемы актуальны не только для религиозного сознания, они широко обсуждаются как в научно-философской медицинской среде, так и в СМИ, однако особо острой является именно проблема сочетания новейших технологий и традиционной религиозной морали.

Так, текст Основ социальной концепции Русской Православной Церкви разделяет понятия «искусственного оплодотворения» и «экстракорпорального оплодотворения». Первый из них, согласно Основам Социальной Концепции РПЦ, изложенной в XXII–ой главе, допустим с нравственной точки зрения, второй – в целом нет.

Однако под «искусственным оплодотворением» в упомянутом тексте понимается метод внутрикорпорального (внутрителесного) оплодотворения – искусственная инсеминация (введение спермы мужа в полость матки искусственным образом). С точки зрения С. Болховитиновой [3], этот метод для супружеской пары не содержит в себе противопоказаний и трудностей морального порядка, поскольку речь идет всего лишь об оказании врачебной вспомогательной помощи в супружеском акте деторождения. Разумеется, на первом месте стоит вопрос о возможной (пусть и условной и искусственной) супружеской измене в случае использования донорских клеток, поэтому когда в операции участвуют только клетки супругов, моральная сторона операции считается нейтральной.

Что касается ЭКО, тут позиция концепции принципиально жёсткая: «Нравственно недопустимым с православной точки зрения являются все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения, предполагающие заготовление, консервацию и намеренное разрушение «избыточных» эмбрионов». В данном случае нарушенными оказываются сразу несколько религиозных ценностей, и прежде всего супружеской верности в традиционной семье.

В Основах Социальной Концепции РПЦ совершенно ясно изложена позиция РПЦ в отношении манипуляций с донорством половых клеток и «суррогатного» материнства. Так, использование донорского материала, согласно Концепции, нарушает целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Использование донорского материала подрывает основы семейных взаимосвязей, поскольку предполагает наличие у ребенка, помимо «социальных», еще и так называемых «биологических» родителей. «Суррогатное материнство», то есть вынашивание оплодотворенной яйцеклетки женщиной, которая после родов возвращает ребенка «заказчикам», противоестественно и морально недопустимо даже в тех случаях, когда осуществляется на некоммерческой основе. Эта методика предполагает разрушение глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем уже во время беременности.

Оплодотворение одиноких женщин с использованием донорских половых клеток или реализация «репродуктивных прав» одиноких мужчин, а также лиц с так называемой нетрадиционной сексуальной ориентацией, лишает будущего ребенка права иметь полноценную семью, мать и отца. Все перечисленные аргументы призваны доказать, почему морально недопустима операция ЭКО.

Католичество

Такой же позиции придерживается и Римская Католическая Церковь, для богословия которой ключевым вопросом этики ВРТ является вопрос о статусе эмбриона человека. В энциклике папы Иоанна Павла II «Евангелие Жизни» утверждается: с момента, когда яйцеклетка оплодотворена, начинается жизнь, которая не та, что у отца или матери, но нового человека, который развивается сам по себе. Он никогда не сможет стать человеком, если он - не человек с этого момента [12]. В силу того, что ВРТ сопряжены с производством избыточного количества человеческих эмбрионов, подавляющее большинство которых затем может быть разрушено, Римская Католическая Церковь считает этически неприемлемыми методы оплодотворения in vitro, клонирование и тому подобные репродуктивные технологии, связанные с производством и гибелью человеческих эмбрионов.

Таким образом для католичества эмбрион - это уже человек, со всеми его правами, и потому необходимость разрушения и гибели части эмбрионов при технологии «зачатии в пробирке» является нарушением прав человека и недопустима. В светской этике эта проблемы также остаётся спорной, однако абсолютизация представления о том, что человек рождается сразу человеком уже в момент зачатия, не оставляет места дискуссиям.

Протестантизм

Несколько мягче позиция протестантизма. Из-за того, что сам протестантизм представляет собой неоднородное явление, спектр его подходов также достаточно широк. В богословии

реформаторов и поздних протестантских проповедников всегда актуализировалась идея независимости и автономности духовно-моральной жизни человека.

Абсолютизация принципа моральной автономности в протестантизме предопределила на многие столетия статус протестантской церкви в глазах самих протестантов.

Например, определяя свою позицию в вопросах биоэтики, Протестанская федерация Франции в марте 1987 г. заявила, что задача церкви заключается всего лишь в предоставлении нужных ориентиров верующим. Таким образом, в протестантизме человек становится ответственной за себя христианской личностью в том смысле, что он «сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что делать» [1,6,11]. Груз ответственности ложится на субъекта и во время поиска истины (в том числе и этической), обретаемой каждым самостоятельно, без посредников.

Весь анализ применения репродуктивных технологий сводится к моральной проблеме целостности семьи и нарушения божественного замысла о человеке. Протестанты рассматривают детей как божий дар родителям, как чудесный плод их взаимной любви. Поэтому попытки иметь детей, вступающие в противоречие с первоначальным планом Бога, в документе не считаются оправданными. В связи с этим Церкви особо отмечают, что жизнью человека нельзя распоряжаться по собственному усмотрению, как материальной ценностью, из чего следует, что коммерческое использование, в частности, суррогатного материнства, осуждается.

Таким образом, протестантизм проповедует, что решение об использовании или неиспользовании репродуктивных технологий, является глубоко личным вопросом, который должен решаться совместно мужем и женой без всякого принуждения. Что касается ЭКО, данные правила нам преподносят следующие рекомендации. Искусственное воспроизводство людей предполагает чуткое отношение к ценности человеческой жизни. Соответственно, такие процедуры, как оплодотворение «в пробирке», «требуют предварительного определения количества оплодотворяемых яйцеклеток, а также затрагивают нравственные вопросы, связанные с решением судьбы оставшихся преэмбрионов» [11,14,17].

В итоге можно сказать, что четко определенной, ясной позиции и четкого ответа: «можно» или «нельзя» пользоваться услугами ЭКО, протестантистская этика не даёт Скорее это похоже на некое предупреждение для тех, кто все же рискнул впутаться в сложную, с моральной точки зрения, ситуацию, с отсылкой к требованию взять на себя ответственность за последствия. Собственно, их позиция весьма схожа со светской и представляется более толерантной по отношению к отдельным индивидам.

Ислам

При всей многочисленности (более 2 млрд. последователей) и распространенности христианство не является на сегодняшний день единственной мировой религией. Вторая по численности религия в мире — ислам. Мусульманские общины имеются более чем в 120 странах и объединяют, по различным данным [1,7,8] до 1,5 млрд. человек. Очевидно, что от отношения ислама к достижениям биомедицинских технологий и к ВРТ, в частности, не в последнюю очередь будет зависеть степень их внедрения в медицинскую практику и распространение в мире, принимая во внимание также особую активность мусульманских религиозных деятелей.

Особенности исламского взгляда на ВРТ определяются, прежде всего, присущей ему точке зрения об одушевлении плода в материнском чреве на сороковой день и дозволением мусульманину иметь до четырех жен. В случаях, когда по причине того или иного заболевания, естественное оплодотворение невозможно и было предпринято лечение, но это лечение не помогло, ислам не препятствует проведению оплодотворения вне утробы женщины. Более того, «такая операция рекомендована, так как она способствует размножению, к чему призывает ислам» [8]. Но к экстракорпоральному оплодотворению не прибегают до тех пор, пока не был испробован и не удался естественный путь. При этом, согласно вердикту исламских богословов-законоведов, чтобы проведение такой операции было разрешено, оплодотворение в пробирке должно происходить сперматозоидом мужа яйцеклетки жены, а оплодотворенная яйцеклетка затем должна быть помещена в утробу жены. Запрещается подсаживать яйцеклетку в утробу другой женщины, т.е. суррогатной матери. Также запрещается производить оплодотворение сперматозоидом мужа яйцеклетки другой женщины, не жены, даже если яйцеклетка после этого будет помещена в матку жены. Запрещается также оплодотворять яйцеклетку жены сперматозоидом другого мужчины, не мужа, даже если затем яйцеклетка будет помещена в матку жены. Три перечисленные формы оплодотворения запрещены по закону шариата, так как они ведут к смешению и потере родства. Это запрещено в исламе [1,18,8].

Иудаизм

Когда появились первые возможности искусственного оплодотворения, возник вопрос, разрешает ли это иудаизм. С точки зрения религиозных авторитетов, если супруги по объективным причинам медицинского или физиологического характера не могут зачать и родить детей обычным путем, они вправе прибегнуть к искусственному оплодотворению — в том числе и экстракорпоральным способом, если иного варианта нет.

Согласно основному религиозному праву — Галахе — долг верующего человека делать все, чтобы продолжать и умножать свой род. Если приходится использовать суррогатную мать или прибегать к услугам донора спермы, то надо обязательно советоваться с раввинами и врачами-специалистами, потому что тут есть ситуации, когда это разрешено, а есть - когда запрещено [5,6,19].

Абсолютными доводами в пользу проведения программы ЭКО в иудаизме считается необходимость помощи в выполнении заповеди «плодитесь и размножайтесь». Чтобы выполнить эту заповедь, в семье должны быть как минимум один сын и одна дочь. Если выполнить эту заповедь традиционным путем не получается — религия разрешает искать другие способы родить детей, в том числе используя суррогатное материнство. С точки зрения религиозных авторитетов в иудаизме, если супруги по объективным причинам медицинского или физиологического характера не могут зачать и родить детей обычным путем, оно вправе прибегнуть к искусственному оплодотворению, в том числе с помощью ЭКО. Вопрос об использовании ЭКО для зачатия ребенка супружеской парой правоверных иудеев в каждом случае решается индивидуально, однако обычно религиозные авторитеты одобрительно относятся к такому решению, потому как иудаизм разрешает использовать все существующие способы, дабы продолжить свой род, не накладывая ограничения ни на донорство спермы, ни на суррогатное материнство.

Однако, в некоторых конкретных вопросах в этой области возникает ряд проблем: сомнение в установлении отцовства ребенка, родившегося в результате процедур ВРТ; сомнение в материнстве в случае программ ЭКО с донорскими яйцеклетками; сомнение в компетенции или ответственности медицинского персонала, который может подменить или перепутать семя; оплодотворение донорской спермой в определенных случаях может интерпретироваться как супружеская измена, если будущая мать замужем; если женщина не состоит в браке, такие процедуры приводят к проблеме разрушения понятия традиционной религиозной семьи.

При этом проведение программ ЭКО и ИКСИ с использованием биологического материала супружеской пары разрешается практически всеми религиозными авторитетами в иудаизме. Большая часть раввинов не видят супружеской измены в использовании женщиной спермы донора, так как супружеская измена – это только интимные отношения женщины с посторонним мужчиной, а искусственное оплодотворение таковым не является [5, 16,6,17].

Так что подытоживая непростую позицию иудаизма, можно привести слова главного раввина России Берл Лазара, который считает, что в ситуации помощи в лечении бесплодия для супружеских пар с использованием ВРТ все зависит от конкретной ситуации.

Буддизм

Наиболее терпимой к вопросу применения ВРТ является, пожалуй, позиция буддизма. Буддисты приветствуют прогресс и развитие медицины, если это делает людей более счастливыми и защищенными. ЭКО позволяет женщинам испытать счастье материнства в случаях, когда естественное оплодотворения невозможно. Искусственное оплодотворение не противоречит буддийскому учению. Буддисты считают, что сознание не производится мозгом, оно существует всегда и само по себе. Когда яйцеклетка оплодотворяется сперматозоидом, в этот момент сознание соединяется, связывается с будущим телом, и уже тогда появляется живое человеческое существо. Поэтому нельзя бездумно относиться к гибели оплодотворенных эмбрионов, нужно всеми средствами стремиться, чтобы все они выживали. Учение о карме мотивирует буддистов действовать так, чтобы приносить счастье, радость, свободу и защиту существам, любить и сочувствовать им, и не совершать действий, приносящих страдание. Рождение и воспитание ребенка считается одной из буддийских добродетелей. Если люди дают возможность человеческому существу прийти в мир, заботятся о нем, то совершают очень позитивное действие. Если по состоянию здоровья нет возможности иметь детей естественным путем, можно усыновить ребенка, от которого отказались родители, и вернуть ему счастье в семье. Кроме того, человек может воспользоваться всеми достижениями современной медицины для зачатия и вынашивания плода. Все пути возможны, и буддизм положительно относится к научным и технологическим открытиям, если они уменьшают физические и психические страдания существ и увеличивают количество их счастья. Социальные стереотипы не так важны, как индивидуальное счастье человека. Буддизм очень терпим не только к образу мыслей людей, но и к их поведению для достижения своих целей, если это поведение не

ограничивает и не доставляет страдания другим людям [1,15,16,17]. Буддизм не налагает никаких жестких условий и правил для проведения ЭКО. Надо руководствоваться здравым смыслом. Конечно, воспитание ребенка в полной семье лучше, чем в неполной. Естественное зачатие и рождение лучше, чем что-то искусственное, но условия у разных людей разные. Поэтому необходимо действовать так, чтобы доставить максимум счастья максимальному числу людей.

К сказанному можно добавить, что поднятые в статье проблемы являются актуальными и для светской, и для профессиональной этики, так как современных репродуктивные технологии затрагивают самые глубинные ценности и, радикально меняя нашу действительность, постепенно расширяют границы допустимого в восприятии общества и отдельных личностей, что приводит и трансформации нравов, ценностей и принципов практической морали.

Литература

1. Аксенов Игорь, прот. Прогресс и современное человеческое достоинство. Этические вопросы современных вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. Сборник работ. М., 2017
2. Балашов Николай, прот. Репродуктивные технологии: Дар или искушение? // Православие и проблемы биоэтики. Сборник работ. М., 2017.
3. Болховитинова С.Л. Этические проблемы новых репродуктивных технологий // Биоэтика сегодня. Выпуск 1. М., 2004
4. Защита эмбриона человека in vitro // Доклад Рабочей группы по защите эмбриона и плода человека. — Руководящий Комитет по биоэтике Совета Европы (CDBI). Страсбург, 19 июня 2003г (научная редакция член.-корр. РАН Б.Г. Юдина и проф. Л.Ф. Курило).
5. Зорина И.М. Биоэтические и юридические проблемы вспомогательных репродуктивных технологий // Национальное здоровье. 2017. №1-2.
6. Курило Л.Ф. Развитие эмбриона человека и некоторые морально–этические проблемы методов вспомогательной репродукции // Проблемы репродукции. 1998. № 3.
7. Мамедов Вугар, Мамедов Рустам, Мустафаева Айтен. Религиозные учения и морально-правовые критерии биоэтики // НИИ по правам человека Национальной Академии наук Азербайджана. 29.11.2011.
8. Основные положения социальной программы российских мусульман. Ярославль, 2001.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. XII. 4-6
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. XII. 4-6
11. Ревуненкова Н. Протестантизм. СПб: Питер, 2007
12. Сгречча Э. Биоэтика: учебник (пер. с итал. В. Зелинский, Н. Костомарова). М.: Библейско — богословский институт св. апостола Андрея. 2002. 167с.
13. Силуянова И. В. Биоэтика в России: ценности и законы. М.: Грантъ, 2001.
14. Силуянова И. В. Биоэтика. Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия» Т. 5
15. Силуянова И.В., Першин М.С., Ляуш Л.Б., Макеева И.М. Статус эмбриона // Человек. 2007. №2.
16. Сипко Ю. К. Библия и суррогатное материнство. // Евангельские Проповеди и статьи Юрия Кирилловича Сипко. [Электронный ресурс]. URL: http://ysipko.ru/bibliya-i-surrogatnoe-materinstvo/
17. Тарабрин Роман, свящ. Репродуктивная технология ЭКО и ее оценки с позиций православной биоэтики в начале XXI века. Дипломная работа // Московская духовная академия. Сергиев Посад. 2014.
18. Шейх Абд аль-Маджид аз-Зиндани. Шейх Мустафа Ахмад. Доктор Кейт Мур. Стадии развития человеческого эмбриона (в свете положений Корана и Сунны).
19. Введение в биоэтику / Под рер. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 1998

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL MORAL VALUES DUE TO THE INTERFERENCE OF MODERN BIOMEDICAL TECHNOLOGIES (ON THE EXAMPLE OF ART) [*].

[*] The article was prepared with the financial support of RFBR grant №18-011-01082.

Athuor: Farida Gabdelhakovna Mailenova, PhD, leading researcher Department of Humanitarian Expertise and Bioethics Institute of Philosophy of RAS Moscow

Abstract: Modern biomedical technologies today allow to solve problems previously inaccessible to medicine, thus expanding not only the spectrum of possibilities, but also changing people's beliefs about the situations and the norms by which they are regulated. In particular, the increasing use of assisted reproductive technologies (ART) not only gives a chance to become parents to those people who for one reason or another did not have such an opportunity, but also gives rise to a number of new difficult situations of moral choice associated with the need to make a decision in a situation that used to be perceived as desperate. The practical implementation of such choices requires not only a determination to go through the sometimes difficult path of medical interventions, but also consideration of the emotional, psychological and religious factors underlying clients' beliefs, including both the current moral norms and real morals and their ambiguous individual interpretations inherent in each individual and couple. Situations associated with childbearing cannot but affect deep personal strata. The moral intuitions of potential parents must now regulate completely new types of moral responsibility, where the basic values of family, love, childbearing, fidelity are imposed

on the gradual transformation of moral norms and social relationships as a result of the application of assisted reproductive technologies (ART). The modern traditional family is also undergoing a gradual modification, and the need for reflection and reflection on all these processes is the most pressing problem that lies at the intersection of several sciences: philosophy, sociology, psychology, applied ethics.
Keywords: bioethics, religious morality, ethics, morality psychology, assisted reproductive technologies, transformation of values.

УДК 32

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ПРИНЦИП РАЦИОНАЛИЗМА В ПОЛИТИКЕ

Мовсумова Лала Джафар кызы
доктор философских наук,
доцент Института философии
Национальной академии наук Азербайджана
e-mail: lalamovsum@mail.ru
г. Баку, Азербайджан

Аннотация. Одной из важных направлений в современной философии и течений в политологии представляет рационализм. В центре данного явления стоит разум, как единственный и непоколебимый источник достоверных знаний о мире. При этом, категорически отрицается приоритет опыта. Представители рационализма для достижения истины во всех направлениях признают только лишь теоретический путь. В исследовании рассмотрены ряд научных работ, рассматривающие данную проблему, среди них следует отметить М. Лавера «Политика частных желаний», Э. Дауне «Экономическая теория демократии», М. Олсона «Логика коллективного действия: общественные блага и теории групп».
Ключевые слова: рационализм, справедливость, независимость разума, политическое мышление, общественные блага, рациональный выбор, рациональное действие, политическая культура, справедливое устройство, универсальная система справедливости.

Одно из важных направлений в современной философии и течений в политологии представляет рационализм. В центре данного направления стоит разум как единственный и непоколебимый источник достоверных знаний о мире. При этом категорически отрицается приоритет опыта. Представители рационализма для достижения истины во всех необходимых направлениях признают только лишь теоретический путь.

В философии рационализм это в первую очередь совокупность методов. Как философский термин рационализм представляет собой мировоззрение, построенное на основе интеллектуального осмысления событий, происходящих в воспринимаемой субъектом действительности [4]. В этом смысле рациональная философия выступает антитезисом к исключительно чувственному, эмоциональному восприятию мира и, как следствие, требует главенство разума в любой конструктивной деятельности.

В политике рационализм утверждает независимость разума, свободу мысли и не признание какого-либо авторитета. И, как видно, прав Майкл Оукшот, считающий, что из всех сфер человеческой деятельности именно сфера политики может показаться наименее поддающейся рационализации. И ведь действительно, политике свойственно глубоко увязать в традиционном, случайном и преходящем [1].

Попытаемся раскрыть наше понимание рационализма как политической идеологии, при этом не вдаваясь в глубокий анализ рационализма как философского течения. Для этого проведем небольшой экскурс в историю этого вопроса, без которого, на наш взгляд, невозможно понять современные, модифицированные модели рационализма. Речь пойдет о двух наиболее ярких представителях философской мысли эпохи зарождения и формирования рационализма (нач. XYII в.), Бэконе и Декарте. Уже в их сочинениях мы видим основные черты рационального подхода. Так, основную черту воззрений Бэкона составляет представление о принципиальной возможности разработки универсальной техники исследования. Мы наблюдаем здесь повышенное внимание к методу, однако, как известно, одним лишь методическими познаниями знание не исчерпывается.

Метод исследования Декарта начинается с очищения разума. Декарт ищет пути достижения ясного и отчетливого знания, которое возникает только в очищенном разуме. Он предлагает свою технику исследований, которую видит в виде свода правил. По мнению Декарта, из совокупности

правил в итоге должен сложиться некий непогрешимый метод, метод всеобщий и применяемый совершенно механически. Он признает ошибочность мысли того, что метод способен служить единственным средством исследования. Таким образом, самодостаточность метода оказывается мечтой, а не реальностью. «Мыслю, следовательно, существую» — таково суждение Декарта, ставшее своеобразной визитной карточкой, раскрывающей сущность его мировоззрения. Она точно отражает основной принцип рационального: умопостигаемое преобладает над чувственным. Как известно, у истоков философии Декарта стоит человек. По его утверждению, человек — это «мыслящая вещь». Именно одна конкретная личность, по Декарту, способна прийти к истине. Способность разных углов, по его мнению, не может быть источником рационального прогресса.

Возникновение рационального сознания представляет собой качественный скачок, революционный прорыв в истории человечества. Именно Новое время с его рационалистическим мировоззрением обеспечило условия для социальной, экономической, политической и духовной эмансипации человека.

Рационализм со времен Ренессанса становится на Западе общекультурным феноменом: он проникает не только в науку, философию, но также в теологию, литературу, искусство, в жизнь общества и государства. В политической теории XYIII-XIX в.в. во все более растущей степени прослеживалась тенденция к усилению позиций представителей философского рационализма. Уже к концу XYIII-XIX в.в. утвердилось убеждение в необходимости систематического эмпирического изучения политических феноменов, исследования политики с помощью точных методов способных установить закономерности развития человеческого общества. Эти идеи получили свое выражение в позитивизме.

С 50-х годов XX в. теория рационального выбора завоевывает ведущую роль в политической науке. Так, Энтони Дауне в своем исследовании «Экономическая теория демократии», изданной в 1957 г. впервые применил теорию так называемого рационального выбора к исследованию электорального поведения и партийной конкуренции.

Следующий шаг в этом направлении был сделан М. Олсоном, который в своей работе «Логика коллективного действия: общественные блага и теории групп», опубликованной в 1965 г., ставит множество вопросов, среди которых, самый , на наш взгляд, злободневный : почему, зная, что окружающая среда в опасности, многие из нас продолжают наносить ей вред?

Сегодня рационализм в политике является одной из основных теорий современной европейской политики. Рациональная политика всегда стремится к совершенству и единообразию. Основным элементом теории является действие. Для того, чтобы объяснить действие, следует предположить, что оно связано с желаниями и убеждениями действующего лица. Английский политический теоретик Ион Эстер развивает это предположение так: рациональное действие, таким образом, включает три операции, благодаря которым достигается оптимальность:

1. поиск наилучшего действия при определенных взглядах и желаниях;
2. формирование наиболее обоснованного убеждения;
3. сбор необходимых свидетельств при наличии определенных желаний и с учетом предшествующих убеждений [2].

Анализируя подход Иона Элстера к теории рационального выбора, мы видим, что в основе его взглядов в этом направлении лежит методологический индивидуализм. Сторонники такого подхода, помимо этого, рассматривают политический выбор как результат желаний, убеждений и действий индивидуальной единицы — общества. Как видно, во внутреннюю политику переносится подход для международных отношений или теории экономического планирования.

Основные принципы теории рационального выбора широко анализируются и в исследовании Майкла Лавера под названием «Политика частных желаний». Автор приходит к выводу, что сторонники теории рационального выбора утверждают, что политика начинается с индивидуального поведения. Они считают, что политика не делается ни группами, ни нациями, ни людьми, занимающими определенное положение. Объяснение политики предполагает внимание к поведению индивидов и поставленным ими рациональными целями [там же].

В современной политике рационализм прочно пустил корни. Такая политика обладает как положительными, так и отрицательными сторонами. И если раньше, рационализм являлся одним из возможных стилей осуществления политики, то теперь он превратился в единственно возможный. И как отмечает Майкл Оукшот, своеобразным показателем глубины влияния рационализма на образ нашего политического мышления и действования является то, в какой степени политику восстановления стала вытеснять политика разрушения с последующим созиданием нового, вследствие чего всему, что возникает как продукт конструирования, осуществляемого на основе

сознательного планирования, оказывается предпочтение передо всем, что складывается, постепенно, само собой и как бы неосознанно [1].

Одним из последних мыслителей, попытавшихся осмыслить проблему рационализма стал австрийский философ XX в. Карл Поппер, взгляды которого в этом направлении характеризуются одной фразой: «Я могу ошибаться, а вы можете быть правы; сделав усилие, возможно, мы приблизимся к истине» [5].

Подводя итог краткому обзору политики рационализма в некоторых трудах философов и политиков, дадим следующее упрощенное определение рационализма. Рационализм — это главенство разума над эмоциями, это предпочтение целесообразных действий действиям приятным или таким, которые воспринимаются (в отрыве от их практического содержания) как «хорошие» или «моральные». Фадеев Э. в своей статье «Что такое рационализм?», говоря о предпочтении «целесообразных действий» раскрывает само понятие той цели, с которой эти действия сообразовываются. Он пишет: «В политическом отношении этой целью, мы, рационалисты, считаем всестороннее (экономическое, военное, научно-техническое) усиление государства, как единой силы, способной гарантировать общественное благосостояние и стабильное историческое развитие. Таким образом мы считаем государственничество (или, выражаясь иначе, этатизм) неотъемлемой основой рациональной политики» [4].

Однако, полезность рационального выбора ставится некоторыми исследователями под сомнение. В основание данной теории ставится неумение и в итоге сделанные неверные утверждения, а также не возможность составления точного прогноза на будущее. Так, например, яркой чертой европейской политики рационализма в последние десятилетия является участие в ней политически не подготовленных, неопытных и даже умственно «недалеких» людей. Человек, по воспитанию и образованию не подготовленный к политической деятельности, но по стечению некоторых обстоятельств обличенный политической властью, выступающий в силу своих амбиций с политическими инициативами превращается в наиболее вероятного приверженца рационального подхода, ищущего метод ведения политики, способного компенсировать отсутствие у него должного политического образования. Майкл Оукшот отмечает, что «именно такого рода руководство предлагают Бэкон и Декарт. Кроме того, неопытному политику, нуждающемуся в методе, вовсе не обязательно было дожидаться, пока его изобретут Бэкон и Декарт; — уже за сто лет до них новобранцы в сфере политики могли воспользоваться сочинениями Макиавелли, работа которого посвящена именно технической стороне политики (Николло Макиавелли. Государь.) Замысел Макиавелли состоял в том, чтобы оснастить политиков шпаргалкой — суррогатом подлинного политического образования, методом, расчитанным на властителей, не знакомых с традицией. Хотя он никогда не утрачивал понимания того, что политика в сущности, есть дипломатия, а не метод» [1].

Постоянное изменение общества предполагает постоянную дискуссию о справедливости. Вопрос о справедливости нельзя решить раз и навсегда. Это вечный вопрос, требующий новой постановки и новых решений, новых компромиссных подходов. Справедливость — одна из важных тем исследования политической философии. Мир не может существовать без баланса, поэтому конфликты, войны сопровождаются поиском справедливости и порядка, морали и нравственности. Человек постоянно пытается внедрить эти понятия в мировую политику и международные отношения.

Для того чтобы дискуссия о справедливости была плодотворной необходим ряд предпосылок, к ним относится, прежде всего, политическая культура, в которой существует минимум согласия по поводу политических ценностей и готовность конфликтующих сил к разумному взаимопониманию. Но как отмечает немецкий исследователь Т. Майер, «несмотря на то, что важные части этих предпосылок во многих обществах достигнуты, нигде нет чисто рационального дискурса о справедливости» [3].

Прежде чем попытаться дать обоснованное определение принципов, которые могли бы быть охарактеризованы как справедливые регуляторы социальных и политических взаимоотношений, а рационально обоснованная система таких принципов и должна служить основой для воплощения справедливости, персоналистская установка аналитической политической философии требует выяснить для кого эти принципы должны быть выведены. Необходимость построения системы справедливого устройства возникает тогда, когда индивиды характеризуются как члены общества, стараясь удовлетворить собственные интересы, реализуя при этом свое личное представление о благе. Вполне в духе аналитической традиции мы можем согласиться с тем, что справедливое общество должно, не навязывая каких-либо конкретных понятий о том, к чему следует стремиться, и не отдавая предпочтение какому-либо одному пути самореализации по сравнению с другими

существующими путями в равной мере обеспечить всем его членам достижение собственных целей и удовлетворение личных интересов, при этом регулируя их взаимоотношения согласно некоторым общим принципам, которые было бы рационально принять в качестве справедливых.

В заключении хотелось бы отметить, что нахождение рационального источника принципов справедливости, в русле обеспечения каждому члену общества равной возможности реализации наиболее широкой системы политических прав и свобод в условиях существования экономического и социального неравенства. Основание для выработки универсальной системы справедливости, требует детального изучения. Поиск рациональных принципов справедливости обладает несомненной перспективой. Постоянное изменение общества предполагает изменение принципов распределения, в силу чего дискуссия о справедливости также должна быть постоянной. Вопрос о справедливости нельзя решить раз и навсегда, он требует новой постановки, новых решений, новых компромиссов.

Литература

1. Оукшот М. Рационализм в политике. М.: Идея-Пресс, 2002.
2. Рационализм в политике. [Электронный ресурс]. URL: https://studfile.net/preview/6703797/page:17/
3. Справедливость как ориентир в политике. [Электронный ресурс]. URL:: https://psibook.com
4. Фадеев Э. Что такое рационализм как политическая идеология? [Электронный ресурс]. URL: https://cont.ws/@fadeev-eduard/25739
5. Что такое рационализм? [Электронный ресурс]. URL: https://www.syl.ru/article/363690/chto-takoe-ratsionalizm-sut-printsipyi-i-idei-ratsionalizma

JUSTICE AS A PRINCIPLE OF RATIONALISM IN POLICY

Athuor: Movsumova Lala Jafar kizi doctor of philosophical science, Associate Professor, Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan

Abstract. One of the important directions in modern philosophy and currents in political science is rationalism. At the center of this phenomenon is the mind, as the only and unshakable source of reliable knowledge of the world. Moreover, the priority of experience is categorically denied. Representatives of rationalism to achieve truth in all directions recognize only a theoretical path. The study examined a number of scientific papers addressing this problem, among them Maucl Laver, "The Politics of Private Desires," Anthony Down, "The Economic Theory of Democracy," M. Olson, "The Logic of Collective Action: Public Goods and Group Theories," should be noted.

Keywords: rationalism, justice, independence of reason, political thinking, public goods, rational choice, rational action, political culture, fair device, universal justice system

УДК 37

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ФЕНОМЕНЕ МОНАРХИЧЕСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ВОПРОСЫ ОБЪЯСНЕНИЯ УЧАЩИМСЯ

Москаленко Максим Русланович
кандидат исторических наук, доцент
Филиал ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: max.rus.76@mail.ru
г. Нижняя Тура, Россия

Аннотация. Идея монархической государственности имеет как рациональное, так и иррациональное обоснование, и во многом иррациональная вера в монарха как фигуру, объединяющую нацию, как символ нации, служит важным интегрирующим фактором обществ с данной политической системой. В отечественной политической философии и истории освещение круга вопросов, связанных с монархической государственностью, претерпевало серьезные изменения; в современном российском обществе также достаточно неоднозначное отношение к монархической идее. Все это делает интересным изучение данного материала со студентами в курсах по истории, социологии, политологии, философии. В работе рассматриваются вопросы объяснения учащимся различных аспектов идеи монархической государственности Российской Империи, ее эволюции. Анализируются как рациональные, так и иррациональные основания идеи монархической власти.

Ключевые слова: политическая философия, монархия, рациональное и иррациональное в политике, история, подготовка студентов.

Идея монархической государственности имеет как рациональное, так и иррациональное

обоснование, и связана, прежде всего, с традиционным типом политического лидерства (по М. Веберу). Во многом иррациональная вера в монарха как фигуру, объединяющую нацию, как символ нации, служит важным интегрирующим факторов обществ при различных моделях монархической государственности, и этот феномен наблюдается даже в ряде современных развитых стран с устойчивыми демократическими традициями. Поэтому вопрос объяснения феномена иррациональной веры в фигуру монарха на разных этапах исторического развития делает интересным изучение этого материала в курсах по истории, социологии, политологии, философии.

Актуальность данной проблематики объясняется также тем, что в отечественной исторической науке и публицистике освещение всего круга вопросов, связанного с российской монархической государственностью, претерпевало серьезные изменения. В советский период акцент делался на недостатках «политики царизма» и указывалась невозможность дальнейшего развития страны с монархической системой власти, необходимость социалистической революции. В постсоветский период нередко можно встретить оценку развития России в 1900-1913 гг. как достаточно быстрого и динамичного, и, соответственно, российской монархической модели как вполне способной к дальнейшему поступательному движению и эволюции (прежде всего, в сторону парламентской монархии), а падение царской власти связывается, прежде всего, с перенапряжением сил страны в Первую мировую войну. Данная оценка во многом задает тон в публицистике самого различного рода, и вновь поднимает вопрос об анализе исторических альтернатив для принятия политических решений сегодняшнего дня и использования исторического опыта в управлении общественно-политическими процессами. Кроме того, в современном российском обществе достаточно неоднозначное отношение к фигуре последнего царя, а также к советской и дореволюционной моделям общественного развития,

Монархические концепции политического устройства России берут свое начало от поучений Иосифа Волоцкого, посланий старца Филофея и доходят до работ М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева, Л. И. Тихомирова, И.А. Ильина, И.Л. Солоневича и современных монархистов.

Монархический проект власти обосновывался следующими положениями:

1. Юридическим. Статус монархической власти как самодержавной был закреплен при Петре I в воинском артикуле: «Его Величество есть самовластный Монарх, который никому на свете о своих делах ответа дать не должен; но силу и власть имеет свои от Государства и земли, яко христианский Государь по своей воле и благомнению управлять» [1; с. 183].

2. Нравственным. Так, например, в изданной в 1905 г. монографии П.Н. Семенова «Самодержавие как государственный строй» говорилось, что «Самодержавие должно являть такой государственный строй, который обеспечивает гражданам такой правовой порядок, который основан не только на законе, но еще и на христианских началах и законах нравственности, правды и справедливости» [2, л. 165].

3. Религиозным. В «Основных законах» о власти монарха говорилось, что «Повиноваться верховной Его власти не только за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает» [3, с. 3]. Любопытно в этом плане приводимое С.Ю. Витте высказывание великого князя Николая Николаевича: «я не считаю Государя человеком, Он не человек и не Бог, а нечто среднее…» [4, л. 138].

4. Социально-экономическим. Так, Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская полагают, что наиболее адекватным русскому самодержавию являлся сословный строй [5, с. 123], который был характерен для феодального общества.

Проекты развития институтов парламентской демократии и введения конституции начали обсуждаться российской элитой еще в начале XIX в. Но планы М.М. Сперанского остались в значительной степени нереализованными, и в стране продолжала существовать абсолютная монархия. Одна из моделей либерального реформирования страны при Александре I была опробована в Конституции Польши («Конституционной Хартии Царства Польского») 1815 г., входящей тогда в состав Российской Империи. В ней утверждались основные либеральные свободы: печати, передвижения, отмечалось, что никто не может быть взят под стражу иначе, как с соблюдением форм и в случаях, предусмотренных законом (ст. 19). В ст. 17 говорилось о равенстве перед законом («Закон покровительствует в равной мере всем гражданам без различия их сословия и звания») [6]. Данный документ, подготовленный П.П. Новосильцевым, должен была лечь в основу конституции для всей Российской Империи, но впоследствии Александр I и Николай I отказались от этой идеи, а Конституция Польши действовала до восстания 1830 г.

Естественно, что учащимся необходимо знать, как программу либеральных реформ (М.М. Сперанский), так и основные аргументы консерваторов, главным выразителем мнения которых стал Н.М. Карамзин, написавший в 1811 г. по просьбе сестры императора адресованную ему записку «О древней и новой России», направленную против проектов М.М. Сперанского и других

либеральных веяний. Н.М. Карамзин считал российское самодержавие монархией, отличавшейся от деспотии, согласно учению просветителей, наличием твердых законов. Для России Н.М. Карамзин полагал единственно приемлемой и легитимной неограниченную власть самодержавного монарха, но не деспотическую, а опирающеюся на законы, право участвовать в издании которых оставалось лишь за самодержцем. Основное внимание уделялось нравственному императиву власти: «наш государь имеет только один верный способ обуздать своих наследников в злоупотреблениях власти: да царствует добродетельно!» [7, с. 511]. Следствием реального ограничения самодержавной власти Н.М. Карамзин видел изменение формы правления: превращение монархии в аристократию, или создании олигархии, что неприемлемо для российского государства. Какой орган власти будет соблюдать исполнение закона — Сенат или Совет? «Кто будут члены их? Выбираемые государем или государством? В первом случае они угодники царя, во втором – захотят спорить с ним о власти: вижу аристократию, а не монархию» [там же, с. 513]. Что сделают сенаторы, если монарх нарушит закон? «Представят о том его Величеству? А если он десять раз посмеется над ними, объявят ли его преступником? Возмутят ли народ? Всякое доброе русское сердце содрогается от сей ужасной мысли» [там же].

Как видим, автором используются как рациональные, так и иррациональные аргументы.

Естественно, что при объяснении учащимся динамики развития монархического проекта необходимо подчеркивать его тесную связь со спецификой процессов модернизации в России.

Российская цивилизация, изначально представляющая из себя традиционное, аграрное общество, столкнулась с необходимостью индустриальной модернизации в XVIII – XIX вв. От индустриального развития зависело, как будут вооружены российская армия и флот, насколько эффективно Россия сможет отстаивать свои национальные интересы. Индустриальная модернизация и сопутствующие ей явления — размывание сословной структуры российского общества, появление новых классов — буржуазии и пролетариата, борьба между ними, присущая любой стране того времени, появление больших масс маргиналов и пауперов — вчерашних крестьян, вышибленных из привычного уклада жизни и идущих в города в поисках работы на фабриках, с одной стороны, и рост общественного сознания, появление национальной интеллигенции, которая от имени общества выступала за демократические преобразования в обществе, с другой, — все это способствовало кризису архаичной традиционной самодержавной политической структуры. Поэтому, с одной стороны, развитие индустриального общества в России ставило вопрос о реформировании политической системы, развитии парламентаризма и конституционализма. Но, с другой стороны, развиваться по пути становления парламентских институтов российскому государству с его традициями патернализма, этатизма, имеющему мобилизационный, военизированный тип развития, серьезные социокультурные расколы и классовые противоречия (помещики — крестьяне, образованная правящая элита — необразованная основная масса населения, буржуазия — пролетариат и др.), было достаточно сложно. Проблема поиска национальной модели политической власти, которая бы обеспечила устойчивое поступательное развитие общества в условиях индустриальной модернизации, является ведущей в трудах российских мыслителей рубежа XIX – XX вв.

Таковы основные особенности феномена идеи монархической власти в России, которые представляют интерес для учащихся, изучение которых будет способствовать формированию у них культуры рационального мышления при анализе политических процессов.

Литература

1. Полное собрание законов Российской Империи, повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собр. I, т. V. (1713-1719).
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 543. Оп. 1. Д. 10. Ч. 1.
3. Свод законов Российской империи. Т. 1. Ч. 1. Свод основных государственных законов. СПб, 1906.
4. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1463. Оп. 3. Д. 377.
5. Новикова Л.И. Три модели развития России / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: ИФ РАН, 2000.
6. Конституционная Хартия Царства Польского 1815 года. [Электронный ресурс]. URL: http://www.pereplet.ru/history/Russia/Imperia/Alexandr_I/kx1815.html (дата обращения 08.01.2020).
7. Карамзин Н.М. О древней и новой России // Карамзин Н.М. История государства Российского: 12 томов в 4-х книгах. Т. 10-12. М.: Рипол-Классик, 1997.

RATIONAL AND IRRATIONAL IN THE PHENOMENON OF THE MONARCHIC STATE OF THE RUSSIAN EMPIRE: ISSUES OF EXPLANATION OF STUDENTS

Athour: Moskalenko Maxim Ruslanovich, Ph.D. of History, associate professor, Branch of Udmurt State University in Nizhnyaya Tura

Abstract: The idea of monarchist statehood has both rational and irrational justification. In many ways, the irrational belief in the monarch as a figure uniting the nation, as a symbol of the nation, serves as an important integrating factor for societies with a given political system. In domestic political philosophy and history, the coverage of a range of issues related to monarchical statehood underwent serious changes; in modern Russian society, there is also a rather ambiguous attitude towards the monarchist idea. All this makes it interesting to study this material with students in courses on history, sociology, political science, and philosophy. The paper considers the issues of explaining to students various aspects of the idea of the monarchical statehood of the Russian Empire, its evolution. Both rational and irrational foundations of the idea of monarchical power are analyzed.
Keywords: political philosophy, monarchy, rational and irrational in politics, history, student training.

УДК 340.111

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПРАВЕ (НА АНТИЧНОМ ПРИМЕРЕ)

Пономарёв Алексей Михайлович
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
директор филиала
Удмуртский филиал ФГБУН «Института философии и права УрО РАН»
e-mail: amp08@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. в тексте рассматриваются на примере античности вопросы генезиса европейской рациональности и её связи с формальной логикой. Эти процессы связаны с переходом от материально-рациональных в терминологии М. Вебера юридических систем к формально-рациональной юридической системе. Результатом этого процесса является становление права в качестве регулятивного и конститутивного принципа формальной равной меры. Переструктурирование юридической системы на новом принципе стало средством перекодирования общества в двухчастном универсально-понятийном коде и инструментом рационализации социума в целом. Процесс генезиса формально-рациональной юридической системы рассмотрен как процесс перехода от регламентационного закона, опирающего на трансцендентную сакральную волю, к закону, который дедуктивно выводится из концепции «естественного космического закона» как общего места риторического рассуждения. В ходе этого процесса фигура жреца-экзегета сменяется фигурой вооружённого логикой профессионального юриста. Результатом этого процесса является рождение концепции истины как рационально исследуемого в процессе аргументированного дискурса и логически доказуемого состояния фактов мира.
Ключевые слова: рациональность, формальность, логика, право, истина, юридическая система, топос суда, законодательство, формально-рациональная юридическая система, материально-рациональная юридическая система.

Проблема связанности европейского права и рациональности привлекает к себе большое внимание на протяжении не одного столетия. Она является, например, одной из ключевых проблем в поисках М. Вебером объяснения возникновения и развития западной рационализации, которую он считал специфической чертой европейской цивилизации. Если целерациональное действие, в котором, по его мнению, эта рациональность находит максимально полное воплощение, высвобождается от традиционности в ходе дифференциации ценностных социальных сфер, если оно мотивационно закрепляется в личности благодаря протестантской этике, то его институционализация в экономике и управлении стала возможна благодаря формальному рациональному праву [1, с. 3-4]

Но в наиболее заострённой форме этот «эдипов комплекс» европейской цивилизации сформулирован М. Фуко в его работе «Истина и правовые установления». М. Фуко указывает, что именно в юридических практиках складывается определённый тип властвования, основанный на специфическом несакрализированном знании. Он демонстрирует, что именно в Афинах к V в. до н.э. сложилось право «противопоставлять истину, лишённую опоры на власть, власти, не ведающей истины …». Оно было связано: а) с разработкой рациональных форм нахождения улик и представления доказательств, которые определяли способ представления истины, условия и аспекты наблюдения, а также используемые правила; б) с разработкой риторики как искусства убеждения в истинности сказанного; в) с развитием познания нового типа — расследованием-исследованием, основанном на свидетельствах и проверке. По его словам, Античная Греция «… породила [новую] форму судебного и правового, юридического раскрытия истины. Она-то и образует матрицу, модель,

на основе которой ряд других знаний — философских, риторических, эмпирических, — получили возможность развиваться…» [2, с. 78-79].

На этот аспект лекций М. Фуко: на связь судебной процедуры с научным знанием и публичным властвованием, — внимание обращают часто. В тени остаётся другой аспект, о котором говорит М. Фуко при анализе античного судопроизводства. Речь идёт о суде как топосе, в котором переплетается публичное и частное, и тем самым — о социальной точке, в которой нарождающаяся европейская рациональность не только формируется, но и проникает в повседневность, в обыденность жизни цивилизации нового — нетрадиционалистского, — типа.

Тем самым утверждается, что техники и процедуры рационального рассмотрения обстоятельства дела — т.е. фактов мира, — и их аргументированного дискурсивного обсуждения не только проникают в тело социальности, но и, по сути, ткут её материю. Тем самым проблема соотношения рациональности и права в европейской культуре выводится из ряда обычных проблем, превращается в ключевую проблему генезиса европейской культуры. Она должна быть переформулирована из соотношения рациональности и права в проблему генезиса европейской рациональности, её трансплантации в ткань европейской повседневности и институционализации в качестве ведущей доминанты европейской цивилизации. Таким образом, удаётся выделить три круга вопросов, подлежащих рассмотрению при решении данной проблемы: порождение рациональности (логики) в праве, её инкорпорации в социум и её закрепление/воспроизводство.

Положение, что начало европейской правовой традиции уходит в античность, является трюизмом. Но, говоря об античных истоках европейской правовой традиции, принято говорить о римском античном праве. Д.В. Бугай пишет, что до сих пор можно встретить мнение, согласно которому «… греческое право непосредственного влияния на юридическую культуру и юридическую практику Европы Нового времени практически не оказало» [3, с. 124]. По нашему мнению, именно в древней Элладе находится исток европейской цивилизации, и в том числе — европейского права. Более того, матрица европейской культуры выковывалась не столько в политических, сколько в правовых баталиях античности; трансформация этой матрицы и европейские правовые трансформации оказывались тесно связанными; и ведущая роль в этих трансформациях — пожалуй, за исключением так называемого Нового времени, — принадлежала правовой динамике.

Для более полного понимания излагаемой позиции, следует уточнить используемые в тексте понимание и права, и рациональности.

Рациональность, которую можно признать в рассматриваемом контексте в качестве типологической характеристики европейской культуры, есть и эффективность: прагматичный выбор наиболее подходящих средства для достижения чётко обозначенных целей, — и упорядоченность: последовательно-логический, одинаковый подход к одинаковым явлениям. Хотя М. Вебер писал, что практическая методическая рациональность и рациональность как теоретическое овладение реальностью в абстрактных понятиях — «это совершенно разные вещи …», он признавал, что «… в конечном счете, они связаны друг с другом» [4, с. 66]. Можно сказать, что исследовательская интуиция не подвела М. Вебера. Оба вида рациональности связаны в том смысле, что принадлежат к одному типу, который задаётся — в терминологии М.К. Петрова, — универсально-понятийным социокодом. Данному коду присуще опосредование любого частного всеобщим, тяготение к языковым универсалиям и функционирование в режиме рационального дискурса [5, с. 150]. Но это именно разные виды, один из которых функционирует в сфере частного, личного интереса и мотива, а второй — в сфере универсального, публичного, всеобщего интереса в абстрактной форме.

Право в рамках данного текста понимается в его различении с законом как принцип формальной равной меры, выполняющий в отношении юридической сферы и регулятивную, и конститутивную функции. И в таковом качестве оно является феноменом исключительно европейской цивилизации, резко отделяющим европейскую юридическую систему как тип от других юридических систем.

Эту систему М. Вебер характеризовал в качестве формальной и рациональной, противопоставляя ей другие историко-культурные юридические системы как материальные и/или иррациональные. Анализируя типологизацию юридических систем М. Вебера Н. А. Бусова приходит к выводу, что формальность при их характеристике отсылает к самодостаточности такой системы, «… когда все правила и процедуры. необходимые для принятия решения, обеспечиваются самой системой». Понимаемая же в двух смыслах рациональность трактуется как «контролируемое интеллектом» и как «управляемое общими правилами и принципами» [1, с. 32].

Согласно М. Веберу, рациональность юридического мышления, связанного с европейской системой, может быть двоякой. Она может заключаться «… в *генерализации*, что … означает

редукцию необходимых для решения единичного случая оснований к одному или нескольким принципам (они же — правовые положения). Эта редукция … осуществляется путём … разложения состава деяния на такие конечные элементы, которые принимаются во внимание при его правовой оценке. И наоборот: вычленение … новых правовых положений ведёт в обратном направлении — к обособлению отдельных … релевантных признаков состава деяния; этот процесс основан на *казуистике* …», хотя и не каждая казуистика ведёт к логически вычлененным правовым положениям [6, с. 56].

О юридической формальности М. Вебер пишет, что право формально настолько, насколько оно опирается и в материальной, и в процессуальной части на генеральные признаки состава деяния. И этот формализм также может иметь двоякую природу. «С одной стороны, он проявляется, в случае, когда юридически релевантные признаки имеют чувственно-наглядный характер. Первостепенное внимание к внешним признакам … — это строжайший вид правового формализма. С другой стороны, формализм налицо и в случае, когда юридически релевантные признаки выявлены путём логического толкования смысла, а затем построены и применены строгие правовые понятия в виде высокоабстрактных правил» [там же, с. 57].

В характеристике М. Вебером европейского права и создаваемых на его базе юридических системах привлекает внимание та роль, которую в их функционировании играет логика; в противовес формализму казуистики «лишь толкующая смысл абстракция позволяет ставить специфическую задачу *систематизации*, т.е. логического сведения отдельно действующих … правовых норм в непротиворечивое единство абстрактных правовых положений и рационализации последних [там же, с. 58]. Можно утверждать, что логика с её формализмами лежит в ядре рационального европейского права.

Обращение к типологии юридических систем М. Вебера, в которой есть и материальное рациональное право, позволяет понять неслучайность такого состояния дела. Оба типа формальны постольку, поскольку принимают во внимание исключительно однозначные генеральные признаки состава деяния. Материально-рациональное мышление также использует при принятии решений комплекс общих критериев. Но эти критерии принадлежат внешним по отношению к юридической системе сферам (например, политика, религия, мораль и т.п.). И исторически материально-рациональные юридические системы предшествуют формально-рациональным. Ими, в частности, являлись некоторые из юридических систем традиционалистского общества, встроенные в достаточно развитые религиозные системы.

В этих системах императивность реализации юридической нормы выводиться из сакральных образцов, она транслируется в повседневный мир через пространство/точку сакрального. Наиболее явно эта черта проявляется в предписывающем (регламентирующем) законе, устанавливаемом от имени сакральной власти. Именно из-за такого «источника» закона вопрос индивидуального выбора, определения индивидом своего отношения к закону обессмысливается. «Вольна» выбирать сакрально-легалистский порядок социальная корпорация, делающая это за индивида [7, с. 78]. Сам он обязан выполнять регламентируемые действия, предписываемые осуществлённым за него выбором. В этой ситуации «следовать закону, — пишет И.А. Исаев, — в конечном счете, означало следовать небесному образцу, источник закона располагался где-то в недосягаемой для человека вышине; … повеления Закона расходились концентрическими кругами из горнего центра, достигая самых отдалённых точек и пронизывая собой всё существующее на земле; Закон не создавался, он открывался и прочитывался в самих вещах и связях. … Закон становился той первичной силой, которая порождала саму государственность» [8, с. 152].

Эти общества уже имели развитую письменную традицию, что вело к разделению ритуализированного обычая на социальное действие и регламентирующие его предписание. Появление письменности позволяет зафиксировать ритуал в форме писаного закона, легитимизированного сакральной волей. Но отрыв формы от социального действия требует специальных техник их связывания друг с другом, а также техник работы с формой не только в прагматическом, но и теоретическом аспектах. Первая потребность удовлетворяется посредством предъявления требований закона индивидуальному сознанию в качества обычая, установленного сакральным авторитетом (героем, царём, священником и т.п.). Ответом на появление второй потребности является рождение логики.

В связи с последним следует обратить внимание на следующее историческое обстоятельство. Первое логическое знание появляется как инструмент интерпретации сакрального закона-установления. В качестве примера можно привести индуистскую логику ньяи, иудейский мидраш, буддийскую логику: «на первых порах своего становления логика была неотделима от практики

экзегезы — правил толкования “божественного закона” в том виде, в каком он был единожды отражён в тексте, “ниспосланном” свыше» [9, с. 17]. Примечательно, что эти логики возникают как логики исчисления имён, т.е. как инструмент интерпретации профессионально-именного знакового кода своей цивилизации [5, с. 105-113]. Разработкой этих логики, т.е. обоснованием с формальной стороны предписывающей социальное действие нормы, чаще всего занималась специальная группа, инкорпорированная в жреческое сословие.

Наличие инструмента работы с формой нормированного социального действия стала основанием, на котором через топос суда юридическая сфера стала наряду с военной демократией главным инструментом перекодирования социальности в двухчастный код. Следует упомянуть также, что и военная демократия включала юридический компонент в виде законодательного оформления принятых решений, которые вырабатывались в агональном состязании с применением изощрённой логической аргументации.

Иллюстрацией сказанного выше может служить развитие афинского законодательства, которое начинается с законодательства Драконта. Первые «реформы» афинского законодательства (и Драконта, и Солона) представляют себой письменную фиксацию обычного права, целью которой было добиться более однозначного понимания содержания юридической нормы и огранить её произвольное толкование судьями ad hoc. И в том и другом случае, эти реформы были тесно связаны с сакральностью. Так, Драконт, по сути, ограничивал применение закона об убийстве, признавая наличие случаев оправданного или непредумышленного убийства и передавая такие случаи под религиозную юрисдикцию. «В сущности, мы имеем дело с кропотливой работой экзегета, с помощью различных приёмов толкования разъясняющего положения обычного права, ставшие с течением времени тёмными и малопонятными даже для аристократов-судей» [10, с. 43, 51]. Это же положение можно применить и к деятельности Солона, религиозный аспект которой более явно выражен в её санкционированности Дельфийским святилищем [там же, с. 79-102].

Именно с критики сакрализованного закона, его абсурдизации софистами и преодоления последней в диалектике Платона начинается развитие античной логики. Античность интересна разработкой логик (силлогистика и неформальная логика Аристотеля, а также пропозициональная логика стоиков), которые изначально ориентированы на борьбу за власть и толкование закона. При этом такое многообразие логик связано с «топосом» их применения. Например, «топос» суда связан с риторикой, которую можно сопоставить с аргументационной логикой современности [11, с. 50-51].

Генетическая связь перечисленных систем логик с интерпретацией сакрального по исходной интуиции закона делает их внешне сходными с упоминавшимися ранее системами логик, которые обслуживают материально-формальные юридические системы. Неслучайно античные системы логик содержательно связаны с исчислением имён. Но в технике их применения уже видны отличия, в ней уже эксплицируется принцип права — космический nomos, — как дедуктивный вывод из метафизического принципа — из Абсолюта, трактуемого как космос. Иными словами, способ обоснования права в качестве принципа в дедуктивно-метафизической развиваемой юридической системе (к ним следует отнести и средневековые европейские юридические системы) имеет ряд схожих черт с предшествующей регламентационно-легалистской юридической системой. В ней сохраняется трансцендентный характер обоснования юридичности социальных отношений. Он проявляется в опосредовании позитивного (человеческого) закона «естественным законом». Но в технике опосредования уже проявляются характеристики обществ с универсально-понятийным способом кодирования. Эта техника основывается на рациональной логической аргументации.

И. Б. Фан характеризует применение этих техник следующим образом. «Фактором гомогенности входящих в этот цикл эпох (античной, средневековой и, с оговорками, Ренессанса, барокко и классицизма) и господствующих в них форм культуры, является принцип риторического рационализма (принцип “общего места”). … Гносеологическая предпосылка риторической культуры — признание познаваемым (приматом) общего перед частным. Правила риторики требуют идти от логического рода к логическому виду и от него к конкретному случаю как случайной акциденции этого вида. … “Общее место” для … риторического взгляда … было чем-то абсолютно необходимым и положительно оцениваемым». «Общее место» — инструмент абстрагирования, средство упорядочивания и систематизации. Рационалистическая риторическая установка, будучи длительной стадией дедуктивного, силлогистического мышления, проявляется как «…рубрикация, исчерпание предмета через вычленение и систематизацию его логических аспектов». Конкретность предмета, ситуации понимается как комбинация перечисляемых по пунктам их абстрактных свойств. Риторическая схема в своей зрелой форме — это систематизированный и логически упорядоченный перебор и описание возможностей, присоединение схемы к основному мотиву [12, с. 85-88].

Краткое рассмотрение становления права в качестве принципа равной меры рациональности в классической античности позволяет увидеть несколько моментов его связи с генезисом европейской рациональности. Логический формализм работы с юридической нормой, который сложился ещё на предыдущих этапах развития юридических систем, оказался мощным средством десакрализации и рационализации европейского права с первых его шагов. Более того, он позволил праву в виде «естественного (космического) закона» выкристаллизоваться в качестве принципа как такого, который стал основанием конструирования и регуляции юридической деятельности во всех её проявлениях. Возникнув однажды, он уже воспроизводился с опорой на логику и в позднее средневековье, и в эпоху модерна. Именно логика является инструментом рационализации юридической системы.

Но логическая формализация юридической сферы оказалась средством рационализации всей социальной жизни. И это связано не столько с законодательной и управленческой функцией права, сколько с риторикой суда, который втягивал в процесс рационализации повседневные практики и их агентов. Более того, именно этот процесс фактически запускает процесс секуляризации, частным проявлением которого является замена фигуры жреца-экзегета фигурой вооруженного логикой профессионального юриста.

Литература

1. Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право / Н.А. Бусова. Харьков: Изд-во «Прометей-Прес», 2004.
2. Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Мишель Фуко, пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2005.
3. Бугай Д.В. Правовое мышление в архаической Греции. Themis / Д.В. Бугай // Вопросы философии. 2007. № 12.
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / Макс Вебер. Избранное. Образ общества: Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.
5. Петров М.К. Язык. Знак. Культура / М.К. Петров. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
6. Вебер М. Условия развития права (социология права) // Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии Т. III / Макс Вебер; [пер. с нем.]; сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.
7. Зильберман Д.В. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность / Д.В. Зильберман // Вопросы филосфии.1996. № 4.
8. Исаев И.А. Топос и номос: пространства порядков / И.А. Исаев. М., 2007.
9. Шуман А.Н. Философская логика: истоки и эволюция / А.Н. Шуман. Мн.: Экономпресс, 2001.
10. Суриков И.Е. Проблемы раннего афинского законодательства / И.Е. Суриков. М.: Языки славянской культуры, 2004.
11. Огурцов А.П. От нормативного разума к коммуникативной рациональности. // А.П. Огурцов // Этос науки. / РАН. Ин-т философии; Ин-т истории естествознания и техники. Отв. Ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская. М.: Academia, 2008.
12. Фан И.Б. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина / И.Б. Фан. Екатеринбург: УрО РАН, 2006.

THE INSTITUTIONALIZATION OF RATIONALITY IN LAW (ON AN ANTIQUE EXAMPLE)

Athour: Ponomarev Alexey Mikhailovich, Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Branch Director, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of RAS, Udmurt Branch

Abstract: in the text, the example of antiquity examines the genesis of European rationality and its connection with formal logic. These processes are associated with the transition from material-rational in the terminology of M. Weber legal systems to a formal-rational legal system. The result of this process is the development of law as a regulatory and constitutive principle of formal equal measure. The restructuring of the legal system on a new principle has become a means of transcoding society in a two-part universal-conceptual code and a tool for rationalizing society as a whole. The process of genesis of a formal rational legal system is considered as the process of transition from a regulatory law based on a transcendental sacred will to a law that is deductively derived from the concept of “natural cosmic law” as a common place for rhetorical reasoning. During this process, the figure of the exegetical priest is replaced by the figure of a professional lawyer armed with the logic. The result of this process is the birth of the concept of truth as rationally explored in the process of reasoned discourse and the logically provable state of the facts of the world.

Keywords: rationality, formality, logic, law, truth, legal system, court topos, legislation, formal rational legal system, material and rational legal system.

УДК 141.201

КОНСТРУИРОВАНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В БИОПОЛИТИКЕ

Попов Дмитрий Владимирович
кандидат философских наук, доцент
начальник кафедры философии и политологии
Омская академия МВД России
e-mail: DmitriVPopov@mail.ru
г. Омск, Россия

Аннотация. В статье рассматриваются модели рациональности, трансцендентные и имманентные биополитическим стратегиям в диапазоне от конфирмантропной биополитики до танатополитики. Рациональными основаниями, обусловливающими биополитику, являются биология как знание о биологической жизни в широком смысле слова, биотехнология и биоэтика. Будучи утилитарным явлением, служащим цели усиления европейских государств 18-го в., биополитика, регулируя жизнь населения, стала фактором перехода человечества от биохрисии через биоанисихию к биоургии. Инвестиции в население, рассчитанные на повышение качества жизни, во многом в качестве «непреднамеренных последствий» сформировали вектор конфирмантропной биополитики. Антропологическая модель, характер ожиданий от осуществляемых мер, способ сборки социальных ассамбляжей формируют имманентные биополитике модели рациональности, качественно отличающиеся в рамках конфирамантропной и негантропной стратегий. Преобладание модели Мы–Они над Я–Ты и экстрактивности над инклюзивностью формируют вектор негантропной стратегии, ведущий к некрополитике. Систематическое обращение социального в плазму ведет к распаду общества — танатополитическому финалу, парадоксальным образом обусловленному сложившейся в рамках стратегии моделью рациональности.
Ключевые слова: человек, антропология, рациональность, разум, биополитика, конфирмантропная биополитика, негантропная биополитика, некрополитика, танатополитика.

Неразрывная — сущностная — связь с так или иначе сконструированной рациональностью атрибутивна биополитике. М. Фуко под биополитикой понимал «то, как начиная с XVIII в. пытались *рационализировать* проблемы, поставленные перед правительственной практикой феноменами, присущими всем живущим, составляющим население: здоровье, гигиена, рождаемость, продолжительность жизни, потомство» [1, с. 405]. Особая форма «управленчества», под которой М. Фуко подразумевал «совокупность институтов, процедур, анализов и рефлексий, расчетов и тактик, посредством которых реализуется весьма специфическая и чрезвычайно сложная разновидность власти, имеющая в качестве главной цели население» [2, с. 161-162], отличается от своих предшественников — государства юстиции и административного государства — именно повышенным вниманием к населению. Дисциплинирование индивида — предмет заботы дисциплинарной власти — дополняется регуляцией населения.

Массы доселе разрозненных индивидов объективируются в «население», которое подпадает под пристальное внимание «оправительствованного» государства. Задолго до изысканий Ф. Тейлора и инвестиций Г. Форда появляются первые конвейеры, на которых осуществляется сборка людей. Работные дома, клиники, «бисетры» и «сальпетриеры», школы, казармы, тюрьмы, фабрики и полицейские участки — элементы биополитического lego власти, обучающейся извлекать могущество, богатство и престиж из технологий организации жизни. Взирая с высоты сконструированного Паноптикона, правительство руководит процессом, в рамках которого «население как собрание подданных сменяется населением как совокупностью естественных феноменов» [2, с. 455].

По всему фронту новому типу управленчества теперь «необходимо будет манипулировать, необходимо будет стимулировать… необходимо будет управлять, но не регламентировать. Такое управление будет иметь целью не только препятствовать естественному ходу вещей, но и делать так, чтобы действовали необходимые естественные регуляции, или также практиковать регулирование, которое допускает естественные регуляции» [там же, с. 455].

Биополитика, будучи феноменом властной организации жизни населения, предстает «как научное, рационально-техническое и бюрократическое управление биологической жизнью людей, объективированных в качестве «населения» [3, с. 271]. Потенциал биополитики амбивалентен. Этот

новый тип управления сгруппированным в абстрактные единицы населением может привести к тотальному переформатированию жизни человека во имя чуждых ему целей. Но, также он может создать условия, при которых бы возникли «антиповодырские устремления следующего смысла: должен наступить момент, когда население, порвав все узы послушания, на деле обретет право — не юридическое, а естественное фундаментальное право порвать все возможные узы послушания государству» [2, с. 459].

Таким образом, само рождение биополитики обусловлено стремлением осмыслить, рационализировать, оптимизировать процессы, связанные с жизнедеятельностью населения. Широкий спектр возможностей, заложенный в системе управленчества, ориентированной на население, в свою очередь порождает набор биополитических стратегий, обладающих собственными моделями рациональности.

Следует отметить, что биополитика рациональна как имманентно — на уровне преследуемых целей и реализуемых программ, так и трансцендентно — на уровне внешних для своей области форм воздействия на жизнь населения.

Мы можем сформулировать трехуровневую модель рационализации жизни вообще, в которую включена биополитика. На *первом* — теоретическом и фундаментальном — уровне рационализация жизни связана со знаниями о живом — *биологии* в предельно широком смысле слова (включая метафизический и антропологический аспекты) как о теоретической основе осмысления жизни человека. Знания о жизни предваряют и предопределяют содержание биополитики. *Второй* — практический и прикладной — уровень связан с созданными на основе знаний о жизни *биотехнологиями* как средствами воздействия на биологическую жизнь. Появление биотехнологий (в первую очередь в медицине) неизбежно порождает этические проблемы, принимающие форму *биоэтики*. Как правило, расширение возможностей воздействия на жизнь посредством биотехнологий влечет постановку и решение проблем биоэтики.

Наконец, власть, сформулировав цели, выяснив набор наличных средств, оценив возможности их использования в контексте господствующей идеократии, последовательно, целеустремленно и целесообразно применяет выбранную биополитическую стратегию. Характер биополитического воздействия на биологическую жизнь населения в конечном итоге пересобирает социум, что отражается на его структуре, видоизменяя экономику, политику, культуру и социальную сферу жизни. *Биополитика* во всем спектре прямых и косвенных социальных последствий — *третий* уровень рационализации жизни. Вместе интеллектуальные, технологические, этические и политические возможности составляют арсенал средств рационализации биологической жизни, концентрированным выражением чего и является биополитика.

Прогресс науки, характерный для Нового времени, создает предпосылки для преодоления границ *биохрисии* (жизнепользования — от гр. χρηστών — пользователь, потребитель) естественного человека. Возникновение научной медицины, завоевавшей право на оказание врачебной помощи, поставленное под сомнение, например, Актами о колдовстве XVI в., в которых принятие лечения от целительницы рассматривалось как грех даже больший, нежели обращение к услугам «черных ведьм», сделало распространенными явлениями вакцинацию, антисептику, анестезию, эффективную хирургию и родовспоможение, полноценную фармакологию и терапию. Череда открытий создала набор биотехнологий. Современное положение позволяет говорить о непрерывном движении от биохрисии естественного человека через биоанисихи́ю (заботу о жизни, от гр. ανησυχία — забота, беспокойство, уход) ухоженного человека Модерна к биоурги́и (жизнетворению, от гр. βίος — жизнь и ἔργον — действие, работа) возможного искусственного постчеловека будущего. Если для биохрисии характерен режим эксплуатации жизненных сил организма и муштра тела, то, по мере совершенствования биотехнологий, человечество вступило в фазу модификации телесности (в диапазоне от ухода, заботы и поддержания до стимулирования, протезирования, «прокачки»), находится на пороге эры аугментаций, а в дальнейшем может прийти и к апгрейду жизни на еще неизвестных основаниях.

Современные тенденции позволяют утверждать, что человечество медленно, но верно движется в сторону появления возможностей радикального апгрейда жизни. Настойчиво обсуждается возможность существенного продления жизни человека в форме не бесконечной старости, а длящейся молодости (Р. Курцвейл, О. Ди Грей). Важным событием на пути к биоурги́и явился эксперимент по применению технологии CRISPR/Cas9 по отношению к человеку, осуществленный Хэ Цзянькуем (He Jiankui). «Основываясь на уверенности в безопасности использования для отключения гена методики группа Хэ генетически отредактировала оплодотворенные человеческие яйцеклетки. Отредактированные эмбрионы были успешно имплантированы, а последующая

беременность привела к рождению девочек-близнецов с условными именами Нана и Лулу» [4, с.234-235].

Дело Хэ, воспринятое единодушно как нарушение норм биоэтики, тем не менее явилось вызовом юриспруденции, неоднозначно оценившей эксперимент Хэ с позиций права. Например, «профессор Института уголовного права Пекинского педагогического университета Пэн Синьлинь (Peng Xinlin) заявил, что проведенное Хэ Цзянькуем генетическое редактирование является научным исследованием. Хотя содеянное им и является нарушением норм медицинской этики, неочевидно, что оно должно оцениваться как преступление» [там же, с. 254]. Представляется, что подобные эксперименты фактически открывают шлюз, возможно, ведущий в мир «Гаттаки» (Gattaca, Э. Никкол) или «Видоизмененного углерода» (Altered Carbon, Р. Морган). Valid (годные) и In-Valid (негодные, «божьи дети») «Гаттаки» — возможный сценарий применения технологий генетического редактирования.

Итак, биополитика зависит от знаний о живом, биотехнологий и «зеленого света» на их применение. Вместе с тем, осуществление биополитики как таковой связано с собственной ее рациональностью. Моделируя этот процесс, можно обратить внимание на ряд важных аспектов: 1. В основе биополитической стратегии находится та или иная антропологическая модель (чаще всего в неявной форме). 2. Биополитическая стратегия опирается на различное отношение к результатам самореализации: от ожидания скорого и устойчивого эффекта до ставки на долговременную, отдаленную перспективу. 3. Модель человека и характер требований возмещения вложенных инвестиций находят прямое выражение в формах конструирования социальных связей с использованием научных достижений, методов социального управления, способов научно-технического и бюрократического сопровождения.

В большинстве случаев мы лишь ретроспективно можем понять, что в ходе рационализации жизни была выстроена определенная антропологическая модель. Моделирование, а в некоторых исторически зафиксированных случаях даже «изготовление» человека — неотъемлемая сторона биополитики. При этом представлять человека можно различным образом. Именно различия в моделировании человека создали различные биополитические стратегии.

Основание *конфирмантропной* (человекоутверждающей) биополитики составляет модель Я–Ты, в которой Ты мыслится как Другой, но не Чужой и Враждебный. Данная модель исходит из представления, что «всякий и каждый человек одновременно отделен от своих собратьев и связан с ними. Подобная отделенность и отнесенность являются взаимно необходимыми постулатами. Личностная отнесенность может существовать только между существами, которые отделены, но не изолированы друг от друга» [5, с. 26].

Сбалансированные социальные отношения порождают *онтологически защищенную* личность (термин из антипсихиатрии Р. Лэйнга). «У человека должно быть ощущение своего присутствия в мире как реальной, живой, целостной и, во временном смысле, непрерывной личности. Как таковой, он может прожить в мире и встречаться с другими людьми: мир и другие люди будут переживаться при этом как одинаково реальные, живые, целостные и непрерывные» [там же, с. 47]. Конфирмантропная биополитика формирует мир онтологически защищенных людей, совместно непрерывно пересобирающих социальную среду собственного существования. Эта среда предполагает социальную дифференциацию, но по сути своей носит характер *инклюзивный*. Социум устроен так, что вовлекает людей во взаимодействия, предлагает людям ниши, «в пределах которых они… могут уютно чувствовать себя в качестве индивидов» [6, с. 36]. Эксклюзия, неизбежная оборотная сторона инклюзии в дифференцированном обществе, не носит фатальный характер, не выступает формой отбраковки, изгойства. «Шанс на социальное признание» [там же, с. 35] выступает драйвером сборки социального.

Напротив, антропологическая модель Мы–Они переворачивает соотношение инклюзии и эксклюзии. Точкой сборки социального становится Чужой, Исключенный, Отверженный.

Характерным индикатором приоритета эксклюзии является господство в обществе *экстрактивных*, а не инклюзивных политических и экономических социальных институтов. Если инклюзивные социальные институты вовлекают население в политику и экономику и обеспечивают относительно равномерное распределение ресурсов, то экстрактивные институты раскалывают общество на бенефициаров от политики и экономики и «неудачников».

Экстрактивные политические и экономические институты прямо и обратно связаны между собой. Подобное положение создает условия для долговременного функционирования системы, в рамках которой «непрерывная взаимная поддержка этих институтов порождает порочный круг: те, кто выигрывает от сохранения статус-кво, лучше организованы и располагают более значительными

ресурсами, что позволяет им блокировать любые важные изменения, угрожающие их экономическим привилегиям и доступу к власти» [7, с. 123]. Напротив, «инклюзивные экономические институты появляются в результате работы инклюзивных политических институтов, которые распределяют власть среди широкого круга граждан и накладывают ограничения на ее произвольное применение… Инклюзивные экономические институты тем временем распределяют доходы и активы среди более широкого круга лиц, что обеспечивает устойчивость инклюзивных политических институтов» [там же, с. 94-96]. В результате инклюзивные институты запускают циклический процесс усиления конфирмантропной биополитики: «Инклюзивные институты… запускают свой собственный «круг благоразумия» (virtuous circle) — механизм самовоспроизводства и самоусиления» [там же, с. 130].

Инвестиции в население требуют долготерпения. Лишь в таком случае возможна возрастающая отдача. Но у власти порою возникает соблазн собрать урожай немедленно после сева. Это усиливает экстрактивность проводимой биополитики и превращает ее в подлинно *негантропный* (человекоотрицающий) проект.

Подобный подход прекрасно сформулирован Д. Гоулдом: «Народ — часть общественного достояния. Общество вкладывает в людей много денег, предоставляя им образование, жилищные субсидии, сельскохозяйственные субсидии для их желудков… Эти инвестиции окупаются, только если мужчины и женщины... ведут активную, продуктивную жизнь разумной продолжительности» [8, с. 344].

В конечном итоге столь прагматичный подход завершается циничным обращением населения в собственность: «Государство владеет всем, включая людей. Люди — это одновременно и вложения, и продукт: вложения делаются в молодые и нездоровые тела, продуктом являются зрелые и здоровые. Безусловно, этим здоровым телам не следует позволять распоряжаться собой, делать себя больными, возможно, даже убивать себя. Это будет растратой государственного имущества… В конце концов, это такое же национальное богатство, как и сталеплавильные заводы» [там же, с. 345].

Нагантропная стратегия биополитики делит общества на бенефициаров (большинство, привилегированная группа, класс, хунта и т.п.) и отверженных, в крайних случаях — преследователей и жертв. Поскольку данная стратегия в кратковременной перспективе за счет «преимуществ» экстрактивности дает выгоды протагонистам движения, обнаруживаются сторонники, поддерживающие данное течение. Учитывая, что «люди правят миром, потому что только они способны сплетать интерсубъективную паутину смыслов: паутину законов, влияний, сущностей и мест, которые живут исключительно в их общем воображении» [9, с. 178], всегда обнаруживается удобная система взглядов, в которой рационально обосновывается исключительность Нас («Мы») и изгойство Их («Они»).

Как итог, метафорическая «раскрашенная птица» (Е. Косински), отверженная и заклеванная себе подобными, в зависимости от характера и степени негантропности биополитической стратегии, масштабируется и распространяется в обществе. Ориентированная на противопоставление свой–чужой антопологическая модель Мы–Они «делает Среднего Человека врагом различий между людьми. Он принимает Другого лишь постольку, поскольку Другой соответствует его образу и подчиняется его руководству. Если же он и Другой различаются, он называет Другого ущербным физически, умственно или нравственно и принимает его, если тот способен и желает отбросить те свои черты, которые отличают его от нормального…. Если он не делает этого, то становится носителем Зла…» [8, с. 261].

Исторически нескончаемая галерея идеологий, правлений и социальных практик демонстрирует нам бесконечное разнообразие течений в рамках негантропной стратегии. Вотчинное государство, патримониальная империя, колониализм, опирающийся на «фигуру тени» (А. Мбембе), постколониализм, фетишизирующий вождей, паразитирующих на нищем населении, – примеров не счесть. Апофеозом общества эксклюзии является тоталитарное общество. В нем тоталитарное господство, притязающее «на строгое и недвусмысленное повиновение тем законам Природы или Истории, из которых навсегда положено вытекать всем позитивным законам» [10, с. 599], используя террор, который «без промедления приводит в исполнение смертный приговор, который, как доказано, уже вынесен Природой расам или индивидам, «не приспособленным к жизни», либо Историей – «отмирающим классам», не дожидаясь, пока природа или история сделают это сами более медленно и менее эффективно» [там же, с. 605], сумело создать общество равно лишних, одиноких и несвободных в своей насильственно организованной сплоченности людей. Найдя предел эксклюзии и одновременно власти и контроля над человеком в форме заключенного лагеря, тоталитаризм сумел распространить стандарты «голой жизни» (Дж. Агамбен) на любого гражданина, применяя их дозированно, целесообразно и ситуативно.

Воспользуемся концептом плазмы как недостающих социальных масс, предложенный Б. Латуром. Плазма – «это именно то, что еще не отформатировано, еще не измерено, еще не социализировано, еще не включено в метрологические цепи, еще не покрыто, не обследовано, не мобилизовано или не субъективировано» [11, с. 336].

Механизм негантропной биополитики порождает плазму. Коренное отличие конфирмантропного и негантропного проектов заключается в том, как скрытый потенциал моделей Я–Ты/ Мы–Они разворачивается в ходе циклической пересборки социального. Конфирмантропная биополитика, принимая во внимание концепт плазмы, предложенный Б. Латуром, осуществляет превращение плазмы в социальную акторно-сетевую ткань и тем самым занимается плазмоцидом, в то время как негантропная биополитика социальные связи превращает в плазму, т.е. занимается плазмогенезом. Некрополитика как разновидность негатропии — воплощенная аутофагия — мир, описанный С. Кингом в рассказе «Тот, кто хочет выжить» (англ. Survivor Type). Некрополитика систематически и осознанно уничтожает людей. Это особая рациональность крайних форм цинизма, потребительского отношения к людям, базирующаяся на лживых формах индоктринации.

Предельная перспектива этого процесса — танатополитика (death-worlds, А. Мбембе) — хаотическое пространство распада. Плазма, вытеснившая собой остатки социального — Аушвиц, описанный П. Леви в тот момент, когда его покинули охранники лагеря, но еще не заняли советские войска. «Мы среди мертвецов и живых трупов. Последние следы цивилизации исчезли. Работа по превращению человека в животное, которую немцы начали еще победителями, завершается ими, уже побежденными. Тот, кто убивает, — человек; тот, кто совершает беззаконие, и тот, кто терпит беззаконие, — человек; но нельзя назвать человеком того, кто, потеряв всякие ориентиры, делит постель с трупом. Тот, кто ждет, когда умрет его сосед, чтобы забрать себе его хлебную четвертушку, гораздо дальше… от «человека мыслящего», чем первобытный пигмей или самый жестокий садист» [12, с. 202]. Рациональность негантропной биополитики шаг за шагом пересобирает социальное в направлении безмерности, поэтапно упраздняя человечность. «Мерзость запустения» — море плазмы, поглотившее социальное. Парадоксальным образом этот иррациональный остаток — результат модели рациональности, обеспечившей скольжение от конфирмантропной биополитики через негантропный проект к некрополитике и ее печальному итогу — танатополитике.

Итак, исследование показало, что, во-первых, биополитика рождается как рациональный проект управления населением по преимуществу в интересах государства; во-вторых, биополитика включена в широкий контекст рационализации жизни, связанный с биологией (как знанием о жизни в широком смысле слова), биотехнологией и биоэтикой; в-третьих, биополитика осуществляет переход человечества от биохрисии через биоанисихию к биоургии исходя из рационально обусловленного стремления человека контролировать процесс собственной жизни; в-четвертых, биополитические стратегии формируют собственные модели рациональности, различающиеся антропологическими основаниями, характером ожиданий от собственной реализации и формами полученных социальных ассамбляжей.

Литература

1. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. СПб.: Наука, 2010.
2. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. В. Ю. 2011.
3. Яркеев А. В. Онтологические основания зла в современном обществе: философско-герменевтический аспект. Екатеринбург, Ижевск: ИФиП УрО РАН, 2018.
4. Генетические исследования: законодательство и уголовная политика. Коллективная монография / под ред. докт. юрид. наук, проф. И.Я. Козаченко, канд. юрид. наук Д.Н. Сергеева. Екатеринбург: Лаборатория SAPIENTIA, 2019.
5. Лейнг Р. Разделенное Я. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1995.
6. Луман Н. Дифференциация. Пер. с нем. / Б. Скуратов. М.: Логос, 2006.
7. Аджемоглу Д., Робинсон Дж. А. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты / Дарон Аджемоглу, Джеймс А. Робинсон : [пер. с англ. Д. Литвинова, П. Миронова, С. Сановича]. М.: Изд. АСТ, 2015.
8. Сас Т. Фабрика безумия: [сравнительное исследование инквизиции и движения за душевное здоровье]/ Томас Сас; пер. с англ. А. Ишкильдина. Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008.
9. Харари Ю. Н. Homo Deus. Краткая история будущего / Юваль Ной Харари ; [пер. с англ. А. Андреева]. М.: Синдбад, 2018.

10. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. сангл. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова Послесл. Ю. Н. Давыдова. Под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
11. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
12. Леви П. Человек ли это? М.: Текст, 2001.

THE CONSTRUCTION OF RATIONALITY IN BIOPOLITICS

Athour: Popov D.V., Ph.D., The Head of Department of Philosophy and Political Science of the Omsk Academy of the Russian Ministry of Internal Affairs, Omsk, Russia

Abstract: The article considers models of rationality that are transcendent and immanent to biopolitical strategies in the range from confirmantropic biopolitics to thanatopolitics. The rational grounds for biopolitics are biology as knowledge of biological life in the broad sense of the word, biotechnology, and bioethics. As a utilitarian phenomenon serving to enhance the European States of the 18th century, biopolitics, regulating the life of people, became a factor of the transition of humanity from using of life through care of life to creation of life. Investments in the population, designed to improve the quality of life, largely as "unintended consequences" formed the vector of confirmantropic biopolitics. The anthropological model, the nature of expectations from implemented measures, and the way social assemblages are assembled form models of rationality that are immanent in biopolitics and differ qualitatively within the confiramanthropic and neganthropic strategies. The predominance of the We–They model over the I–You and extractivity over inclusivity form a vector of neganthropic strategy leading to necropolitics. The systematic conversion of the social into plasma leads to the disintegration of society – a thanatopolitic final, paradoxically conditioned by the model of rationality that has developed within the framework of the strategy.

Keywords: human, anthropology, rationality, ratio, biopolitics, confirmantropic biopolitics, neganthropic biopolitics, necropolitics, thanatopolitics .

УДК 340.122

КАК ВОЗМОЖНА НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ?

Шавеко Николай Александрович
кандидат юридических наук, научный сотрудник
Удмуртского филиала ФГБУН Института философии и права УрО РАН
e-mail: shavekonikolai@gmail.com
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Рассматривается проблема построения современной научной теории справедливости в условиях постмодернистского релятивизма и распространенного убеждения, согласно которому справедливость у каждого своя. Утверждается, что в основе имеющегося в мировом масштабе консенсуса относительно прав человека лежит консенсус относительно определенных ценностей, которые можно выразить через принцип равной заботы и уважения. Этот принцип можно постулировать основным принципом справедливости, и далее из него выводить частные принципы справедливости, касающиеся отдельных сфер общественной жизни, с учетом предъявляемых наукой требований объективности, беспристрастности, системности, логичности, всесторонности и полноты, моральных суждений. В результате становится возможной научная, и в то же время ценностно окрашенная критика действующего законодательства или политического курса.
Ключевые слова: теория справедливости, справедливость, социальный идеал, права человека, демократия, наказание, слабая сторона договора, мультикультурализм, справедливая война, рефлексивное равновесие.

Справедливость лексически близка к праву: правильное право и есть справедливое право, правильное судебное решение и есть справедливое решение. Но, в сущности, категория справедливости может быть применена не только к правовому, но и к любому социальному регулированию, а также к любым урегулированным социальными нормами общественным отношениям и человеческим поступкам. Короче говоря, справедливость — это должное в области социальных отношений и поведения людей в обществе. А вот в чем это должное состоит — это самый сложный вопрос.

Распространено мнение, что справедливость относительна, справедливость у каждого своя. Еще Ганс Кельзен говорил, что установление нормы это вообще функция воли, а не разума, поэтому должное можно только постулировать, но не познать [1, с. 501-502]. Отсюда — вопрос «что такое справедливость?» — это вопрос, выходящий за пределы науки. Наука изучает только наличное

нравственное и правовое сознание, действующее законодательство, но сама ничего не предписывает, не постулирует норму должного.

Что ж, это наверно так. Но этот узкий позитивистский подход делает социально-гуманитарные науки беззубыми, ставит их в роль служанки текущей политики, служанки власть имеющего. В действительности эти науки, конечно, далеки от ценностной нейтральности. Так, в юриспруденции научные статьи часто, если не в большинстве случаев, содержат предложения по изменению действующего законодательства или судебной практики. Разве это не ценностные суждения? Но на каком основании ученые их делают?

Меня интересует вопрос, как возможны такие суждения в рамках науки. Есть такое понятие, как научный этос. Суждения ученого должны отличаться от повседневных или политически ангажированных суждений. В идеале моральные суждения ученого более беспристрастны, учитывают большее количество морально значимых факторов, они логически более последовательны, они, наконец, системны.

Представляется, что если юрист предлагает изменение какого-либо закона, но не обосновывает или хотя бы не эксплицирует систему ценностей, из которой следует такое изменение, то его суждения недалеки от обыденных ценностных суждений, и имеют мало научной ценности. Но как возможна такая система ценностей в условиях постмодернистского релятивизма?

Я бы хотел обратить внимание на ряд международных документов, подписанных практически всеми странами. Помимо Устава ООН это Международный пакт о гражданских и политических правах, Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах. В мире действительно сложился некоторый стабильный консенсус относительно прав человека. И если долженствование есть функция воли, то налицо хоть и исторически изменчивая, но объективная, и в данный момент наличная воля. Соответственно, систему ценностей целесообразно разворачивать из прав человека.

Здесь небольшая ремарка. Я свою точку зрения рассматриваю как продолжение естественно-правовой традиции в модифицированном виде.

Классическая доктрина естественного права исходила из того, что существует некий вечный и неизменный «идеальный свод законов», применимый для всех стран и времен, и нам нужно лишь «открыть» его в природе. Сделать это возможно с помощью разума. Возможно, потому что сам мир якобы разумен и познаваем. Но в таком виде естественное право было отвергнуто уже в начале 19 века.

В конце 19 века появилось так называемое «возрожденное» естественное право. Здесь основной идеей было то, что мы не должны искать «идеальный свод законов», якобы заложенный в самой природе, но мы должны лишь найти формальную, регулятивную идею, с помощью которой можно было бы оценивать законы человеческие. Эта идея и будет абсолютным, неизменным идеалом, который в приложении к различным многообразным условиям места и времени будет расценивать как справедливые совершенно разные законы. Поэтому «возрожденное» естественное право – это естественное право с изменяющимся содержанием. И действительно, вынося оценочные суждения, мы всегда имеем в виду некоторую ценность, которую считаем абсолютной (своего рода конечной целью), либо которая может быть выведена из другой, теперь уже точно абсолютной ценности, в противном случае наши моральные суждения теряют всякий смысл.

Но сегодня мы должны признать еще и тот факт, что сама эта высшая ценность может быть лишь постулирована, а не обоснована, и в этом смысле тоже произвольна, а не абсолютна. Поэтому права человека я рассматриваю как высшую ценность не потому, что мы можем ее объективно обосновать, не потому, что права человека есть моральный Абсолют, а потому что на данном историческом этапе они считаются таковым подавляющим большинством человеческих обществ. В отличие от сторонников «возрожденного» естественного права я уже не абсолютизирую высший идеал, а считаю его исторически изменчивым. Но всё же я постулирую его в инструментальных целях – для того, чтобы можно было вывести из него всю систему ценностей, применимых к современной действительности.

Еще раз: почему именно права человека? Да потому что в отношении них меньше всего разногласий. Чем большее число людей придерживается высшей ценности, которую мы кладем в основу своей системы долженствования, тем более востребована и актуальна будет сама эта система. В России права и свободы человека также являются основой всего правопорядка. Так что Россия не исключение.

Итак, наука не постулирует высшую ценность, но она может взять уже в сущности постулированную международным сообществом ценность и развернуть ее. И с точки зрения этой

ценности критиковать действующее законодательство, предлагать пути его совершенствования. А поскольку нам важна последовательность и непротиворечивость в моральных суждениях, постольку следует начать со своего рода «основной нормы», то есть высшей ценности, и дальше спускаемся вниз к конкретным сферам общественных отношений и к конкретным спорам и ситуациям.

Продвинемся немного дальше в наших рассуждениях. Если бы мы рассматривали только действующую юридическую систему, то права человека могли бы стать искомым основанием этой системы. Но мы ищем идеал должного, основание системы ценностей, а не системы юридических норм. А значит, мы должны понять, какая ценность лежит в основе прав человека и позволяет нам приходить к консенсусу в их области. И тут загвоздка. Далеко не все ученые полагают, что права человека должны или могут быть обоснованы. Одни говорят, что права человека самоочевидны и не требуют обоснования [2, p. 190]. Другие говорят, что в зависимости от конкретной культуры могут быть предложены различные обоснования одних и тех же прав человека [3]. Третьи видят в правах человека лишь расстановку сил [4, p. 102-117]. Но я думаю, что ближе к истине был Рональд Дворкин, который обратил внимание, что одним из обоснований прав человека может служить идея равной заботы и уважения. Эту идею он сформулировал следующим образом: "Правительство должно относиться к своим подданным, во-первых, с заботой, то есть должно видеть в них людей, подверженных страданиям и разочарованиям, а во-вторых, с уважением, то есть должно видеть в них людей, наделенных способностью составлять разумные представления о том, как им следует жить и действовать согласно этим представлениям. Правительство должно относиться к людям не просто с заботой и уважением, но с равной для всех заботой и уважением» [5, с. 366-367]. Короче говоря, причина, по которой мы сходимся в ценности прав человека — это на самом деле принцип равной заботы и уважения.

На мой взгляд, научная теория справедливости может выглядеть как последовательное приложение данного принципа к различным сферам общественной жизни. И в этом смысле мы можем различать общую теорию справедливости и частные теории справедливости. Пробежимся бегло по некоторым частным теориям.

Возьмем, например, политическую справедливость. Сегодня практически абсолютной кажется нам ценность демократии. Но если понимать демократию как власть большинства, и институты, которые позволяют принимать решения большинством голосов или в соответствии с волей большинства граждан, то спрашивается: разве большинство всегда право? Разве меньшинство не может быть правым, а большинство — заблуждаться? Очевидно, что демократия не обладает ценностью сама по себе. Она лишь многократно апробированное, испытанное и надежное средство для какой-то высшей цели. Цель демократических институтов совсем не в том, чтобы максимально приблизить властные решения к общественному мнению. Цель их — гарантировать справедливость. А справедливость — в равной заботе и уважении.

Возьмем справедливость правил судебного процесса. Процессуальные кодексы РФ обычно начинаются с изложения принципов соответствующего вида судопроизводства. В чем общая идея этих принципов? Судебный процесс нужен для того, чтобы торжествовала справедливость. Нормы материального права нужны для того же. Поэтому судебный процесс тогда справедлив, когда судья правильно применяет нормы права. Конечно, еще и сами применяемые нормы должны быть справедливы. Но законодатель, как правило, учитывает то обстоятельство, что норма не способна учесть всего многообразия возможных споров, и предоставляет судьям умеренные возможности судейского усмотрения в конкретных случаях. В процессуальных отраслях активно обсуждается проблема истины в судебном процессе: должен ли суд искать истину? На мой взгляд, чтобы правильно применить нормы материального права, судье надо знать истинные обстоятельства дела. Но ценность истины не абсолютна, она тоже вытекает из чего-то высшего. Рассмотрение дел в разумный срок — это тоже ценность, судья не может вечно искать истину. То есть для того, чтобы точно определить место и роль истины в суде, нам нужна единая ценностная система, иначе все это будет пустопорожний разговор.

Обратимся к воздающей справедливости, которая касается наказаний. Идея наказания — восстановление справедливого правопорядка, то есть такого, который основан на равной заботе и уважении. Отсюда, четко решается проблема целей наказания. Одни говорят, что цель наказания — кара, воздаяние, возмездие. Кант говорил: даже если общество перестанет существовать, убийца должен быть наказан [6, с. 372]. Вторые говорят — цель наказания в предотвращении новых преступлений, в исправлении преступника или заглаживании вреда. Правы, конечно, вторые. Ведь наказание должно иметь какую-то пользу, иначе оно бессмысленно. Наказание ради наказания — это какая-то другая система ценностей, не основанная на правах человека. Не всякое преступление

наказуемо. Об этом четко говорит Уголовный кодекс РФ, предусматривающий обстоятельства, исключающие преступность деяния и обстоятельства, освобождающие от уголовной ответственности.

Обратимся к вопросу о справедливости международного правопорядка. Современные принципы международного права говорят о территориальной целостности, суверенном равенстве государств, но подчеркивают и относительность ценности суверенитета и конкретных государственных границ, которые всегда есть продукт случайного стечения обстоятельств. Возможность гуманитарных интервенций по мандату Совбеза ООН (ст. 51 Устава ООН) показывает, что в основе международного правопорядка лежит не ценность государства как такового, а нечто иное, чему государство обязано служить, в противном случае оно может быть к этому принуждено. Теория справедливой войны в трактовке современных ученых (М. Уолцер, Д. Любэн, Дж. Ролз и др.) также имеет тенденцию защищать справедливые правопорядки, основанные на правах человека, а не любые правопорядки вообще.

Вопросы этнокультуной справедливости, будущего национального государства, политики мультикультурализма и тому подобные вопросы также находят свое разрешение на основе принципа равной заботы и уважения. Применяя этот принцип к вопросам национальной и культурной политики, мы видим, что по каким бы критериям ни были созданы социальные группы, ключевой вопрос состоит в том, насколько они выражают интересы своих членов. Сами по себе группы равной заботой и уважением пользоваться не могут. Отсюда несостоятельность как жесткого мультикультурализма, так и его противоположности — политики плавильного котла, но допустимость мягких форм мультикультурализма, космополитизма и поддержки общенациональной культуры.

Договорная справедливость, или справедливость обмена, с точки зрения принципа равной заботы и уважения есть попытка защитить «слабую сторону» гражданских правоотношений, то есть такую сторону, которая в конкретных обстоятельствах не способна проявить себя как полноценный моральный агент, что связано с пороком воли и тому подобными факторами. Неравное отношение к сторонам есть попытка достичь равного учета интересов там, где сама «слабая сторона» (потребитель, работник и т.п.) свои интересы преследовать не может. Отсюда все правила о недействительности сделок, ограничения свободы договора.

Наконец, распределяющая справедливость, которая касается распределения материальных и иных благ, может мыслиться как попытка, в меру возможностей и с учетом других ценностей, добиться такого положения, когда человек пожинает плоды своих собственных усилий и просчетов, но не пользуется благами и не претерпевает беды, вызванные обстоятельствами, которые от самого человека не зависят. Как найти оптимальный баланс — вопрос сложный, и вообще это центральный вопрос в противоборстве правых и левых идеологий. Здесь я не буду его подробно рассматривать.

Короче говоря, применяя принцип равной заботы и уважения к различным сферам общественной жизни, мы поймем основные цели правового регулирования в той или иной сфере, сможем сформулировать основные принципы такого регулирования. Идея равенства не предрешает конкретного правового регулирования, всегда нужны какие-то принципы на нижестоящих уровнях, но она определяет их общий смысл. Суждения о справедливости всегда будут зависеть от конкретных обстоятельств: чем ỳже вопрос, тем изменчивее будут морально значимые обстоятельства и основанные на них правила. У нас не получится создать «идеальный кодекс» на все случаи жизни, как об этом мечтали мыслители Нового времени. Но теоретически обосновать реформирование действующего законодательства с точки зрения общей системы долженствования, сформированной на стыке этики, философии права и политической теории, — вполне получится.

Конечно, в той мере, в которой человечество в будущем отойдет от существующего консенсуса в области моральных ценностей, выраженного в идеологии прав человека и лежащей в ее основе идеи равенства, и придет к иным консенсусам, теорию справедливости нужно будет скорректировать. Но мне важно лишь показать, что такая теория возможна в рамках научного этоса.

В заключение несколько слов о методах, с помощью которых мы в рамках науки ищем справедливость. Мне кажется, что вопрос о том, что первично — принцип справедливости или метод, с помощью которого он найден — это вопрос наподобие того, что появилось раньше: курица или яйцо. В конечном итоге, или принцип, или метод должны быть попросту постулированы. Основная идея справедливости всегда в беспристрастности. Не случайно воззрения на справедливость всегда вращаются вокруг понятия равенства. Ведь равенство — это самое логичное следствие беспристрастности. Отсюда уже вытекают кантовская методика проверки на всеобщность, ролзовское «исходное положение», хабермасовские «правила дискурса». Все это — способы

обеспечить беспристрастность. При всем своем несовершенстве золотое правило морали — «не делай другим то, чего не желаешь себе» — тоже содержит в себе отсылку к беспристрастности. Мы часто говорим детям: «поставь себя на место другого». Это тоже своеобразный метод. Таким образом, существуют различные конструкции, обеспечивающие беспристрастность суждений.

Но какие бы мы не использовали конструкции, всегда, как мне кажется, применяется предложенный Ролзом метод «рефлексивного равновесия» [7, с. 70]. Речь идет о том, что у каждого из нас есть какие-то моральные интуиции. В ходе анализа различных жизненных ситуаций и аргументов мы, с одной стороны, уточняем свои первоначальные интуиции о справедливости, и даже можем принять ту позицию, которая ранее казалась нам непривлекательной, или наоборот, убедить других в своей позиции, чтобы они ее приняли, а с другой стороны, подгоняем под указанные (уже взвешенные) интуиции формулируемые нами (непротиворечивые) принципы справедливости. Поэтому теория справедливости — это всегда анализ аргументов, примеров, ситуаций, и, конечно, своих собственных моральных чувств, а также приведение их непротиворечивую систему принципов.

Завершая, я хотел бы вспомнить известную фразу Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Я с ней не согласен. Человек — моральное существо, и без суждений о должном немыслим. Он также существо социальное, и без общества немыслим. Отсюда, от вопросов о должном социальном регулировании нам не избавиться. А раз так, о чем невозможно молчать, о том следует говорить.

Литература

1. Кельзен Г. Чистое учение о праве. СПб.: Алеф-Пресс, 2015.
2. Etzioni A. The Normativity of Human Rights Is Self-Evident. // Human Rights Quarterly, vol. 32, no. 1, 2010.
3. Taylor Ch. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. // The East Asian Challenge For Human Rights. / Ed. J.R. Bauer and Daniel A. Bell. New York, 1999.
4. Beitz Ch.R. The idea of human rights. N. Y., Oxford University Press, 2009.
5. Дворкин. Р. О правах всерьез. М.: РОССПЭН, 2004.
6. Кант И. Метафизика нравов. / Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2007.
7. Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий. М.: МГИМО МИД России, 2001.

HOW IS A SCIENTIFIC THEORY OF JUSTICE POSSIBLE?

Athuor: Shaveko Nikolai Alexandrovich, Candidate of Law, Researcher, Institute of Philosophy and Law of Ural Branch of the Russian Academy of Science, Izhevsk, Russia

Abstract: The problem of constructing a contemporary scientific theory of justice in the context of postmodern relativism is considered. It is argued that global consensus on human rights is based on global consensus on certain values that can be expressed through the principle of equal care and respect. This principle can be postulated as the basic principle of justice, and further we can derive from it particular principles of justice relating to certain areas of social life, taking into account the requirements of impartiality, consistency, completeness of moral judgments. As a result, a scientific and at the same time evaluative critique of the current legislation or political course becomes possible.

Keywords: theory of justice, justice, social ideal, human rights, democracy, punishment, multiculturalism, just war, reflective equilibrium

УДК 123

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ ФРИДРИХА ФОН ХАЙЕКА

Шляпников Виктор Валерьевич
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и социальных наук
ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский университет государственной пожарной службы»
Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны
чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий
e-mail: shlyapnikovv@mail.ru
г. Санкт-Петербург, Россия

Аннотация. В статье анализируются основные положения философии свободы Фридриха фон Хайека, сформулированные им в фундаментальном труде «Конституция свободы». Свобода определяется Хайеком как состояние отсутствия принуждения со стороны других людей, возможность действовать в соответствии с собственными решениями. Под принуждением понимается ситуация, когда человек действует не в соответствии с собственным планом, а служит целям другого человека, превращается в инструмент для выполнения желаний другого. Подчеркивается неразделимость свободы и ответственности, при этом ответственность может быть только индивидуальной, но не коллективной. Утверждается, что единственный вид равенства, совместимый со свободным обществом — это равенство перед законом. Особое внимание уделяется анализу взглядов Ф. фон Хайека на проблему поиска адекватных границ использования разума в упорядочении жизни общества.
Ключевые слова: свобода, принуждение, ответственность, равенство.

Фридрих Август фон Хайек — выдающийся философ и экономист XX века, лауреат Нобелевской премии по экономике 1974 года. Он был последовательным сторонником классического либерализма, в основе которого лежит идея свободы индивида от всякого принуждения. Первой книгой, которая принесла ему известность в Европе и США, стала «Дорога к рабству» («The Road to Serfdom»), написанная в 1944 году. В ней Хайек предостерегает европейских и американских интеллектуалов от чрезмерного увлечения социализмом. Социалистические режимы, по его мнению, легко превращаются в тоталитарные. Избыточное вмешательство государства в экономику, обязательное для социалистических режимов, существенно сокращает личную свободу его граждан, но и не представляет собой эффективной альтернативы рыночной экономике. Книга «Конституция свободы» («The Constitution of Liberty») увидела свет в 1960 году и недавно переведена на русский язык [1]. Она состоит из трех частей: I. Ценность свободы, II. Свобода и закон, III. Свобода в социальном государстве. В данной статье анализируется первая часть книги, в которой Ф. фон Хайек излагает основные принципы своей философии свободы.

Фридрих фон Хайек определяет свободу как «состояние людей в обществе, когда принуждение со стороны одних по отношению к другим сведено к минимуму, насколько это возможно» [там же, с. 27]. То есть свобода понимается как «независимость от произвольной воли другого» [1, с. 29], возможность действовать в соответствии с собственными решениями и планами. Таким образом понимаемая свобода характеризует исключительно отношение одних людей к другим и может быть нарушена только принуждением, осуществляемым людьми. Вопрос о том, сколько возможных вариантов действия есть у человека, очень важен, но это отдельный вопрос, отличающийся от того, насколько человек в своих действиях может следовать своим планам и намерениям. Свободен человек или нет, зависит не от диапазона возможностей выбора, а «от того, может ли он рассчитывать, что будет определять свои действия в соответствии со своими намерениями, или у кого-то есть возможность управлять обстоятельствами так, чтобы заставить его действовать в соответствии с желаниями других, а не по его собственному усмотрению» [там же, с. 30]. Свобода предполагает, что у человека есть защищенная частная сфера, в которую другие не могут вмешиваться.

Чтобы уточнить эту концепцию свободы, необходимо проанализировать связанное с ней понятие принуждения. Под принуждением Ф. фон Хайек понимает «контроль окружения или обстоятельств человека, осуществляемый кем-либо другим, при котором… человек вынужден действовать не в соответствии с собственным продуманным планом, а служить целям другого» [там же, с. 40-41]. По его мнению, принуждение является злом именно потому, что игнорирует человека в качестве мыслящей и оценивающей личности и превращает его в инструмент для выполнения желаний другого: «…в принуждении плохо то, что оно не позволяет человеку в полной мере использовать свои умственные способности, а значит, и вносить максимально возможный вклад в процветание общества» [там же, с. 171]. Поэтому свобода, как ее определяет Хайек, настолько важна.

Фридрих фон Хайек понимает, что совершенно избежать принуждения невозможно. Единственный способ его предотвратить — это угроза принуждения. Свободное общество решает эту проблему, наделяя монополией на принуждение государство, которое защищает частные сферы индивидов от вмешательства со стороны других и устанавливает правила, которые воспринимаются людьми как должное в различных типичных ситуациях. Принуждение в соответствии с известными правилами становится инструментом, который помогает человеку в достижении его собственных целей, а не средством для достижения целей других людей.

Свобода означает не только то, что у человека есть возможность выбора, но и что он должен отвечать за последствия своих действий. По утверждению Ф. фон Хайека, «свобода и ответственность неразделимы» [там же, с. 100]. Он отмечает, что понятие личной ответственности

часто возбуждает враждебность в людях, которые привыкли думать, что их положение определено обстоятельствами, над которыми у них нет никакого контроля. Однако это отрицание ответственности, как правило, порождается страхом перед ответственностью, который неизбежно превращается и в страх перед свободой: «Несомненно, многие люди боятся свободы именно потому, что возможность строить собственную жизнь означает также неустанный труд и дисциплину, которой человек должен подчинить себя, если желает достичь своих целей» [там же, с. 101].

Фридрих фон Хайек настаивает на том, что ответственность может быть действенной только в том случае, если она четко определена, эмоционально и интеллектуально соответствует человеческим способностям: «Свобода требует, чтобы ответственность человека распространялась только на то, о чем он предположительно может судить, чтобы его действия учитывали последствия, которые он в состоянии предвидеть, и, в частности, чтобы он отвечал только за свои собственные действия…, но не за действия других, столь же свободных, как и он сам» [там же, с. 113]. Также не может быть никакой коллективной ответственности, ответственность должна быть только индивидуальной: «Как всеобщая собственность — по сути дела ничья собственность, так и всеобщая ответственность — это ничья ответственность» [там же].

Хайек утверждает, что единственный вид равенства, совместимый со свободным обществом — это равенство перед законом: «Великой целью борьбы за свободу было равенство перед законом… Сущность требования равенства перед законом заключается в том, что с людьми нужно обходиться одинаково, несмотря на то, что все они разные» [там же, с. 115-116]. Равенство по отношению к правилам, соблюдение которых государство обеспечивает принуждением, может быть дополнено равенством по отношению к нормам, которые люди добровольно соблюдают в отношениях между собой. Ко всем другим видам равенства свобода не имеет никакого отношения, а, напротив, обречена порождать неравенство во многих аспектах.

Равенство перед законом логично ведет к требованию, чтобы все люди в равной мере участвовали в создании законов. Фридрих фон Хайек отмечает, что в этом сходятся классический либерализм и демократическое движение. Однако между ними есть и существенные различия: «Либерализм… заботится главным образом об ограничении полномочий государства — любого, в том числе и демократического — на использование принуждения, тогда как догматические демократы знают только одно ограничение для государства — текущее мнение большинства… Либерализм — это учение о том, каким должен быть закон, а демократия — учение о методе определения того, каким будет закон. Либерализм считает желательным, чтобы законом становилось только то, что одобрено большинством, но он не верит, что в результате обязательно получится хороший закон… Для демократического доктринера тот факт, что большинство чего-то хочет, является достаточным основанием рассматривать это как добро; для него воля большинства определяет не только что есть закон, но и что есть хороший закон» [1, с. 134-135]. Таким образом, демократия и либерализм сходятся в том, что когда должны быть установлены правила, предполагающие применение принуждения, решение должно приниматься большинством, но они расходятся в вопросе о пределах деятельности государства, руководствующегося демократически принятыми решениями.

По мысли Хайека, принимаемые правила, или законы, должны применяться и к тем, кто их устанавливает, и к тем, кто их применяет, то есть не только к управляемым, но и к правящим, и никто не имеет власти предоставлять исключения [там же, с. 194]. Кроме того, принцип верховенства закона означает, что «государство не может применять принуждение к человеку кроме как для того, чтобы он выполнил заранее известное правило» [там же, с. 273], а главная цель закона — защита индивидуальных прав граждан от посягательств государства. Общие и равные законы обеспечивают самую действенную защиту против посягательств на личную свободу и являются основным условием существования свободы: «Идеал верховенства закона требует, чтобы государство либо принуждало других соблюдать закон — и тогда это должно быть его единственной монополией, — либо действовало в рамках того же закона, а потому подчинялось тем же ограничениям, что и частные лица. Именно тот факт, что все правила равно применимы ко всем, включая тех, кто правит, делает невероятным принятие каких-либо деспотических правил» [там же, с. 282].

Глава 4 первой части книги Фридриха фон Хайека называется «Свобода, разум и традиция». В ней он рассматривает две различные традиции в теории свободы, которые заложены были еще в XVIII веке: первая — эмпирическая, эволюционная и несистематичная, вторая — рационалистическая и спекулятивная. Первая основана на истолковании традиций и институтов, вторая ставит целью построение утопии и связана с допущениями о неограниченных возможностях человеческого разума.

По мнению Хайека, различие между этими двумя теориями «напрямую восходит к преобладанию эмпирицистского в основе своей представления о мире в Англии и рационалистического во Франции» [там же, с. 80]. Он выделяет следующие ключевые различия:

1) рационалистическая традиция предполагает, что человек изначально наделен интеллектуальными и моральными достоинствами, позволяющими ему целенаправленно создавать цивилизацию, эволюционисты же считают, что цивилизация — это результат проб и ошибок, сумма опыта, который передавался от поколения к поколению в виде явного знания, но в большей степени воплощенный в институтах, доказавших свое превосходство;

2) рационалистическая теория по необходимости исходит из предположения об индивидуальной склонности человека к рациональным действиям и его природной разумности и добродетельности, эволюционная теория, напротив, показывает, как определенные институциональные структуры побуждают человека использовать свой разум для получения наилучших результатов, и как институты могут быть выстроены таким образом, чтобы от плохих людей было как можно меньше вреда;

3) рационалистический подход основан на представлении, что все полезные институты — намеренно созданные приспособления, эволюционная точка зрения исходит из того, что в результатах экспериментирования многих поколений может быть воплощено больше опыта, чем есть у любого отдельного человека, и что ценность свободы состоит в возможностях, которые она открывает для роста того, что не было заранее задумано и намечено, и благотворное функционирование свободного общества опирается на существование таких свободно выросших институтов.

В этом споре Ф. фон Хайек отдает предпочтение эмпирической, эволюционной теории, но задается вопросом, какую же роль может играть разум в упорядочении общественных дел, если политика свободы требует воздержания от целенаправленного контроля, принятия всего, что развилось спонтанно. Он подчеркивает, что разум самое драгоценное, что есть у человека, но он не всемогущ, и призывает к тому, «чтобы люди увидели, что мы должны использовать наш разум осмотрительно, а для этого нам следует сохранить ту незаменимую матрицу неконтролируемого и внерационального, которая представляет собой единственную среду, в которой разум может расти и эффективно действовать» [там же, с. 98].

Условием такого осмотрительного использования разума для упорядочивания общественных дел является понимание роли, которую он играет и может играть в жизни общества. Это означает, что прежде, чем мы сможем попытаться перестроить общество со знанием дела, нам следует понять, как оно функционирует: «Мы должны научиться понимать, что человеческая цивилизация живет своей собственной жизнью, что улучшать состояние дел мы должны лишь в рамках функционирующего целого, которое мы не в состоянии полностью контролировать, и что мы можем рассчитывать только на то, что у нас получится облегчать работу и помогать силам, действующим в нем, поскольку мы их понимаем» [1, с. 99].

Фридрих фон Хайек выступает не против использования разума, а против такого его использования, которое требует исключительных и применяющих принуждение полномочий правительства. Он выступает не против экспериментирования, а против любой монополистической власти, обладающей исключительным правом заниматься экспериментированием в определенной области, не терпящей альтернатив и претендующей на обладание высшей мудростью, так как в этом случае неизбежно возникают барьеры на пути решений, лучших по сравнению с теми, которые выбраны самой властью.

В целом, в «Конституции свободы» Фридрих фон Хайек рисует свой идеал свободного общества, предлагает систему законов и институтов, которые могли бы стать основой такого общества и защитить его принципы. Его мысли и идеи не потеряли своей актуальности и сегодня, ведь, в конце концов, без свободы все остальное не интересно.

Литература

1. Хайек Ф.А. фон. Конституция свободы / Пер. с англ. М.: Новое издательство, 2018.

FRIEDRICH VON HAYEK'S PHILOSOPHY OF LIBERTY

Athour: Shlyapnikov V.V., PhD in Philosophy, Associate Professor of Saint-Petersburg university of State fire service of EMERCOM of Russia, Saint-Petersburg, Russia.

Abstract: The basic principles of the philosophy of liberty of Friedrich von Hayek, formulated by him in the fundamental work «The Constitution of Liberty», are analyzed. Liberty is defined by Hayek as a state of lack of coercion on the part of other people, the ability to act in accordance with their own decisions. Coercion refers to a

situation where a person acts not in accordance with his own plan, but serves the goals of another person, turns into an instrument for fulfilling the desires of another. The inseparability of liberty and responsibility is emphasized, and responsibility can only be individual, but not collective. It is argued that the only form of equality compatible with a free society is equality before the law. Special attention is paid to the analysis of F. von Hayek's views on the problem of finding adequate boundaries for the use of reason in ordering the life of society.
Keywords: liberty, coercion, responsibility, equality.

УДК 140.8

ПРЕДЕЛЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ВЛАСТИ В БИОПОЛИТИКЕ

Яркеев Алексей Владимирович
доктор философских наук, доцент
старший научный сотрудник
Удмуртский филиал ФГБУН «Института философии и права УрО РАН»

e-mail: alex_yarkeev@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Восходящее к работам М. Фуко представление о биовласти рассматривается в контексте катастрофических событий 20-го столетия, предъявивших человеческое на пределе его существования в условиях концлагеря. Концлагерь понимается как радикальное выражение биополитической рациональности, подходящей к человеку с меркой «разумного животного» (animal rationale). На пределе такого представления возникает «голая жизнь», включаемая в пространство тотального рационально-технического администрирования. Обосновывается тезис о том, что сведение человеческого существования к чистой животности (animalitas) несет в себе угрозу его уничтожения. Рациональность биополитики оборачивается рациональностью танатополитики.
Ключевые слова: рациональность, биовласть, биополитика, предел, концлагерь, животное, язык, «голая жизнь», «мусульманин», homo sacer

Минувший двадцатый век стал радикальным опытом испытания человечности на пределе существования. Речь, прежде всего, идет о выживании человека в концлагере. Концентрационный лагерь воплощает собой радикальный (предельный) вариант биополитики, которая подходит к человеку с меркой просто живого существа. Человек утрачивает основополагающее право распоряжения собственной жизнью и в этом отношении уравнивается с животным. Происхождение биополитики уходит своими корнями в античное представление о человеке как животном, способным к политическому общению (Аристотель). Как отмечает М. Хайдеггер, латинский перевод греческого ζώον λόγον έχον (живое существо, обладающее языком, даром речи) и вытекающее из него определение человека в качестве animal rationale связывает животный «низ», «недочеловеческое» и разумный «верх», «сверхчеловеческое» [6, с. 188]. Животность приводится к пределу в фигуре «голой жизни», а рациональность завершается утверждением технически-инструментального и планирующе-рассчитывающего мышления. На пределе такого представления человек сам оказывается последним расходным материалом в эпоху потребления. Технический прогресс есть не что иное, как все возрастающее повышение могущества техники. Техника раздвигает границы невозможного. Двойственное отношение к технике как, с одной стороны, инструменту реализации человеческой свободы, а с другой — как её объективации, является проблематичным, потому что самой свободе присуща непредсказуемость. Политические, нравственные, юридические и пр. ограничения реальности могут применяться только к предсказуемым событиям и поэтому бессильны в тех обстоятельствах, когда «возможно всё» (Х. Арендт). Политика становится искусством делать возможным казавшееся ранее абсолютно невозможным (Й. Геббельс). Пространство концлагеря, организованное как конвейерное производство трупов, является предельным выражением рационально-технического управления жизнью. Биовласть замещает «неуправляемую» смерть от несчастного случая, неприемлемую в ее системе координат, систематической и организованной смертью [4, с. 50].

Биополитический феномен «послежития», возникающий в результате радикального разделения человека как символического существа и человека как живого существа, конституирует режим абсолютной неразличенности жизни и смерти, в котором «право, претендующее на решение о жизни, воплощается в жизнь, которая совпадает со смертью» [1, с. 237]. Предельным выражением «послежития» являются «коматозник-неоморт» (клинически мертвое тело, функционирование органов которого поддерживается реанимационной аппаратурой) и «мусульманин-доходяга», которые предъявляют два полюса и топоса биовласти — медицину с ее правом «заставить жить и позволить умереть» и концлагерь с его правом «заставить умереть и позволить жить». Тот факт, что нацисты умерщвление людей в концлагерях называли «медицинским вопросом», говорит о парадоксальном тождестве полюсов биовласти. В проекте всеобъемлющего закона о здравоохранении в Третьем рейхе от 1943 года Гитлер предлагал после окончания войны провести рентгенографию всех немцев (!), по результатам которой надлежало поместить в концлагеря все семьи, страдающие от легочных и сердечных заболеваний [3, с. 498-499].

Как полагает Дж. Агамбен, лагерь является окончательным продуктом решающего метафизического конфликта в западноевропейской культуре, служившего двигателем историзации человека. Это конфликт между человечностью и животностью. Различие «человек/животное» — это та антропологическая машина, которая отвечала за производство человека начиная с античности и которая полностью исчерпала себя в современную эпоху в биополитике. Политическая традиция возникла в античности в результате исключения чисто животной жизни (zoe), общей всем живым существам, из человеческого способа существования (bios). Биополитика, чьей финальной точкой развития стал концлагерь, исключила человеческую жизнь, взяв в качестве своей основы чистую животность. Иными словами, в истинной политике животность человека мыслится как таковая, как чистая оставленность, которая не превращается в объект господства. В биополитике человек пытается овладеть собственной животностью с помощью техники. Таким образом, общей точкой отсчета, или «началом» (arche), как для политики, так и для биополитики является различие между человеком и животным, содержащееся в определении человека как «разумного животного» (animal rationale). Как известно, М. Хайдеггер категорически отрицал правомерность традиционного метафизического определения человека как животного, обладающего языком или разумом (animal rationale), в рамках которого человечность возникает как некая добавка к «просто живому». Человеческое присутствие, пишет М. Хайдеггер, «никогда не получится онтологически определить, установив его как жизнь (онтологически неопределенную) — и сверх того еще что-то другое» [5, с. 50]. Различие между человеком и животным проходит по границе языка, ведь традиционно человек определяется как животное, обладающее языком (человек = животное + язык). Но тогда животное возникает только за вычетом главного отличительного признака человеческого — языка (животное = человек — язык). Следовательно, говорящий человек и безмолвное животное возникают одновременно благодаря языку: животное — это существо, «лишенное» языка, а человек — это существо, «имеющее» язык. Данное определение строится по принципу соединения «животного» и «языка». Язык сначала «вычитается» из человеческого (так производится «животное»), а затем «добавляется» к животности (так производится «человек»). Таким образом, человек исключает самого себя в отчужденном облике животного, не обладающего речью. Различие человек/животное — это не объективное различие, а субъективное представление человека по поводу собственной сущности. Человек отделяет самого себя как «человека» от самого же себя как «животного». «Антропогенез возникает благодаря цезуре между человеческим и животным элементами и их расщеплению. Эта цезура происходит, прежде всего, в глубинах человека» [2, с. 95]. Это различение является основополагающей операцией западной метафизики, которая производит антропогенез посредством выхода, meta, «за» пределы животной physis в направлении человеческой истории.

Единственное, что оставалось без необходимого осмысления в определении человека как живого существа, обладающего языком, это сам способ «обладания» живого существа языком, ибо ни в живом существе, ни в языке невозможно достичь той точки, в которой обнаруживается что-то вроде их обоюдного сопряжения. Возникает проблема «отсутствующей связи» (missing link) между человеком и животным. В качестве такого переходного звена постулируется «человек без дара речи» (homo alalus, sprachloser Urmensch). Он уже не животное, но еще не человек (зверочеловек). У Аристотеля таким звеном является человек-растение, «человек, который не говорит». Это

виртуальная точка перехода-становления, движущаяся сразу в обоих направления: от животного к человеку и от человека к животному. Это мнимая точка соединения человека и не-человека, парадоксальное тождество «человек = не-человек». Не-человек — это не человек и не животное, это нечто неопределенное, то, что обнаруживается в расщелине между человеческим и животным. Это подвешенность между «не-возможностью-остаться-животным» и «не-возможностью-с-животным-состоянием-расстаться». Граница, разделяющая человека и животное, их также и соединяет. Следовательно, она должна быть чем-то таким, что является общим как для человека, так и для животного. Очевидно, что этим общим знаменателем является сам факт жизни как таковой, то есть просто голая жизнь в ее неопределенности и допредикативности. Обособление жизни как таковой реализуется в рамках биологии как «науке о жизни», или, точнее, «науке о живом». «Со временем из метафизики полного забвения бытия, лежащей в основании биологизма XIX в., <…> возникает то непризнание всех законов бытия, конечным результатом которого является чудовищное очеловечение “твари”, то есть в данном случае животного, и “оживотнение” человека» [7, с. 328-329]. Как при расщеплении атомных ядер высвобождается разрушительная энергия, точно так же и при расщеплении человеческого бытия на «человеческое» и «животное» высвобождается некая не-человеческая сущность, полностью разрушающая человеческое существование.

Как известно, в своем курсе «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество» М. Хайдеггер использовал теорию Я. фон Икскюля для различения человека и животного. Икскюль проводит различие между Umgebund, объективным пространством, и Umwelt, комплексом фиксированных элементов, выступающих носителями значений и признаков, на которые реагируют животные. Любой организм представляет собой замкнутую систему взаимообусловливающих функций, которая образует «строительную схему» каждого животного. Не существует организма, независимого и оторванного от окружающей среды. Способ отношения организма с окружающей средой составляет его специфику. По мнению Икскюля, в этом обстоятельстве заключается сама суть жизни. Раздражители внешней среды, которые животное способно воспринимать в силу своей «строительной схемы», составляют единственную действительность, существующую для него, и в результате этого физического барьера животное отгораживается от всех остальных цепей существования. Поэтому, полагает М. Хайдеггер, животное существует в «окружающей среде», а человек бытийствует в «мире». Животное «обделено миром» (weltarm). В человеческом бытии окружающая среда становится разомкнутой, и через этот просвет свободы человеку открывается мир как горизонт возможностей. С этой точки зрения, опыт концлагеря — это, прежде всего, опыт утраты мира. Будучи сведенным в своем существовании к животным инстинктам и импульсам, заключенный лагеря реагирует только на определенные стимулы, определенные «носители значений» (пища, температура, свет, боль и т.д.). То есть лагерь — это именно такое место, которое является не миром, а окружающей средой. Однако «мусульманин» как центральная фигура лагерного пространства предъявляет некую третью область, которая не является ни миром, ни окружающей средой, поскольку «мусульманина» нельзя считать ни человеком, ни животным. По воспоминаниям бывшего узника Освенцима П. Леви, «мусульманами» таких заключенных называли за то, что они наматывали на голову тряпки, наподобие тюрбана и подчинялись фатализму судьбы, не желая сопротивляться гибели. Как отмечает П. Леви, они персонифицировали собой образ, вмещающий все зло, причиненное в наше время человеку. Их существование оказывалось на таком пределе, где уже не было даже борьбы за выживание, так как они обретались в «сумеречной зоне» между жизнью и смертью, не принадлежа ни той, ни другой. Они были самыми настоящими живыми мертвецами. За недели и месяцы до физического конца они утрачивали силу видеть, помнить, понимать масштаб происходящего и находить слова, они умирали раньше, чем умирало их тело. В отличие от животного, у «мусульманина» даже нет окружающей среды, ибо в своем околевающем оцепенении он больше не реагирует ни на какие «раздражители». Он уже находится там, где попросту ничего нет, ни пространства, ни времени. По М. Хайдеггеру, возможность усматривать «свободное» является сущностным отличием человека, вследствие которого он непреложно отделен от животного. Животное и человек «по существу настолько различны, что нет такой формулы противостояния, которая могла бы хоть отдаленно выразить всю пропасть, разверзшуюся между ними. Ведь даже самые крайние противоположности все равно требуют наличия той самотождественной сферы, в которой они как раз и могут друг другу

противостоять, но именно ее здесь и нет» [7, с. 328]. Концлагерный «мусульманин-доходяга» — это и есть имя этой пропасти между человеком и животным.

В этой предельной ситуации со всей очевидностью становится понятным, что человеческое бытие является исключительно языковым бытием, никаким другим оно быть не может. Именно язык отделяет человеческое существование от чисто животного, или голого. Голая жизнь обладает единственным свойством — свойством «быть живым», которое своей «изнаночной» стороной тождественно свойству «быть убитым». Когда человек лишается всех покровов, тогда у него больше нечего отнять, кроме самой жизни, которая уже не имеет никакой ценности. Как только человек сводится к животной жизни, к чистой animalitas, он утрачивает оберегающее его символическое существование и становится homo sacer — тем, кого можно совершенно безнаказанно уничтожить.

Литература

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
2. Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012.
3. Арендт Х. Опыты понимания, 1930-1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
4. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ-классик, 2017.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
7. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.

LIMITS OF RATIONALITY OF POWER IN BIOPOLITICS

Athuor: Yarkeev A.V., Ph.D., senior researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Ural branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russia

Abstract: The concept of bio-power, which goes back to the works by M. Foucault, is considered in the context of the catastrophic events of the 20th century, which put the human being at the limit of his existence in a concentration camp. The concentration camp is understood as a radical expression of biopolitical rationality, suitable to a person with the standard of «rational animal» (animal rationale). At the limit of this representation, there is a «naked life» that is included in the space of total rational and technical administration. The thesis that reducing human existence to pure animality (animalitas) carries the threat of its destruction is substantiated. The rationality of biopolitics turns into the rationality of thanatopolitics.

Keywords: rationality, bio-power, biopolitics, limit, concentration camp, animal, language, «naked life», «muslim», homo sacer

СТУДЕНЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ. СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 1 (091)

THE PROBLEM OF THE RECONCILIATION BETWEEN THE FOUNDATIONALIST AND ANTI-FOUNDATIONALIST TENDENCIES WITHIN THE HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY. AN ATTEMPT FOR A CONTEMPORARY SOLUTION

Vasilen Vasilev
BA Student, Sofia University ‘St. Kliment Ohridski’
Sofia, Bulgaria

Abstract. In my article I will be engaging with the problem of the reconciliation between the foundantionalist and anti-foundationalist tendencies within the history of Western philosophy. What I will try is to give a possible solution to the problem by drawing some important consequences from the recent revival of metaphysics in the context of contemporary continental philosophy. I will defend the thesis that Markus Gabriel`s New Realism could be a viable candidate for this task. Although in my article I will touch upon philosophical disciplines such as metaphysics,

ontology, and epistemology, the main scope of my article will be, nevertheless, metaphilosophical. I begin my text with an introduction to the overall problem and the underlying methodological approach to which I will adhere. Then I outline the conflict between foundationalism and anti-foundationalism and their concomitant problematic presuppositions and overall weaknesses. Thereafter, I introduce Markus Gabriel`s New Realism and argue why I think it could offer a possible solution to the previously sketc hed problems. I end the text with a concluding part.
Keywords: foundationalism, anti-foundationalism, New Realism, metaphilosophy, metaphysics

Introduction

In the following text I will show how Markus Gabriel`s New Realism, could offer a contemporary alternative to one of the oldest and most profound problems of philosophy – i.e. the problem of foundationalism [1]. In section one I present a typological scheme of the history of Western philosophy through which I explicate the meaning of the term 'foundationalism' and offer a reflection on why foundationalism turns out to be problematic [2]. I also give an account of anti-foundationalism and argue why it does not offer a convincing alternative to foundationalist metaphysics. I also point out to what extent this debate has to do with the debate between realism and anti-realism. Thereafter, I present some of the main tenets of Markus Gabriel`s New Realism and argue that Gabriel`s insights could help us deal with the problem of foundationalism [3]. I also argue that Gabriel`s pluralistic realism could evade some of the main issues of relativism and skepticism and have further practical implications and not merely theoretical ones.

Foundationalism and the history of Western philosophy.

Wilfrid Sellars begins his famous text on philosophy and the scientific image of man with the following claim*: „The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term"* [4]. What does he mean with this rather vague notion of philosophy [5]? First, philosophy is characterized as an effort aimed at understanding. *To understand* should possibly mean to comprehend and comprehension has to do with concepts, categories and conceptual thinking in general. On the other side, comprehending the world through concepts is an indispensable trait of what we call rationality which is a peculiar characteristic of the human species.

But here what is also implied is that philosophy has to deal with things in the world. Accordingly, things exist in connection with other things, either of the same or of another kind thus being divided into different overlapping and interconnected domains which philosophy must uncover. But all of them have their existence on the basis of one ultimate domain – the world as the broadest possible sense in which things exist, appear or perish, and this seems to be the primary 'subject' of philosophy. It is only in regard to their ontological status in the world as a whole that things matter to philosophy. Otherwise put, philosophers engage with particular things 'as such' and not with their particularity or the variety of their particular appearances – the particularity of things is left to the exact sciences, humanities, arts etc.

Philosophy is, nevertheless, not so abstract that it merely engages with the world as a whole. It aims, as Sellars indicates, at mapping out the overall structure of how things hang together and not simply at reflecting about a world devoid of things that constitute it, i.e. of a vague structure without any components [6]. This task is achievable only by means such as a concepts and categories which would form together a systematic unity or a conceptual network, i.e. a philosophical theory. But the theoretical enterprise of philosophy could begin only insofar the most basic concepts and categories common to all things are pointed out. This also entails that we not only know how things are connected in the most general way but also which are the most fundamental things, i.e. which are the principles that constitute and govern the entire structure of reality. Understanding the latter presupposes understanding the former. Therefore, philosophy is aimed not only at understanding the overall structure of the world as a whole but also at grasping its most basic components and most basic principle/s.

Since its very beginning philosophy has been an intellectual enterprise claiming fundamentality [7]. It has thought of itself not only as love of wisdom but also as the only rational activity worthy of possessing wisdom. I would like to offer a very rough typological scheme of the history of Western philosophy which will help us reevaluate philosophy`s claim to fundamentality [8].

As foundationalists I will regard philosophers who, in order to give an explanation of how different categories of things hang together, consider ultimate grounds or principles [9]. There is a common critique nowadays coming from movements like phenomenology, Speculative realism and New Realism but also from analytical philosophers. The critique states that foundationalists quite often 'sacrifice' the peculiarity of 'beings' in favor of a more general scheme of 'Being' which would adhere to some sort of a fundamental grounding. These schemes or systems imbued with utmost generality would often turn out to be reductionist. But another, even greater 'sin' of the foundationalists would be that their reductionism would lead them to the view that namely because they can reduce to and deduce everything from the 'first principles' which

constitute their schemes, then they could basically explain or offer a through interpretation of everything, which would the absolutely true and impeccable one. The problem with foundationalism is, therefore, its claim to absolute knowledge. There is, accordingly, nothing on the outside of their systems or, so to say, outside of 'the great chain of Being' [10]. Let me now point out a few problematic presuppositions of foundationalism. I regard them as problematic in the sense that foundationalists quite often provide hardly any epistemic grounds for the following claims.

A central presupposition of these philosophers is that there is no rift between reality and their ultimate 'theory of everything', followed by the view that we have the capability solely by reason to get a hold of reality and that this is a priori conditioned. Another problematic presupposition grounding the variety of foundationalist projects within the history of Western philosophy, is the view that philosophy not only should aim to fundamentality but also that it could easily achieve such. Their enterprise could be thus characterized as an aspiration towards a view 'from nowhere' or a view 'sub specie aeternitatis'. The third problematic presupposition which I want to point out is that foundationalists often take for granted the possibility of absolute knowledge – a presupposition which contradicts the aspirations of some foundationalists to move within the sphere of pure thought without any presuppositions. They are, in this sense, often too dogmatic about the capabilities and the limitations of philosophy.

There is another group of philosophers, according to my scheme which I will metaphorically designate as the lovers of wisdom. These philosophers do not make claims on the ultimate nature/ ground of reality or try to subordinate everyday life, science, arts and etc. to it. The only goal for them is examining and solving problems that arise from the everyday mentality and attitude of people. Such philosophers abide to the truth but never claim to possess it. They would also try to elucidate social, political, scientific or interdisciplinary problems – often playing the laborious role of a mediator or a translator between different and sometimes irreconcilable conceptual schemes. These philosophers would be skeptical and critical of all the efforts to establish absolute truths [11]. In this sense, we may call them 'anti-foundationalists' [12].

We could think the entire history of Western philosophy as an antagonism between these two stances. Every time when foundationalism has been dominant a tendency of strong skepticism would arise and gain dominance thus becoming the orthodoxy of the following century and vice versa – when skepticism once entered from a stage of maturity to a stage of crisis, then foundationalism could once again dominate [13].

It seems that foundationalism and anti-foundationalism are intricately tied together. They almost form a dialectical unity – one being the contradiction of the other, while at the same time supporting it. What we can draw as a conclusion is that between these two stances the opposition is not that radical. For example, if someone tries to establish the most general principles of everything, they would still have to acknowledge how things stand together prior to pointing out any sort of ultimate grounding. This means that even the foundationalist has to attain a certain sensitivity for how particular things are in their particularity. Or as Hegel would have put it – as philosophers we do not want an abstract generality, nor abstract particularity. We should aspire to reconcile the fundamental with the non-fundamental and that would be the sign that our philosophical enterprise is concrete and not solely abstract. Still, the foundationalist would always try to subjugate the non-fundamental to the fundamental, not convincingly resolving the tension between the two. One might ask - what has the world 'out there' to do with principles which the philosophers believe to be fundamental? The objection might continue — but by what standards should we trust the foundationalist to have reconciled the fundamental and the non-fundamental, which, nevertheless, are always necessarily given as unequal, and how is the very asymmetrical dualism between them as such even justifiable, in the first place? The problems posed to the foundationalist are not negligible. They question the reliability of philosophy in regard to its own justification. If philosophy should abide to outer standards then how would its autonomy be even possible and if it should provide its own standards of justification relying only on itself, then how is it that we could trust philosophy and how is it that its aspiration to be rational through and through does not dissolve into mere unjustified dogmatic belief?

It seems that for the anti-foundationalist philosophy could never be fully autonomous. It is always intricately linked to other discourses and social practices. But the anti-foundationalist could never give a coherent explanation to the question why philosophy should be important to other people who are not engaged with it [14]. Many people are left unconvinced by the doings of philosophy. They would object that real life demands actions and convictions which would support these actions and not mere conceptual analysis and criticism. From here follows another problem which is namely that critical thinking is a good tool of estimating and reevaluating our values and the values of others but it neither tells us how nor helps us to lead a good life. In this sense foundationalism seems more favorable because it aims through establishing the ultimate grounds of everything to give us some normative ethical standards which would make our life good, i.e. bearable [15]. Criticism and skepticism tend to dissolve into a futile relativism if they do not hold

to some sort of foundationalist presuppositions about the importance of philosophy. If criticism does not claim the autonomy of free thinking, i.e. the capability to think on a larger scale in order to solve different conceptual problems, then philosophy as a critical project but also as a project of rationality undermines itself.

After I have shed light on what foundationalism and its adversary is, I would like to mention another important aspect of the overall problem. In the history of Western philosophy there is another crucial tendency which stands in a very precise connection with the one which I have described. An always recurrent debate is the debate about the status of the mental and its capability to access reality as it is. Here I will not dwell on the variety of discussions and solutions to the problem. What is noticeable is that the question about foundationalism is always followed by the question about realism and anti-realism [16]. Therefore, we could have a foundationalist realism [17], a foundationalist anti-realism [18], an anti-foundationalist realism [19] and an anti-foundationalist anti-realism [20]. These are according to my historical scheme or metaphilosophical typology the most basic philosophical positions [21]. To me what does not ultimately solve the aforementioned problems of philosophy but could resolve the tensions between the two main stances is the third derivative stance which I pointed out — namely that of anti-foundationalist realism. I will briefly sketch out in the following section the central tenets of New Realism and argue in the concluding part why I believe that it could be a productive stance in regards to the problems mentioned above.

New Realism as a possible solution.

Markus Gabriel`s New Realism begins as theory about existence where existence is understood as appearance under certain conditions or in a 'field of sense' [22]. A central tenet of New Realism is that the world, in the sense which I described above, does not exist [23]. From here follows that there is no ultimate grounding [24].

This does not entail that if the world did not exist then nothing would exist. It also does not lead into a futile infinitism because, as Gabriel argues, the lack of ultimate grounding does not annihilate grounding at all. Objects would be grounded and ground other objects even though the world does not exist. According to Gabriel the 'illusion' of traditional metaphysics is that it takes the necessity of ultimate grounding, i.e. of the world and of a Godlike being. But for objects to exist is simply to appear under certain given conditions [25]. It would be absurd to think of objects as firstly appearing under the most general conditions and then lastly under less general ones. For example, the existence of my laptop does not necessitate the existence of the world or God. For it to exist is to be made somewhere, by someone and of some materials. The conditions which ground the conditions of the appearance of my laptop lead to other sufficient conditions and do not necessitate ultimate grounding. But this leads us to reject the infinitism that follows from the rejection of ultimate grounding because for objects to exist are always needed certain conditions. Nothing would appear under infinitely many conditions. This also precludes us from thinking that there are an exact number of conditions sufficient for the existence of things. There are indefinitely many objects but also indefinitely many conditions under which one object may appear — they are always a certain number but never the entire number of conditions. The lack of ultimate grounding means that each and every object is never reducible to anything.

The unity of conditions under which something appears is always relational and dependent on other sufficient conditions. Thus, for Gabriel there is neither an absolute unity of all existing things, nor absolute objects, that is, objects that would be self-referential and disconnect from relations with other things. According to Gabriel namely because indefinitely many things exist – some grounding others and being grounded by others etc. the presence of an overall domain of existence and of some sort of an ultimate ground is a priori precluded. The relational and incomplete unities of grounds or sufficient conditions form domains of the appearance of things. These domains Gabriel calls 'fields of sense'. Fields of sense are not individuated by the fact that they exist in the world or that they are caused ultimately by some 'prime mover'. They appear as objects within other fields of sense which appear in other fields of sense etc. Thus, something can be both a field of sense and an object but insofar as while being a field in which some objects appear it is also an object but not in itself but rather in some other field of sense. Therefore, there is a functional ontological difference between something being a field of sense and an object [26]. This difference has the role to deny self-referentiality to any object or field.

Senses according to Gabriel are synonymous with facts. Facts are true descriptions of objects under which objects obtain [27]. Therefore, the field of sense is a compound of senses or true descriptions that are sufficient to establish the existence of a given object, where some senses play more crucial role than others [28]. Senses are not to be mistaken with something which humans produce, constitute or construct [29]. For Gabriel such a view is only partially true. Senses are the ontological conditions under which things exist.

They belong as a notion to a formal ontology which pertains to everything that exists, whether this object is human-related or not. Therefore, Gabriel`s ontology is inherently pluralistic in the sense that objects are incomplete and can appear in indefinitely many other fields of sense because there is no full description of reality. It is also neutral as far as it deals not only with humans and their ontological interests or commitments but also with other non-human objects as well [30]. Gabriel`s theory is also non-reductionist in the manner that it criticizes both metaphysics/ontotheology but also relativism of any sort [31]. It is realistic in the sense that it gives us the opportunity to investigate how things exist independently of the limiting factors of our human social practices and cultural heritage, while also conceding the huge role of our socially-formed and biologically determined cognitive limitations. It is in these points that Markus Gabriel`s theory could be called 'new' or 'neutral' realism. It presumably takes the 'best' of traditional realism and its appeal to facts and independent objectivity while it also concedes the importance of acknowledging the merits of postmodernism and its critical anti-dogmatic attitude. One of its great benefits is its epistemological pluralism which renders harmless radical skepticism and relativism towards knowledge. Thus, it seems that it solves the conundrum about the status of the mental and its link to reality [32]. Neither reality is entirely constructed by our cognitive capacities, nor we simply 'mirror' it through our concepts as traditional 'naïve' realism would have postulated. The access to reality is due to the fact that our cognition is already embedded in indefinitely many fields of sense or facts and thus appears under a variety of conditions which render it objective [33]. But apart from being objective it is crucial that knowledge is always fallible. Due to the non-existence of the world fallibility and objectivity become intricately interconnected in a way that precludes us from absolute knowledge but also from the radical forms of relativism which stem from the refusal of such, as I have already pointed out [34].

Therefore, Gabriel`s formal ontological system or metaphysics is non-foundationalist in the sense that it refuses that any ontology could give us a final account or an ultimate description of what there is, rendering the latter a rather a posteriori question [35]. It evades relativism and skepticism as far as with the rejection of ultimate grounding it holds on to an objectivity independent of our cognitive capacities. New Realism offers us an anti-reductionist metaphysical framework which could have further implications in regard to social or political matters everywhere where some sort of foundationalist grounding is involved. Therefore, it could be an adequate alternative to a philosophy which aspires not only to give us some sort of a general philosophical account of existence, knowledge etc. but which also wants to be involved in practical matters. It is in this sense that Markus Gabriel`s project is critical not only of metaphysical foundationalism but also of ideological fundamentalism. By relying on our open possibility always to be able to objectively grasp reality it could be employed also as a critique of fake news and media propaganda.

Conclusion

One might ask — is New Realism the only preferable option which we have at our disposal? Why not something else? Of course, there are some competitive contemporary movements, which seem suitable enough to deal with the same problems which I delineated in section one of the present text. Speculative realism, in the face of Graham Harman`s Object-Oriented Ontology aims at refusing both foundationalism and relativism/skepticism. Yet, with its postulate about the 'withdrawal' of real objects it seems no less different than dogmatic metaphysics [36]. Of course, I do not aim at misrepresenting other possible alternatives in favor of a non-critical attitude towards New Realism. It may seem that Gabriel`s main line of reasoning is circular because if there is no ultimate grounding then fields of sense/ objects exist because fields of sense/objects exist. Yet, this reasoning does not render the theory absurd. To exist, says New Realism, is to appear under certain conditions. This is a trivial fact about existence which is easy to be ascertained. If things did not appear under given conditions, then how would science be possible, how would we even know that the moon is not simply a tiny speck in the night sky, how would we know that dinosaurs have existed and why some plants do not die if not being watered, how would we also know that carrots do not grow in the supermarket? These trivial examples should provide us with epistemic grounds in defense of New Realism.

References

1. It is important not to confuse the foundationalist tendency in the history of Western philosophy which I will be describing with what is known in epistemology as "epistemological foundationalism". Whereas epistemological foundationalism is concerned mainly with the epistemic grounding of our beliefs, the foundationalism about which I will be speaking in the present text has to do with metaphysics and metaphysical grounding. Although I hold to the view that we could hardly separate metaphysical/ontological grounding and epistemological grounding, I will not dwell on epistemological issues. Later on, in the text I will regard the opposition between realism and anti-realism. Although this opposition has its distinct epistemological nuances, I will only regard some of its metaphysical aspects and implications.

It is also noteworthy that if one holds a foundationalist view in metaphysics, this does not preclude that she holds a coherentist view in epistemology or any other non-foundationalist view.

2. I owe much to Alexander Kanev`s account of the structure of philosophical development. To a great extent my typological scheme is based on his. See: A. Kanev, *''The realist turn and the Nature of Philosophical Development''*, in: *''Methode — Analytic Perspectives, Vol. 4, №5''*, pp. 86-111, 2015.

3. I have written elsewhere about Markus Gabriel`s New Realism. There I have given a more thorough account of the central tenets of his ontology and have offered a critique showing, by my lights, its most problematic weaknesses. See: V. Vasilev, *''Markus Gabriel`s New Realism. An account and a critical commentary on the ontology of fields of sense.''*, In: *''Philosophia. E-journal for philosophy & culture''*, № 23, pp. 132-198, 2019, Link: https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-23-2019/markus-gabriels-new-realism/

4. W. Sellars, *''Philosophy and the Scientific Image of Man''*, in: *''Science, Perception and Reality''*, pp. 1, Atascadero CA, USA, Ridgeview Publishing Company, 1963,

5. Here I offer my interpretation which could, of course, be inconsistent with some of Sellars` tenets. Nevertheless, I find his definition quite suitable for the description of foundationalism.

6. He explicitly points out that philosophy`s aim is *''the reflective knowing one`s way around in the scheme of things''* (Sellars, 1963, pp.2), which, he adds, *''presupposes a great deal of reflective knowledge of truths*" (Ibidem.). He also claims that: *''It is therefore, the 'eye on the whole'' which distinguishes the philosophical enterprise''* (Sellars, 1963,pp.3), thus suggesting that the philosopher should, in contrast to the specialist, know his way around in regard to *''the landscape as a whole''* (Sellars, 1963, pp. 4). By far, Sellars`s account of the ''nature'' of philosophy supports my interpretation. Nevertheless, it is noteworthy that Sellars argues that the task of philosophy is not merely to produce a unified vision of the world but to reconcile two different and incompatible visions of images of the world and ourselves, that is, as Sellars calls them, the scientific image and the manifest image of man. Yet, the reconciliation of the two images, if possible, should provide us with a unified philosophical account of reality, which perfectly binds our common sense understanding of the world and ourselves with the scientific ''truth'' of the latter. In this sense, we could claim that Sellars`s project is and remains foundationalist. Nevertheless, instead of providing a middle ground which would settle the conflict between the two images, he argues that common sense beliefs should be somehow based on hard science. This results in Sellars`s critical stance towards most forms of traditional metaphysics which is mainly due to the fact that the latter originates in the manifest image which is considered by Sellars to be the ''false'' image. This leads us back to the question about Sellars`s foundationalism. Whether or not we agree with him, his definition due to its generality is equally valid of his foundationalist scientific materialism and of traditional metaphysics.

7. The pre-Socratic thinkers were the first to claim to know of what nature, i.e. everything, is made. They would not only regard nature or the world as a whole but also pay heed to the different things which exist. For example, even though for Anaximander everything was made of ''apeiron'', he would try through this most fundamental principle to explain a variety of other various processes occurring in the world. Later on, the Eleatics would provide another principle – the identity of being, which would appear to the atomists and Empedocles as explanatory insufficient in regards to the variety of existing things in the world. The attempt to resolve the problems posed by the Eleatics would lead to the invention of the ''ideas'' by Plato. Later on, we see systems of thought favoring different fundamental principles – from the neo-platonic emanation of the One through the Nous and the Cosmic Soul, and the Christian view of the world as a creation of God to the view that only singular physical entities exist or the view that everything is grounded by a transcendental subject or in an absolute consciousness. We see that in all of these often problematic schemes a certain view of philosophy has been common. That is the view that philosophy should provide us with principles that have great explanatory power, namely because they deal with fundamental problems and solutions. From here we could suggest that if there is any development in philosophy, it is mainly due to the lack of consensus within its history. But if this is plausible, then it appears that the attempts to speak of philosophy as a science, in the contemporary sense of the word ''science'', are problematic and often reductionist.

8. The typology that follows only aims at sketching out tendencies within the history of Western philosophy. It by no means pretends to be exhaustive. It should be noted that the criteria for its success lie within its capability to give a coherent and adequate account of the development of Western philosophy. This depends on the tendencies themselves rather on some outer criteria. Thus, my scheme is descriptive and by no means prescriptive. It may seem to the reader that I try to demonstrate what I have initially presupposed which could be formulated as the objection that the argumentation for my scheme is circular. One could then abnegate my entire typological scheme on the basis of my inconsistent argumentation. One could also object that I give no proper account of why this scheme should be correct and preferable to other possible schemes. I acknowledge the problem of justifying a more hermeneutic approach. Yet, as I have already pointed out my account is by no means prescriptive or exhaustive. This means that I do not rule out that there could be better schemes, neither that I claim the superiority of my scheme. As far as being descriptive and aimed at disclosing developmental tendencies within the history of Western philosophy, as I have said above, it favors a more hermeneutical approach. Due to limitations in the length of the following text I will not be able to give thorough examples, yet one should not rule out my scheme as implausible.

I hold on to the view that typological schemes like the one I offer are often hypothetical. They should function as models which could provide us with a thorough understanding of what philosophy is, how philosophy develops and how is it that philosophy is an autonomous discipline. Therefore, my enterprise is only partially historical – its main impetus is metaphilosophical. Models as the one which I will be sketching out function only to the extent in which they can be used as tools for clarification which could provide us with a better understanding of our own field of practice, i.e.

philosophy. The lack of proper argumentation or the presence of circular reasoning do not render such models meaningless. If a model or a theory could produce more clarity than some other rival model/theory, the latter being supported by a non-circular justification, then I do not see why logical consistency should be our primary criterion to whether a model/ theory works or not. This does not mean that I rule out consistency – I only claim that there could be other more pragmatic criteria which could play an important role in the justification of any conceptual scheme.

9. I have given examples of such philosophers in note № 7.

10. See: A. Kanev, *''How is (Non-) Being Possible''*, in: *''New Realism. Problems and Perspectives.''*, ed. A. Kanev, pp. 31-59, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019

11. For a detailed account of the reason that led to the rise of anti-foundationalism see: A. Kanev, *''Why New Realism? ''*, in: ''New Realism. Problems and Perspectives.'', ed. A. Kanev, pp. 9-16, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019

12. Philosophers such as Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Ludwig Wittgenstein, Hilary Putnam, Rudolf Carnap, W.V.O. Quine, Gilbert Ryle, Michael Walzer, William Ockham, Socrates or even the Hellenistic sceptics could all be a good example of anti-foundationalism in the sense described above. This should not mean that foundationalist philosophers are uncritical of the respective social and political systems which they inhabit. It is common that socially oriented and common-sense oriented philosophers, who reject metaphysical dogmatism, are quite often foundationalists about other things. It is in this sense that the scheme I offer is not reductionist. Nobody in the history of philosophy is an absolute foundationalist or an absolute anti-foundationalist. Yet, some philosophers tend to adhere more to the one than to the other position in regards to the solution of various problems and topics. That is what allows me to group different philosophers either under the foundationalist category or under its opposite. Another criterion that I use is how these thinkers address metaphysics. If I had a different criterion as a starting point, then I would have had to use a quite different typology.

13. A very good example for this is the status of metaphysics in contemporary philosophy. After Kant philosophy until the end of the 20th century has been dominated by a highly critical stance against metaphysics of any sort. This stance has been common both to Continental and Analytical philosophy. This does not mean that there have been no metaphysicians who would express a distinct foundationalist sentiment. But the Zeitgeist of the 20th century has been hostile to metaphysics. Nevertheless, since the 90s a resurgence of metaphysics is distinctly perceptible. Nowadays foundationalism flourishes under different headings like ''Speculative realism'', ''modal metaphysics'', ''neo-Aristotelian metaphysics'' etc.

14. This is a bias which is common both to anti-foundationalists and foundationalists. Quite often we hear from both sides arguments in defense of philosophy such as the following one: philosophy deals with critical thinking, and critical thinking is needed (often Socrates is pointed out as an outstanding example) because of x, y and z reasons (often mostly having to do with dehumanization due to the successes of the exact sciences, also due to capitalism, or technologies or something else of this sort), therefore philosophy is needed. Yet, this argument presupposes what it tries to demonstrate – namely that philosophy or some sort of a philosophical Enlightenment is needed. This circular reasoning would be the same if we said that philosophy is good for humanity because philosophy is good for humanity. A strategy to make the philosophical enterprise legitimate would be either to point out its similarity with science or to give examples of its historical meaning and influence. I have argued in one of the previous footnotes why the former view is problematic. As far as the latter is concerned – people may have been influenced by some philosophers and their ideas not solely on the basis of rational argumentation. A philosophical idea could lead to a political revolution not because it was argumentatively sound but because it was appealing to an oppressed social class – as it is the case with Marxism.

15. Good examples would be Platonism, Stoicism but also Spinoza`s philosophy.

16. See footnote №2.

17. Such as Neoplatonism or Leibniz`s ''monadology''.

18. Such as solipsism or Hegel`s Speculative Idealism.

19. Such as New Realism or certain aspects of the later philosophy of Martin Heidegger.

20. Such as the relativism of the sophists or as radical social constructivism.

21. We should bear in mind that it is by no means reductionist because it acknowledges that a realist can be a realist about something, being at the same time an anti-realist about something else or that a foundationalist could be a foundationalist about something and an anti-foundationalist about something else. See: J. Rometsch, *''What is a Realistic Concept of Reality?''*, in: *''New Realism. Problems and Perspectives.''*, ed. A. Kanev, pp. 109-120, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019

22. I do not claim that Gabriel`s tenets are highly original. His theory on existence is influenced by German idealism, phenomenology, Hellenistic skepticism, Kripkean metaphysics and Gottlob Frege`s understanding of meaning and reference. The central metaphysical thesis of Gabriel according to which reality is incomplete has been already proposed by pragmatists such as William James, but also present in the philosophy or Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein and could be traced to some medieval, both Western and Byzantine philosophers. It is also an important thesis for some Buddhist schools of thought. Also, Gabriel`s relationist understanding of existence is not something utterly new in philosophy. Someone might ask where is then the novelty of Markus Gabriel`s theory? I would suggest that his theory, even though not the most original one, could provide some possible solutions to the problems which are sketched out by Gabriel as its starting point. New realism tries to give a relevant solution to relativistic anti-realism without staggering back to dogmatic foundationalist realism. This is the main goal of New Realism.

23. M. Gabriel, *''Der neue ontologische Realismus''* in: *''Das neue Bedürfnis nach Metaphysik''*, ed. M. Gabriel, W. Hogrebe, A. Speer, pp.189-201, Berlin, De Gruyter, 2015
24. M. Gabriel, *''Fields and the Meaning of Existence''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 161, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
25. M. Gabriel, *''Fields and the Meaning of Existence''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 167, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
26. M. Gabriel, *''Introduction''*, in: *„Fields of sense. A New Realist Ontology"*, pp. 13-20, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
27. Ibidem.; See: M. Gabriel, *''Indefinitely Many Fields of Sense''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 218, 231, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
28. M. Gabriel, *''Indefinitely Many Fields of Sense''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp.224, 231-2, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
29. M. Gabriel, *''Fields and the Meaning of Existence''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 158, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
30. M. Gabriel, *''Zoontology''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 33-43, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
31. M. Gabriel, *''Modalities II: Necessity, Contingency and Logical Time''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 299, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
32. See: M. Gabriel, *''Here Comes the Sun: New Realism's Theory of Perception and the Speck-Star Problem''*, in: *''New Realism. Problems and Perspectives.''*, ed. A. Kanev, pp. 97-109, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019
33. Ibidem.
34. M. Gabriel, *''Indefinitely Many Fields of Sense''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 231 Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015; M. Gabriel, *''Forms of Knowledge: Epistemological Pluralism''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 318-338, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015;
35. M. Gabriel, *''The No-World-View''*, in: *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, pp. 207, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
36. See: P. Gratton, *''Correlationism and its Discontents''*, in: *''Speculative Realism. Problems and Prospects.''*, pp. 1-39, USA, Bloomsbury Academic, 2014; P. Gratton, *"Object-Oriented Ontology"*, in: *''Speculative Realism. Problems and Prospects.''*, pp. 85-109, Bloomsbury Academic, 2014; See also: G. Harman, *"The Quadruple Object"*, USA, Zero books, 2011

Bibliography

M. Gabriel, *„Der neue ontologische Realismus"* in: *„Das neue Bedürfnis nach Metaphysik"*, ed. M. Gabriel, W. Hogrebe, A. Speer, Berlin, De Gruyter, 2015
M. Gabriel, *„Fields of Sense. A New Realist Ontology"*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
M. Gabriel, *„Here Comes the Sun: New Realism's Theory of Perception and the Speck-Star Problem"*, in: *„New Realism. Problems and Perspectives"*, ed. A. Kanev, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019
P. Gratton, *„Speculative Realism. Problems and Prospects"*, USA, Bloomsbury Academic, 2014
G. Harman, *„The Quadruple Object"*, USA, Zero books, 2011
A. Kanev, *„How is (Non-) Being Possible"*, in: *„New Realism. Problems and Perspectives."*, ed. A. Kanev, pp. 31-59, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019
A. Kanev, *„The realist turn and the Nature of Philosophical Development"*, in: „Methode – Analytic Perspectives, Vol. 4, №5", 2015
A. Kanev, *„Why New Realism?"*, in: *„New Realism. Problems and Perspectives."*, ed. A. Kanev, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019
J. Rometsch, *„What is a Realistic Concept of Reality?",* in: *„New Realism. Problems and Perspectives."*, ed. A. Kanev, Sofia, Bulgaria, St. Kliment Ohridski University Press, 2019
W. Sellars, *„Philosophy and the Scientific Image of Man"*, in: *„Science, Perception and Reality"*, Atascadero CA, USA, Ridgeview Publishing Company, 1963,

УДК 172.2

POLITICAL ETHICS AND THE PROBLEM OF THE «DIRTY HANDS»

Berkant Isaev
BA Student, Sofia University ‘St. Kliment Ohridski’
Sofia, Bulgaria

Abstract. The ability of the government to develop in politics and on a modern scale is one of the greatest advances in human civilization. However, there are also many questions about how it is right to carry out a policy, who should participate in it, and what are the limits of reason in political practice. Who should benefit from it and is there a place for morality and ethics? In this article, I will try to address these questions and seek their answer, citing both Plato and Michael Walzer, thus creating a synthesis between millennial human understanding of the reason and rationality in politics

Introduction

I will focus mainly on one of the major problems in politics in general, the so-called 'dirty hands problem'. To put it briefly, this problem examines whether a political act that is manifestly immoral, but is carried out for the common, good can be justified. This is one of the main issues in both political ethics and political philosophy.

Methodology

Let us first go to the "Republic" of Plato, where he gives the definition of the "noble lie" or as it is in Greek "γενναῖον ψεῦδος" (literally "lie about the origin").Plato's idea is that in order to unite the people and make them work for the good of the state (and therefore for their own good) citizens must believe in a "noble lie" that unites them. In the book itself, he comes to the following: „...the earth, as being their mother, delivered them, and now, as if their land were their mother and their nurse, they ought to take thought for her and defend her against any attack, and regard the other citizens as their brothers and children of the self-same earth...While all of you, in the city, are brothers, we will say in our tale, yet god, in fashioning those of you who are fitted to hold rule, mingled gold in their generation, for which reason they are the most precious—but in the helpers, silver, and iron and brass in the farmers and other craftsmen. And, as you are all akin, though for the most part you will breed after your kinds, it may sometimes happen that a golden father would beget a silver son, and that a golden offspring would come from a silver sire, and that the rest would, in like manner, be born of one another. So that the first and chief injunction that the god lays upon the rulers is that of nothing else are they to be such careful guardians, and so intently observant as of the intermixture of these metals in the souls of their offspring, and if sons are born to them with an infusion of brass or iron they shall by no means give way to pity in their treatment of them, but shall assign to each the status due to his nature and thrust them out among the artisans or the farmers. And again, if from these there is born a son with unexpected gold or silver in his composition they shall honor such and bid them go up higher, some to the office of guardian, some to the assistanceship, alleging that there is an oracle that the city shall then be overthrown when the man of iron or brass is its guardian”. Of course, the specific example applies only to the hypothetical state, but on the other hand, the idea itself may be subject to manipulation by political leaders, as has happened repeatedly in history (it is enough to remind of Hitler of his idea of "Aryan superiority"). Certainly, such extremes should not be reached, which would only harm both the state in later periods and the society itself. The idea itself imposes a subjectivist understanding of politics, which in turn is ironic, because Plato is an enemy of the subjectivist understandings of the sophists. In this way, one can even deny the existence of moral categories and therefore avoid the issue of the 'dirty hands', since there will be no action that can be described as good or bad.

Certainly this is contrary to logic, as is the case with the statement "there is no absolute truth". The paradox here is that the very claim that there is no absolute truth is imposed as absolute truth. In the same way, we can bring out the problem of good and evil. In the statement "there is no good or evil", the lack of good and evil is considered good, which is again paradoxical. There is also the point of view of political realists who believe that ethics has no place in philosophy, but as Michael Walzer points out in his book "Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations", when they try to defend their thesis with arguments, they often resort to their own moral principles. For these reasons, in order to avoid such inaccuracies and errors in logic, we must accept that moral categories in politics do exist, and that political

ethics must be treated with extreme caution. Consideration must also be given to the extent to which a country can be governed without "dirty hands". Still, justice is one of the most important things for a country, and sometimes harsh measures are required in its name, and I will allow myself here to use the Latin phrase "dura lex sed lex" (a harsh law, but a law). Strict measures may limit the development or violate the rights of a particular individual or group, but they will be imposed to not give a chance for the abovementioned to harm the society. An example can be given of deprivation of liberty, an act that is immoral in itself, since it violates natural human rights, but when it comes to a criminal in order to keep society from further harm, the rights of that criminal must be restricted. Of course, this example may serve as a soft base, but there are many others in history and politics that affect the fate of entire countries and millions of people. Waltz wrote of the British bombing of German cities during World War II as follows: "It does seem to me that the more certain a German victory appeared to be in the absence of a bomber offensive, the more justifiable was the decision to launch the offensive. It is not just that such a victory was frightening, but also that it seemed in those years very close; it is not just that it was close, but also that it was so frightening. Here was a supreme emergency where one might well be required to override the rights of innocent people and shatter the war convention. Given the view of Nazism that I am assuming, the issue takes this form: should I wager this determinate crime (the killing of innocent people) against that immeasurable evil (a Nazi triumph)". A similar example from the same war can be given with the invasion of Nazi Germany in the USSR, when Stalin took brutal measures, which was ultimately one of the reasons for the Allies to win the war. Again, Walzer writes that in such situations, a paradox is created, that the governor must commit a moral wrong in the name of the common good or the good in the long run. That is the main question here, whether a morally wrong act can be justified or not and whether it can even be considered morally right after it results in a long-term common good.

Results

With regard to the latter, the following must be borne in mind: if a moral and unethical act is called good, in view of the outcome, it would also be a manifestation of subjectivism, and, as has been said, subjectivism has no place as in philosophy, logic and society, so in politics. If we look at actions in the aforementioned way (that is, "a deed is good or evil depending on the outcome), then here we will fall into a consequentialism where the principle of" purpose justifies the means "applies. The latter may be true, but only in certain situations, because otherwise it can become a powerful weapon against democracy and freedom. This also raises the questions "What is the purpose?", "Who decides if the purpose justifies the means?", "What rights violate these means?" etc.

Conclusions

Due to that, only one best answer remains. Politics must be guided by moral principles that are at their core absolute, such as Kant's categorical imperative. Of course, they will surely have their nuances when viewed in depth, at least because of the complexity of human nature. But what must not change is the stable moral foundation. When the government has to resort to measures that are contrary to these moral principles, it must fully clarify the reason for these actions in order to understand that there is no other way but that one. Furthermore, committing immoral acts for the sake of the common welfare should not be seen as good in itself, but as what is - committing morally wrong actions in the name of the common good. This will not only preserve the democratic principle without it being abused, but there will also be no attempt on the part of the government to manipulate the citizens of a given country. And most probably that is the role of true ethics in politics.

References

Plato, "Republic", New Bulgarian University, 2015

Walzer, Michael. “Political Action: The Problem of Dirty Hands, https://www.sss.ias.edu/files/pdfs/Walzer/Political-action.pdf

Walzer, Michael. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, https://www.cambridge.org/core/journals/american-political-science-review/article/just-and-unjust-wars-a-moral-argument-with-historical-illustrations-by-michael-walzer-new-york-basic-books-1977

УДК 128

THE LOST AND FOUND: AN OUTLINE OF A SEMIOTICS OF DEATH

Georgi Pavlov
BA Student, Sofia University 'St. Kliment Ohridski'
Sofia, Bulgaria

Abstract. This paper attempts to give an answer to Derrida's musings on the sentence *„Nous nous devons à la mort" (We owe ourselves to death)*, which appears in his commentary on Jean-François Bonhomme's photographs of Athens. Through a semiotic analysis of lost and found objects and their relationship to mourning, death, the past, memory and lost histories I will tryo to show why we are interested in these items and why we even care for them even though we might try to rationalize our interest in them. More specifically the text explores the moment of the encounter with *the lost and found* qua an inherent and essential relationship with the possibility of death.
Keywords: death, rationalization, mourning, semiotics, signifier, Derrida, photography, memory, responsibility, ratio.

Introduction

In Derrida's commentary on Jean-François Bohhomme's photographs titled *Athens, Still Remains*, Derrida, commenting on some of the stills that represent the Athinas Market, does not fail to notice something extremely important, namely, the death residing in them and representing them, more specifically the death and history embedded in the objects photographed: *"… someone thus went out of his way to recall the emblem of such ruins in these images of a flea market, whose studied order exposes so many "technical" or "cultural" objects that have in common their being defunct (defunctus), that is, without function, obsolete, out of commission, dysfunctional, fallen into disuse. The tool and the machine are stripped own to being mere "things". But the thing is also a fetish, a disused object, divested of use but then reinvested with the surplus value of a fetish, a fetish to keep an eye on, to keep, to sell, to see being sold"* [1]. And continues: *"Is not this affection of the photographer for the implements of signs fallen into disuse also an affect of the delay, of the delay without return? Without return… of homesickness — nostalgia." If there is nostalgia in these photographs, nothing makes it obvious. But that is not all. Among these fetishes (and it will be incumbent upon us later to recall that the photograph of a fetish fetishizes in its turn its own abyss for every photograph is a fetish), history, history as the historicity of technology, is seen to be discreetly but surely exposed, recounted, analyzed, "objectified" by the objective or the lens…"* [2]. Read carefully how the different words such as *object, defunct, fetish, return, nostalgia, value, obsolete* silently signify what we may think only of death. Here I will try to play with these words and their meanings in accordance with the enigmatic sentence that Derrida finds in Athens "*Nous nous devons à la mort"* [3]. But how exactly *do we owe ourselves to death*? Especially in terms of the *lost and found,* the object, the obsolete, *the return that will not be*? The text sketches an outline for future research as it shows our relationship with death qua our relations with *lost and found* objects i.e. that which is closest to us but often taken for granted and not thought of. Especially interesting would be to take this text further into the area of the message and writing, and how they relate to death.

What is of interest here is what I would like to call *the lost and found* and how we rationalize our encounter with it in terms of functionality, luxury and so on, how we co-exist with objects of mourning and their signifiers, and how their dwelling in the world can affect our own [4]. All of these thoughts can be expanded upon even further but due to constraints I will focus more on the topic of mourning of the objects and explore how rationalization finds its way in the described process and maybe give a possible answer to Derrida's enigmatic sentence: *Nous nous devons à la mort?*

The Flea Market of Mourning

Let us imagine that we are in the Athinis Market just as monsieur Derrida once was. We are surrounded by tourists from all over the world, different stands with merchants that sell a vast array of objects, each with its own history. Imagine we are before a merchant of all kinds of objects (objects, lost, old and found). Each of them comes with a different story, from a different field, and from a different person (or people); the disc is a living history of sonography, the camera of photography, the painting of art, etc. One often wonders how these items ended up here and what is the exact history behind them. Still, such thoughts do not occur to us at a regular supermarket or a convenience store. Yet we are tempted to think of this by the signifier [5] that is the *flea market*, it imprints itself on thus representing us as a subject for another signifier

[6], in this case, the signifier of mourning. There we usually find old, abandoned, tossed away, forgotten or lost objects that belonged to someone else, many of them have been left after a death too. What is interesting to us is the story they may pertain; an old watch is much more tempting in this aspect than the one at the store. Thus, the flea market inspires a sense of mourning in us due to the lost history of the objects found on it. More often than not, we do not have any shared history whatsoever with them, but our interest at the moment of seeing [7] is spiked due to them being imbued with a mystery we *may* have yet to uncover. To whom did this belong, where did it go before it was here, what was done with it, to put it simply – what is the history of said object and does it pertain a message of any kind? Where will *our* objects go and what will they mean after us? But why does this interest us? It could not be just plan curiosity that inspires a sense of loss when we see these artefacts of the past. Let us explore this further down.

Most objects are imbued with meaning by the owner and/or the sociocultural context they are from; a pen can pertain certain sentimental values because it is a gift, or it can be very valuable because of its price and status in the capitalistic order.

No matter where the meaning comes from, objects gain their value on a basis of difference [8] via relation with other objects. Thus, we can say that objects interact with each other akin to how languages do - the subject being the mediator between them. The value imbued in the object is not essential do it but referential and paradigmatic, thus if an object is extracted from its net of signifiers it can lose all of its value and meaning but not its function, unless its value *is* its function. Even though both are intertwined and that we can think of highly specific scenarios in which an object has lost its function due to it losing its value, this cannot be true for many of them. A knife with many beautiful ornaments may have lost its value and meanings but its function remains untouched unless it has been broken. It may pertain the ability to cut, nevertheless, the ornaments on it can be valued again by another subject — it would be naïve to think that objects hold their own value in this sense. Thus, when we stumble upon something of interest on the market, we may project onto it all kinds of values — functional, luxurious etc. But the flea market interests us in another way. The objects there are absolutely foreign to us and at the same time are closer than before. Their hidden history intrigues us, even if it is in actuality supremely uninteresting. They may remind us of someone close to us or be needed in some way but this place, the location of the old objects is a place of mourning.

For example, the objects in an abandoned house ambivalently signify what may have taken place in said house; the old grand mirror in the hall that has probably been used many times before exiting the family abode every day, the once beautiful old bed that probably housed much love or even the opposite. The old abandoned house is a signifier itself, reminding us of a time yet to come. A time of our death, a time we try to delay, as Derrida would have it, with our mourning of the *lost and found*.

The lost and found intrigues us in many ways, but how does ratio play into all of this? Let us first give a clear definition of what the lost and found is: *the lost found* can be used as an umbrella term for every object that is found in a state of absent subjectivity, such as in the street, in the flea market, in the forest etc. Every object that has been lost due to negligence and death too is part of *the lost and found*. Our belongins one day may be a part of the circulation of these objects. Paradoxically the lost is always in potency to be found and the found is always lost, thereafter, this is a dialectic that stays with the object for the rest of its life.

Rationalization plays a big part in shopping in general - from valid reasons to buy whatever we need to rationalizing the purchase of stuff we don't need. We might try to ration our purchase of a „useless“ object, but then again is the object useless if it reminds us of death in some way? Truly useless or indifferent objects do not exist for us and don't even catch our look. They have no sentimental or functional value for us and are tossed to the side for someone else to discover and cherish. The truly indifferent is rendered unrecognizable because for us, the subject, the mediator of signs, it is not taken into the net of signifiers via difference of objects. The objects that spark our interest can be fetishized anew, we can imbue them with even more meanings than they have met before. Thus, these objects are eventually overwritten by our own signifiers. Another kind of objects are forsaken ones — these objects are not only forgotten but forcibly excluded from their net of signifiers, thus depriving them of any meaning. Consequently, there is not rational argument for our interest to dwell on these objects and their histories, they are buried in the past and will remain there for the most part.

Yet, what deceives us is that pure interest is involved in our choice of object or our interest in unknown histories. Of course, the unknown is terrifying and intriguing, but at the same time it is what is unknown in our innermost being that actually interests us – our own death and what will happen to us and our belongings, more importantly, what will happen with our signifiers and histories after us. Since the subject is a subject of its own history it is normal to think of such things in this way; *the lost and found*

object signifies for us a recursive mechanism of the past that may have been and a past that is yet to come for others — our past.

The aura surrounding the bygone object that has been lost due to death or other reasons inspires in us a longing for ourselves. The same object may be of no interest in a house of a friend or in a general supermarket because it is in its place — the home or the capitalistic order, it has not lost its net of signifiers yet. Antique objects have not lost their signifiers too, since the signifier can take any form, any possible curve, mark, spot etc. These marks can be signifiers representing the object for the present subject or even represent the absent subject, the owner, for the present subject. Considering this, we may never recover the full net [9] of signifiers that the object is associated with, but it is always signified by us of being *lost and found*. The antique object being such can be associated with many things, it can be projected on by us, by our imaginations, or it can remind us of something by association of one of our relatives. We might even detest is because of this, but the flea market and the antique shop open a space for mourning we have yet to explore thoroughly. This is one of the reasons it interests us, because the objects found at the flea market have lost or been excluded from their own space i.e. their own difference.

The present subject that is contemplating the object rarely knows why exactly it needs it, the object has a sort of voice that calls upon whoever is listening, as one might say. We may try to rationalize our encounter with it, but this would be only in effect against death.

It is tempting to think *the lost and found* as representing death, but nothing can really represent the unrepresentable, especially our own death. Thus, the *lost and found* represent the possibility of a death to come and a death that may have been — a potential death, this is why the flea market interests us greatly. Its aura of death, forgotenness, mourning etc. because it reminds us of ourselves, it represents us a subject of mourning to ourselves. Our potential death, the most unknown in us is that which eludes us and shows itself in the interest for these objects, their unknown fate highlights the unknown fate of our objects, of the potentiality of everything we own becoming a memory in this very instant or every forthcoming one.

This is why it is not so interesting when we lose an object like our phone as much as it is interesting what might survive us, consequently *the lost and found* are a way of coping with our own death and what will be lost and/or found after us. The stories we keep in ourselves and our belongings may only go so far after us. Even our *lost and found* objects relate not only to death but to memory and the lost, that which will never return. Nostalgia also plays a big role in our own belongings; these belongings may signify a time long past for us even if we never truly lost them in the physical sense. The lost time of which they remind us is the *lost* and our remembrance of things past is the *found*. Trying to figure out the pasts of these belongings gives us comfort in a way that someone might try to do with our belongings, that we won't be completely forgotten. What is given is hope and what is mediated in the moment of the contemplation of the purchase of such an object is the possibility of a death. A death in the family, a death of the family, *my own death*. Thus, rationalization comes after the silent moment of contemplation that never happens - this moment only haunts the overall situation. Our ratio in the case keeps us from seeing the potency of death, we may try to find different reasons for our interest, purchase, we may even find a functional value for such a thing, yet something eludes us and the feeling of mourning stays with us. Death shows its potency through the absence of history, memory and the past while our rational minds try to make up a reason for our interest. We may never recognize it consciously but engaging with the old object we engage with it unconsciously. Some may say that the reminiscing happening in this text is nothing interesting and only a philosophy of the concrete, even so, the critics of this ought to remind themselves of Socrates's famous definition of philosophy being *an exercise in dying*. If we extend the written here to a principle, we can argue that our relationship with history and memory is always related to death and loss.

Nevertheless, if we know this, why must we indulge in such reminiscing, in thinking of death? Why do we bother ourselves with this? Simply, because we owe ourselves to death, we have a duty, a responsibility towards ourselves, our lives, our histories and our others in accordance with our deaths. No matter the cause of our death we may try to figure out our own *impasse* whilst thinking of the death of other. Thus, the Other's death is our own and the care of the other is our own. Of course, we can never plan our own death, but by examining the lost history of the other and not falling into rationalization we may find out more about our own responsibility in accordance with death our own demise. Ratio can only get us so far in terms of responsibility, we can never be fully responsible with death, but we must try to be responsible with others and what we leave for them to be found. Since every leftover belonging has meant something to us, especially ones in the forms of diaries, lockets, books etc., they can carry even more meanings that could be found by another. Of course, we can never account fully for the interpretation of the other, yet if we are to take an active stance against our own death, we must think the potentiality of our own eventually lost past and how it can affect not only our legacy but its relationship with the others.

Conclusion

Even though the conclusion of our musings is open to the future, of the past yet to come, the aspects and moments we have underlined are of utmost importance to us. If we are to think the subject in accordance with its global history, we are to think of it in accordance with its local history — since local histories build the global. Our encounter with *the lost and found* may always be mostly mysterious and the picture of death we try to build may forever elude us, but in thinking *the lost and found*, as we mentioned before, we may take a more responsible and active stance against our death. Thus, asking ourselves: what happens after finitude?

References

1. J. Derrida, *Athens, Still Remains, The Photographs of Jean-François Bonhomme*, pp. 27, New York: Fordham University Press, 2014.
2. Ibid.
3. *"We owe ourselves to death."*- Op. Cit., Derrida, 2010. p. 1.
4. It is important to note that Derrida in his text doesn't reference Heidegger and I refrain from doing so as well.
5. I take Lacan's elucidations on the signifier in preference. For Saussure the signifier is the phonological element of the sign, the other element of the sign being the signified. Rather than being a sound it is the mental image of the sound i.e. the idea. Lacan takes Saussure's semiotics and deconstructs them while privileging the signifier over the signified since the signifier *creates* the signified. Yet, signifiers are not only words, they can be even smaller parts of a language.
6. L. Jacques. *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, pp. 207 London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977.
7. This moment of seeing can be a moment of pure chance (τύχη), yet one which brings us to a repetition.
8. The signifiers work in the same way hence why I we can use signifier and object interchangeably in some parts of the text. Signifiers are differential units that work in relation to each other, thus there are no positive or negative units in a language, only differences. Thereafter, the signifier doesn't have a stable nature meaning it's meaning is never fixed. See S. Ferdinand de. "*Course in General Linguistics"*, pp. 120 Glasgow: Collins Fontana, 1916.
9. An important note is that the net of signifiers is never complete or full due to the endless process of semiosis that the signifier partakes in.

Bibliography

J. Derrida, *Athens, Still Remains, The Photographs of Jean-François Bonhomme*, New York: Fordham University Press, 2014.
L. Jacques. *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977.
S. Ferdinand de. *Course in General Linguistics*, Glasgow: Collins Fontana, 1916.

УДК 130.2

ЗРЕЛИЩЕ ТЕРРОРИЗМА. ДАВАЙТЕ НАЙДЕМ КАРОЛЯ

Бурнышева Полина Владимировна
студентка
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: p.buurn@yandex.ru
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Шамшурин Алексей Андреевич
ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: shamshurin19aleksey@gmail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Цель исследования — раскрыть проблему взаимодействия массы и социума, а также выявить, как на почве их контакта возникает такая форма политической борьбы, как терроризм. Научная новизна заключается в художественно-философском сопоставительном анализе социально-философского сочинения французского философа Жана Бодрийяра «В тени молчаливого большинства, или конец социального» и пьесы польского драматурга Славомира Мрожека «Кароль». В статье акцентируется внимание на поведении литературных героев в сравнении с философским изображением представителей массы и социума Ж.

Бодрийяра и показывается, что терроризм — это рационализация человеческого стремления в укреплении личностной идентичности.

Ключевые слова: масса, социум, симулякр, Дух Разрушения, Дух Терроризма, террорист, зрелище, взаимодействие, знак, смысл, «каролизм».

Может ли «масса» и «социум» взаимодействовать в равной мере? Будет ли это симбиозом или паразитизмом? И может ли в таком взаимодействии воцариться Дух Разрушения? Ответом на эти вопросы послужил философский анализ (по текстам Ж. Бодрийяра) польской пьесы Славомира Мрожека «Кароль».

Жан Бодрийяр в своей работе «В тени молчаливого большинства, или конец социального» (1982 г.) писал, что сначала масса — «безмолвный объект, а завтра, когда возьмут слово и перестанут быть «молчаливым большинством» [1], — главное действующее лицо истории». Вот только всегда ли энергия этого «большинства» направлена на благо? Рассуждая о пьесе, можно увидеть это большинство в лице главных героев — Дедушки и Внука.

Итак, «Кароль» — произведение о взаимодействии двух «сил»: в данном случае это интеллигент-Окулист и невежественные и слепые к обстоятельствам Дедушка и Внук. В самом начале они просто приходят на прием к врачу, чтобы проверить зрение, ибо «дедушка должен стрелять» (вопрос: в кого?). После долгой, «политической» демагогии, герои наконец заявляют, что ожидали увидеть в больнице некоего Кароля, но, по всей видимости, Доктор тоже есть Кароль. Вообще любой, кто идет вразрез с мнением героев — это Кароль. Однако ни Внук, ни Дедушка сами не понимают, зачем идет охота на Кароля (они его не знают, но «ищут», при этом «не могут знать его до того, пока не узнают» [2]). Соответственно, возникает вопрос: кто такой этот Кароль? По факту, им может быть каждый, кто не подходит под стереотипы большинства: представитель власти, культуры, или, проще говоря, человек, приближенный к Социуму, кто может стать опасным для социума за счет осознания смысла своего бытия и успешной реализации себя как Человека, представителя разумных кругов, социума, и критически опасным для массы, ибо теперь он может начать диктовать правила существования, выдвигать новые законы, которым неоспоримо придется следовать. Кароль — это симулякр, как и Дед и Внук. Их образы маскируют отсутствие фундаментальной реальности, а знак притворяется достоверной копией, тогда как это копия без оригинала. Символы и образы здесь претендуют на репрезентацию чего-то реального, когда на самом деле никакой репрезентации нет, как и, собственно, отражаемой реальности. Потому-то Кароль — это каждый герой.

И именно сейчас массы «берут слово» и решают не столько приблизиться (развиться, «эволюционировать») до социума, сколько попросту попытаться избавиться от него, действуя на разрушение. Бодрийяр писал, что «массы — это те, кто ослеплен игрой символов и порабощен стереотипами, это те, кто воспримет все, что угодно, лишь бы это оказалось зрелищным». Именно зрелищным герои Мрожека видели охоту на Каролей, ибо этим делом до Внука занимались еще и прадед, и «отец его отца» — «всегда все стреляли». Вероятно, только эти слепые действия привносили туманный смысл в их существование. Именно поэтому Дедушка и Внук — это «масса», которая предоставлена сама себе. Она стремится к «естественному свету разума», получая в результате совсем иной исход: здравомыслие теряет свое место быть в сознании «масс» и на замену ему приходит «жажда зрелищ».

И тут в борьбу за «жажду зрелищ» включается Окулист. Человек образованный, понимающий суть своего бытия, умеющий рефлексировать и, что не мало важно, — демагог. Зрелищность для него — своеобразная «пища» для духа собственного эгоцентризма и величия. Поэтому Окулист здесь носит деструктивный, имморальный характер. Среди всех он тот самый Дух Терроризма[3], нацеленный на поддержание власти над массами и удержание этих самых масс в режиме страха и паники.

По Ж. Бодрийяру, террорист — это ничем не примечательный человек («Антагонизм повсюду — он в каждом из нас»), никогда нельзя с точностью сказать, что кто-то — террорист. Такие люди живут обычной размеренной жизнью, имеют свою рутину и хобби. Так, например, мрожековский Доктор образован и имеет охоту почитать, рационалист, так как живет по графику, карьерист. Однако все это не мешает ему в управлении умами масс, таких как Дедушка и Внук. Терроризм как социально-политическое явление может быть использовано как технология достижения политической стабилизации общества против общего врага (враг = Кароль). Именно поэтому он выдвигает собственную теорию — «каролизм», дабы обрамить в сознании людей суть происходящего действия, — избавления от «других», от «Каролей».

«Массы» переводят все, что их касается и окружает в ранг «безосновного», где знаки лишены смысла и все, на что уходят силы — это «завораживать и околдовывать», делая из этого нечто «зрелищное». Уничтожение культуры, знания и власти — это цель, внутренняя потребность любого представителя «массы». Не важно, каким путем достигается эта «контрстратегия», главное — результат.

Таким образом, получается, что каролиная охота может продолжаться ровно до того момента, пока не останется два представителя массы, они в итоге тоже окажутся Каролями и истребят друг друга — так произойдет внутреннее разрушение общества представителями этого же самого общества. Получается, что равноправия между социумом и массой быть не может: одни всегда, за счет способности излагать свои требования и анализировать происходящее вокруг, будут руководить теми, кто лишь движется по всеобщему течению, которое задает им руководство (в данном случае социум). И это не может быть ни симбиозом, ни паразитизмом, такое сосуществование двух групп, скорее, представляет собой мутуализм, когда две стороны не приносят какой-то конкретной пользы друг другу, но существовать порознь все равно не могут, одни являются «способом» выживания других. И если в таком обществе зарождается терроризм, то для социума как главного террориста массы будут лишь пешками для реализации террора в собственных целях, для создания очередного «зрелища».

Литература

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / Пер. с фр. Н.В. Суслова. Екб: Издательство Уральского университета, 2000.
2. Мрожек С. Кароль / Пер. с пол. яз. З. Шаталова. М.: Издательство «Искусство», 1991.
3. Бодрийар Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / Пер. с фр. А. Качалов. М.: Издательство «Рипол классик», 2016.

THE SPECTACLE OF TERRORISM. LET'S FIND KAROL

Athuor: Burnysheva P.V., Student of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract. The aim of the research is to reveal the problem of interaction between mass and society to identify how such form of political struggle as terrorism arises on the basis of their contact. The scientific novelty is the artistic and philosophical comparative analysis of the social and philosophical work of the French philosopher Jean Baudrillard "In the shadow of the silent majority, or the end of the social" and the play by the Polish playwright Slawomir Mrozek "Karol". Interpretation of the S. Mrozek's text and its comparison with the text of J. Baudrillard allow us to construct terrorism as a rationalisation of human desire to strengthen personal identity and to identify literary characters as Baudrillard's terrorists.

Keywords: mass, society, simulacrum, Spirit of Destruction, Spirit of Terrorism, terrorist, spectacle, interaction, sign, meaning, «carolism».

УДК 159.9.01

УЯЗВИМОСТИ НАРРАТИВНОЙ КОНЦЕПЦИИ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ

Васильев Алексей Михайлович
студент
ФГАОУ ВО «Казанский (приволжский) государственный университет»
e-mail: alexeyvasilev98@mail.ru
г. Казань, Россия
Научный руководитель
Каримов Артур Равилевич
доктор философских наук, доцент
заведующий кафедрой социальной философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: ArRKarimov@kpfu.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. Предмет этой статьи - нарративная концепция. Основная идея здесь состоит в том, что личность не укоренена в каком-либо конкретном виде, а являет собой рассказ. У этого рассказа есть преимущество в том, что его рассказываем как мы сами, так и окружающие, что даёт нам некоторую гибкость в определении. Однако

в этой хорошей концепции я смог выделить несколько слабых моментов. Первым фокус внимания хотел бы остановить на обрядах инициации, принятых в различных архаичных обществах и оставивших отпечаток в современных. Как пишет Геннеп, во время обряда инициации для соплеменников вполне буквально, а не в шутку умирает одна личность и рождается другая. Второй аргумент будет выстроен на вере людей в сверхъестественное. Являются ли призраки, духи или предки в культе предков реальными? Я, конечно, понимаю, что важнейшей частью нарративной теории является автонарратив. Однако ничто не мешает нам наделять статусом личности людей, находящихся вне сознания. Третий аргумент состоит в неясности появления самой личности (или «я»). Представим ситуацию, что есть два брата близнеца. Эти братья до определённого времени жизни не используют местоимение 1 лица единственного числа. Находятся они тоже практически всегда вместе.
Ключевые слова: философия сознания, нарративная теория тождества личности, нарратив, психологическая концепция, субстанциальная концепция, биологический аргумент, автонарратив, аргумент идентичности, личность.

В процессе своего становления понятие ratio перешло от декартовского «мыслить» к более замысловатым концепциям. Одной из самых крупных манифестаций этого понятия является аналитическая философия сознания. В данном разделе один из ключевых вопросов, стоящих перед исследователями, является тождество личности.

Вначале стоит установить, что же такое тождество личности. Это достаточно несложный в постулировании, однако довольно сложный в объяснении и тем более доказательстве принцип. Гласит он то, что личность, совершающая поступок в момент времени 1 и личность в момент личности 2 — это одна и та же личность. Казалось бы, для большинства людей никогда и не встаёт такой вопрос. Для каждого человека на уровне интуиций очевидно, что он та же самая личность, что и минуту назад. Однако в фокусе философии эта проблема приобретает значительные трудности, в чем мы и убедимся ниже.

Первым делом стоит сказать несколько слов о важности проблемы тождества личности. Несмотря на то, что эта проблема имеет множество сторон: философскую, этическую, логическую и другие. Мы можем очертить круг наиболее общих трудностей, возникающих в момент рассмотрения. Для наглядности ситуации стоит пойти от противного. Если мы не можем установить тождество личности в момент 1 и момент 2, то возникают следующие вопросы: Должна ли личность 2 получить вознаграждение/санкцию за действие личности 1? Выживает ли личность 1 с переходом в момент 2? Связаны ли каузально поступки личности 1 и личности 2? Ответить на эти вопросы со времен Локка пытаются философы различных традиций. Краткий пересказ предложенных концепций я попытаюсь уместить в следующем абзаце.

1. Первой хронологически была концепция, родоначальником которой был уже упомянутый Джон Локк. Данная концепция получила название психологической. Суть этой концепции сводится к простому преемственности памяти субъекта. Действительно, может показаться, что если моя личность включена в последовательность непрерывных воспоминаний о самой себе, то создаётся впечатление, что я являюсь одной и той же личностью. Однако это концепция критиковалась ещё при жизни Локка, например при помощи примеров с провалом памяти. *2.* Вторым критерием тождества личности можно считать биологическую концепцию. В основе её, понятно, лежит то, что одна и та же личность, как правило лежит в пределах одного биологического тела. Действительно, сложно представить в повседневной практике ситуацию, при которой это было бы не так. Однако и эта теория столкнулась с критикой. Обращены комментарии были прежде всего на то, что наше тело не постоянно. Как минимум оно полностью обновляет свои клетки за 2-3 года. Другая же позиция критики делает упор на возможной трансплантации частей тела (а именно мозга, так как в нём скорее всего происходят процессы необходимые для рождения личности). *3.* Ещё одна концепция максимально знакома многим из культуры. Это, конечно, субстанциальная концепция [1]. В основе которой лежит нередуцируемая до материального субстанция. Европейская философия за такую субстанцию принимает, конечно же, душу. Как мы понимаем душа не сводима к психике или каким-либо физическим проявлениям. Но в этом её, казалось бы, плюсе кроется и огромный минус. Душа не верифицируема. Нам не понятно пребывает ли в нас каждый момент одна и та же сущность.

4. И наконец перейдём к главному предмету этой статьи нарративной концепции [2]. Это наиболее современная концепция, основоположниками являются такие известные исследователи как, Дэниэл Деннет [3] и Поль Рикёр. Основная идея здесь состоит в том, что личность не укоренена в каком-либо конкретном виде, а являет собой рассказ. У этого рассказа есть преимущество в том, что его повествуем как мы сами, так и окружающие, что даёт нам некоторую гибкость в определении.

Также здесь стоит отметить, что некоторые исследователи (например, Дмитрий Волков [2]) рассматривают нарративную концепцию как некоторое развитие идеи, зачатой Локком.

Однако в этой хорошей концепции я смог выделить несколько слабых моментов. Первым фокус внимания хотел бы остановить на обрядах инициации, принятых в различных архаичных обществах и оставивших отпечаток в современных. Как пишет Геннеп, во время обряда инициации для соплеменников вполне буквально, а не в шутку умирает одна личность и рождается другая. В подтверждение этого этот обряд в первоначальном виде представлял собой ситуацию, ставящую субъекта в пограничную ситуацию жизни и смерти. То есть мы можем констатировать, что для всей общины умирал один её член и рождался другой. Это следует из отношений окружающих к нему, из кардинальной смены вида деятельности, и может быть из собственного ощущения. Так можем ли мы, здесь ссылаясь на критерий характеризации сказать, что личность стала другой? По моему мнению - да. Но соответствует ли это нашим представлениям о личности? Куда делась изначальная личность? Откуда появилась новая? Ответ на первый вопрос скорее всего нет. На второй и третий же теория нарратива не отвечает.

Второй аргумент будет выстроен на вере людей в сверхъестественное. Являются ли призраки, духи или предки в культе предков реальными? Я, конечно, понимаю, что важнейшей частью нарративной теории является автонарратив. Однако ничто не мешает нам наделять статусом личности людей, находящихся вне сознания. В обмороке или даже в очень длительном периоде в коме. И в случае с комой, и в случае с призраками информацию о присутствии личности мы берём из рассказа окружающих. И так как нет никакого другого критерия достоверности мы можем сколько угодно создавать новые квазиличности.

Третий аргумент состоит в неясности появления самой личности (или «я»). Представим ситуацию, что есть два брата близнеца. Эти братья до определённого времени жизни не используют местоимение 1 лица единственного числа. Находятся они тоже практически всегда вместе. То есть эти двое знают о друг друге всю информацию, приходящую из окружения. То есть их автонарратив будет полностью совпадать. В таком случае мы сталкиваемся с расширительной трактовкой личности. Так как мы сталкиваемся с ситуацией, при которой эти два ребенка тождественны либо нумерически, либо качественно. Проще говоря, эти два субъекта являются либо одной и той же личность, либо двумя одинаковыми личностями. Но это опять же является для нас контр интуитивным представлением о личности.

В заключение хочется сказать, что нарративная концепция, безусловно является одной из самых сильных представленных до сих пор. Однако в ней присутствуют и слабые места.

Литература

1. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания / пер. с англ. А. Л. Блинова // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / сост. А. Ф. Грязнов. М.: ДИК «Прогресс-Традиция», 1998.
2. Волков Д.Б. Нарративный подход как решение проблемы тождества // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2016. №4. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/narrativnyy-podhod-kak-reshenie-problemy-tozhdestva. (дата обращения: 25.05.2020).
3. Деннет Д. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 121-130.

LIMITATIONS OF THE NARRATIVE CONCEPT OF PERSONALITY IDENTITY

Athuor: Vasilyev A.M., student of Kazan Federal University, Kazan, Russia

Abstract: The subject of this article is a narrative concept. The main idea here is that the person is not rooted in any particular form but is a story. This story has the advantage of telling it both ourselves and those around us, which gives us some flexibility in the definition. However, in this good concept, I was able to highlight several weak points. The first focus of attention I would like to stop on the rites of initiation, adopted in various archaic societies and left an imprint in modern ones. According to Gennep, during a ceremony of initiation for fellow tribesmen, quite literally, not in earnest, one person dies, and another is born. The second argument will be built on people's belief in the supernatural. Are ghosts, spirits, or ancestors in the ancestral cult real? Of course, I understand that the most important part of a narrative theory is auto-narrative. However, nothing prevents us from giving status to the personality of people who are unconscious. The third argument is the ambiguity of the appearance of the personality itself (or “I”). Imagine a situation that there are two twin brothers. These brothers, until a certain time in life, do not use the pronoun 1 of the singular. They are also almost always together.

Keywords: Philosophy of consciousness, narrative theory of personality identity, narrative, psychological concept, substantial concept, biological argument, auto-narrative, identity argument, personality.

УДК 130.2

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА 1941-1945 ГГ. КАК ИНДИКАТОР ПАТРИОТИЗМА РОССИЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ

Горынцева Екатерина Андреевна
студентка
направления подготовки «Журналистика
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: lili6172@mail.ru
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Репников Дмитрий Викторович
кандидат исторических наук
доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: repnikov@udm.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Данная научная работа посвящена разъяснению гражданской позиции представителей российской эмиграции первой волны в годы Великой Отечественной войны. Объектом изучения является гражданская позиция людей. По ходу написания научной статьи автор установил отношение представителей русской интеллигенции к событиям Октябрьской революции 1917 г., определил непосредственную реакцию эмигрантов на вероломное нападение Гитлера на Россию, а также проследил, какие конкретные действия были совершены эмигрантами по отношению к сторонам конфликта с 1941 г. по 1945 г. Результатом исследования является заключение о патриотичности взглядов рассматриваемых персоналий.
Ключевые слова: Великая Отечественная война 1941-1945 гг., Октябрьская революция 1917 г., гражданская позиция, патриотизм, Родина, российская эмиграция первой волны, А. И. Деникин, И. А. Бунин, С. В. Рахманинов, Митрополит Вениамин (Федченков).

С момента становления общественно-философской мысли одним из главных её направлений является проблема определения человеком понятия «патриотизм». Неудивительно, что и в современном информационном поле этот вопрос занимает особое место.

В основе большинства трактовок данного термина лежит смысловой компонент «любовь Родины, её почитание, преданность ей». Наиболее острые дискуссии на тему патриотизма возникают в, так называемые, «переходные» периоды. Тогда понятие «патриотизм» становится «разменной монетой» в руках социальных групп или отдельных личностей, заинтересованных в достижении определённых целей, нередко корыстных, инструментом внедрения «нужной» идеологии и подчас приобретает националистический и даже шовинистический семантические оттенки, то есть подлинное значение искажается.

В настоящее время наиболее острой становится проблема инфантилизации современного российского общества. В сочетании с развивающимися процессами американизации и европеизации возрастает опасность неспособности россиян адекватно реагировать на всякого рода инфлюенции (влияния извне) и нежелания идентифицировать себя с носителями русской культуры и истории. Это способствует формированию и развитию угроз национальному суверенитету, безопасности, политико-правовой и территориальной целостности. В год празднования 75-летия Победы СССР в Великой Отечественной войне нам показалось значимым разъяснить гражданскую позицию людей, покинувших Родину в послереволюционный период и заставших события Великой Отечественной войны, их отношение к России и советской власти в сложное военное время. Тем самым приблизимся к пониманию сигнификата «патриотизм».

Объектом нашего изучения является гражданская позиция людей. Предметом исследования стал патриотизм представителей русской эмиграции первой волны в годы Великой Отечественной войны, а именно Главнокомандующего Вооружёнными Силами Юга России А. И. Деникина, писателя И. А. Бунина, композитора С. В. Рахманинова, Митрополита Вениамина (Федченкова). Обращение к этим персоналиям обусловлено в первую очередь тем, что они являлись русскими

эмигрантами первой волны и позже были «заочными» свидетелями развивающихся событий нападения Фашистской Германии на Советский Союз, а также пониманием нами необходимости отразить мнение деятелей из разных сфер: политики, искусства (литературы и музыки), религии – Церкви; указанные личности имели большое влияние на современников, играли значимую роль в формировании мировоззрения определённых общественных групп.

Цель нашей работы – выявить гражданскую позицию видных представителей российской эмиграции первой волны в годы Великой Отечественной войны. По ходу установления исторической истины, реального положения дел считаем необходимым понять отношение представителей русской интеллигенции к событиям Октябрьской революции 1917 г., определить непосредственную реакцию эмигрантов на вероломное нападение Гитлера на Россию, а также проследить, какие конкретные действия были совершены эмигрантами по отношению к сторонам конфликта с 1941 г. по 1945 г. Разобравшись в «тонкостях» и трудностях превращения замысла в жизнь, решились на выполнение этой в каком-то смысле сложной и оттого интересной научной работы.

А. И. Деникин был против Октябрьской революции 1917 г. Его взгляды были близки кадетским, поэтому он изначально «встал на позиции вооруженного сопротивления большевикам» [1]. Деникин был одним из создателей противокоммунистической Добровольческой армии, а позже стал Главнокомандующим Вооружёнными Силами Юга России. В историко-биографическом произведении «Очерки русской смуты» одной из причин развала армии и всей России Деникин считает духовное разложение народа: «… народ поистине христианский терял постепенно свой облик, подпадая под власть утробных, материальных интересов, в которых сам ли научался, его ли научали видеть единственную цель и смысл жизни...» [там же].

Осознавая тяжесть совершённых им поступков в деле ведения войны в качестве Главнокомандующего ВСЮР, будучи честным человеком, 4 (17) апреля 1920 г. Деникин ушёл в отставку и 22 марта покинул Россию. Деникину было тяжело оставлять Родину, с тоской он писал: «Только яркие огни, усеявшие густо тьму, обозначали еще берег покидаемой русской земли. Тускнеют и гаснут. Россия, Родина моя...» [1]. Переживая происходившие события, он испытывал «в душе неизбывную скорбь» [там же].

Деникин не сокрушался о том, что не принял большевиков, всегда был против их режима. В лекции «Мировые события и русский вопрос», прочитанной Деникиным в Париже накануне Второй Мировой войны, эмигрант говорил о Красной Армии: «…во всех мировых смутах видна её скрытая рука, во все очаги разгорающегося пожара подброшены советские поленца» [2, с. 17]. По мнению Деникина, у большевиков: «такие понятия, как честь, совесть, данное слово, всегда были только буржуазными предрассудками» [там же, с. 24].

Из-за непринятия большевистской власти и одновременной ненависти к фашистскому режиму в годы Великой Отечественной войны Деникин занимает особую позицию: «СВЕРЖЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И ЗАЩИТА РОССИИ» [там же, с. 64]. Очевидно, что генерал воспринимал советскую власть как противника; врага же, захватившего Родину, Деникин не мог терпеть. Но даже при этом непринятии в 1943 г. для бойцов Красной Армии военачальник отправил вагон с медикаментами, приобретёнными на свои сбережения [3]. Кроме борьбы против большевиков, военачальник ставил своим долгом «проповедовать идею Национальной России и защищать интересы России вообще» [там же, с. 72], а принципом избрал модель «не наниматься и не продаваться» [там же, с. 73]. Деникин стремился к устроению и объединению Русских земель [там же, с. 74], считал, что разговаривать с иностранцами можно только «на патриотическом языке, а не на пораженческом» [там же, с. 86].

И.А. Бунин категорически не принял Октябрьскую революцию 1917 г. 5 июня 1918 г. он уехал с женой из Москвы, и в конце марта 1920 г. — прибыл в Париж. В записях от 5 мая 1919 г. из философско-публицистического произведения Бунина «Окаянные дни» находим: «Дух материальности, неосмысленной воли, грубого своекорыстия повеял гибелью на Русь…» [4, с. 45]. А в дневниковых записях от 8 июня 1921 г. встречаем: «...наш дом, Россия!.. монастыри, соборы, Астрахань, Баку… И вот ничего, и даже посл. родных никогда не увидишь!» [там же, с. 128]. Бунин был против того, что к власти пришли большевики; писатель не видел будущего у этой силы, считал их безнравственными и бесчестными.

Когда началась Вторая Мировая война, И. А. Бунин находился во Франции. Однозначно его отношение к Франции, Италии, Германии, а также к лидерам этих государств: писатель выражает некое презрение. Наиболее резко Бунин говорит о дерзости Гитлера и в целом Фашистской Германии захватить мир: «Только сумасш. кретин может думать, что он будет царствовать над… 16 странами,

из которых все… ненавидят Германию и будут её ненавидеть небывалой ненавистью чуть не столетие. Но какая сказочная сила – пока» [там же, с. 219].

Вообще говоря, позиция Бунина касательно Советской России в военные годы менялась. 30 июня 1941 г. в дневниках он пишет: «…все говорят, что это священная война против коммунизма. Как поздно опомнились! Почти 23 года терпели его!» [там же, с. 193]. Находясь в подвешенном состоянии неопределённости, непонимания происходящих событий, 9 августа 1941 г. писатель пишет: «Нет, немцы, кажется, победят. А может, это и неплохо будет?» [там же, с. 203]. Но уже 4 марта 1942 г., осознав, что эта Война – «разрушение жизни всего земного шара» [там же, с. 212], что это дело – «дьяволово» [там же, с. 212], Бунин выражает надежду на волю русского народа: «Битвы в России… Это главное, главное – судьба всего мира зависит от этого» [там же, с. 212]. 27 июня 1944 г. открыто сочувствует победам России: «Взята Одесса. Радуюсь. Как всё перевернулось!» [там же, с. 233], 23 июля: «Освобождена уже вся Россия! Совершенно истинно гигантское дело!» [там же, с 234]. Несмотря на то, что 1 января 1945 г. Бунин с укором говорит, что в «Советском Отечестве» никто ни с кем не советуется [там же, с. 237], всё-таки, можно заключить, что в Великой Отечественной войне писатель мысленно был с Россией, сочувствовал беде советских граждан, и, главное, надеялся на победу русского народа над «озверелыми людьми» [там же, с. 212].

С.В. Рахманинов воспринял Октябрьский переворот как «конец старой России» [5, с. 49] и считал, что теперь в стране на протяжении долгих лет невозможно будет заниматься артистической деятельностью [там же, с. 49]. С. В. Рахманинов не представлял жизни без искусства, поэтому, как вспоминает жена композитора, Н. А. Рахманинова, после получения официального приглашения из Стокгольма «дать несколько концертов в Скандинавии» [6] в конце 1917 г. вместе с семьёй Рахманинов покинул Россию. До конца сезона пианист выступал на концертах [см.: 7], а 1 ноября 1918 г. Рахманиновы переехали в США [4, с. 55].

Осталось множество воспоминаний друзей и знакомых Рахманинова о тоске музыканта по Родине. Так, например, Е. Ю. Жуковская пишет: «Если бы, уезжая из России в декабре 1917 г., он мог предвидеть, что его разлука с родиной будет не кратковременной, он, я уверена, никогда бы ее не покинул» [там же, с. 370]. А. Б. Хессин считает, что печаль по России Рахманинов выразил в «Трёх русских песнях» для оркестра и хора, написанных в 1926 г. [там же, с. 468], а в Третьей симфонии ор. 44 1936 г. «он обращается к своему народу с трагической исповедью. Сколько драматизма, сколько скорби и вместе с тем мощи в этом произведении, утверждающем величие русского Народа!» [там же, с. 468].

Особого внимания заслуживает позиция Рахманинова в годы Великой Отечественной войны. По воспоминаниям О. Н. Конюса, в 1942 г. композитор «дал много концертов, сбор с которых послал в Россию. Сергей Васильевич всей душой скорбел за свою страну и с грустью говорил: «Не увижу я ее больше» [там же, с. 250]. С. В. Рахманинов испытывал тяжёлую душевную боль от разрыва с Россией: «Лишившись Родины, я потерял самого себя. У изгнанника, который лишился музыкальных корней, традиций и родной почвы, не остается желания творить, не остается иных утешений, кроме нерушимого безмолвия… воспоминаний» [7]. Незадолго до кончины композитор отправил письмо в советское консульство, надеясь вернуться в Россию, и только не получив ответа принял американское гражданство, дабы облегчить родственникам предстоящие хлопоты. Жена Рахманинова писала: «гроб был цинковый, чтобы позднее, когда-нибудь, его можно было бы перевезти в Россию». Очевидно, что для музыканта значимо было воссоединиться с Россией. Л. Д. Ростовцова: «Сережа безгранично любил все русское: русский народ, русский язык, русскую природу, русское искусство» [4, с. 271].

Митрополит Вениамин (Федченков) встретил Октябрьскую революцию в Москве, когда принимал участие в работе Всероссийского Церковного собора. В книге воспоминаний «Россия на рубеже двух эпох» епископ выразил общее отношение к ней Церкви; Собор осознавал необходимость принятия новой власти, и поэтому занял «позицию посередине»: «Церковь тогда стала на линию нейтральности, не отрекаясь от одной стороны, но признавая уже другую, новую» [8]. 22 марта 1920 г. (ст. ст.) Владыка вступил в белое движение и по приглашению генерала П. Н. Врангеля стал епископом Армии и Флота, а в ноябре 1920 г. покинул Россию [там же]: «Я уходил с родины, невесть куда. Вот уже скоро двадцать три года, как я не видел ее… Было серо и на душе...» [там же].

Необходимо обратить внимание на благоразумие и смиренномудрие Митрополита в ответе на вопрос о философско-историческом значении Переворота: «По Промыслу Божию и произошла революция, и пришла большевистская безбожная власть!», и Гражданской войны: «…лишь в общих страданиях люди становятся своими. Скорби и спасли Церковь в это опасное время». Епископ считал, что советская власть берёт ответственность «перед Богом, историей и народом» [там же] на себя; со временем приходит к некоему оправданию большевиков: «Пусть было много ошибок,

жестокостей… гонений, но все же и они по-своему стали созидать Россию» [там же]. Переход же на сторону белых Митрополит объяснял тем, что «белое» прошлое, в особенности религиозное, было ему «знакомо», но, главное, в той сложной ситуации Владыка «шёл на голос совести и долга» [там же].

Когда началась Великая Отечественная война, епископ был экзархом (главой) Русской Православной Церкви в США [9]. Митрополит занял твёрдую позицию поддержки Советского Союза и противления Германии; немцев-фашистов епископ называл «ужасными душителями!» [там же]. 22 июня 1941 г., в день Всех святых, в земле Российской просиявших, Митрополит отслужил молебен о даровании русскому народу победы; в проповеди уповал на то, что испытания попущены Божиим Промыслом «ко благу нашей Православной церкви и Родины» и будто пророчествовал: «Все кончится добром!» [10]. Владыка возглавлял Медицинский Комитет помощи России, собиравший медикаменты и денежные средства для Красной Армии; своим церковным и общественным служением привёл большую часть американцев и эмигрантов к пониманию необходимости поддержки СССР [там же].

31 января — 2 февраля 1945 г. епископ принял участие в Поместном соборе Русской православной церкви в Москве; 30 июня 1945 г. стал гражданином СССР, а 12 февраля 1948 г. окончательно вернулся в Россию в качестве митрополита Рижского и Латвийского [9]. Для епископа некой установкой была идея «Не продадим совесть и Родину!» [10]. Можно сказать, что Подвижник был верен Божественному замыслу о его земле и народе [11].

В течение написания нашей научной работы мы глубже проникли в сферу духовно-нравственных основ бытия человека. Нам удалось установить, что некоторые представители российской эмиграции первой волны, несмотря на то, что когда-то приняли решение покинуть Россию, во время Великой Отечественной войны встали на путь противления фашистскому режиму и поддержки Советского Союза.

В некоторых случаях непримиримое противоречие между интересами конкретной личности и советского государства сочетались с искренним чувством преданности Родине и уважением русского народа. Так, А.И. Деникин при «обнаружении» врага в лице Гитлера поддержал Советскую власть, понимая необходимость этого шага для защиты российской идентичности. Военачальник желал благополучия России, надеялся на «обнаружение» народом в себе русского Духа.

И.А. Бунин, если допускал нападение на СССР Германии, то только находясь в состоянии непонимания происходящих событий, размышляя над возможностью свержения советского режима. С уверенностью можно сказать, что Бунин надеялся на силу русского солдата в деле избавления Родины от врага. Он никогда не принимал коммунизм, но со временем его категоричность к Советской власти смягчилась.

С.В. Рахманинов считал своим долгом помочь России избавиться от врага, поэтому незамедлительно направил в СССР имеющиеся денежные средства. Вероятно, Рахманинов не был политически «высокочувствительным», реакционным, поэтому хотел вернуться на Родину, независимо от режима правящей власти; и, если бы получил ответное письмо с одобрением в оформлении гражданства, наверное, возвратился бы — тоска по России была сильна.

Митрополит Вениамин (Федченков) тоже безотлагательно принялся за поиск возможных путей для поддержки СССР. Епископ считал необходимым объединиться русской эмиграции в условиях борьбы за свободу России от немецкого «владычества». Для Владыки было значимо вернуться на Родину, в лоно Русской православной церкви. Красные и белые изначально были для него одним народом, одной паствой.

Проанализировав факты биографии, мемуары, философско-исторические труды указанных выше персоналий, а также воспоминания окружающих их людей, думаем, что верно будет назвать данных эмигрантов патриотами, теми, кто разграничивает понятия «культурно-исторической идентичности» и «правящей власти», теми, кто в виду нападения врага «со стороны» приняли, на наш взгляд, верное решение духовного единства с Родиной.

В данной работе мы не ставили целью раскрыть понятие «патриотизм», но стремились приблизиться к пониманию этого феномена путём выявления гражданской позиции эмигрантов первой волны. Несмотря на то, что высказывание Н.А. Бердяева относится к особому историко-политическому контексту, вероятно, наше понимание патриотизма близко к смыслу афоризма философа: «Наша любовь всегда должна быть сильнее нашей ненависти. Нужно любить Россию и русский народ больше, чем ненавидеть революцию и большевиков» [12].

Литература
1. Деникин А.И. Очерки русской смуты // Милитера. 2001. [Электронный ресурс]. URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/denikin_ai2/5_25.html. (дата обращения 25.05.2020).
2. Деникин А.И. Мировые события и русский вопрос. Париж: Изд. Союза добровольцев, 1939. 85 с.
3. Рудич К. Как вел себя Деникин во время Великой Отечественной войны // Русская Семерка. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://russian7.ru/post/kak-denikin-vel-sebya-vo-vremya-velikoy-o/. (дата обращения 25.05.2020).
4. Бунин И.А. Лишь слову жизнь дана… М: Сов. Россия, 1990.
5. Воспоминания о Рахманинове. Ч. 1 / Сост., ред., примеч. и предисл. З. Апетян. М.: Музыка, 1961.
6. Воспоминания о Рахманинове // Сенар. 2006-2020. [Электронный ресурс]. URL: https://senar.ru/memoirs/Rachmaninova/. (дата обращения 25.05.2020).
7. Халфин Д. Сергей Рахманинов: золото в сердце // Православие.Ru. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/127821.html. (дата обращения 25.05.2020).
8. Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох // Азбука веры. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/na-rubezhe-dvukh-ehpokh/4. (дата обращения 25.05.2020).
9. Митрополит Вениамин (Федченков) // Азбука веры. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/. (дата обращения 25.05.2020).
10. Горенок Н. «Сердцем веруется в правду». Жизнь и книги митрополита Вениамина (Федченкова) // Православие.Ru. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/49054.html. (дата обращения 25.05.2020).
11. Патриотизм // Азбука веры. 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/patriotizm. (дата обращения 25.05.2020).
12. Особенности русской души и Россия в понимании Н.А. Бердяева // StudSell. [Электронный ресурс]. URL: https://www.studsell.com/view/107051/?page=5. (дата обращения 25.05.2020).

THE GREAT PATRIOTIC WAR 1941 – 1945 AS INDICATOR OF THE FIRST WAVE RUSSIAN EMIGRANTS' PATRIOTISM

Athuor: Gorynceva E. A., Student of Udmurt State University, Izhevsk, Russia

Abstract. This scientific work deals with the explanation of the civic position of the first wave Russian emigration's exponents during the Great Patriotic War. The object of study is the civic position. As the writing of academic paper unfolds the author specified attitude of Russian intellectuals' exponents to events of the Bolshevik Revolution 1917, defined emigrants' response to Hitler treacherous attack on Russia, also saw about emigrants' particular actions in reference to aggrieved parties from 1941 till 1945. The result of investigation is inference about the patriotism of concerned personalities' views.

Keywords: the Great Patriotic War 1941 – 1945, the Bolshevik Revolution 1917, the civic position, the patriotism, the Motherland, the first wave Russian emigration, A. I. Denikin, I. A. Bunin, S. V. Rachmaninoff, Metropolitan Veniamin (Fedchenkov).

УДК 130.2

КОМИКС: ДИСКРЕДИТАЦИЯ И РЕАБИЛИТАЦИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Иванова Алиса Сергеевна
студентка
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
e-mail: alisa.iv98@mail.ru
г. Миасс, Россия
Научный руководитель
Глазкова Светлана Николаевна
доктор филологических наук, доцент
профессор кафедры филологии
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
e-mail: malkova.75@bk.ru
г. Миасс, Россия

Аннотация. В статье исследуется изменение роли гуманитарного знания в условиях информационного общества. Тип общественного устройства сказывается на типе восприятия информации и, как следствие, на

типе мышления реципиента. Раскрываются особенности восприятия информации в реалиях информационного общества. Рассматриваются два вида текста: креолизованный и монокодовый. Аргументируется тезис о дикатате клиповости в современных реалиях. Констатируется большая востребованность креолизованного текста. Характеризуется такой вид креолизованного текста, как комикс. Объясняется популярность жанра с позиций ведущего типа мышления и типа чтения. Выдвигается гипотеза о возможности использовать комикс как инструмент, позволяющий улучшить понимание текста.
Ключевые слова: понимание, клиповое мышление, клиповое чтение, монокодовый вербальный текст, креолизованный текст, комикс.

В результате научно-технического прогресса на рубеже XX-XXI веков наблюдается формирование качественно нового типа общественного устройства — информационного общества. Для данного типа общественного устройства характерно увеличение объёмов информации, увеличение роли информационных технологий в жизни общества. Это повлекло за собой процесс повсеместной компьютеризации и информатизации. Формируется новый тип мышления. Термин «клиповое мышление», обозначающий фрагментарное поверхностное знание, впервые упоминается американским философом Э. Тоффлером в середине XX века [1]. Данный тип мышления является следствием нового типа восприятия информации, сформированного особенностями устройства информационного общества. Клиповое чтение — это принципиально дискретное, обрывочное чтение, при котором, по мнению А. Фельдмана, воспринимаемая информация превращается в мозаику из разрозненных фрагментов [2]. Для клипового чтения характерна высокая скорость переключения внимания между различными смысловыми фрагментами вербального текста без понимания общего смысла текста. У читателя формируется неспособность к длительному сосредоточению внимания и системному мышлению, которое необходимо для восприятия и понимания целостного вербального текста с учетом его причинно-следственных связей. Важной особенностью восприятия в случае клиповости чтения является предпочтение читателем образных форм подачи информации. Данный факт был засвидетельствован канадским философом М. Маклюэном в 60-х годах XX века [3]. Исходя из собственных наблюдений, учёный утверждал, что развитие информационных технологий возвращает человеческое мышление к дотекстовой эпохе и текст как линейная последовательность знаков перестаёт быть базой нашей культуры.

Таким образом, можно сделать вывод, что текстовое гуманитарное знание, существующее неотрывно от герменевтики как искусства истолкования текстов, в реалиях информационного общества XXI века переживает кризис. Понимание монокодового вербального текста как единого смыслового целого, его интерпретация и анализ становятся сложно осуществимыми. Актуальность приобретает форма креолизованного текста. В процессе чтения текста данного вида реципиент эмоционально воспринимает смыслы, выраженные вербально и невербально, в результате чего выходит на качественно новый уровень обобщения и, как следствие, на более глубокий, в сравнении с монокодовым вербальным текстом, уровень понимания информации. Установлено, что подтекстовая информация креолизованного текста выражается в большей степени невербально, чем вербально.

Рассмотрим преимущества передачи информации в виде креолизованного текста на примере жанровой специфики комикса. Комикс содержит в себе вербальный и невербальный компоненты: вербальный компонент заключает в себе всё речевое единство комиксов, а невербальный компонент — графику и параграфику. Вследствие взаимодействия вербального и невербального компонентов, комикс способен отразить большой объём информации, подразумевающий простоту и высокую скорость её восприятия, что необходимо в условиях современного информационного общества. Кроме того, комикс, представляющий собой последовательность картинок (кадров комикса), сопровождающихся текстом (или без него), акцентирует внимание на ключевых смысловых моментах текста. Грамотное расставление таких акцентов, передача информации в виде фрагментов, удобных для восприятия современным читателем, делает комикс приемлемым, в сравнении с монокодовым словестным текстом, инструментом для передачи информации в условиях клиповости мышления информационного общества.

Синкретичность в случае восприятия креолизованного текста способствует более качественному пониманию информации, которая может содержать в себе смысловую нагрузку любой сложности. Комикс может выступать как инструмент понимания и прозаического, и поэтического текста. Поэтическое произведение, представленное в виде комикса, имеет такие особенности, как:

1. Визуализация изобразительно-выразительных средств.
2. Возможность в визуальной реализации поэтических образов и их соотношений включения элемента анализа. В таком случае кадр комикса содержит буквальное изображение поэтического

образа или свойств изображаемого предмета, необходимого для понимания смысла конкретного поэтического произведения.

3. Наглядное разграничение речи автора, речи лирического героя, его мыслей и воспоминаний. Данная особенность помогает читателю легко разграничить позицию автора поэтического произведения от позиции лирического героя.
4. Иллюстрация причинно-следственных связей между различными когнитивными процессами героев произведения.
5. Структурирование поэтического текста, с помощью графического разделения его на полноценные смысловые части и расположения этих частей на отдельных страницах комикса.
6. Покадровое сопровождение невербального компонента комикса вербальным. При таком соотношении составляющих креолизованного текста в рамках комикса не дискриминируется структура поэтического текста, включающая в себя ритм, систему рифмовки, соотношение фразы и строки, их звучание.

Исходя из названных особенностей, можно сделать вывод, что проблема понимания поэтического текста, представленного вербально, заключается в неспособности визуально представить поэтические образы и обозначить их роль в произведении, в сложности при установлении причинно-следственных связей между когнитивными процессами героев произведения и смысловыми частями поэтического текста. Кроме того, сложность вызывает разграничение позиции автора произведения и лирического героя, что непосредственно связанно со сложностью в установлении причинно-следственных связей между когнитивными процессами лирического героя. Комикс здесь может выступать как решение данной проблемы.

Прозаическое произведение, представленное в виде комикса, имеет ряд особенностей:

1. Динамичность кадров комикса в их совокупности. Данная особенность обусловлена развлекательным характером жанра комиксов и способствует длительной концентрации внимания на сюжете прозаического произведения.
2. Динамичность образов, представленных в рамках одного кадра. С помощью графики изображаются действия, эмоции персонажей комикса и окружающая их обстановка. Параграфика комикса включает в себя дополнительную к графическому изображению информацию. Данная разновидность невербального компонента комикса участвует в обеспечении анимации его графических изображений.
3. Экспрессивность в изображении поведения и мимики героев комикса, что помогает сделать акцент на определённом сюжетном событии и программирует возникновение схожих эмоций у читателя, побуждает к эмпатии.
4. Сосредоточение большого объёма информации в одном кадре. В данном случае читатель не нуждается в долгой концентрации внимания при восприятии большого объёма информации, что делает представленную информацию более доступной для понимания в условиях клиповости, фрагментарности мышления.
5. Возможность визуализация изобразительно-выразительных средств прозаического произведения.
6. Наглядное разграничение речи автора, речи героев произведения, их мыслей и воспоминаний. Данная особенность помогает читателю легко разграничить позицию автора прозаического произведения от позиции героя.
7. Иллюстрация причинно-следственных связей между различными когнитивными процессами героев прозаического произведения.

Приведённые выше особенности способствуют выявлению схожих проблем понимания прозаического текста, представленного вербально, с проблемами понимания поэтического текста, описанными ранее. Отдельно можно обозначить такие проблемы, как неспособность реципиента к длительной концентрации внимания в процессе чтения, что обусловлено особенностями клипового мышления, и сложность в эмпатии по отношению к персонажам произведения без специального воздействия через динамичность и экспрессивность визуального компонента комикса.

По мнению М.М. Бахтина, гуманитарное знание направлено на изучение человека в его человеческой специфике с помощью текста. Главным способом исследования человека, который позволяет проникнуть в его внутренний мир, является понимание [4]. Исходя из всех перечисленных выше проблем в восприятии текстов разного вида, можно сделать вывод, что читатель, воспринимая монокодовый вербальный текст, испытывает сложность в понимании чувственной составляющей такого текста. Реципиенту сложно выстроить причинно-следственную связь между мыслями, воспоминаниями и действиями человека. Читатель испытывает трудности в эмпатии по отношению к героям произведения, представленного в форме монокодового вербального текста, и не способен

ассоциировать героя с самим собой, так как переживания героев произведения выражены неярко и ненаглядно. Фрагментарность воспринимаемой информации, заключённой в монокодовом вербальном тексте, и, как следствие, непонимание общего смысла такого текста говорит о неправильном расставлении смысловых акцентов в тексте. При этом, если брать во внимание тот факт, что литературные произведения содержат в себе ценностные ориентации героев произведения, автора произведения, можно заметить, что данные составляющие произведения не приоритетны для современного читателя. Акценты при чтении расставляются реципиентом на динамичных сюжетных событиях, как на разрозненных ярких фрагментах. Из этого следует, что, стремясь сохранить способ передачи информации с помощью монокодового вербального текста, современный читатель рискует оказаться ценностно, социально и психологически дезориентированным в реалиях информационного общества. Таким образом, реабилитация гуманитарного знания возможна только в случае смены способа передачи информации. А комикс, вероятно, и является одним из таких способов, который способен помочь в освоении текстовых смыслов за счёт своего поликодового характера.

Литература

1. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2009.
2. Фельдман А. Клиповое мышление // Портал «LiveJournal». [Электронный ресурс]. URL: https://wowavostok.livejournal.com/9487906.html. (дата обращения 25.05.2020).
3. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего. М.: Академический проект, 2005.
4. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986.

COMICS: DISCREDITATION AND REHABILITATION OF HUMANITARIAN KNOWLEDGE IN INFORMATION CULTURE

Athuor: Ivanova Alisa Sergeevna, student of the group MO-401 specialty philology Miass branch of Chelyabinsk State University, Russia

Abstract: The article examines the changing role of humanitarian knowledge in the information society. The type of social structure affects the type of perception of information and, as a result, the type of thinking of the recipient. The features of information perception in the realities of the information society are revealed. Two types of text are considered: creolized and monocode. The thesis about the dictate of clip art in modern realities is argued. There is a great demand for creolized text. This type of creolized text is characterized as a comic book. It explains the popularity of the genre from the position of the leading type of thinking and type of reading. A hypothesis is put forward about the possibility of using the comic as a tool to improve the understanding of the text.

Keywords: understanding, clip thinking, clip reading, monocode verbal text, creolized text, comics.

УДК 111.82

ВЕНЕЦИЯ КАК ПОНЯТИЕ «НУЛЕВОЙ ТОЧКИ» В ПРОЗЕ И. БРОДСКОГО

Малащенко Елизавета Петровна
студентка
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: bolt9950@gmail.com
Научный руководитель
Шадрин Алексей Анатольевич
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: shadrin1971@gmail.com
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Рассмотрено философское понятие нулевой точки в прозе и мировидении И. Бродского. Высказана гипотеза о том, что «ноль» как абсолютное начало лежит в основе венецианского комплекса поэта. Проведён подробный сопоставительный анализ философского понятия нулевой точки и его воплощения в эссе И. Бродского «Набережная Неисцелимых» (1989). Венеция показана как абсолютная точка отсчёта и место вне времени.

Ключевые слова: «нулевая точка», бытие, небытие, Время, Венеция.

Философия всегда была близка художественной литературе, ещё в 1936 году А. Камю сформулировал максиму, впоследствии ставшую знаменитой: «Если хочешь стать философом — пиши романы». [1]. Поэтому, например, знаменитые философы-экзистенциалисты Жан-Поль Сартр и Альбер Камю были и литераторами, причём их литературные произведения не были побочным продуктом, а служили средством воплощения философских концепций. И. Бродский — не философ, но даже при воспроизведении существующих философских концепций тезисы и их реализация каждый раз вырабатываются поэтом заново, поэтому его поэзия и проза метафизичны. Своё творчество Бродский строит как поиск личностного разрешения вопросов бытия, поэтому применительно к его поэтическим текстам и возможно говорить о метафизике, в том числе о метафизическом дискурсе. Так или иначе, в основе изображения и осмысления Венеции Бродским лежит понятие ноля, что и будет показано тезисно-сопоставительно; но перед этим необходимо непосредственное рассмотрение понятия нулевой точки.

Для определения понятия обратимся к концепции, изложенной в монографии О.Н. Бушмакиной [2], которая рассматривает точку отсчёта как точку *самоопределения бытия «между» при-сутствием и от-сутствием*, сущим и не-сущим, применяя для последних категории А и не-А. Она вводит понятие «ноля», которое определяет А и всегда совпадает с измеряемой через него величиной, являясь своеобразным зеркалом для неё. То есть, по мнению Бушмакиной, «ноль» не является «третьим» состоянием А, существующим самостоятельно. О его существовании можно только догадываться по реконструкции состояний существования и не-существования А. Он выступает в качестве «места» определения любой точки, при этом весь процесс определения есть приведение к «нолю», или прохождение сквозь «ноль», вне процесса определения «ноль» не существует. Это значит, что существование «ноля» всегда заполнено определяемой величиной. «Ноль» существует «между» отрицательными и положительными величинами, не принадлежа ни к тем, ни к другим. Как то, что положено «между», он оказывается величиной разделяющей различаемое. При этом «ноль» в себе ничего не содержит и не может ничего ни добавить, ни убавить в существовании положительного или отрицательного. Другими словами, «ноль» есть величина «прозрачная», «сквозная», проходя через которую положительные величины обнаруживают себя в качестве отрицательных, и наоборот, то есть, пропуская сквозь себя категорию, он переводит её в равное, но противоположное состояние. Тождество «при-сутствия» и «от-сутствия» существует на границе, или пределе бытия, где предел бытия есть собственно бытие предела. В концепции О.Н. Бушмакиной бытие «вписано» в не-бытие и определяется по общей границе между ними, которая не только разделяет, но и связывает их. Причём граница представляется одномерной: либо А, либо не-А, поскольку граница не может иметь две стороны, т.к. в таком случае она имеет глубину, т.е. ограничивается собственными границами. Граница есть истощение имени А, где оно существует как «пустой знак», симулякр, или знак без значения. В своей бессмысленности он является неопределенным, «никаким», или «нулем». «Ноль» — это та точка, с которой начинается бытие А как сущего. Точка «ноля» является границей бытия А. Зная, что у «ноля» нет собственного бытия в его отдельности, но только бытие самого А, можно утверждать, что бытие «ноля» совпадает с бытием А. Бытие движется «от» самого себя «к» самому себе «через» самого себя и остаётся в собственных границах, определяясь посредством них. В этом заключается «себетождественность бытия», которое не выходит «за» собственные пределы, не прибегает к познавательной операции трансцендирования.

В связи с тем, что А может полагаться только в двух состояниях — существования и не-существования, оно существует как точка, т.е. неделимое целое. Начала сливаются, абсолютно накладываясь друг на друга, полагаясь и совпадая в этой точке. Положительное и отрицательное, являясь антонимами, заключают в пространстве «между» собой полноту собственного значения, или полноту смысла собственного существования как процесса именования. Таким образом, «ноль» может иметь любое значение, переводя положительное в отрицательное, и наоборот. Он оказывается точкой преобразования или трансформации, оператором переноса и структурирования. Предложенная модель предполагает возможность самоопределения бытия посредством самого себя. Бытие прочерчивает в самом себе границу, которая является «местом определения», или «местом» его само-положения. Граница бытия существует в самом бытии, когда бытие существует и распознаётся на пределе.

«Ноль» — это абсолютная точка отсчёта, простое целое, не структурное, не состоящее из частей, не имеющее ни центра, ни окраин, поэтому существование точки парадоксально — она существует, не существуя, и наоборот. «Ноль» — это предельный теоретический конструкт, предъявляющий два состояния точки, «место встречи» мышления с самим собой, абсолютное начало и абсолютный конец, тождество означаемого и означающего, где одно неотделимо от другого. Ноль

— это «ничто» и «всё» одновременно в их тождестве и различии, присутствие ноля необходимо, поскольку его элиминация превращает бытие в чистую неразличённость. Кроме того, самообнаружение бытия в «месте» есть «местоимение», т.е. «Я». Ноль показывает на наше присутствие в системе знания, являясь её отправной точкой.

Эти и другие характеристики нулевой точки представлены в изображении Венеции Бродским. Его «венецианский текст» достаточно объёмен: эссе «Набережная Неисцелимых» («Watermark» — на английском, с дополнительными главами), стихотворения «Лагуна» (1973), «Сан-Пьетро» (1977), «Прилив» (1981), «Венецианские строфы — 1, 2» (1982), «В Италии» (1985), «Посвящается Джироламо Марчелло» (1988), «Лидо» (1991), «Остров Прочида» (1994), «С натуры» (1995). В данной статье будет подробно рассмотрено только эссе И. Бродского, однако те или иные характеристики «нулевой точки» в венецианском комплексе поэта присутствуют как в прозе, так и в поэзии. Более того, этот город воплощён не только в его творческой программе — он был для автора в каком-то смысле и жизнеобразующим звеном.

Для Бродского Венеция — это город, где нет времени, это вечность. Вода вообще, по Бродскому, есть эквивалент времени: «Поставленное стоймя кружево венецианских фасадов есть лучшая линия, которую где-либо на земной тверди оставило время — оно же — вода» [3, с. 107]. В своей книге «Диалоги с Иосифом Бродским» Соломон Волков пишет, что Бродский любил встречать в Венеции Рождество, потому что это идеальное время для отсчёта, определения времени, перехода: «…всякий раз, когда бывал в Венеции, я ездил туда на Рождество. <…> На протяжении последних девяти лет, думаю, не пропустил случая, за исключением двух раз. <…> Это не ритуал, конечно же. Просто я считаю, что так и должно быть. Это мой пункт, если угодно. Новый год. Перемена года, перемена времени; время выходит из воды. Об этом неохота говорить, потому что это уж чистая метафизика» [4, с. 206-207]. Иными словами, венецианский топос — переходное пространство, через которое определяются времена. Конец прошлого и начало будущего.

В «Набережной Неисцелимых» (ноябрь 1989) характеристики Венеции в применении к нулевой точке воплощаются, в частности, в следующих чертах, которые считаем нужным подкрепить цитатами: она показывается городом без чётко очерченных границ, центра («У него нет севера, юга, востока, запада; единственное его направление — вбок. <…> ты рыщешь и мечешься в поисках ориентиров, но безнадежно их теряешь»); в ней привычное бытие закончилось, но небытие не началось, поэтому человек способен и быть, и раствориться, то есть рассматривается и присутствие, и отсутствие, это пограничное пространство («<…> я видел в этих рамах все меньше и меньше себя, все больше и больше темноты. Постепенное вычитание, подумал я; чем-то оно кончится? И оно кончилось в десятой или одиннадцатой комнате. Я стоял у двери в следующую комнату и вместо себя видел в приличном — метр на метр — прямоугольнике черное, как смоль, ничто»); она — это вечное настоящее, но настоящее как момент соединения и перехода времён, где усматривается и прошлое, и будущее («Ибо город покоится, а мы движемся. <…> Ибо мы направляемся к будущему, а красота есть вечное настоящее»); она — это «прозрачное место», которое только определяет категории («Я почувствовал, что шагнул в собственный портрет, выполненный из холодного воздуха»); это само по себе «ничто», способное как конструировать, так и деконструировать, однако оно — лишь отражение, «лакуна» («Одно время я даже развивал теорию чрезмерной избыточности: теорию зеркала, поглощающего тело, поглощающего город. В результате, естественно, получаем взаимное отрицание. Отражению нет никакого дела до отражения»).

Примечательно вообще появление образа зеркала как отражения, которое не содержит собственной сущностной категории, причём образ применим как к характеристике Венеции, так и к понятию точки.

Но именно зеркало вод оказывается хранителем абсолютной неповторимости Венеции, и это равно относится как к её физической, так и к метафизической сущности, к памяти жизни, истории, культуры, что предельно точно сформулировано И. Бродским в «Набережной неисцелимых». Венеция как нулевая точка вбирает в себя категории, сохраняет, определяет их. Бродский постоянно оперирует словами «вечность» и «вселенная». Это те измерения, которые, как ему представляется, единственно подходят к Венеции и помогают понять её глубинную надвещную природу. Человек в этом городе меняет лики, как бы заново проходя все стадии жизни — стало быть, водная стихия в потенциале содержит в себе всё, как всё содержит в себе Венеция, рождённый водой город. Как и вода, он собирает воедино разные сферы бытия, связывая концы и начала, ибо Венеция в системе И. Бродского олицетворяет собой тот момент, когда красота уже воплотилась в твердь, но еще не отделилась от воды [5], то есть это та самая переходная и определяющая точка. Вода, даже выступая в функции границы, не столько разделяет, сколько соединяет времена, явления, события, наконец,

время и пространство через их отражение в воде. Вода, по И. Бродскому, может быть своеобразным alter ego того или иного человека, то есть сама она — ничто: «В некоторых стихиях, — замечает он в эссе, говоря о воде, — опознаешь себя». Город — это одно большое зеркало, способное отразить весь мир (посредством воды и зеркал, которые производятся там).

И. Бродский пишет о тумане «Nebbia», который представляется этаким пространством без собственного пространства, когда теряются присутствующие там ориентиры: «<…> превращает это место в нечто более вневременное, чем святая святых любого дворца, стирая не только отражения, но и все имеющее форму: здания, людей, колоннады, мосты, статуи <…> это пора, когда забываешь о себе, по примеру города, утратившего зримость». Если вода — это образ времени, а Венеция — это лучшее воплощение воды и вневременности, то венецианский туман — это наилучшее воплощение «ноля», «абсолютный ноль», пустота.

Таким образом, Венеция как нулевая точка выступает неким началом отсчёта пространства-времени, нулевой точкой координат, где останавливается время, где нет чётко очерченных границ, в пространстве которой может раствориться человек («… возвращают тебе не тебя самого, а твою анонимность, особенно в этом городе», — пишет Бродский о зеркалах как венецианском мирообразе), но это его переходный момент Вселенной, и в нём герой находит примирение со Временем. Более того, сама эта точка хрупка: город подвержен распаду и может исчезнуть. Венеция — это наиболее естественная идея порядка, поскольку она как граница организует полярные точки с двух сторон от неё (например, прошлое и будущее) — различает и связывает, однако же сама состоит из пустоты. Возникает образ Венеции как края жизни, порога, через который можно шагнуть и туда, и сюда. Это место не-реальности в реальном или её знак.

Л. Лосев, описывая Венецию Бродского, писал: «В одной русской сказке герою отдается приказ: пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что. Какие бы зигзаги ни совершал по земле лирический герой-пилигрим Бродского, его окончательное место назначения — это утопия, место “не-знаю-куда”, Венеция как “неевклидово пространство”, где часть превосходит целое и прошлое наличествует в настоящем» [6]. И это самое подходящее описание Венеции Бродского, в котором, несомненно, распознаётся понятие «ноля».

Нулевая точка — это организующее звено категорий. Без утверждения её *отсутствующего присутствия* не представлялись бы возможными категории вообще, но лишь одно неразличимое «нечто». Каждая система должна иметь в своём основании точку отсчёта, которая фокусирует «зазор» в пространстве, времени, материи и способна определять границы конструируемой реальности, но «зазор» не обязательно должен выходить за пределы системы — в этом идея О.Н. Бушмакиной. Поэтому это понятие применимо как к философским построениям, так и к литературным и литературоведческим, что и было показано на примере рассмотрения эссе И. Бродского «Набережная Неисцелимых», в котором Венеция для носителя речи является тем самым определяющим — Время, Пространство, себя — звеном, благодаря которому возможно авторское самоосмысление. Основной философский вопрос, как он формулируется в классической системе Ф. Шеллинга, — «Я существую?» — может быть разрешён только с привлечением понятия ноля.

Литература

1. Камю А. Падение. Из «Записных книжек» (1935-1959) / Ред. О.В. Матыцин. М.: АСТ, 2009.
2. Бушмакина О.Н. Онтология постсоветского мышления / О.Н. Бушмакина. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1998.
3. Нечаев С.Ю. Русская Италия / С.Ю. Нечаев. М.: Вече, 2008.
4. Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским / С. Волков; вступительная статья Я. Гордина. М.: Издательство Независимая Газета, 2000.
5. Меднис Н.Е. Венеция в русской литературе / Н.Е. Меднис. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1999.
6. Лосев Л. Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского // Иностранная литература. 1996. № 5. С. 224-237

VENICE AS CONCEPT OF “ZERO POINT” IN J. BRODSKY’S PROSE

Athuor: Malashchenko E.P. Student of the philological faculty of Udmurt State University, Izhevsk

Abstract:This article is dedicated to consideration of philosophical «zero point» concept in prose and worldview of J. Brodsky. There were claimed hypothesis of «zero» as complete beginning, which represents as basis of Venetian poet’s cycle. Philosophical concept «zero point» and its objectification in J. Brodsky’s essay «Watermark» was comparatively analyzed in the article. Venice was shown as complete starting point and space out of time.

Keywords: «zero point», existence, nonexistence, Time, Venice.

УДК 130.2

КОНЦЕПТ РИЗОМЫ В КОНТЕКСТЕ ДЖАЗОВОЙ МУЗЫКИ

Маркова Полина Сергеевна
студентка
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: polinamrkv@gmail.com
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Шадрин Алексей Анатольевич
Кандидат философских наук, доцент
Доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: shadrin1971@gmail.com
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Статья посвящена анализу специфики джазовой музыки с использованием концепта ризомы, как радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию (в качестве таковой рассматривается классическая музыка). Ведущей характеристикой джаза определена импровизация, которая в ризоматическом концепте представляется как один из «множества выходов» из ризомы, точкой, где она начинает «произрастать»; композиция же соотносится с хаосмосом. Работа имеет междисциплинарный характер, написана на стыке философии и искусствоведения.
Ключевые слова: ризома, джаз, импровизация, композиция, хаосмос.

Одним из ключевых понятий философии постмодернизма является понятие «ризомы» (фр. rhizome – «корневище»). Оно фиксирует принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования [1]. Впервые понятие ризомы было представлено в труде Жиля Делеза и Феликса Гваттари «Ризома» (1976) в контексте разработки базисных основоположений номадологического проекта постмодернизма. Понятие ризомы выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически центрированной и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию [2].

Ризоме соответствует образ мира как хаосмоса. Хаосмос и есть композиция. «Согласно Делезу и Гваттари, в современной картине мира “хаосмос-корешок занял место мира корня” (т.е. мира линейно выстроенных осей и линейно понятых закономерностей)» [3]. У ризомы хаосмос является «серединой», у которой нет начала и конца. По мысли Делеза и Гваттари, «одно из наиболее отличительных свойств ризомы — иметь всегда множество выходов» [1]. Мир-ризома – это мир ускользания, предоставляющий неограниченную возможность для новых конфигураций слов, образов, смыслов [4]. Таким образом, понятие ризомы, на наш взгляд, можно рассматривать как концептуальную основу феноменов постмодернистского конструирования реальности.

Статья посвящена анализу специфики джазовой музыки с использованием концепта ризомы, что, на наш взгляд, позволит более глубоко раскрыть сущность джаза как явления культуры эпохи постмодернизма.

Классическая музыка конца XIX века как семантически центрированная и стабильно определенная структура была подвержена строжайшим правилам и не признавала никаких импровизаций, требуя отточенного исполнения готовых композиций. Поэтому в начале XX века джаз стал «глотком свежего воздуха» и предвестником новой эпохи.

Что же такое джаз? Когда Луи Армстронга спросили об этом, он сказал следующее: «Если вы спрашиваете, то вам этого никогда не понять». Первое широко распространенное определение джаза звучало как «коллективная импровизация» [5]. В 20-е годы XX века футуристы поддерживали идею о том, что джаз — это музыка будущего, вытесняющая композицию и завершённую форму как

устаревшие структуры. Сюрреалисты считали, что джаз — это музыка подсознательного и бессознательного, регистры которых предоставляют исполнителю множество способов не повторяться. [там же]. В толковом словаре С.И. Ожегова дается следующее определение: «Джаз — это оригинальная импровизационная музыка с неровным ритмом и темпом, сочетающая в себе черты европейской и африканской традиций» [6, с. 150]. Таким образом, импровизация рассматривается как важнейшая характеристика джаза, так как именно она является базовым элементом для построения джазовых композиций, и также выступает в качестве антонима по отношению к классической музыке конца XIX века.

Импровизация традиционно рассматривается как акт творения в процессе исполнения. В ризоматическом концепте импровизация становится одним из «множества выходов» из ризомы, точкой, где она начинает «произрастать», прежде всего, под влиянием индивидуальности исполнителя, его интерпретации композиции, иных факторов, сложившихся – складывающихся – «здесь и сейчас». Композиция, таким образом, в контексте ризоматического подхода, может соотноситься с хаосмосом, что сохраняет открытыми возможности трансформации и реализации её внутреннего потенциала. Исполнитель-импровизатор Стив Лейси писал о том, что только импровизация может дать такое ощущение свежести, он сравнивает её с прыжком в неизвестность. Ли Кониц, джазовый саксофонист, выражает ту же мысль следующим образом: «Моя подготовка заключается в том, чтобы быть неподготовленным. И это требует немалой подготовки!». Кроме того, Кониц обращает внимание на то, что многие думают, что импровизация заранее отрепетирована, и люди приходят уже на готовое выступление. По его мнению, это совсем не так: «Очень талантливые люди могут делать подобное эффективно, остальные звучат как халтурщики». То есть импровизация – это способ выражения искренности [7]. Спонтанность импровизации в джазе подчеркивается возможностью вариаций в «прочтении» композиции исполнителями, «определенная интерпретация оказывается всего лишь одной из многих возможных интерпретаций. Пространство текста предъявляется как пространство интерпретативности, существующей виртуально и актуализирующейся через точку определенной интерпретации» [8].

Однако есть и иные оценки импровизации в джазе. Немецкий философ Теодор Адорно в своей работе «Социология музыки» об импровизации в джазе пишет следующее: «Крайнее выражение ложной индивидуальности – импровизации в коммерческом джазе, которыми питается джазовая журналистика. Они старательно выдвигают на первый план непосредственность творчества – творчество в данный момент, тогда как метрическая и гармоническая схема предписывает исполнителям столь тесные рамки, что их, в свою очередь, можно свести к минимуму исходных форм. И действительно, большая часть того, что преподносится как импровизация, – за пределами весьма и весьма узкого круга джазовых экспертов – уже отрепетирована заранее» [9, с. 35]. Подтверждением тому является тот факт, что, как правило, все музыканты отрабатывают свое хот-соло (англ. «hot» – жаркий, горячий, с помощью данного термина подчеркивается выразительность проявления импровизации музыканта) заранее и, соответственно, на публике воспроизводят готовую композицию, т.е. происходит имитация спонтанности. Тем не менее, и эта точка зрения не исключает возможности импровизации в джазе как спонтанного акта в процессе исполнения.

Исходя из вышеизложенного можно заключить, что джаз зарождается как одна из форм проявления ризомы в музыкальном мире. В джазе присутствует композиция, хотя она и не так очевидна, как в классической музыке, но в большей степени джаз связан с импровизацией – определяющей характеристикой джаза как музыкального жанра. В ризоматическом концепте импровизация становится одним из «множества выходов» из ризомы, точкой, где ризома начинает «произрастать». Композиция, в свою очередь, может соотноситься с хаосмосом, свойствами которого являются открытые возможности трансформации. Таким образом, джазовая музыка в определенном смысле является образцом постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал строгой композиции сменяется идеалом интерпретации как потока спонтанности.

Литература

1. Грицанов А. Ризома. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. [Электронный ресурс]. URL: https://fil.wikireading.ru/41239. (дата обращения 25.05.2020).
2. Можейко М.А. Словарь постмодернизма. [Электронный ресурс]. URL: https://slovar.cc/isk/postmodern/2479171.html. (дата обращения 25.05.2020).
3. Грицанов А. Хаосмос. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. [Электронный ресурс]. URL: https://fil.wikireading.ru/41146. (дата обращения 25.05.2020).
4. Синельникова Л.Н. Ризома и дискурс интермедиальности // Вестник РУДН. Серия: ЛИНГВИСТИКА. 2017 Vol. 21 № 4. [Электронный ресурс]. URL: http://journals.rudn.ru/linguistics. (дата обращения 25.05.2020).

5. Джаз – народная музыка // Jazz-квадрат. [Электронный ресурс]. URL: https://jazzquad.ru/index.pl?act=PRODUCT&id=475. (дата обращения 25.05.2020).
6. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., М., 1997.
7. Хамилтон Э. Теория джаза. / пер. с англ. М.С. Резанцевой // Jazz.ru. [Электронный ресурс]. URL: http://journal.jazz.ru/2018/03/14/andy-hamilton-jazz-as-classical-music. (дата обращения 25.05.2020).
8. Бушмакина О.Н. Номадический субъект в структурах объективации // Проблема текста в гуманитарных исследованиях: Материалы научной конференции 16-17 июня 2006г. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 290-292.
9. Адорно Т. Избранное: Социология музыки / пер. с нем.: М.И. Левин, А.В. Михайлов; под ред. С.Я. Левита. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

CONCEPTS OF IMPROVISATION AND COMPOSITION IN JAZZ MUSIC

Athuor: Markova P.S., Student of the philological faculty of Udmurt State University, Izhevsk

Abstract. The article is devoted to the analysis of the specifics of jazz music using the concepts of rhizome as a radical alternative to a closed and static linear structure, assuming a rigid axial orientation (as such free classical music).. The leading characteristic of jazz is defined as improvisation, which in the rhizomatic concept is presented as one of the “many exits” from the rhizome, the point where it begins to “grow”; composition correlates with chaotic space. The work has an interdisciplinary character, written at the intersection of philosophy and art history.

Keywords: rhizome, jazz, improvisation, composition, chaotic space.

УДК 159.923.2

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ: ПРОСЬЮМЕРСКИЙ РАКУРС

Миннуллина Зифа Ильгисовна
студентка
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет
e-mail: mzifa@yandex.ru
г. Казань, Россия
Научный руководитель
Николаева Евгения Михайловна
доктор философских наук, профессор
профессор кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: evgenianik@km.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. Предметом рассмотрения в данной статье являются теории массового общества и альтернативные ей теории. Традиция рассмотрения общества как массового и индивида как носителя пассивного, безразличного сознания (а зачастую и вообще действующего бессознательно) сохраняла свою популярность вплоть до конца прошлого века, не отвергнута она и сегодня. Однако, следует сказать, что начиная с 1980-ых годов в качестве ответа на описанный взгляд стали возникать теории, отвергающие — частично или полностью — подобный подход. Появление термина «просьюмер» (prosumer) было обусловлено целью описать современный тип человека, в своей жизнедеятельности уже не ограничивающегося единственной целью — потреблением. Объединяя в себе слова «производить» (produce) и «потреблять» (consume), этот термин характеризует человека как соединяющего в себе функции потребления и производства. Такое срединное положение человека в цикле производства вызывает пересмотр сложившихся в предыдущие периоды сценариев, и одним из главных последствий является появление и все большее возрастание значения разумного потребления. При рассмотрении противопоставляемых теориям массового общества концепций, таких как концепция просьюмеризма и культуры соучастия, можно выделить следующие сущностные характеристики индивида: 1. Рациональность; 2. Активность; 3. Личная заинтересованность; 4. Ответственность; 5. Свободный труд. Применимость концепции просьюмеризма не ограничивается лишь экономической сферой. Она также успешно может быть наложена на этическую и политическую сферы жизни, в которых выражением просьюмеризма является активная мировоззренческая позиция.
Ключевые слова: философия общества, философия массового общества, массовое общество, общество потребления, просьюмер, просьюмеризм, культура соучастия, теория общества, постиндустриальное общество, цифровое общество, цифровая среда.

XX век был ознаменован становлением массового общества и теорий, осмысляющих этот феномен. Дальнейшее логическое развитие этой концепции порождает теорию общества

потребления. Традиция рассмотрения общества как массового и индивида как носителя пассивного, безразличного сознания сохраняла свою популярность вплоть до конца прошлого века, не отвергнута она и сегодня. Однако, следует сказать, что начиная с 1980-ых годов в качестве ответа на описанный взгляд стали возникать теории, отвергающие — частично или полностью — подобный подход. Появление термина «просьюмер» (prosumer) было обусловлено целью описать современный тип человека, в своей жизнедеятельности уже не ограничивающегося единственной целью — потреблением. Объединяя в себе слова «производить» (produce) и «потреблять» (consume), этот термин характеризует человека как соединяющего в себе функции потребления и производства.

Первоначально применение концепта «просьюмера» ограничивалось так называемой оффлайн-средой, и тут человек рассматривался в основном как изготовитель товаров личного пользования и производитель услуг для себя. «Второе дыхание» эти теории обрели с распространением Интернета, вызвавшим колоссальные изменения в культурной среде. Впервые за всю историю человечества существует ситуация, когда практически каждый член общества имеет возможность (и пользуется ею, активно или от случая к случаю) лично принимать участие в создании предметов социокультурного пространства.

Кто же такой этот просьюмер, какова его сущность? Перед тем, как дать ответ на этот вопрос, опишем человека с точки зрения теорий общества потребления — «человека-потребителя». Классическим образом потребителя является человек, доверяющий рекламе, продавцам и готовый платить за бренд. Такой потребитель не придаёт большое значение рациональному осмыслению своих действий, он приобретает вещи на почти инстинктивном уровне, не осмысляет этот поступок в момент его совершения и совсем не задумывается о последствиях. Его сознание ущербно, он инфантилен. Удовлетворение желания потребления производит новое желание, а сам процесс потребления выступает для человека смысложизненным.

От уровня потребления зависит и уровень счастья индивида. Само понятие счастья, изначально являющееся эквивалентом спасения [1, с.73], становится идеологической силой: в обществе потребление счастье может существовать только в выразимом, измеримом виде — уровне благосостояния. Потребление преподносится индивидам как способ персонализации, через покупки индивид не просто приобретает вещи, но и приобретает себя, имеет возможность саморепрезентации перед другими. Важность индивида для государства также измеряется его потребительскими способностями [2, с.272]. Желание потребления наличествует как у бедных, так и у богатых, и культивируется оно внешней силой. Однако, в концепциях Маркузе и Бодрийяра, сам индивид не способен это понять: его сознание является идеологизированным. В последствии идеологической обработки человек испытывает всё большую и большую потребность в покупках, по своей природе являющейся неограниченной, а возможность потребления он рассматривает как свободу.

В 1980 году выходит книга Э. Тоффлера «Третья волна». Футуристичная по своему содержанию, она повествует о постиндустриальном обществе, которое зарождается в последней трети XX века. Так называемая «третья волна» — это эпоха, принципиально отличающаяся от существовавшего до этого индустриального общества. В этой новой эпохе на смену приоритету наращивания материальных благ приходит наращивание веса сферы услуг, главным образом наукоёмких и связанных с распространением знания. В таком обществе большинство населения, образующие средний класс, имеют достаточно свободного времени для самореализации и творчества. Непрерывное развитие и саморазвитие является главной характеристикой человека такого общества [3, с.192], что позволяет говорить о радикальной смене ментальности по сравнению с обществом индустриальным, описанным в теориях Бодрийяра и Маркузе. Описывая такого человека, Тоффлер употребляет слово prosumer (просьюмер, в русском варианте книги переведено как «производитель для себя»), образованное путем сложения producer (производитель) и consumer (потребитель). Просьюмер — это, таким образом, человек, соединяющий в себе функции потребления и производства. Просьюмеризм, по мнению Тоффлера, был свойственен доиндустриальным обществам [там же, с.185] (первой волне) — в них еще не состоялось становление самих феноменов потребления и производства в нашем понимании, и создатель продукта выступал и его потребителем. Эта экономика была основана на «производстве для себя». Затем, в индустриальную эпоху (во второй волне), процессы производства и потребления были максимально разведены, и появился механизм рынка — «хитросплетения каналов, по которым товары или услуги, произведенные одним человеком, достигают другого». Экономика переходит на «производство для обмена». Тоффлер отмечает, что и в первой, и во второй волне присутствовали оба типа ведения экономики, однако, в каждой один из них был доминирующим, тогда как другой был незначительным. Сейчас — в постиндустриальном мире — происходит «воскрешение просьюмера» («the rise of the prosumer»). Анализируя динамику

общества, Тоффлер считает, что доля просьюмеров в общей массе потребителей в будущем будет неизменно расти, и в конечном счете, приведет к серьезным изменениям в экономике.

Воскрешение просьюмера происходит уже на принципиально новом уровне. Характеристиками просьюмера сейчас являются высокая информированность о предлагаемых товарах и услугах, заинтересованность в поиске нового и лучшего на рынке, принятие участия в формирование рынка, транслирование собственных знаний на окружение, а также сознание собственной важности для производителей. По оценкам специалистов, сейчас в передовых странах Запада доля просьюмеров составляет порядка 20-30% от общего населения.

Базой для подобного феномена — воскрешения просьюмера — явились несколько факторов. Во-первых, это смена основного фактора развития общества — им становится информация и знание. Экономика переключается с производства непосредственно товаров, обесцененных в следствие своей массовости и серийности, на производство услуг. Однако, с приходом новых технологий, производство услуг становится доступным их потребителю: мы самостоятельно пользуемся медицинским оборудованием и во многих случаях не обращаемся за помощью к специалистам; мы уже не идем в банк, чтобы снять деньги со счета, а пользуемся банкоматом; мы уже не идём в кассы, чтобы купить билеты на самолёт или забронировать отель, а пользуемся приложением на смартфонах; мы не оплачиваем счета в кассах, а пользуемся услугами Интернета, и т.д. Человек возлагает на себя оплачиваемые обязанности других людей [там же, с.184].

Во-вторых, это новые, нетрадиционные медиа и информационные ресурсы: Интернет и социальные сети, где реализуется так называемая система Web 2.0 — система, своим существованием, актуальностью и развитием обязана в наименьшей мере создателю и в наибольшей мере активным участникам, каждый из которых наполняет содержанием и модерирует содержание ресурса [4]. Яркими примерами могут служить Wikipedia, Pinterest и т.д., где каждый авторизованный пользователь может создавать новые страницы или вносить собственные правки в уже имеющиеся. Сюда же стоит отнести и социальные сети, в которой «потребление» в полной мере слова и вовсе полностью совпадает с созданием в ней нового контента. Бранс, исследуя механизм функционирования Web 2.0 отмечает, что их использование тождественно их созданию, и здесь имеет место феномен produsage [5], когда любой пользователь становится и производителем содержания этой платформы. Сайты, работающие в логике Web 2.0, имеют 4 важные характеристики: они открыты к общему к участию; они находятся в состоянии постоянного beta, то есть принципиально незавершены; гетерархийная система; общая собственность создаваемого контента [5].

В-третьих, это увеличение значения pro-ams (professionals-amateurs, так называемые профессионалы-любители) [там же]. Pro-ams — это знающие, часто самообразованные специалисты в различных областях. Это люди, на мнение и знания которых часто опираются крупнейшие корпорации на стадии разработок своей продукции. Знание «извне» помогают им представить наиболее релевантный продукт, который при помощи профессионалов-любителей не только будет соответствовать требованиям и ожидания потребителей, но пройдет некий предварительный тест до официального запуска в продажу. Примером могут служить, например, независимые работники в отделениях QA — quality assurance — обеспечения качества, получающие доступ к приложению или сайту, использующие его некоторое время в режиме тестирования и по его истечению фиксирующие недочеты, замечания и пожелания относительно его работы и направляющие его в отдел разработок. Здесь же примером может служить крупнейшая корпорация NASA. Работники данной компании осознают значимость современных представителей учёных-непрофессионалов и пользуется их помощью, например, в случаях наблюдения значимого космического явления, которое эти самые непрофессионалы имеют возможность наблюдать при помощи собственного оборудования с разных уголков Земли.

Подобные проявления соединения производства и потребления в научной сфере, кроме указанного выше сотрудничества с компаниями, существует и в индивидуальной форме. Появляются независимые группы учёных — самообразованных или имеющих профессиональное образование — например, так называемые биохакеры, использующие профессиональное медицинское оборудование в целях проведения независимых экспериментов, главной задачей которых стоит поиск решения актуальным проблем современной медицины. Стоит отметить, что зачастую эти самые эксперименты проводятся на самом исследователе и преследуют личные интересы, такие как продление собственной жизни, улучшение личного здоровья и т.д. Таким образом, производство и потребление здесь тоже совпадают.

В-четвертых, даже не считая pro-ams, сами потребители становятся более осведомленными о продуктах и компаниях, предпочитают самостоятельно детально изучать рынок при помощи Интернета и игнорировать традиционную рекламу. К такому типу потребителей не принадлежат каждый первый или второй, однако, их опыт и советы имеют достаточно сильное влияние на покупки людей своего окружения.

С концепцией просьюмеризма тесно связана концепция культуры соучастия («participatory culture»). В рамках данной концепции также провозглашается активность индивидов, которые отныне существуют не только как потребители, но и создатели объектов культуры.

В предыдущих типах общества производство артефактов культуры было ограничено для большей части населения. В традиционном обществе этим занималась небольшая группа людей, в силу своей финансовой обеспеченности свободная от материального труда. Альтернативное творчество существовало, но не имело большого влияния в силу трудности сохранения и распространения. В индустриальном обществе в культурной сфере берёт верх популярная массовая культура, доступная многим, однако, тоже имеющая некую тоталитарную направленность. Альтернативные течения в эту эпоху тоже не набирают существенного веса для влияния на мейнстрим. В постиндустриальном обществе снижается уровень социального неравенства и повышается средний достаток, появляется то самое свободное время, необходимое для занятий творчеством. В результате дальнейшего хода истории огромные массы людей оказываются во взаимодействии с общим полем информации — Интернетом. Интернет с самыми разнообразными социальными сетями раскрывает поистине безграничные возможности для влияния на культурное поле общества (в предельном смысле этого слова). Кроме того, что он выступает площадкой для размещения традиционных жанров искусства и возникновения новых, он даёт особый способ существования — в объективированном виде — уже имеющихся в оффлайн-пространстве способов сотворчества, а также способствует возникновению новых. Каждый комментатор новости, поста, видеоклипа, музыкального релиза имеет возможность повлиять на её восприятие другим. Наличествует ситуация, когда успех продукта, по сути, лишь наполовину зависит от производителя, остальная часть ему практически неподвластна и контролируется воспринимающей стороной. Мнение и реакцию потребителей становится уже невозможно игнорировать при выпуске новой продукции.

Генри Дженкинс, создатель концепта культуры соучастия, рассматривал её как современную форму существования фанатских сообществ. Для описания деятельности фанатских сообществ Дженкинс использует слово poaching [6], которое можно перевести на русский язык как браконьерство и незаконное вмешательство. Эти сообщества перерабатывают материал массовой культуры и видоизменяют его, расширяют исходный текст и создают таким образом новый культурный слой. Дополнения и изменения, которым подвергается исходный материал, вызваны недовольством им, его недостаточностью и призваны его улучшить или расширить [там же]. Кроме того, это видоизменение должно быть впоследствии принято фанатским сообществом [там же]. Для успешного достижения этих задач необходимо хотя бы минимальное представление о структуре и логике художественного произведения, знание и умение использования художественных приёмов, умение работать внутри одного стиля, что требует предварительного изучения произведения и хоть какой-то теории.

Другим ярким проявлением культуры соучастия может послужить краудфандинг, нацеленный на коллективный сбор денег для реализации имеющихся идей. Здесь конечный потребитель имеет возможность лично выбирать посредством финансовложения какие проекты имеют «право на жизнь», т.е. выступать в роли производителя не только на уровне уже существующего, но также и на самом начальном этапе создания продукта. Такие проекты являются способом возникновения объектов как духовной, так и материальной культуры, и в абсолютном большинстве случаев люди вкладывают средства в проект из-за личной заинтересованности в потреблении будущего продукта. С этой точки зрения, просьюмером можно назвать каждого, кто наполняет культурное пространство тем, что хочет в ней видеть.

При рассмотрении концепций просьюмеризма и культуры соучастия, можно выделить следующие сущностные характеристики современного индивида:

1. Рациональность: при совершении того или иного действия человек склонен обдумать имеющиеся возможности и выбрать наиболее «правильный» путь;
2. Активность: человек живет в логике улучшения себя и мира, возможности преодоления наличных проблем;
3. Личная заинтересованность: индивид свободен выбирать лучший вариант для себя же;

4. Ответственность: осознание собственной важности и значимости, и как следствие, здесь имеет место активная гражданская позиция как в политических, так и социальных вопросах, принятие участия в благотворительных акциях и т.д.;
5. Свободный труд. Хотя как правило неоплачиваемую работу, выполняемую в просторах Web 2.0, некоторые теоретики и рассматривают как расширение границ капиталистической эксплуатации, тем не менее, сам факт получения удовольствия от подобной деятельности не позволяет трактовать это явление однозначно. Человек относится к этому труду совершенно иначе, нежели к вынужденному, необходимому для выживания. Часто деятельность в сети выступает средством выражения личности человека — это «собственный рупор личности». Кроме того, за потребление продуктов этой сферы человек так же, как правило, не платит.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006.
2. Маркузе Г. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003.
3. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2004.
4. Ritzer G., Jurgenson N. Production, Consumption, Prosumption. [Электронный ресурс]. URL: http://www.facoltaspes.unimi.it/files/_ITA_/COM/Production_Consumption_Prosumption_-_COM.pdf. (дата обращения 25.05.2020).
5. Bruns A. From Prosumtion to Produsage. [Электронный ресурс]. URL: http://snurb.info/files/2014/From%20Prosumption%20to%20Produsage.pdf. (дата обращения 25.05.2020).
6. Jenkins H. Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture. [Электронный ресурс]. URL: https://mccti.hugoramos.eu/Biblioteca_(versao_antiga)/Mestrado_CCTI/Jenkins,%20Henry/Textual%20Poachers_%20Television%20Fans%20&%20Participatory%20Culture.pdf. (дата обращения 25.05.2020).

TRANSFORMATION OF CONSUMER SOCIETY: THE PROSUMER ASPECT

Athuor: Minnullina Z.I., student of Kazan Federal University, Kazan

Abstract: The subject of this article is the theory of mass society and alternative theories to it. The tradition of considering society as a mass one and an individual as a carrier of passive, indifferent consciousness) remained popular until the end of the last century, and it still has not been rejected. However, it should be said that since the 1980s theories that reject — partially or full — a similar approach began to emerge. The appearance of the term “prosumer” was due to the goal to describe the modern type of person who in his life no longer limited by a single goal — consumption. Combining the words “produce” and “consume”, this term characterizes a person as combining the functions of consumption and production. Such a middle position of a person in the production cycle causes a revision of the scenarios prevailing in previous periods, and one of the main consequences is the emergence and increasing value of conscious consumption. When considering the concepts opposed to the theories of mass society, such as the concept of prosumerism and a culture of complicity, the following essential characteristics of the individual can be distinguished: 1. Rationality; 2. Activity; 3. Personal interest; 4. Responsibility; 5. Free labor. The applicability of the prosumerism concept is not limited only by the economic sphere. It can also be successfully applied to the ethical and political spheres of life, in which the expression of prosumerism is an active worldview position.

Keywords: social philosophy, social theory, mass society, consumer society, prosumer, prosumerism, postindustrial society, digital society, digital environment, participation culture.

УДК 165

ГИПОТЕЗА ОБ ОТСУТСТВИИ ПОЗНАНИЯ НА ПРИМЕРЕ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

Мубаракшин Адель Ильдусович
студент
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: madelfagam@mail.ru
г. Казань, Россия
Научный руководитель
Ибрагимова Зульфия Зайтуновна
кандидат философских наук
доцент кафедры общей философии
ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
e-mail: yuldyz@rambler.ru
г. Казань, Россия

Аннотация. В этой статье, взяв за пример общество потребления, мы попытаемся обосновать идеалистическую теорию «об усвоении против познания». Для этого прибегнем к работам Августина, Платона и его критике учеником Аристотелем. Цель работы узнать, как историческая действительность влияет на возникающие философские теории. Вначале будут обсуждены некоторые аспекты познания в обществе потребления, далее мы выразим гипотезу и её доказательство, ссылаясь на ранних философов.
Ключевые слова: общество потребления, знание, познание, усваивание, Августин, Платон, мир идей, Аристотель, историческая действительность, идеализм.

Основной повседневной культурой является культура потребления. Она развивается вместе с капитализмом, её устройство и характеристики изучаются экономическими, социологическими и многими другими гуманитарными науками. Общество потребления и познание тесно связаны в индивиде и формируют его взгляды. Так, например, выделяется потребление знания, когда целью обучения становится не получение образования или компетенции, а сам задокументированный факт, как способ достичь определённого статуса. Потребляя информацию, индивид формирует себя в глазах общества, определяет свою причастность или не причастность к идеологиям, мнениям, социальным группам. Оценивая информацию, потребляемую человеком, окружающие строят выводы и своё отношение к нему. Отторгая себя от «инфосферы» медиа, человек «уходит в отшельники» и десоциализируется, банально пропадают общие темы для разговора, меняется язык и понимание повседневности [1]. Информации становится очень много, знание превращается в товар, который можно рекламировать и корыстно размножать, и в этом «снежном коме» индивид должен разобраться, иначе потеряет связь с внешним миром, связь с людьми, между которыми образуется культурный разрыв.

Для оперирования в повседневности, индивид использует богатые знания и навыки, которые получил в течение жизни: чтобы перейти дорогу, нужно знать ПДД, чтобы написать электронное письмо; уметь пользоваться компьютером и Интернетом; чтобы отпереть дверь, нужно знать, как пользоваться ключом — в основном это относится к прикладным устройствам с порогом вхождения, чисто человеческим предметам, которым, как нам кажется, в природе нет подобного. Иногда, такой человек может задуматься: «кто же придумал все эти способы и предметы?». Личность понимает, что эту информацию он не «познает», а «усваивает» в удобоваримом для потребления людьми виде, косвенно или через написанный людьми же учебник, мануал-руководство. До этого эту работу по систематизации совершило человечество, для некоторых понятий известен определённый первооткрыватель, а многие из них и вовсе вторичны, ради пресловутого коммерческого умножения информации или ещё более «крепкой» систематизации «для чайников», легкой истины они были множество раз рассказаны другими словами, часто с использованием жизненного опыта автора с элементами эмпирического познания. Не значит ли это, что первичное знание очень сложно, и требует «очеловечивания», путём выражения в словах и категориях?

Это дает нам мысль предположить: что если познания не существует, а существует только «усваивание»? Получается, что в мире знание существует в готовом виде, и человеку его нужно

только «усвоить» а потом «передать по наследству», чтобы потомки не «изобретали велосипед», то есть не находили это готовое знание заново, что, впрочем, всё равно множество раз происходило. Как пример, это теория «множественного открытия», когда мысль буквально «висит в воздухе», и научные открытия совершаются людьми незнакомыми и даже близко не схожими по территориальному складу ума, что и произошло в 19-ом веке, когда Янош Бойяй и Н.И. Лобачевский — два великих математика — одновременно и независимо друг от друга открыли тип неевклидовой геометрии, так и названной впоследствии, как геометрия Бойяй-Лобачевского — и такая история предшествует почти каждому Нобелевскому вручению.

Если эта теория верна, то где-то уже сейчас существуют все те научные теории, которые человечеству только предстоит открыть. Но где же они могут находиться? Для подтверждения или опровержения этой теории, нужно обратится к другим идеалистическим концепциям и рассудить, насколько это высказывание «об усваивании» рациональна — соответствует современной тенденции.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [2]. Обращение к высшим силам — одна из особенностей идеализма, Августин в своей «Исповеди» пишет так о посещавших его мыслях: «Откуда они вошли в меня? пусть объяснит, кто может. Я обхожу все двери моей плоти и не нахожу, через какую они могли проникнуть. <…> В памяти содержатся также бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин; их не могло сообщить нам ни одно телесное чувство, ибо они не имеют ни цвета, ни запаха, ни вкуса, не издают звуков и не могут быть ощупаны. <...> Животные, и крохотные, и огромные, видят ее [красоту], но не могут ее спросить: над чувствами — вестниками не поставлено у них судьи — обсуждающего разума. Люди же могут спросить, чтобы "невидимое Божие через творения было понятно и узрено» — таким образом в этом отрывке мы можем проследить проблески кантовского трансцендентального [3]. Здесь, Августин говорит нам о мысли, как о проявлении Бога, то, что отличает человека от животного, это дарованный Богом разум. Августин хоть и говорил, что познание в любопытстве это праздность, нельзя точно утверждать, что он его отвергал. Безусловно, есть такое знание, как знание о красоте, чувства, которые у человека, по мнению автора «Исповеди», врожденные, то есть готовые и «усвоенные», всё остальное же есть плод работы человеческого разума, что идет вразрез с нашей теорией, утверждающий о невозможности получения совсем нового знания, а только поиск и «усвоение» уже готового, которое человек находит, отталкиваясь от «аксиом» трансцендентальности.

Совсем другое дело, это учение Платона об идеях — речь, конечно, идет о припоминании. В диалоге «Менон» [4] Платон описывает нам, как Сократ, используя наводящие вопросы — майевтику — заставляет мальчика необразованного раба сформулировать геометрические законы. Вот что пишет об этом А.Ф Лосев: «Сократ дает следующее определение: душа бессмертна, душа до своей земной жизни созерцала истину… <...> Сократ делает вывод, что геометрические истины и вообще все подлинное знание мальчик имел еще до рождения, что виденное им до рождения точно, ясно и не подлежит никаким переменам, что душа, видевшая эти истины до рождения, бессмертна...» [5]. Исходя из этого, мы можем сказать, что всё знание, ещё до открытия человечеством, существует в мире истин, независимо от научного уровня развития людей, и люди создают эти знания, всего лишь припоминая и копируя всё то, что видели в мире идей. Это не совсем подходит к нашей теории, которая утверждает, что все знания находятся в готовом виде вместе с людьми, как бы «витая в воздухе», готовые быть «усвоенными» в любой момент, именно поэтому нам придется обратиться к ученику Платона, Аристотелю, который критиковал его учение. Вот что, В.А. Асмус пишет про суждения Аристотеля: «Чтобы иметь значение для области чувственных вещей, царство «идей» должно существовать внутри области чувственных вещей. Но как раз у Платона область «идей» начисто обособлена от мира чувственных вещей» [6]. То есть, припоминаемое знание человек не может полностью ощутить, а, на самом деле, человечество, отталкиваясь от своих трактовок воспоминания, создает свой собственный «мир идей», но уже в материальном мире.

Это меняет устройство нашей теории. Раз человек сам создает и «усваивает» это знание, получается, что оно не находится в мире в готовом виде? Тогда, используя опыт общества потребления, мы скажем, что человек сам создает это знание. Если предположить, что «усвоенное» знание человек создает косвенно, а «усваивает» его целенаправленно, то любое «усвоенное» знание при обнаружении человечеством, порождает бесконечное количество еще не «усвоенных» — тут мы вернулись к трансцендентальному. Следовательно, теория не нашла подтверждения, мы лишь выразили, что всё знание человечества происходит из самого первого знания, к чему в своё время пришел и Гегель.

Целью этой работы было не доказательство «теории об усвоении», а демонстрация того, как повседневность сказывается на мышлении, а исторические эпохи – на учения авторов, живших в это время.

Литература
1. Новак М.В. Знание в обществе потребления. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/znanie-v-obschestve-potrebleniya. (дата обращения: 25.05.2020).
2. Евангелие от Иоанна, 1:1.
3. Августин. Исповедь. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/avgus01/txt10.htm. (дата обращения: 25.05.2020).
4. Платон. Менон. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/plato01/17menon.htm. (дата обращения: 25.05.2020).
5. Лосев А.Ф. Комментарии к диалогам Платона. Менон. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.ukrweb.net/books/losew06/txt10.htm. (дата обращения: 25.05.2020).
6. Асмус В.А. Критика учения Платона об «идеях» у Аристотеля. [Электронный ресурс]. URL: http://centant.spbu.ru/sno/lib/asmus/5-2.htm. (дата обращения: 25.05.2020).

HYPOTHESIS OF COGNITION ABSENCE ON EXAMPLE OF SOCIETY OF CONSUMPTION

Athuor: Mubarakshin Adel Ildusovich, Student of Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Abstract: In this article, taking society of consumption as an example, we will try to justify the idealistic theory of “assimilation versus cognition”. To do this, let us resort to the works of Augustinus, Plato and his criticism by the disciple Aristotle. The purpose of the work is to find out how historical reality affects emerging philosophical theories. At the beginning, some aspects of cognition in a consumer society will be discussed, then we will express the hypothesis and its proof, referring to early philosophers.

Keywords: consumer society, knowledge, cognition, assimilation, Augustinus, Plato, world of ideas, Aristotle, historical reality, idealism.

УДК 130.2

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАЧЕНИЙ МЕДИАПРОСТРАНСТВА

Соловьёва Виктория Максимовна
студентка
ФГБОУ ВО «Московский государственный университет»
e-mail: viktoriya-animeshka@mail.ru
г. Москва, Россия
научный руководитель
Миронов Владимир Васильевич
член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор
заведующий кафедрой онтологии и теории познания
ФГБОУ ВО «Московский государственный университет»
e-mail: vlamironov@yandex.ru
г. Москва, Россия

Аннотация. Медиа позволяют трансформировать общество. Динамика современной медиакультуры призывает решать проблемы изучения культурных значений в междисциплинарном ключе. Целью данной статьи является прояснение специфики «культурных значений» в философском дискурсе и изучение роли медиапространства в реализации, передаче и трансформации культурных значений в социально-гуманитарном познании. Исследование посвящено также эстетизации медиа, её влиянию на информацию, циркулирующую в медиакультурном пространстве. Для этого исследования включены работы таких философов как Г. Риккерт, В. Беньямина, П. Бурдьё, так как они показывают важность посредника в процессе трансформации культурных значений. Как следствие, это влияет на культурологический дискурс медиапространства: трансформацию ценностей, идеалов и смыслов. Актуальность темы исследования заключается в необходимости анализа и философского размышления над социальными и культурными изменениями, которые совершаются под влиянием процессов медиатизации реальности.

Ключевые слова: культурные значения, медиапространство, трансформация смыслов, медиакультура, эстетизация, дискурс, виртуальная реальность, коммуникация, медиафилософия, информация.

Медиапространство, медиакультура и другие медийные каналы долгое время были предметом широкого спектра наук. В контексте философских размышлений особое внимание уделяется эстетическим и аксиологическим аспектам становления и функционирования медиапространства как конечной детерминанты культурных значений. Эстетизация виртуальной реальности происходит в стратегических коммуникационных практиках, потому что, в первую очередь, устраняет потребность в свободном воплощении снов, иллюзиях субъекта по выбору из бесконечной палитры прекрасных вещей, креативности в конструировании собственной реальности. Процесс состоит в том, как использовать художественные средства выражения и глубокие и структурные преобразования пространства с накоплением как традиционных, так и культурных значений и находить новые значения и ценности, характерные для той эпохи.

В современном динамичном мире медиа ключевой проблемой является функционирование общества, что подтверждается наблюдаемыми в информационном обществе общими тенденциями медиакультуры. Эта ситуация напрямую связана с социальным влиянием аудиовизуальных коммуникаций и медиапространства в целом, что приводит к появлению новой социальной реальности, которая инициирует изменение сознания, формирование и трансформацию культурных значений. Ценностно-семантическая перспектива, которая напрямую связана с доминированием медиасегмента общества, пока недостаточно исследована, поскольку ученые только начинают применять философский дискурс для исследовательской категории «культурных значений».

Эта тема долгое время оставалась в рамках социологии, несмотря на то, что культурные смыслы неразрывно связаны с устоявшимися ценностями и традициями эстетической природы, в частности. Целью данной статьи является прояснение специфики «культурных значений» в контексте современных философских и эстетических дискурсов с целью выделения особенностей современного общения (медиапространственная ориентация) и его роли в культурных значениях в процессе эстетизации. Чтобы достичь этой цели, прежде всего следует изучить труды современных ученых, которые когда-то поднимали этот вопрос и уделяли особое внимание культурным значениям эстетического медиапространства.

Изучение этой проблемы было начато учеными из разных областей знаний, включая философию, эстетику, культурологию, социологию. Ссылаясь на философский и эстетический контекст, нужно помнить о таких ученых, как В. Беньямин, М. Маклюэн, Н. Луман, П. Бурдье и неоклассические представители, а именно Г. Риккерт.

Известный исследователь медиакоммуникаций М. Маклюэн исследует феномен расширения человеческих способностей средствами коммуникации, в то время как современный социолог Н. Луман отмечает, что «общение в художественной системе является единственной формой общения, которая передает не только формы смысла, но и чувства вместе с физическими чувствами.» [1, с. 45]. В этом контексте, по мнению исследователей, медиафилософия выглядит следующим образом: «История медиа подразумевает продолжение (расширение) наших перцептивных способностей и коммуникационных способностей, но с наблюдением, что этот рост не может быть связан с непосредственными органами тела. такие ощущения, как осязание, обоняние, слух» [2, с. 12]. Следует отметить, что увеличение диапазона прав на продление, предоставляемых средствами связи, не является общепринятым, поскольку они остаются вне форматов средств массовой информации, касающихся перечисленных выше органов чувств.

Поэтому стратегия интерпретируется как эстетизация и компенсация сложных чувств в наполненности СМИ. Они более инвариантны к художественной культуре медиапространства; их эстетический диапазон (в классическом смысле процесса) минимален. Феномен эстетической культуры в средствах массовой информации изложен в трудах зарубежных исследователей. Эстетизация медиапространства доступна в различных формах. Таким образом, фильм и телевидение отображают информацию в виде художественного и документального или кинохроники в некой информационной сети, которая драматизирует повествование и, по иронии судьбы, превращает ее в игровой и плоский экран. Политические события привлекают внимание благодаря художественному формату представления: музыка, кадры, инсталляция музыкального видео и развлечения. Медиаресурс направлен на создание особого эстетического пространства в формате 3D с использованием различных стереотехник. Особого внимания заслуживает интернет-общение через экран компьютера, что также является эстетической техникой: дизайн веб-страниц, веб-сайтов, социальных сетей, дизайн и презентация новостей и многое другое. Эстетические средства построения виртуальной реальности могут создать иллюзию творческой актуализации личности. Если искусство в классическом смысле и художественное выражение вне контекста медиаконверсии является актом истинной реальности, мир медийных технологий заменяет этот акт предлагаемой

моделью самоидентификации, которая, на наш взгляд, направлена и реализована в художественном воображении получателя из-за экранной культуры.

Культурный смысл как накопление опыта, ценностей и принципов, идей и символов культуры в доинформационный век был воплощен в различных формах сознания. Сильная и представительная роль в том, что она отражает историю искусства. Система стилей, жанров и форм искусства организует временной и пространственный континуум, в котором художественные образы представляют доминирующие значения культуры, экстраполированные из сферы религии, морали, политики и науки. Этот эстетический дизайн требует навыков и готовности получателя и профессионального художника. Тем не менее, медиапространство нарушает традиционные границы между автором и получателем, с одной стороны, оно создает новую структуру воплощения культурных значений посредством своего рода коннотативного текста, с другой стороны, оно подразумевает такой же эстетический дизайн, что и сам -строительство мира вне медиакультурного пространства. Таким образом, потребитель узнает о современных эстетических принципах в средствах массовой информации через культурные смыслы, которые навязывают и воплощают их в нашем собственном жизненном пространстве. Цель становится инструментом, и наоборот. Медиапространство выступает одной из целей эстетического конструирования реальности. Эстетический диапазон медиапространства генерирует новые методы, которые все больше влияют на представление потребителей и трансформируют реальность.

Говоря об исследованиях аудиовизуального общения, следует вспомнить ученого В. Бенджамина и его работу под названием «Произведения искусства в эпоху технической воспроизводимости», в которой исследователь описал формирование визуальной культуры. В. Бенджамин не только фиксирует изменения в мире человека, но и исследует, как это происходит. Исследователь пытается ответить на вопрос о том, как развитие технологий, то есть воспроизведение изображений, влияет на восприятие мира человеком, формирование или изменение определенной культурно-наследственной идентичности, когда мы понимаем культурные смыслы. Любая попытка воспроизвести образ, генерирующий вторичное изображение, которое изменяет взаимодействие между действующим лицом и реальностью, — это человек, который пытается воспроизвести объективную реальность и окружающую среду. Автор утверждал, что «природа перед камерой — это не природа перед глазами; Разница заключается прежде всего в том, что пространство места, усваиваемое человеческим разумом, занимая пространство, осваивается бессознательным» [3]. Другими словами, воспроизвести объективную реальность во всем ее многообразии или создать двойную линзу с помощью фотоаппаратов и видеокамер невозможно, поскольку полученное изображение будет субъективным, существует такая вещь, как искажение культурного дискурса. Вышеуказанное явление можно интерпретировать; оно не дает полной картины мира, а не его расширения. Следует отметить, что, фиксируя через посредника (объективную линзу) какую-то точку жизни, мы не имеем всей картины, поскольку вынимаем кусочки целого, что не способствует созданию полного изображения и приводит к искажению смысл. Несомненно, и искусство времени, и пространство в основном являются единственной частью реальности. Но после оружейного искусства художник сквозь призму своего философского смещения вступления и накопленных культурных смыслов в художественном произведении.

Это обеспечивает потенциальное развертывание и восприятие во всем своем отражении мира для получателя. Технический инструмент, как посредник этого процесса, как посредник творчества и восприятия, не просто замедляет и сокращает художественный контент, но фактически блокирует возможность дальнейшего существования искусства. Следует отметить, что взгляды В. Бенджамина категоричны и не разделяются всеми представителями эстетической мысли XX-XXI веков. Наука демонстрирует и активно исследует практику современного искусства, в которой средства массовой информации играют существенную роль. Концептуализация проблемы отражает теорию, в восприятии которой отражены творческие возможности модернизации. Поэтому происходит трансформация художественной практики и ее теоретическое отражение. Особое внимание уделено проблеме функционирования и формирования культурных смыслов и ценностей. Самая важная часть представлена в медиакоммуникации, которая является основным источником познания мира и человека. Проблема самоидентификации прав как части социализации связана с аудиовизуальным общением, которое формирует мировоззрение и сознание личности; его/ее ценностные ориентации и конструирование социальной реальности. Культурные значения способны выполнять эту фундаментальную функцию, а именно функцию интеграции общества, сохранения его ценности и стабильности.

На мой взгляд, понятия «культурные значения» и «ценности», а главное их существование в феноменальном поле неразделимы и взаимозависимы. Культурные значения — это феномен, который включает в себя ценностные ориентации личности и общества в целом. Ценности, рассматриваемые в парадигме культурной идентичности, которые формируются посредством установленных культурных значений в «основной культуре» в соответствии с терминологией, характерной для этого направления, Г. Риккерт следовал культурной традиции. Г. Риккерт упоминает, что «ценность имеет духовное назначение, жизненно важное практическое ментальное окружение, выражающее нерв живой культуры, ее семантическое ядро, отражающее динамику культуры» [4]. Понимание значения требует знания человеческих отношений или определенных человеческих групп как в реальной жизненной ситуации, в которой они присутствуют, так и с жизненным опытом предыдущих поколений или проектом человеческой жизни и будущего. Следует обратиться к важности индивидуальной ценностной ориентации. Ценностная ориентация определяется как отношение выборки к совокупности материальных и духовных ценностей и идеалов, которые рассматриваются как объекты целей и средства удовлетворения потребностей отдельных лиц или социальных групп. Сформированные в социальной практике ценности опосредуют влияние окружающей среды: они накапливают опыт людей. Установленная ориентация характеризует зрелость как человека, но эти ориентации являются прямым рычагом влияния аудиовизуального общения, которое, в свою очередь, является активным участником формирования личности в целом и является неисчерпаемым источником информации о мире и культурный мир человечества. Поэтому в результате деятельности человека его существование является формированием определенных ценностей, что в первую очередь обусловлено существующими культурными значениями, присущими обществу. Поэтому ценностная ориентация встречается в деятельности человека как иерархия благ, которые человек дает своим материальным и духовным ценностям.

С момента зарождения общества на первое место закладываются горизонты культурных значений, устанавливаются неформальные правила функционирования и развития общества. Отражение в мифологическом сознании представлений о мире и месте в нем человека, смысла жизни и неизбежности смерти и судьбы героя, эксплуатации людей и других этнических характеристик, форм смысла и формы сосредоточены на ядре культуры и определяют формирование культурные значения. Они направляют жизнь людей, так как традиции и ценности являются базовыми понятиями, поскольку культурные смыслы формируют ряд правовых, моральных и этических норм, которые в зависимости от политики являются обязательными или не применяются. Но в повседневной жизни каждого национального сообщества людей некоторые неформальные правила являются обязательными, хотя и не закреплены в законе. Культурные значения формируют восприятие людей, отклонение от определенных правил считается нонконформистским поведением. Трансляция культурных значений, ценностей и традиций осуществляется через общение, которое имеет различные формы и проявления (аудио, видео или даже тактильное общение). С развитием науки и техники 20-го века и прогрессивных тенденций в медиа-коммуникации культурные смыслы теряют свою идентичность, потому что они легко трансформируются и принимают новые формы с искривлением или искажением культурного дискурса с помощью экрана помощи (отображение других форм коммуникации). В последние годы, особенно в связи с интенсивным развитием и информатики, и компьютерной техники, и их активным проникновением в общество все чаще сталкиваются с высокоинформативным подходом к пониманию сущности культуры и образования. Эта тенденция понимает образовательный процесс и процесс передачи знаний в целом как канал информации от учителя, учителя или даже автоматизированный комплекс, который в современную информационную эпоху может заменить живое общение с пользователем этой информации. Отсюда довольно устойчивая теория, которая включает в себя термин «обучение информационным технологиям», именно передача и перевод знаний отвечает за установление и развитие индивидуального усвоения устоявшихся норм, традиций, обычаев, присущих данному сообществу, культурных смыслов и знаний мир. Таким образом, говоря о трансляции культурных смыслов, не следует забывать о важности образования в этом процессе и всестороннем использовании медийных технологий, которые в большинстве случаев формируют идентичность информационного века.

К сожалению, сегодняшнее общество является предвзятым к СМИ. Культурные значения и культура как таковые типологизируются и растворяются в средствах массовой информации, которые копируют и пропагандируют культурное наследие и историю. С одной стороны, с помощью аудиовизуального общения каждый может прочитать конкретное произведение искусства, прослушать любую музыкальную композицию, но часто вы также можете обнаружить признаки

вандализма и легкомысленного восприятия, увиденного или услышанного. Разрушение определенных культурных значений, которые были заложены в продукт во время его создания, искажение социальной реальности с помощью компьютерного экрана, телевизора, видео и объективов фотоаппарата создало новые культурные значения, которые не всегда верны. Растущая обеспокоенность по поводу того, что культура одной и той же «единой реальности» теряет самоочевидность под давлением многих образов, которые утверждают, что они реальны, и все чаще становятся «предметом переговоров», если для его идентификации требуется чье-то согласие. Обычно относится к легитимации онтологии социальных сетей. Поскольку «быть» — значит быть показанным по телевидению», как отмечает П. Бурдьё [5], или присутствовать во всемирной паутине, что верно не только для популярных людей, но и для любого события.

Таким образом, эстетическое медиапространство ведет к расширению культурных смыслов современности в виртуальной реальности. Принципы медиаэстетики во многом формируют полифонию теоретических подходов и художественных практик, нацеленных на университетский эффект без обратной связи с реципиентом, но имитируют обновление как представление в виртуальном пространстве культуры. Культурные значения утратили выражение через красивое, трагическое, героическое и т.д. Реальность медиапространства обеспечивает эстетический опыт субъекта по тем эстетическим параметрам, в которых это развитие имеет коммерческую привлекательность. Виртуальная реальность больше не является признаком реального и воображаемого, потому что виртуальная реальность затрагивает как эстетические, так и ценностно-смысловые аспекты. Следует также отметить, что аксиологические характеристики культурных значений являются признаками трансформации.

Литература

1. Луман Н. Медиа коммуникации М.: Логос, 2005.
2. Савчук В.В. Медиафилософия. Основные проблемы и понятия. СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2008.
3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / кафедра истории зарубежной литературы филологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, 2004. [Электронный ресурс]. URL: http://forlit.philol.msu.ru/Pages/Biblioteka_Benjamin.htm. (дата обращения 25.05.2020).
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. М., 1995.
5. Бурдьё П. О телевидении и журналистике / Пер. с фр. Т. Анисимовой, Ю. Марковой; Отв. ред., предисл. Н. Шматко. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF CULTURAL MEANINGS OF THE MEDIA SPACE

Athuor: Soloveva Victoria Maksimovna, 4-year student of the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract: Media allows you to transform society. The dynamics of modern media culture calls for solving the problems of studying cultural meanings in an interdisciplinary manner. The purpose of this article is to clarify the specifics of “cultural meanings” in philosophical discourse and study the role of the media space in the realization, transmission and transformation of cultural meanings in social and humanitarian knowledge. The study is also devoted to media aesthetization, its impact on information circulating in the media and cultural space. For this study, the works of such philosophers as G. Rickert, V. Benjamin, P. Bourdieu are included, since they show the importance of a mediator in the process of transforming cultural meanings. As a result, this affects the cultural discourse of the media space: the transformation of values, ideals and meanings. The relevance of the research topic lies in the need for analysis and philosophical reflection on the social and cultural changes that occur under the influence of the processes of mediation of reality.

Keywords: cultural meanings, media space, the transformation of meanings, media culture, aesthetization, discourse, virtual reality, communication, media philosophy, information.

УДК 111.8

РОЛЬ RATIO ПРИ РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ ВОЛИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Чечихина Антонина Николаевна
студентка
ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский томский государственный университет»
e-mail: antonina_che_4@mail.ru
Научный руководитель
Кириленко Юлия Николаевна
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры истории философии и логики
ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский томский государственный университет»
e-mail: kirilenko_juilia@list.ru
г. Томск, Россия

Аннотация. Моя статья посвящена взаимосвязи свободы воли с разумом в трансцендентальной философии И. Канта. В первую очередь я рассматриваю данный вопрос через антиномии теоретического разума, которые представляют собой возможные пределы применения разума как познавательной способности. Во вторую очередь я перехожу к рассмотрению практического разума и постановке проблемы свободы воли там. И таким образом я прихожу к выводу о том, что разрешение проблемы свободы воли в философии И. Канта осуществляется исключительно в сфере практического разума. Свобода воли ограничена самим фактором человеческого выбора – у личности всегда есть только два возможных выбора – поступать согласно своему разуму или же под действием настроения. То есть можно сказать о том, что человек полностью свободен в своих действиях, пока применяет их к сфере практического разума.
Ключевые слова: Кант, природа, свобода, антиномии, теоретический разум, практический разум, гносеология, границы разума, личность, метафизика.

Моя работа посвящена связи проблемы свободы человека и рационального в трансцендентальной философии И. Канта. Суть проблемы свободы воли заключается в наличии или отсутствии возможности человека делать осознанный выбор, который не будет зависеть от тех или иных обстоятельств. Под обстоятельствами будут пониматься и внешние, например, принуждение или вознаграждение, и внутренние факторы, например, инстинкты Актуальность данного исследования заключается в том, что И. Кант является одним из тех, кто совершил переворот в исследовании проблемы свободы воли, рассматривая ее на рациональных основаниях. Его философские воззрения оказались неким катализатором для философов, которые занимались разрешением вопросов о свободе, что послужило систематизации теоретических взглядов на проблему свободы воли человека в XX веке. Но несмотря на это в современном мире так и нет однозначного ответа на вопрос о сущности свободы воли. По этой причине обращение к И. Канту и переосмысление его идей кажутся мне перспективной исследовательской задачей.

И. Кант рассматривает проблему свободы воли в двух своих критиках — теоретического разума и практического. Философ ставит перед собой новый вопрос, но уже о возможности применения чистого разума, метафизики. Результатом этого исследования становится то, что разум, пытаясь получить достоверное знание, ввергает себя в противоречия, так как выходя за пределы опыта оказывается антиномичным. Антиномия — это противоречия, в котором каждое из утверждений можно обосновать. И. Кант выделяет четыре антиномии, две из которых более всего меня интересуют. Эти антиномии звучат так: тезис «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения только необходимо ещё допустить свободную причинность» [1, с. 378.], антитезис «Нет никакой свободы, всё совершается в мире только по законам природы» [там же, с. 379.]; тезис — «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» [там же, с. 384], антитезис «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины» [там же, с. 385.]. Решение этих антиномий И. Кант видит в признании истинности антитезисов для явлений и предположить истинности тезисов для вещей самих по себе. Таким образом существование

антиномий является одним из доказательств трансцендентального идеализма И. Канта [5]. А так же именно антиномии показывают внутреннее противоречие разума, когда он выходит за границы своего законного применения в познавательной деятельности. Также философ говорит о том, что всякая будущая метафизика, которая хочет быть наукой, должна принимать во внимание выводы его критики чистого разума.

Таким образом, подводя итог вышеизложенному, я хочу сказать, что благодаря рассмотрению антиномий в философии И. Канта можно сделать вывод о том, что его гносеология строится на ограничении разума, то есть понятие свободы исключается из сферы возможного опыта, которая доступна для нашего познания, и следовательно разрешение проблемы свободы воли не принадлежит сфере теоретического разума.

Обратимся теперь к практическому разуму. Итак, проблема свободы личности, как утверждает И. Кант, связана с тем, что человек должен научиться думать самостоятельно. Однако, для этого необходимо воспитание, и сознательный человек должен пройти несколько ступеней для того, чтобы быть способным принимать осознанные решения. Такими ступенями будут являться: выработка дисциплины, приобретение навыков труда, усвоение нормы поведения. И итоговой ступенью будет усвоение норм морали и становление человека моральным существом. Именно про эту ступень И. Кант говорил, что она является трудновыполнимой, так как человек должен сам определять своё поведение, а это подразумевает умственное напряжение. В этом контексте И. Кант рассматривает два вида поступков, а именно легальные и моральные. Об их различии трудно говорить, потому что для того чтобы отнести тот или иной поступок к одному из двух видов необходимо знать мотивы человека. Именно в этом моменте стоит задать вопрос — а есть ли у человека выбор или всё это иллюзия? [3]. Эту трудность И. Кант рассматривает через антиномию теоретического разума, которая была рассмотрена мной выше. И как уже было сказано разрешение этой антиномии заключается в том, что нужно признать существование двух миров, которые нельзя свести друг к другу — это мир природы и мир свободы. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в мире природы всё будет детерминировано, однако в мире свободы человеческие поступки, не будут детерминированы, потому что человек способен поступать по принципам, которые были установлены его разумом, то есть самостоятельно. Именно вследствие этого один и тот же поступок может рассматриваться и с точки зрения эмпирической причинности, и с точки зрения нравственного долженствования из чего можно и сделать вывод о том, что природа и свобода противостоят друг другу [5].

Таким образом, разграничение природы и свободы помогает понять — что же такое человек и есть ли у него выбор. Человек — это точка пересечения этих миров, потому что, с одной стороны, человек воспринимает самого себя как последовательный ряд явлений, где причинность не прерывается, то есть на уровне эмпирического восприятия мы видим себя в качестве того, что причинно обусловлено. С другой стороны, человек — это разумное существо и именно поэтому он может определять цели своим поступкам [4, с. 34]. Для того, чтобы лучше разобраться в этих двух мирах, я собираюсь рассмотреть пример, который приводит И. Кант, а именно пример с самоубийством. По мнению И. Канта самоубийство — это нерациональный поступок, так как жизнь человека как личности зависит от его тела, потому что тело это неотъемлемая часть личности. Человек может по своей воле, которая свободна, покинуть город или страну, при этом оставаясь цельной личностью. Однако когда человек совершает самоубийство, тем самым разрушая своё тело, то он зачеркивает возможность самой свободы, так как в качестве средства в этом случае выступает то, что должно являться целью. То есть другими словами можно сказать, что самоубийца предаёт себя как личность, отказываясь от самого себя. Таким образом, можно сделать вывод о том, что свобода открыта только практическому разуму, в которой он выступает в качестве разума, применяемого для взвешенного выбора целей своих поступков. Взвешенный или разумный выбор — это выбор, который обоснован. Другими словами можно сказать, что он основан на принципах, которые ему установил разум. Естественно не стоит забывать здесь о том, что это зависит также от человеческой воли, потому что человек волен выбирать как поступать — по настроению или же в согласии с разумом. Из этого следует ещё одно определения практического разума в качестве разумной воли

Таким образом, подводя итог своей статье, я хочу сказать, что свобода личности в философии И. Канта существует, однако она ограничена самим фактором человеческого выбора — у личности всегда есть только два возможных выбора — поступать согласно своему разуму или же под действием настроения. То есть можно сказать о том, что человек полностью свободен в своих действиях, пока применяет их к сфере практического разума. В дальнейшем мне было бы интересно

рассмотреть то, как идею И. Канта о разделении мира на двое: на мир природы и свободы анализируют философы XX века, например, Ф. Ницше.

Литература
1. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
2. Кант И. Критика практического разума. [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_pr/01.php (дата обращения 25.05.2020).
3. Нарский И.С. Кант. М.: Мысль, 1976
4. Коген Г. Теория опыта Канта. М.: Академический Проект, 2012.
5. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.

THE ROLE OF RATIO IN SOLVING THE PROBLEM OF FREE WILL IN KANT'S TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

Athuor:Chechikhina A. N., Student, National research Tomsk state University Russia

Abstract: My article is devoted to the relationship of freedom will with reason in the transcendental philosophy of I. Kant. First of all, I consider this question through the antinomies of theoretical reason, which represent the possible limits of the use of reason as a cognitive ability. In the second place, I pass to the consideration of practical reason and the statement of the problem of free will there. And so I come to the conclusion that the freedom of the individual in the philosophy of I. Kant exists, but it is limited by the very factor of human choice – the individual always has only two possible choices – to act according to his mind or under the influence of mood. That is, we can say that a person is completely free in his actions, as long as he applies them to the sphere of practical reason.

Keywords: Kant, nature, freedom, antinomies, theoretical reason, practical reason, epistemology, boundaries of reason, personality, metaphysics.

УДК 111

ВЛАСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ БЫТИЯ-ДРУГ-С-ДРУГОМ

Шаймухаметов Руслан Олегович
студент
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: rusrumlf@gmail.com
г. Ижевск, Россия
Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. Представленная статья ставит своей задачей изучение, разбор и последующее сравнение двух господствующих на момент написания методологических систем исследования и теоретизирования власти как социального феномена, выявление их ключевых структурных особенностей и точек пересечения, а также определение, каким образом то или иное системное понимание власти взаимодействует со структурами общественного и индивидуального в контексте бытия. В частности, в статье предпринимается попытка выяснения синтагматических взаимоотношений между упомянутыми выше концепциями интерпретации власти в социальных теориях и дихотомическим взаимным противопоставлением моделей «бытия-друг-против-друга» и «бытия-друг-с-другом». За основу построения анализа трансцендентного подхода были взяты представления о власти М. Вебера и Т. Парсонса, имманентная методология изучена и продемонстрирована на базе концептов, описанных Х. Арендт, где власть понимается как потенция мощи, вскрываемая в со-в-местном существовании и единомышлении субъектов взаимодействия. Основной целью данного сравнительного изучения является установление и выявление способа, посредством которого философское осмысление власти влияет на ее практическую реализацию в политике и языке, а также способов установления и формирования ее комплексного, всё затрагивающего, «объёмного» понимания, благодаря которому, в свою очередь, формулируется ее концептуально-универсальное определение, часто находящее реализацию в социальной действительности политических организмов. Помимо этого, в статье установлена и определена концептуальная взаимозависимость власти, силы и насилия.

Ключевые слова: власть, имманентность, трансцендентность, бытие-друг-против-друга, бытие-друг-с-другом, единое, со-в-местность, сила, насилие, мышление.

Рассматривая власть как комплексное концептуальное понятие в дискурсе различных социальных теорий, являющихся формами, или методами описания социальной реальности, можно выделить следующие 2 методологические системы, использующиеся для объяснения и описания власти как феномена: понимание власти как имманентной или трансцендентной структуры. Данные методологические системы, или социальные теории власти, различаются в подходе к решению проблемы интерпретации связи между изучающим субъектом и изучаемым объектом. Трансцендентная позиция может быть прослежена в работах Г. Гегеля, К. Маркса, М. Вебера, Т. Парсонса и других, а также она служит опорой для многих современных исследователей постмодернистов, постструктуралистов, деконструктивистов (Ж. Бодрийяра, Ж. Лиотара, Р. Барта и других). В трансценденталистских концепциях под социальным понимается некая совокупность объективных фактов, которые сводятся к какой-то универсальной трактовке. «Возможность универсального опыта социального познания гарантирует нам объективность социальных фактов» [1, с. 11].

М. Вебер и Т. Парсонс раскрывали сущность власти через насилие как основное, присущее ей, атрибутивное свойство. Процесс же саморазвития власти в данном случае оказывается последовательным движением от общего определения власти как насилия к ее структурированию как господства. В рамках такого подхода сила представляет собой способ структурирования власти. Универсальное определение власти, подходящее для подобных методологических практик, можно, следовательно, сформулировать следующим образом: власть — это любая возможность, на чем бы она ни основывалась, реализовывать собственную волю в данном социальном отношении, даже вопреки противодействию. Насилие в такой системе выступает актом демонстрации властного давления. Любое насилие, будь оно физического или символического характера, обязательно сталкивается с сопротивлением, которое необходимо преодолеть. Сопротивление в данном случае является совокупным, поскольку исходит от всех и от каждого, над кем та или иная власть-насилие господствует. Чтобы преодолеть это сопротивление, власть вступает с ним в отношения силы. Постоянные попытки индивидов реализовать собственную волю вопреки встречаемому противодействию приводят к социальному хаосу, к модели «все против всех», описанной Г. Гоббсом в «Левиафане». Такая ситуация может привести либо к взаимоистреблению людей, либо к победе сильнейшего, обладающего монополией на самые эффективные средства применения силы. В любом из описанных сценариев, результатом постоянных попыток прибегнуть к насилию становится «бытие-друг-против-друга». Бытие саморасщепляющего социума, в котором разрушается какое бы то ни было общественное существование, а значит, и социальное в человеке.

Если трансцендентная позиция знания позволяет рефлексировать и выстраивать власть через отношения сторон взаимодействия, то в имманентном теоретизировании власть оказывается «повсюду» [там же, с. 19]. Она, таким образом, захватывает в себя любого потенциального субъекта и становится возможной только посредством его наличия. Примером попытки имманентного теоретизирования власти можно считать концепцию власти как совместности Х. Арендт.

Согласно данной системе, власть в любой группе людей есть определённого рода явление, реализация которого в политическом организме возможна лишь при условии наличия пространства, возникающего всякий раз там, где люди, действуя и говоря, как-то обходятся друг с другом [2, с. 264]. Такое пространство можно назвать пространством явления, что указывает на тот факт, что любое социальное явление обязательно будет иметь место только в нем, но никак не за его пределами. От других пространств его отличает ограниченность актуальностью процессов, давших ему жизнь. Пространство явления заканчивается сразу, как только прекращаются или приостанавливаются занятия его породившие, т.е. пространство явления зависимо от взаимодействия людей, и сама его возможность зиждется на интеракции между индивидами. Как особенность публичной сферы, это пространство в такой мере опирается на бытие действующих и говорящих друг с другом людей, что его потенциальный характер всегда себя обнаруживает и никогда не утрачивается полностью.

Власть, таким образом, есть порождение работы социального, результат функционирования общественной формации, политического организма. Сама же цельность политического организма возможна благодаря имеющемуся потенциалу власти — политические общности гибнут от бессилия, вызванного ослаблением власти, распадаются, не принадлежа какой-либо, и не имея над собой какую-либо властную структуру. Реализацию власти как потенции можно наблюдать всякий раз,

когда слова и дела выступают нераздельно друг от друга, речи не пусты, дела не составляют лишь безмолвное насилие; где слова не служат в целях сокрытия намерений, но используются для раскрытия реалий, а деяниями не злоупотребляют, распространяя насилие и разрушение, но, напротив, пускают их на учреждение и упрочнение новых связей, создавая тем самым новые реальности [2, с. 265].

В контексте данного понимания власти можно выделить следующие ее существенные свойства:

1) Власть безгранична. Это противоречивое на первый взгляд обстоятельство поддается осмыслению, если не упускать из виду того факта, что власть есть всегда потенция мощи, но не силы. Любой силе, в отличии от мощи, известны материально-физические ограничения, например: ограничения человеческого тела с его нуждами, в которых тело держит всякую власть. Сила есть нечто имманентное любому человеку, данное ему от рождения. Будь власть чем-то подобным, чем-либо иным, нежели образующейся в со-в-местном бытии, «бытии-друг-с-другом» потенцией мощи, ею можно было бы обладать и всемогуще распоряжаться, аналогично тому, как возможно обладать и распоряжаться силой. Однако власть не знает никаких границ, кроме самой себя. Власть кончается там, где начинается другая власть. Власть недоступна обладанию, так как возникает лишь при взаимодействии людей и исчезает, когда это взаимодействие прекращается. Из этого можно заключить удивительную индифферентность власти к материальным факторам — она от них не зависит совершенно. Границы власти лежат не в ней самой, но в одновременном существовании других группировок власти. Это можно назвать плюральностью, или плюральной природой власти.

2) Власть делима. Плюральность подразумевает разделение властей (что, однако, не влечет за собой уменьшение власти как таковой, поскольку благодаря взаимодействию разных «властей» реализуется только еще больше власти). В делимости власти заключается еще одно свойство, дифференцирующее ее от силы. Сила является неделимой, поскольку хотя и уравновешивается существованием других сил, вместе с тем ограничена и умалена в своих возможностях воздействия; сила одиночки всегда подвержена опасности покориться власти многих и быть уничтоженной.

По причине наличия столь существенных различий между обсуждаемыми явлениями, нет никаких доводов в пользу определения власти как очередного синонима, которым, во избежание тавтологии, можно заменить слово «сила». При имеющихся условиях мы не в праве заявлять, что власть каким-либо образом опирается на силу, применение которой есть на-силие. Если в концепциях Вебера и Парсонса между властью и насилием стоит знак равенства, то в понимании Арендт между этими понятиями есть сущностные различия, в ввиду которых эти понятие необходимо строго разграничивать. Насилие и власть, по мнению Арендт, соизмеримы, но не тождественны [там же, с. 268]. Истинность этого утверждения можно продемонстрировать указанием на тот факт, что насилие способно лишь разрушить власть, но не занять ее место. Другими словами, насилие и безвластие могут довольно свободно сочетаться. Это сочетание приводит к возникновению того единого, в рамкам которого они сливаются в нечто субстанционально неделимое, в нечто завершенное. Это единое есть единственный: единственный волеизъявитель, господин — тиран. Вопреки обыденному представлению, тирания активно мешает возникновению политического, возникновению власти. В тирании только и можно наблюдать полное безвластие, несмотря на переизбыток применяемой силы. Это происходит из-за того, что в основе любой формы проявления тирании лежит принцип изоляции: изоляции подданных друг от друга и от своего правителя. Такая государственная форма основана на тех человеческих свойствах и способностях, которые противоположны политическому существу человека, его плюрализму и «бытию-друг-с-другом». Именно поэтому Монтескье считает, что тиранию нужно выделять в отдельный класс государственных форм, ввиду ее неспособности сформировать достаточную власть, чтобы удерживаться в пространстве явлений, ведь в самом ее основании заложены ростки упадка [там же, с. 269]. Таким образом, в концепции Арендт насилие интерпретируется как уничтожение со-в-местности, разрушение основания «бытия-друг-с-другом», необходимость которых для возникновения власти было бы сложно отрицать. Более того, наблюдая столь успешный симбиоз безвластия и насилия в тирании, мы также можем убедиться и в том обстоятельстве, что власть в некотором смысле оказывается уязвимой к насилию и угрожаемой ею в виду своей безграничности и плюральности. Под нападками насилия у силы есть явное преимущество: несмотря на то, что в тирании безвластие соседствует с насилием: «подданные» лишены человеческой способности говорить друг с другом и действовать между собой, тирания не обязательно характеризуется непроизводительностью и слабостью одиночки. Когда тиран достаточно «просвещён», чтобы оставить своих изолированных подданных в покое, искусства и науки могут расцвести. Ибо природная и природой данная сила одиночки, которую, так или иначе, нельзя разделить ни с кем,

способна не только легче ускользнуть от насилия, чем власть, но и в меньшей степени угрожаема в своей самостоятельности насилием, чем властью. Иными словами, одиночка разными способами справляется с насилием — по отношению к нему возможно прибегнуть как к героической стойкости, зачастую ведущей к гибели, так и к стоической выдержке, перенося его в самодовольстве замкнутого отдаления от мира; иными словами, одиночка способен заявить о своей силе и цельности как одиночка и сохранить их. Власть же способна эту силу уничтожить — против власти многих не выстоит никакая сила одиночки. Чем большую властную структуру представляет собой так или иная государственная форма, тем тяжелее одиночке заставить с собой считаться [2, с. 269].

Сила и власть, однако, находятся в достаточно тесных взаимоотношениях. Для здорового функционирования политического организма необходимы обе составляющие. Помимо замены власти насилием и приведением всего политического организма в зависимость от единственной воли господина-тирана, возможна противоположная по своей цели попытка компенсации силы властью — так возникает власть толпы, охлократия. Организованная власть многих в областях, где решает не власть, а направленная сила и компетентность единиц, способна с успехом выдвинуть на передний план людей ничего не умеющих и ничего не знающих. Власть портит в том случае, когда слабые сбиваются в группу, чтобы погубить сильных. Власть, долго истолковывавшаяся как порок или добродетель сильных, на самом деле была пороком слабых и неудачников, мучимых завистью, жадностью и обидой.

Власть учреждает и поддерживает публичное пространство явления, и именно она буквально «вдыхает душу» в мир как предметное, созданное человеческими руками образование, т.е. просто вообще впервые придает ему жизненность; мир окружающих вещей приобретает подлинный смысл лишь когда предоставляет сцену для поступка и слова, когда он прострочен нитями забот, а также взаимоотношениями и историями, из них возникающих. Власть поддерживает в существовании пространство явления — как некое *между,* которое вспыхивает между сосуществующими людьми [там же, с. 270]. Таким образом, можно сделать следующий вывод: власть — то, что зовет к существованию и удерживает в бытии публичную сферу, потенциальное пространство явления среди действующих и говорящих. Единственный просвет материальности, который можно рассмотреть, увидеть во власти, есть лишь ее предпосылка, выражающаяся в самой со-в-местности людей. То есть, лишь в бытии-друг-с-другом, достаточно тесном, чтобы возможность действия оставалась открытой, потенция власти имеет шансы на реализацию. Эта со-в-местность выражает идею существования в одном, едином, некоем общем для всех пространстве, в «месте». Это единое уже не равняется тому единственному, одному, тирану. Это «место» есть не что иное, как публичное место, т.е. место единения, взаимодействия членов политического организма, какой-либо общности, социума. Это единство обеспечивается речевым взаимодействием. Именно посредством речи, как продукта практической реализации абстрактного языка, и происходит взаимодействие и коммуникация среди людей. Это взаимодействие есть риторика.

Когда быстролетный миг взаимодействия индивидов пролетел, власть становится связующим звеном, посредством которого группа скрепляется воедино и становится возможной как группа. Неподорванность же самой власти обеспечивается тем, что группа не распадается. Любой человек, находящийся в изоляции и оторванный от совместного бытия, остается лишенным власти. Именно поэтому тиран, имея в руках всевозможные инструменты применения насилия, все еще далек от власти, поскольку он собственноручно изолирует людей друг от друга, рассеивая то зыбкое состояния «бытия-друг-с-другом». Объедение же людей в «бытии-друг-с-другом» осуществляется посредством единения в мышлении — сообщения мышления другому. Это сообщение возможно исключительно благодаря реализации языка, благодаря передачи мышления в речи.

Как нельзя не заметить, изучая представленный данной статьей материал, при философском осмыслении власти в рамках трансцендентной и имманентной систем мы так или иначе обнаруживаем в них существенное сходство, заслуживающее внимание. Какой бы из двух методов не был избран для аналитической интерпретации власти в области теории, в любом из сценариев, походу рассуждений, возникает понятие «единого». Данное понятие тут следует считать ключевым, ввиду значимости различий в его трактовке. Первый вариант понимания «единого» можно логически вывести из определения и выстраивания власти через насилие. Дорога, выстроенная Вебером и Парсонсом, неизбежно заканчивается на выводе, что «единое» имеет своей возможностью реализацию исключительно как «единственного». Единственного аккумулятора власти, обладающего высшей силой и монополией на ее применение — вездесущим насилием. Такое понимание можно назвать традиционным. Однако, проанализировав и другие возможные точки зрения касательно сущности власти, ее определения, места и функций в социальной жизни, напрашивается вывод о том,

что с появлением нетрадиционных методов и концепций описания социальной реальности произошел своего рода переворот. На материале работ Вебера, Парсонса и Арендт видно, что позиции интерпретаторов различных социальных явлений иногда диаметрально противоположны. Арендт в своих рассуждениях тоже приходит к понятию «единого», однако в ее топике единственный предстает тираном, делающим невозможным все социальное и политическое, а тем самым, и саму власть. Единственный-тиран таким образом есть настоящий антипод власти, тот, кто не только сам не обладает никакой властью, но и является причиной, по которой она никогда не возникает в тирании. Для Арендт единое и единственный не тождественны. «Единое» в понимании Арендт есть место, пространство явления, возникающее в со-в-местном существовании, во взаимодействии в «бытии-друг-с-другом». Концепция власти как совместности преодолевает тот веберовский социальный хаос, благодаря которому власть как-бы является причиной постоянного соперничества, вражды субъектов, «бытия-друг-против-друга». Арендт бросает вызов деструктивной силе, приписываемый власти, демонстрируя новые грани ее бытия.

Литература

1. Полякова Н.Б. Конструирование дискурса власти: герменевтический аспект: моногр. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009.
2. Арендт Х. Пространство явления и феномен власти // Арендт Х. VITA ACTIVA, Или о деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.

THE POWER BASES OF WITH-EACH-OTHER-BEING

Abstract: The present article aims to scrutinise, parse and make a further comparison of the two predominant for the time being methodological systems of studying and theorising power as a social phenomenon, to reveal their structural peculiarities and points of contact, as well as to define how a system understanding of power interacts with the structures of social and individual in the context of being. In particular, there was made an attempt to ascertain syntagmatic relations between the mentioned above conceptions of interpretation of power in social theories and the dichotomous reciprocal opposition of the with-each-other-being and against-each-other-being models. The analysis of the transcendent approach is based upon M. Weber and T. Parsons' notion of power, the immanent methodology is studied and displayed by means of the concepts described by H. Arendt, where power is understood as potentiality of might, disclosing in co-local existence and like-mindedness of the subjects of cooperation. The main object of this comparative study is to ponder and clarify the means by which philosophical conceptualisation of power affects its practical realisation in language and politics, likewise the ways of establishing and forming its complex, complete comprehension, through which a conceptually-universal definition is worded, which is often implemented in social reality of political organisms. Apart from that, the conceptual interdependence of power, force, and violence is identified and tackled in the following article.

Keywords: power, immanence, transcendence, with-each-other-being, against-each-other-being, whole, co-local, force, violence, thought.

УДК 130.2

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ ИЛИ ВРАЩЕНИЕ ПО ТЕКСТУ

Шашлов Никита Сергеевич
студент
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: 57372348@mail.ru
г. Ижевск
Научный руководитель
Полякова Наталья Борисовна
кандидат философских наук, доцент
заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
e-mail: midies@mail.ru
г. Ижевск, Россия

Аннотация. в статье исследованию подвергается герменевтическая структура философского мышления. Философия рассматривается, как процесс интерпретации. Текст обращается к таким авторам, как Гадамер Г.-Г, Барт Р., Зонтаг С. и другим. Сравнивается отношение субъекта и объекта при интерпретации. Существование

самого текста понимается, как набор символов, существующий без субъекта и объекта. Каждая интерпретация исследуется, как условно заново созданный текст. Производится анализ процесса интерпретации как такового: понимание чего-либо происходит благодаря попеременному обращению субъекта к целому и к частным. Затрагивается вопрос об изменении значения отдельных слов во времени, и, как следствие, изменении структур мышления. Выделяются проблемы, связанные с интерпретацией. Рассматривается перевод, как частный случай интерпретации и проблемы перевода, которые есть ничто иное, как проблемы интерпретации в целом.
Ключевые слова: интерпретация, текст, общее, частное, субъект, структура мышления, саморефлексия, герменевтический круг.

Вашему вниманию предлагается текст, ставящий своей целью рассмотрение философии, как интерпретации. Данный текст придерживается определенной структуры. Начинаясь с основной или «общей» мысли (слово общий в данном случае имеется в следующих значениях: целый, как совокупность всего частного в тексте, и общепринятый, как то, на чем сходятся большинство авторов), текст переходит к частному (или как часть текста, или как субъективное, как рассмотрение определенной «вещи» с определенной стороны), на этом этапе мысль понимается, как условно отдельная от текста, на следующем этапе текст возвращается к общему и уже понимается через данное частное, далее переход осуществляется вновь к целому для понимания общего на основе уже осмысленного частного, такое движение продолжается, обращаясь к разным частным до тех пор, пока сам читатель этого хочет.

Философия как интерпретация. Данная концепция рассматривает любой философский текст в первую очередь, как конструкт, как систему взглядов на определенную «вещь», которая познается через философский текст. Данный конструкт в будущем служит основой для интерпретации литературного текста или другого произведения искусства.

1. Процесс интерпретации. Согласно Гадамеру, интерпретация любого текста начинается с понимания основной мысли текста: «Нельзя не учитывать, что в структурном единстве литературного произведения непосредственное участие принимают значения слов и фокусируемый ими смысл всего высказывания» [1, с. 136]. Далее, подобно вышеописанному процессу интерпретации нашего текста, происходит и интерпретация произведений в целом: понимание целого зависит от частного, а понимание частного от целого. Данную схему можно также сравнить с движением по растянутой пружине, с постоянным обращением к сердцевине пружины. Итак, следуя этому вращательному движению, субъект осуществляет понимание объекта. Затем необходимо поинтересоваться у самого читателя, зачем он продолжает «вращаться» на протяжении всей истории человечества.

2. Цель интерпретации. Гадамер, рассматривая в своем произведении «Философия и литература», считает, что любой текст нуждается в толковании, он пишет: «Но произведение художественной литературы, то есть, как мне представляется, текст в преимущественном смысле, не только пригоден для толкования, но и испытывает хронический недостаток в нем» [там же, с. 134].

Любой текст, как знание, хотя и испытывает недостаток в интерпретации, в ней не нуждается. По Р. Барту текст существует, как «тело» без субъекта и без объекта, как набор символов: «Текст ощущается только в процессе работы, производства» [2, с. 414]. На самом деле в интерпретации нуждается не столько текст, сколько ее желает сам читатель. Автор лишь создает такое «тело», которое читатель будет интерпретировать. В зависимости от жанра, стиля автора, интерпретации текста могут варьироваться, но количество интерпретаций будет всегда ограничено, поскольку ограниченность его будет вызвана в первую очередь значением слов и свойством ограниченности самого языка.

Субъект же создает текст заново. Как только читатель берет в руки книгу «тело» уже не просто существует в бытии, оно оживает в сознании интерпретирующего, однако происходит не просто оживление «тела», а своего рода метемпсихоз, еще лучше рассматривать этот процесс, как превращении текста в нечто новое, несуществующее до сих пор. Из-за желания познать своего собеседника, читателю свойственно рассуждать об авторе текста, познавая его через «тело», тем самым расширяя свои знания не только о тексте, но и расширяя свое знание, как таковое. Субъект вписывает в текст не только автора, но и его окружение: культуру местности, где работал писатель, условия в которых жил автор и наконец целую историческую эпоху.

Так, субъект, обладающий определенными знаниями (предрассудками), создает несколько трактовок как частного, так и целого в тексте, некоторые из этих трактовок становятся новыми предрассудками читателя. Эти знания или, созданные на основе структур мышления автора впоследствии применяются субъектом для познания мира, как целого через частное – через «вещь». Как результат знакомства с автором, мы можем смотреть на «вещь» с разных сторон. Это желание

посмотреть на «вещь» с разных сторон есть желание построить собственную структуру, структурировать цельный мир, и, как следствие, понимать свое место в нем.

Понимание всего мира возможно лишь относительно, когда мы интерпретируем какую-либо вещь, мы хотим познать ее, читая текст мы хотим обзавестись структурами, чтобы взглянуть на ту же вещь с разных сторон. Всё чем мы занимаемся заключается в том, что мы безуспешно пытаемся понять «вещь в себе». Желание познать вещь по природе своей невыполнимо. Когда мы говорим о вещи мы ее называем, задаем ей свойства, только известные нам. Но ни название, ни свойства никак не связаны с самой вещью, с «вещью в себе». Т.е. мы говорим об осуществлении заведомо невыполнимого плана, а именно: определить свое место мире, на основе непознаваемых вещей. Пытаясь познать что-то, мы жадно хватаемся за любые источники, и в попытках воплотить свое желание в жизнь человек бесконечно вращается, испытывая удовольствие от своих побед.

3. Интерпретация слов, как частного. Под толкованием Гадамер имеет в виду такое понимание текста, при котором читатель, исследуя произведение, осознает вопрос, который поставил для себя сам автор: «Когда я прочитываю предложение в научном докладе или статье, в письме или записке, вес просто: «понимаю» — значит знаю, что хочет сказать другой. Я уже понял вопрос, который придаст смысл сказанному как ответу» [1, с. 130]. Текст направлен, говорит он, не на говорящего, а на подразумевание, не на автора, а на читателя. В таком случае, мы можем рассуждать о субъективной идеальности текста для интерпретирующего. Ведь понимание любого текста строится на построение диалога, т.е. вопросно-ответной формы общения, при которой читатель выступает не только в качестве вопрошающего, но и в качестве своего собеседника, отвечающего на свои же вопросы. Этот принцип лежит в основе понимания любого текста. Также понимание любого текста строится на наложении знаний автора на собственные знания, на собственные структуры мышления. По-другому этот процесс можно назвать наложение частного на общее или понимание частного через общее.

Текст есть нечто целое, Гадамер рассматривает текст, как некую структуру. Понимание же текста происходит благодаря отдельным словам этого текста. Отдельные слова претерпевают постоянную интерпретацию и вследствие этого изменяют свое значение. Рассмотрим на примере слова текст. Сейчас словом текст мы обозначаем то, что составлено из символов, организовано, и относительно закончено. Во времена классического латинского языка словом textus обозначалось любое сплетение, вспомним историю о Троянском коне:

«.. instar montis equum divina Palladis arte
aedificant, sectaque intexunt abiete costas».
или
«…hanc tamen immensam Calchas attollere molem
roboribus textis caeloque educere iussit»*.

Так с изменением значения слов меняется и мышление, что создает огромную проблему для интерпретации текстов написанных ранее. А так как любой текст – есть то, что написано ранее, интерпретация всегда ретроспектива, т.е., когда мы используем термин интерпретация, мы осознаем, что вышеизложенная проблема уже «включена» в само понятие интерпретации. А когда мы говорим: «Проблема интерпретации в огромной пропасти между эпохами» мы прибегаем к тавтологии.

Помимо общей ретроспективы характерной для интерпретации. Для нее также свойственна частная ретроспектива. Любой текст является точкой поворота для субъекта, т.е. таким объектом, который заставляет читателя ретроспективно взглянуть на свои уже имеющиеся знания, подвергнуть их критике; именно такая ретроспекция внутрь самого себя называется интроспекцией или саморефлексией. Не случайно ранее в тексте, относительно субъективных знаний человека, был применен термин предрассудки. При философском рассмотрении текстов уже имеющееся структуры подвергаются постоянным «нападкам» со стороны разума, который, критикуя их, либо разрушает и возводит новые, либо ещё сильнее укрепляет существующие старые.

Данная рефлексия ставит под вопрос не только структуры понимания, но и способы построения самих структур (структуры структур). Наши структуры выражены понятиями и образами, которые в свою очередь выражены словами того языка, на котором мы рассуждаем в определенный момент времени. Саморефлексия опускается на уровень слова, и начинает критиковать само слово. Для выполнения этой задачи приходится определить слово, чтобы определить слово нужно приблизиться к истокам слова, т.е. определить этимологию слова, далее проследить за развитием слова и познать, те значения, которые оно принимало со временем. Так, с помощью деструктуризации, происходит переосмысление структур языка, и как следствие, структур мышления. При этимологическом рассмотрении слова мы ищем родственные слова в латинском языке, как в вышеуказанном примере.

Бóльшая часть терминов, с помощью которых мы определяем собственное существование заимствовано именно из латинского языка, так как вплоть до 18 века латинский язык был международным языком науки. Также латинский один из самых древних языков, письменность которого дошла до нас.

Не менее латинский интересен и языковедам, и переводчикам. Проблема перевода заключается как раз в небольшой разнице в понятиях и в смыслах отдельных слов. Рикер пишет о поиске языковедами «идеального языка», такого языка, который минимизировал бы проблему перевода. Однако нельзя назвать латинский этим «языком идеала», многие слова уже в латинском претерпели деэтимологизацию. Хайдеггер пишет: «Для начала же достаточно указания, что в греческом языке сказанное на нем одновременно есть замечательным образом то, что оно называет» [3, с. 116]. Но, как и в латинском, в древнегреческом языке процесс потери этимологии словом был уже «на полном ходу».

4. Перевод и интерпретация. Рассматривая перенос частного на общее, а общего на частное в ходе истории, и изучении этих процессов, мы не забудем заметить, что проблему, схожую с «пропастью между эпохами», мы можем наблюдать каждый день. Решением именно этой проблемой заняты переводчики. Помимо того, что им зачастую приходится преодолевать барьер времени, ещё существует барьер культур и языка. Когда мы говорим перевод, мы не имеем в виду калькирование, подобно тому, чем занимались переписчики в Канцелярском суде в Англии, мы имеем в виду ничто иное, как составление нового произведения на основе существующего. В первую очередь это происходит потому, что у слов (исключая некоторые интернациональные термины) нет переводимых слов, есть лишь синонимы. Т.е. перевод, на самом деле заключается в подборе слов с максимально близким значением. Эко в своей книге: «Сказать почти то же самое», сравнивает перевод с переговорами, переводики идут на уступки, говорит он, чтобы минимизировать потери для обеих сторон.

5. Взгляд на интерпретацию, с другой стороны. Дж. Р. Р. Толкин, к примеру, в произведении ««Беовульф»: чудовища и критики» [4], затрагивает тему интерпретации художественного произведения из других областей деятельности, он заявляет, что текст теряет художественную ценность, когда его пытается интерпретировать человек с историческим образованием.

Существует также мнение, что некоторые произведения никак нельзя делить на части. Текст рассматривается, как нечто сакральное, при интерпретации происходит «обтёсывание» целого. При этом возможно только техническое разложение текста на составные, при таком разложении теряется любой смысл вследствие потери контекста*.

Например, Зонтаг считает современную интерпретацию явлением, мешающим воспринимать искусство: «…интерпретаторские испарения вокруг искусства отравляют наше восприятие.», «интерпретация — это месть интеллекта искусству» [5, с. 10].

Интерпретация, говорит она, извращение искусства: «В наши дни интерпретация чаще всего равняется обывательскому нежеланию оставить произведение художника таким, каково оно есть» [там же, с. 11]. Желание — наложить собственное, ограниченное знание на произведение: «Интерпретации такого рода всегда указывают на неудовлетворенность (осознанную или неосознанную) произведением, на желание подменить его чем-то другим» [там же, с. 12].

Она предлагает заменить интерпретацию — критикой. Она выделяет следующую функцию критики: «показать, что делает его таким, каково оно есть, а не объяснить, что оно значит» [там же, с. 14]. Призывает уделить больше внимания форме произведения. Зонтаг в своем тексте: «Против интерпретации», таким образом, предлагает заменить интерпретацию анализом форм, заменить сложное, «наслоенное» — простым и прозрачным. Однако, предлагая заменить интерпретацию критикой она лишь подменяет понятия. Критика – это такая интерпретация, которая оставляет свободу читателю. Будем говорить, что на интерпретацию нужно лишь взглянуть, с другой стороны. Условно поделить ее на умело выполненную, которая лишь помогает взглянуть субъекту на произведение в целом и на его части, та, которая лишь направляет «читателя»; и на интерпретацию низкого качества, которая осмеливается доносить свою, единственную точку зрения на определенные части, а не на произведение в целом.

Итак, в нашем тексте мы рассмотрели процесс интерпретации, а также попытались определить философию через интерпретацию. Данная концепция предполагает, что после прочтения любого философского текста, читатель обзаводится новыми структурами, который позволяют ему взглянуть на привычные ему тексты с других сторон. Также такой подход предполагает постоянное переопределение самих структур мышления как одного человека, так и определенной группы людей, и, как следствие, постоянное изменения языка, как средства человеческого мышления.

6. В завершении хотелось бы спросить читателя… Обращаясь к началу текста, а именно к его введению, где читателю предоставлялась структура текста, которая была дана не случайно, а с определенной целью: с целью побудить читателя задуматься над интерпретацией интерпретации данной интерпретации, спросить читателя, находит ли он полезной эту схему или же данный «путеводительный лист» лишь помешал читателю, забирая все внимание на себя, и тем самым, мешая рассмотреть текст с других сторон. Т.е. не только интерпретация должна быть составлена качественно, и не мешать пониманию текста, но также и сам читатель должен относится к ней критично и с недоверием.

Примечание

С. 3 Virgil. Aeneid 2. Inc. Edited by Randall T. Ganiban. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 2008 – 176 p. Вергилий. Энеида. Книга II. перевод С. А. Ошерова, комментарии Старостина Н. - СПб.: Азбука, 2018. – 384 с. Старостина Н. предлагает следующую интерпретацию данных строк: «В дальнейшем Вергилий говорит, что конь был из дуба. Это противоречие – результат незавершенности поэмы.» [с. 337]. Однако, мы заметим, что во второй книге Энеиды глагол texo встречается только в приведенных ниже строках. Противоречие, вызванное использованием разных материалов, возможно, не случайно. Вергилий не только нарочно вводит противоречие в текст, но и рекурсивно ссылается на свой же текст. Так как именно в латинском языке, слово textus обретает второе значение, знакомое нам. 1.«Строить коня, подобье горы. Искусством Паллады || Движимы дивным, его обшивают распиленной елью». [с. 30]. 2.«Сделать огромным коня, и дубом одеть, и до неба || Эту громаду поднять повелел Калхант.» [с. 36].

С. 4 Слова: текст, обтесывание, технический, контекст восходят к общему индоевропейскому корню *teks- плести.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Философия и литература / Пер. А.В. Михайлова. М.: Искусство, 1991.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989.
3. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113-123.
4. Толкин Дж. Р.Р. Чудовища и критики / Пер. с англ. М.: АСТ, 2008.
5. Зонтаг С. Против интерпретации / Пер. с англ. Б. Дубин. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.

INTERPRETATION AS THE FOUNDATION OF PHILOSOPHICAL THOUGHT OR ROTATION ABOUT THE TEXT

Abstract: This article examines hermeneutic structure of philosophical thought; the philosophy is being considered as the process of interpreting. The article refers to such authors as Gadamer H.-G., Barthes R., Sontag S. and others. The relation between the subject and the object is compared in the process of interpreting. The text is considered as a character set without a subject and an object. Each interpretation is examined as the recreation of the text. The article analyzes the process of interpreting itself: one's understanding of the whole text is established by reference to the individual parts and one's understanding of each individual part by reference to the whole. It considers the changes of the words over time, and the development of the patterns of thought as a result. It points out problems of interpretation. It considers the process of translation as a particular case of interpretation, and the translation’s problems that actually are the interpretation’s problem.

Keywords: Interpretation, text, the whole, the part, subject, object, patterns of thought, self-reflection, hermeneutic circle.

Научное издание

Философские контексты современности:
принцип RATIO и его пределы

ФИКОС 2020

сборник статей I Международной научно-практической конференции
Ижевск, 28-29 февраля 2020 г.

Дизайн С.А. Судариков

Авторская редакция

Отпечатано в авторской редакции
с оригинал-макета заказчика

Подписано в печать 10.06.2020. Формат 60 x 84 $^{1}/_{16}$.
Усл. печ. л. 17,9. Уч.-изд. л. 36,6.
Тираж 300 экз. Заказ № 849.

Издательский центр «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, Университетская, д. 1, корп. 4, каб.207
тел./факс: +7 (3412) 500-295 e-mail: editorial@udsu.ru

Типография Издательского центра «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.
Тел. 68-57-18