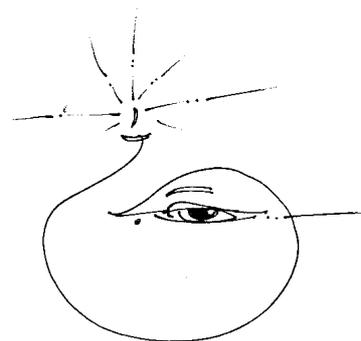


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 5—9.*

К 85-летию МГТУ им. Г. И. Носова

УДК 141.7
ББК 87.6

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10501

ПРИНЦИП МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ: ЕДИНСТВО МЕТОДОЛОГИИ И ТЕОРИИ (на примере марксистской концепции Г. В. Плеханова)

В. А. Жилина, Д. В. Гранин

Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова.

Магнитогорск, Россия

В статье исследуется специфика принципа материалистического понимания истории в качестве универсальной методологии социального и гуманитарного познания. На примере социальной концепции Г. В. Плеханова доказательно определена зависимость степени эффективности анализа общества и общественных феноменов от степени раскрытия теоретического содержания данного марксистского принципа. Предложена теоретическая модель минимизации рисков научного исследования при трансформациях универсальной философской методологии в методы специальных наук.

Ключевые слова: *принцип материалистического понимания истории, общество, методология, теория, развитие.*

Анализ современного социального развития свидетельствует о вступлении человечества в принципиально новую стадию развития. В самом общем виде эту новую фазу существования социума традиционно связывают с научно-техническим прогрессом. Действительно, наступивший XXI в., казалось бы, является лишь простым логичным продолжением революционного XX в., что выражается в продолжающейся технизации всех граней существования человека, в усилении влияния науки на социальные процессы, в процессах оцифровки многих областей культуры. Однако даже в простом перечислении основных существенных отличительных свойств наступившей эпохи уже заметно их общее основание, которое и выступает реальной отличительной чертой нового столетия. Таким основанием является доминанта диалектики части и целого. Глобализация, детерминирующая интеграционные процессы во всех сферах

социума, одновременно усиливает автономизацию частей и четко ограничивает уникальность каждого социального элемента. Эта тенденция обнаруживает себя на всех уровнях социальной дифференциации: от предельно общих (например, состояние культуры в целом или соотношение культурных и цивилизационных потоков) до предельно конкретных (например, состояние социального субъекта) [2]. Именно поэтому сегодня любая социальная проблематика уже изначально требует междисциплинарности исследования. Однако если в практике социального развития закон единства целого раскрывает себя объективно, то в теории принцип целостности, который призван снизить риск появления простой суммарности разных подходов или риск подмены одной предметной области другой, в настоящее время требует инновационной актуализации. В этой связи вновь становится актуальным философское поле

социальных исследований, где анализ прежде всего раскрывает общие закономерности процессов. Наиболее универсальным принципом объяснения социального в этом аспекте, безусловно, является принцип материалистического объяснения истории, который в свое время разрабатывается марксистской школой в качестве научного основания исторической и социальной науки. Обращение к исследованию его роли и возможностей в научном анализе представляется наиболее актуальным и вследствие определенной формализации изначального содержания этого марксистского принципа. При этом, безусловно, для российской науки наибольший интерес вызывает наследие отечественной марксистской школы. В целях повышения эффективности и результативности гуманитарных и социальных исследований представляется необходимым разделение методологического аспекта принципа материалистического понимания истории и проблем его непосредственного теоретического наполнения.

В российском направлении марксизма наиболее последовательна концепция Г. В. Плеханова, в трудах которого отражается как проблематичность теоретического подхода к истории с позиции материализма, так и прослеживается потенциальное поле применения обозначенной модели социальной стратификации в исследовании, как общего хода истории, так и конкретных проблемных тем. По его мнению, материалистическое понимание истории выступает ядром всей марксистской теории.

Методологический потенциал данного подхода к изучению сферы социального исследователем раскрывает через его применение в критике предшествующих марксизму социальных теорий. Так, в анализе концепций философов школы так называемого французского материализма XVIII в. Г. В. Плеханов определяет предметную область исследования общественного бытия как совокупности общественных отношений. Это позволяет ему заключить, что данное направление материализма в социальных исследованиях остановилось перед порогом понимания структуры социальных отношений, не умея выделить базис, то есть совокупность производственных отношений. Вследствие этого он констатирует традиционный для философии той эпохи идеализм в толковании сути духовной сферы социального и в трактовке сущности социального закона [4]. Примечательно, что в историческом обзоре предшествующей теоретической мысли в работе «К вопросу развития монистического взгляда на историю» прослеживается универсальность материалистического принципа объяснения социального. Так, в критике онтологической непоследовательности

Г. В. Плеханов раскрывает и недостатки сенсуализма представителей французского материализма. При этом одновременно обнаруживает логическую связь между выводом о сводимости психики человека исключительно к непрерывной смене ощущений и концепцией фатальной детерминации средой существования всей сферы идеального. Получается, что для представителей французского материализма человек всего лишь пассивный элемент в процессах объективных закономерностей и, следовательно, можно констатировать не просто идеалистический уклон в объяснении сути социального, но и определенные элементы теологической трактовки. Однако с позиции современного философского анализа следует заметить, что такой своеобразный выход методологии принципа материалистического объяснения истории за пределы непосредственно изучаемого предмета способен в обратной связи негативно сказаться на состоянии его собственного теоретического содержания. В частности, в силу активной включенности Г. В. Плеханова в современную ему политическую борьбу в его концепции методология исторического исследования принимает вид идеологической доктрины. При этом под идеологией в данном случае следует понимать традиционное толкование ее как некоторой политической доктрины, некий программный фьючерсный документ, объясняющий потенциалы социального развития. У Плеханова человек все также пассивен, только диктат исходит не от совокупности систем природы и общества, а от специально выведенного базиса. Происхождение же самого базиса, его наполнение изначально констатируется как трансцендентное.

Для любой методологии внутреннее ограничение через некие элементы агностицизма всегда разрушительно [7]. В частности, такая деструкция прослеживается чуть далее в рассматриваемом произведении Г. В. Плеханова. Признавая за А. Тьером или О. Минье заслуги в создании буржуазной теории классовой борьбы, Плеханов особо выделяет их тезис о зависимости состояния общественных отношений от природы поземельных отношений. При этом справедливо указывает, что сведение самого человека к некоторой постоянной человеческой природе не позволяет историкам XIX — начала XX вв. выделить движущие силы исторического процесса [4]. Но он не замечает, что в его позиции классовая борьба абсолютизирована, ее природа необъяснима, а суть человека все также сведена к чему-то, что находится вне его самого. Нарушается не только методологическая роль принципа материалистического понимания истории, искажается и его теоретическая

суть. Методологически концепция Г. В. Плеханова попадает в процесс движения по кругу: человек зависим от классовой борьбы, а классовая борьба зависит от содержания человека [1]. Теоретически спорным моментом, который контрастирует с теорией общества у К. Маркса, выступает отсутствие анализа роли потребностей и интересов в процессах социального развития.

Теоретическая значимость принципа материалистического объяснения истории обнаруживает себя в теоретических нападках на данное направление теоретической мысли. Теорию школы марксизма с самого начала привычно обвиняют в идеологизации объяснения сути всех социальных явлений. При этом игнорируется тот факт, что идеологический фетиш — пролетариат еще при жизни основоположников материализма в истории уверенно трансформируется в новую социальную общность — в класс рабочих. Если умирает ядро идеологии, то логично предположить уничтожение и самой идеологии. Но миф подмены марксизма идеологией, тем не менее, живет и сегодня. Парадоксально, но в этом можно проследить универсальность теоретического наполнения рассматриваемого принципа материалистического понимания истории. Принцип теоретически целостен и, следовательно, с необходимостью включает в себя и идеологический фактор как некоторую закономерность развития истории. В результате идеология как самостоятельный феномен культурного поля сбрасывает с себя политическую односторонность и раскрывается как механизм преломления общего содержания культуры в индивидуальном мировосприятии субъекта. Из этого можно заключить, что именно в логическом раскрытии реальной диалектики единичного и общего и состоит суть материалистического понимания истории. Изменчивость человеческой природы и одновременная устойчивость социального развития в типизации развития всего человечества являются противоречиями основного способа существования человека. Их единство и борьба происходят в процессе труда. Изменяя среду, человек изменяется сам. До этого тезиса фактически все марксисты солидарны друг с другом. Но именно с этого теоретического положения начинаются существенные расхождения в констатации сути социальных процессов. Так, например, Г. В. Плеханов негативно относится к выводу Н. Г. Михайловского о том, что формационное деление обязательно для стадий развития всех народов, следовательно, капитализм неизбежен с исторической точки зрения [6]. Эта критика, в свою очередь, детерминирует неприятие позиции народничества по отношению к

роли личности в истории. Однако сам Плеханов делает ошибочный с точки зрения марксизма вывод о том, что собственно личность должна максимально отвечать требованиям эпохи, а эпоха не должна препятствовать личности, чьи способности наиболее актуальны [5]. В логике марксизма и позиция народников, и позиция Г. В. Плеханова нарушают системную целостность принципа материалистического понимания истории. Человек есть объективно материальный элемент целостности мира. Труд есть специфичный способ обмена, когда потребленный продукт может быть вновь вовлечен в сферу взаимодействия производства и потребления. В этих процессах человек всегда есть активно ведущая сила. От его активности зависит состояние не только социального производства-потребления, но и состояние мира в целом. Попытки метафизически формализовать основные положения принципа материалистического понимания истории приводят к нарушению модели социального развития [3]. Так, предложенная Плехановым теоретическая модель иерархична и представляет собой пирамиду следующих положений: состояние производительных сил — общественные и экономические положения — социально-политический строй, определенный данной экономикой, — психика человека, которая определяется и экономикой, и социально-политическим строем, — идеологии, определяемые этой психикой [4]. Принцип классификации построен по убыванию приоритета в детерминационных силах. Данная модель лишь приблизительно соответствует изначальному содержанию принципа материалистического понимания истории. В частности, согласно концепции К. Маркса доминантой в социальном анализе должен быть базис, а не способ производства, что присуще еще школам политической экономии. В рассматриваемой концепции Г. В. Плеханова наглядны последствия манипуляций содержанием теории К. Маркса. Простой теоретический анализ убедительно показывает связь такого упрощения марксистского принципа и, например, убежденности Плеханова в прямой зависимости человека от влияния географической среды. Или обнаруживает корни его односторонней трактовки социума, когда он в критике идеализма в истории убирает всякое влияние надстройки на состояние общественных отношений в целом [4].

Таким образом, анализ концепции отечественного марксизма на примере воззрений Г. В. Плеханова позволяет разграничить методологическое и теоретическое применение принципа материалистического понимания истории. Возрастающая потребность в междисциплинарном подходе

к социальным явлениям выявляет значимость такого разделения. Вместе с тем через исследование сути материализма в истории, предложенного марксизмом, становится возможным констатировать возможные области применения принципа материалистического понимания истории в каче-

стве фундамента научных исследований. Особо следует отметить снижение рисков трансформации философской методологии в узкоспециальную в гуманитарной или социальной сфере, что будет способствовать повышению эффективности научного исследования общества и его проблем.

Список литературы

1. Жилина, В. А. Российская агрессия или агрессия против России: сущностные аспекты бытия российского общества / В. А. Жилина // *Мировоззренческие основания культуры современной России* : сб. материалов VI Междунар. науч. конф. / под. ред. В. А. Жилиной. — Магнитогорск, 2015. — С. 66—70.
2. Жилина, В. А. Парадигма коммуникативного аспекта образования / В. А. Жилина // *Философия образования*. — 2009. — № 3 (28). — С. 189—195.
3. Зверев, А. Ф. Г. В. Плеханов как социолог / А. Ф. Зверев // *Аналитика культурологии*. — 2012. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/g-v-plehanov-kak-sotsiolog> (дата обращения: 10.04.2019).
4. Плеханов, Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю / Г. В. Плеханов. — М. : Госполитиздат, 1949. — 336 с.
5. Плеханов, Г. В. К вопросу о роли личности в истории / Г. В. Плеханов. — М. : Госполитиздат, 1938. — 40 с.
6. Тулякова, Е. В. Роль Г. В. Плеханова в защите и развитии материалистического понимания истории / Е. В. Тулякова // *Вестник Мурманского государственного технического университета*. — 2010. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-g-v-plehanova-v-zaschite-i-razviti-materialisticheskogo-ponimaniya-istorii> (дата обращения: 10.04.2019).
7. Cognitive Faith as an Attributive Phenomenon of Cognition / M. P. Akhmetzyanova., V. A. Zhilina, M. S. Teplykh et al. // *Man in India*. — 2017. — Vol. 97, no. 14. — P. 329—339.

Сведения об авторе

Жилина Вера Анатольевна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. vera-zhilina@yandex.ru

Гранин Денис Владимирович — аспирант кафедры философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. philosophy-magtu@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 5—9.*

THE PRINCIPLE OF THE MATERIALIST CONCEPTION OF HISTORY: THE UNITY OF METHODOLOGY AND THEORY (for Example, the Marxist Concept of G.V. Plekhanov)

V.A. Zhilina, D.V. Granin

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia.

The article studies the specificity of the principle of materialistic understanding of history as a universal methodology of social and humanitarian cognition. On the example of the social concept of G. V. Plekhanov the dependence of the degree of efficiency of the analysis of society and social phenomena on the degree of disclosure of the theoretical content of this Marxist principle is proved. A theoretical model of minimizing the risks of scientific research in the transformation of the universal philosophical methodology in the methods of special Sciences is proposed.

Keywords: *the principle of materialistic understanding of history, society, methodology, theory, development.*

References

1. Zhilina V.A. Rossiiskaya agressiya ili agressiya protiv Rossii: sushchnostnye aspekty bytiya rossiiskogo obshchestva [Russian aggression or aggression against Russia: the essential aspects of being Russian society]. *Mirovozzrencheskie osnovaniya kul'tury sovremennoi Rossii* [The ideological foundations of the culture of modern Russia. Magnitogorsk, 2015. Pp. 66—70. (In Russ.).
2. Zhilina V.A. Paradigma kommunikativnogo aspekta obrazovaniya [The paradigm of the communicative aspect of education]. *Filosofiya obrazovaniya* [Philosophy of education], 2009, no. 3 (28), pp. 189—195. (In Russ.).
3. Zverev A.F. G.V. Plekhanov kak sotsiolog [G.V. Plekhanov as a sociologist]. *Analitika kul'turologii* [Cultural Analytics], 2012. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/g-v-plekhanov-kak-sotsiolog>, accessed 10.04.2019. (In Russ.).
4. Plekhanov G.V. *K voprosu o razvitii monisticheskogo vzglyada na istoriyu* [On the development of a monistic view of history]. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1949. 336 p. (In Russ.).
5. Plekhanov G.V. *K voprosu o roli lichnosti v istorii* [On the question of the role of the individual in history]. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1938. 40 p. (In Russ.).
6. Tulyakova E.V. Rol' G. V. Plekhanova v zashchite i razvitii materialisticheskogo ponimaniya istorii [Plekhanov in the protection and development of a materialistic understanding of history]. *Vestnik Murmanskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* [Bulletin of the Murmansk State Technical University], 2010. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-g-v-plekhanova-v-zaschite-i-razvitiimaterialisticheskogo-ponimaniya-istorii>, accessed 10.04.2019. (In Russ.).
7. Akhmetzyanova M.P., Zhilina V.A., Teplykh M.S., Chernova E.G., Nazaricheva A.I., Slobozhankina L.R. Cognitive Faith as an Attributive Phenomenon of Cognition. *Man in India*, 2017., vol. 97, no. 14, pp. 329—339.

ECONOMIC CONSCIOUSNESS AS AN IDEALEMA: AN ANALYSIS OF K. MARX'S WORKS

A.B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

A.Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

Economic consciousness represents a conjugation of an economical mental form with real economic relations. In economic relations, an active evolutive role belongs to associated parties who are elements of the economic reality itself. A mental form is a relationship abstracted, in various degrees, from associated parties and determined by an individual's energetical capacity, i.e. an activity-oriented ability. An idealem is the methodologically conjugated consideration of mental forms and relationships. For instance, in the historically emerged theories of surplus value a mental form is expressed by scholars of political economy (mercantilists, physiocrats), and relationships — by real participants of economic relations (peasants, proletarians, bourgeois). An idealema, as a methodological construct, provides the mutually critical consideration of relations and associated parties.

Keywords: *relative independence of consciousness, idealema, economical consciousness, value, user value, rent, capital, mercantilists, physiocrats, surplus from alienation, commodity, money, labour, relative form of value, equivalent form of value, the historical, the logical, economic mask, theories of surplus value, material basis of consciousness, conjugation of consciousness and relations.*

Very significant — from a methodological standpoint is an analysis of “the Napoleonic ideas,” which is performed by K. Marx in his work “Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte” [*The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*]. No specifically-historical consciousness of the epoch of bourgeois revolutions acts as an independent element of the analysis. All essential moments of social life are presented in an idea, as Marx takes it, whereas a leading point of the evolution of ideas is presented by the development of a certain form of ownership.

“The Napoleon's ideas” came from a parcella. “All “the Napoleonic ideas” are those of an undeveloped and youthfully cheerful parcella; they are meaningless for an antiquated parcella, nothing more than a hallucination of its mortal agony, words that became phrases, spirits that became ghosts” [4, p. 213].

An objective mental form which withdrew the specificity of a basis of consciousness (of a parcella) is grasped here both from the side of incipiency and from the side of transiency. It is clear that the quintessence of Marx's methodology — establishing the conjugation of an objective mental form with a basis of consciousness: and an arisen idea is associated with a basis (with “a youthfully cheerful parcella”) and a dying idea is associated with a basis (with “an antiquated parcella”). Each step of the analysis here is verified by way of referring to the specifically-historical practice.

If one tries to single out the methodology used here — in a general philosophical form — then

the idealised object in question is revealed, in our judgement, as a result of the application of this methodology. What else is demonstrated by K. Marx in his analysis of “the Napoleonic ideas” if not the relative independence of consciousness — mass-scale and at the same time individualised concepts of a whole layer of people, their social attitudes, beliefs, preferences, prejudices, half—comprehended ideals and social acts of behaviour related to them? An advantage of such methodology consists in that K. Marx fractionises a unified whole, the consciousness of the specifically-historical epoch of the development of France into such units and blocks which retain properties of the whole in their main essential features. K. Marx does not operate with consciousness first dissected from its basis and then returned to the latter. Such a dissection is inorganic interference that disrupts the life of consciousness. K. Marx's unit of analysis “provides reference both to empirism and to available means of an analysis” [11, p. 308].

L. S. Vygotsky wrote: “we would think that a transition to an analysis of another kind is ... a striking and turning point in the whole doctrine of thinking. We might denote the latter as an analysis that dissects a unified whole into units. Under a unit we mean such a product of an analysis, which, unlike elements, possesses all the main properties inherent to the whole and which represents some further unrealisable living parts of this unity” [1, p. 15].

In our case, the integrity of an idealised object is characterised by a unity of an objective mental form and a reflection over its bases. The dissecting-away of the objective mental form from its basis deprives it of life inherent to the whole. Thus, K. Marx's resorting to a specifically-historical form of private property, to a specific form of private property and to a specific form of the social division of labour [3, p. 3] represents a reflection over the basis of "the Napoleonic ideas". This reflection immediately offers a clue to the dissection of such an object as the comprehension of an epoch in the object's development.

A decisive step to penetration into the consciousness of an epoch is the fixation of a material basis of this kind of consciousness. By K. Marx: "A hucella, a peasant and a family; next to it is another parcella, another peasant and another family. A bunch of these units [the underlining is done by the authors of the present paper] forms a village, and a handful of villages — a department" [4, p. 207]. It is an objective mental form representing such a basis that determines "the Napoleonic ideas", whereas the objective destruction of this basis leads to a transformation of an objective mental form (correspondingly, ideas) into nonsense. An analysis of consciousness and its relative independence is doomed even to a greater deal of nonsense in case of some principled assumption which takes intervals of abstraction beyond permissible limits.

A unit of an analysis of consciousness in the latter's relative independence is determined by the objective differentiation of a basis of consciousness. Such specific bases are, for example, feudal property, capitalist property, etc. So, an individual private property that preconditioned a relation of exchange, determines the specific character and the specificity of exchange as an objective mental form (the specificity of economic consciousness).

Thus, the content of an idealised object has its specificity, although the former is close to that of an idea as a concept. While an idea is a unity of a concept and the reality, an idealised object representing a phenomenon of the relative independence of consciousness is a unity of an objective mental form and its specific material basis. An objective mental form can be summarised in a concept, depending on a level of development, and it can only determine pre-conceptual forms (a perception, a presentation).

A new content of an idealised object requires a special concept and a new term for its designation. Considering the proximity of the new concept to that of an idea, we call it *an idealema*.

An idealema is, on the one hand, a designation of a fundamentally stable set of thoughts and social feelings of humans, which is generated by a homotypic material basis of a mode of their life ac-

tivity and which is intended to assert and validate this mode. And, on the other hand, it is a means of performing the most adequate, as it seems to us, analysis of the relative independence of consciousness of a specifically-historical epoch. An analysis of the relative independence of consciousness according to idealemas as units of integrity permits one, to our opinion, to correctly state and theoretically solve a problem of studying the relative independence of consciousness as an organic whole, in a unity of its aspects.

Concepts by means of which problems close to ours are solved arise in different areas of knowledge. So, a new notion of "socialema" acts as an active methodological tool in social linguistics, which is defined "as a social substratum of language", a language team, in the framework of which some speech interaction in a given language or dialect is implemented, and as a certain community of people who communicate in the same language" [2, p. 7]. The content of this new concept orientates knowledge in the same direction as an idealema — to a more thorough study.

"A basis of an idealema", "a relative form of an idealema" and "an equivalent form of an idealema" are its aspects as an idealised object which synthesises in itself an objective mental form and a basis of consciousness. The relative and equivalent forms, as has already been noted, are a result of the polarisation of an objective mental form. In the relative form of an idealema, a mode/scheme of an individual's active relation and activity is summarised, which is determined by a basis of an idealema. In the equivalent form of an idealema, a result of an individual's active relation and activity is summarised, which is determined by a mode of activity.

A basis of an idealema, its relative and equivalent forms form together its structure. Some inner "anxiety" is objectively inherent to an idealema as a holistic unit of an analysis, which determines its life. It is a unity of opposites. A relation of contradiction/internal tension exists between its basis and a polarised form. In its basis, an idealema is rigidly defined by the place of an individual in a material specifically-historical developing process. A continuous change is intrinsic to a basis. A polarised form, on the contrary, is conservative, fixing a certain invariant of changes. As "a figure" of these changes, it contains an aspect of independence from them and is objectively transferred and extrapolated from one change to another.

It is important not only to understand the structure of an idealema, but also how to operate with it. A theoretical operation with an idealema as an idealised object is determined by this internal contradiction. An idealema is a dynamic reflection of a developing process, and since it necessarily involves

reflection over its basis and self-renewal in accordance with the latter's development, it is constantly aimed either at the future, being the latter's prediction, or at the past, becoming a way of the latter's theoretical reconstruction, for example, based on the material of economic consciousness.

A great deal of literature is devoted to economic consciousness [10]. Economists, historical scholars, sociologists and, finally, philosophers take part in the discussion of its problematics. There is no need, therefore, to get into a discussion of both empirical facts and many theoretical issues which are raised by the public consciousness of the modern epoch. Economical issues in themselves, including the history of economic concepts, are only of interest to us in so far as they help us, in continuation of K. Marx's studies, trace the formation and evolution of economic consciousness, in particular, that of the bourgeois class, in the context of a general philosophical problem of the relative independence of consciousness. It is this consideration that explains the following two circumstances.

Firstly, we only contemplate the period of the development of bourgeois economic consciousness, when ideologists of bourgeoisie would attempt (like discoverers of new continents) — themselves and boldly — to reveal causes of people's wealth and poverty and — themselves (and sincerely) — to formulate deep-lying foundations of economic policy (which, as they thought, was conducted by the whole society). These ideologists unwittingly expressed interests of certain strata of the bourgeois class. It is this period of the formation of bourgeois economic consciousness that interests us in the first place, but just from the point of view of the logic which so unconsciously brought them to the discovery of the secret of capitalist accumulation. It is the more or less deep revelation of this mystery, terrible and final for bourgeois consciousness, that means bourgeois ideologists' departure from "the logic of the reality" and characterises the rapid transition of the independence of bourgeois consciousness to a stage of transiency. We are no longer interested in modern bourgeois economic consciousness just because it became dependent. It grew dependent on an narrowly understood class interest, on political consciousness (a conscious and unconscious deception and the manipulation of the consciousness of populace). Since the remnants of the relative independence of bourgeois consciousness do not interest us, logically aligned history of birth and death appears to be important for a philosophical analysis, that is the most general borders of the relative independence of consciousness, and a logic of the birth of a new type of the relative independence of consciousness in the course of the

transiency of the relative independence of bourgeois consciousness.

Secondly, we only consider an ideological (rational) expression of an idealema (the mass-scale representedness of an objective mental form in its conjugation with a material basis of consciousness).

K. Marx wrote: "A political economist (and a capitalist: generally, we always mean empirical dealers [*the authors of the present paper: this is underlined by K. Marx*], when we refer to political economists who are their scientific conscience and their scientific being)" [7, p. 130]. He adheres to this methodological attitude, in particular, in his work "Theorien über den Mehrwert" ("Das Kapital", der vierte Band) [*The Theories of Surplus Value*] ("Capital", Volume IV) in which K. Marx repeats the theoretical part of "Capital" in a historical form [6, p. 9]. Therefore, the "Theories of Surplus Value" is a valuable material for an analysis of the relative independence of mass-scale bourgeois economic consciousness on the basis of idealemas.

A metamorphosis of an individual's property forms a basis of idealemas provided that economic consciousness acts as a material. This metamorphosis is determined by his or her place in a specifically-historical system of the social division of labour. This property constitutes some means which are at his or her disposal and which eventually determine his or her subjectivity. Correspondingly, the poles of a polarised form of an idealema are as follows: a relative form of an idealema is some knowledge about modes of an economic activity on a given basis of an idealema; an equivalent form of an idealema is some knowledge about a result of a given mode of an economic activity. The evolution of the content of an idealema is carried out in the form of the extrapolation of knowledge about the stated economic aspects to the economic reality.

A prerequisite for the origin of a bourgeois idealema is the universal development of exchange. This development leads to the incipency of a general form of value as "a common cause of the whole commodity world" [5, p. 76]. All commodities (commodity owners) are "excluded from a universal equivalent form" except one. A universal equivalent form "socially accretes" with gold as a commodity and turns into a money form of value, into a money equivalent as a pole of a commodity owner's idealema, an equivalent pole (an equivalent form).

In a full value form where a special equivalent form corresponds to an expanded relative, the quality of equivalents is withdrawn by their quantity in the form of unverified infinity. In a money form of value, the number of equivalents is in turn abstracted. A commodity owner is aware of his commodity

as the otherness [*Anderssein*] of a money material. Wealth which is in fact “a huge accumulation of commodities” appears in a converted form in minds of commodity owners of this period — in the form of a money material. “One has the impression that a given commodity becomes money not because all other commodities express their values in it, but vice versa, that they allegedly express their values in it because this commodity is money” [5, p. 102].

The mass-scale mercantilist consciousness of the period of assigning a value of a universal equivalent to gold finds its expression in theories of wealth and its accrual and in concepts of mercantilists. “Mercantilists shift a centre of gravity towards the qualitative side of the expression of value, to an equivalent form of a commodity, which finds its complete expression in money” [5, p. 70]. In history, two stages in the development of mercantilism are well-known: early mercantilism (a monetary system) and developed mercantilism which looks for some means of enrichment in an active trade balance. Early mercantilism reflects a “stupid” miser’s superstitious worship of the quiescent (money) entity of value.

A content of the basis of a mercantistic idealema and the corresponding base of its extrapolation in this case is a property of commodities. A relative form of a niggard mercantilist’s idealema and, respectively, an extrapolated method of an economic activity, is a refusal of consumption (giving up an act of the realisation of money following its acquisition). An equivalent form of an idealema here is an increase in a money material over the existing one due to abstention from consumption. An equivalent form corresponds to a measure of extrapolation of a given idealema.

For a miser who is a capitalist “inter se”, abstinence from consumption is productive, he approaches a surplus value yet “from below”. An idealema of a commodity owner weighs upon his mind, for whom the procurement of a money material by way of selling his commodity is a vital matter. A miser, “a chrysalis” of a capitalist appears when a metamorphosis $C — M — C$ [*commodity — money — commodity*] is broken at a money stage and money treasures detain a value in its universal form for a more or less long time.

“But money is itself a commodity, an external thing that may become a private property of every human. Social power thus becomes a private power of a private individual” [5, p. 143]. Money as a social force which serves private purposes is a historically arisen, a fundamentally new basis of an idealema, a basis with a new content.

A social necessity which requires that money should perform their intermediary functions makes a miser get “wiser” and use money as a means of its self-expansion. This objectively determines the logic

of a transition to a proper bourgeois idealema of a moneylender and a merchant.

Whereas “a stingy knight” practiced abstinence from consumption as a relative form of an idealema (a substance of his existence as a miser), a moneylender and a merchant consume money for the sake of its expanded reproduction. A money activeness is a merchant’s intermediary activeness, but the matter looks different from the position of a merchant. Commodities (commodity owners) act as necessary intermediaries for him in a process of the self-expansion of originally advanced money in a metamorphosis of $M — C — M'$ [*money — commodity — money*].

A miser proceeds to money from a commodity, and a merchant — from money to a commodity. Accordingly, a relative form of his consciousness and an extrapolated mode of an activity is $M — C — M'$. And equivalent form of an idealema is M' . That is to say, the purchase and sale of a commodity is an extrapolated mode of an activity within the framework of a merchant’s mercantilistic ideal and a profit derived from alienation is a measure of extrapolation.

$M — C — M'$ is a universal formula of capital to which an objective mental form of bourgeois economic consciousness and, therefore, all concepts of bourgeois political economy are ultimately reduced and which is their concentrated summary.

A surplus value in its “dazzling” form is an organising centre of bourgeois consciousness, but this is just an equivalent aspect, a result which has abstracted modes of a bourgeois economic activity. In it (that is in the result which withdrew the activity of bourgeoisie), all differences of this activity are extinguished. Meanwhile, it is these differences that are of interest to us in terms of the formation of the independence of consciousness.

A difference in viewpoints regarding the nature of a value and a surplus value is determined by that in extrapolated modes of an activity. Developed mercantilism treats a surplus value in the same way as it is understood by a merchant who does not go beyond the external superficial movement of commodities — the process of their circulation.

James Stewart, whom Marx called “a reasonable voicer of the monetary and mercantilist system”, interprets a price of commodities (presented commodities) in two ways, having a mode of a merchant’s activity (a purchase made for a sale) as a relative form of his idealema. “In a price of commodities, I consider two things as really existing and completely different from one another: an actual value of commodities and a profit from alienation” [6, p. 10]. An actual value of commodities, according to D. Stewart, does not bring a profit. A profit is only realised in a process of selling commodities above their value.

“Orthodox” mercantilists interpreted the sale of commodities above their value as a positive increase of wealth, as a profit that increases the total wealth of a country through exchange with other countries. D. Stewart overcomes this statement with a simple consideration that in an aggregate process of buying-and-selling, a gain of one party means a loss of the other one. That is to say, there is no positive increase in value here, there is only “a fluctuation balances of wealth between parties involved.”

At the same time, D. Stewart shares the views of mercantilists concerning “a profit from alienation”. In fact, his point of view is reduced to a statement that a profit arises in circulation and does not arise in circulation. He does not realise the inconsistency of his proposition.

D. Stewart speculates about manufacturers and industrialists, but he identifies them with merchants, because a relative form of a mercantilistic idealema, purchase-and-sale as a mode of activity extrapolated to the entire economic reality, specifically refracts their activities in his mind. A merchant here (= purchase-and-sale) objectively obscures — to theoretical economic consciousness — the specificity of qualitatively different modes of a bourgeois activity in the economic sphere.

An objective trend in the development of a basis of a bourgeois idealema is evolution towards the universal alienation of property. A progressively wider range of things becomes an object of purchase-and-sale, including means of production. There appear “hardworking people” (A. Smith) in big numbers, who are deprived of means of production and, consequently, of means of existence. A content of a basis of a bourgeois idealema (money) is realised for the sake of money accumulation using more and more diverse ways. A logical summary of the historical movement of money is that the latter, being an ideal abstraction of the commodity world that has generated it (as a measure of value), return to a basis that has originated it (as a means of circulation) and layer by layer objectively abstract its genetic prerequisites as conditions for its self-expansion, up to the involvement of living labour in this metamorphosis.

This process correlates with a trend of the development of a relative form of an idealema and bourgeoisie’s modes of activity, which are extrapolated to the economic reality. So, a miser’s idealema is a bourgeois idealema “inter se”, whose mode of activity is abstinence from consumption. Logically, a moneylender, a refined bourgeois, is the closest to a miser. A relative form of a moneylender’s idealema is $M — M'$. A moneylender extrapolates this mode of activity to money which is in someone else’s private property.

In comparison with the fetishistic slavish dependence of a miser’s idealema on a money material which is within boundaries of this private property, a moneylender’s idealema is more independent from its basis, from this private money property. There is some progress here, directed towards “enlightened fetishism”. A moneylender “buys” big money for his money. As K. Marx notes, an intermediate commodity is here, too. It is an absolutely ideal commodity — the conscience, honour [7, p. 21—23] of a person to whom money is lent.

A material mediating movement and the realisation of money in commodities are closed to a moneylender. For him, an act of loaning, $M — M'$, is essential. An equivalent form of a moneylender’s idealema is an interest rate of a loan, M' . Mercantilism reflects an extreme lack of independence demonstrated by bourgeois economic consciousness which does not know any other existence of a surplus value except for an increase of a monetary material. Such is early mercantilism.

K. Marx wrote that he (a capitalist — a notice of the authors of the present paper) must have money in his hands for the anticipation of ... a surplus value “ [8, p. 247]. In this phrase, K. Marx noted two points of a bourgeois idealema, its basis and its equivalent form. But a bourgeois always expects a surplus value in its certain manifestation, and this specificity depends on a mode of economic activities. The more developed are methods of the realisation of money and a relative form of an idealema, the wider is a horizon of anticipation.

A more developed idealema (in comparison with a moneylender’s idealema and its relative form $M — M'$) has a relative form $M — C — M'$. A collapse of credit recipients makes creditors to face a need to realise obtained masses of commodities, i.e. an act of lending is revealed as a more developed form — the purchase of commodities. Not all commodities could compete with gold in its function of money, they got spoiled and destroyed, giving rise to a natural desire to mold a surplus value in an effective coin. Honoré de Balzac’s Gobseck is a logically intermediate type between a moneylender and a merchant.

A final turning point in conscience occurs when money objectively gained a hold as a means of self-expansion. A merchant’s mode of activities (buying-and-selling) determines a mercantilistic idealema. The extrapolation of buying-and-selling provides bourgeois economic consciousness with the rest of the economic world as the otherness [*Anderssein*] of profit obtained from alienation. More and more quantities (in perspective — infinite numbers) commodities of different quality, acquire a value of means for

the accumulation of advanced money after falling within a sphere of merchant activities. Mercantilist consciousness “evaporates” commodities of different quality to the abstraction of profit obtained from alienation.

The quality of commodities, their user value pale into insignificance, because mercantilist consciousness is already interested in a quantitative difference of profit produced by purchase-and-sale. In mercantilist consciousness, any commodity is money. Therefore, a quantitative difference connected with an ability of commodities to bring surplus money comes to the surface. “At the root of views of mercantilists was an idea that labour is only productive in those branches of trade, products of which, having been sent abroad, bring more money to a country as compared with what they cost... — which, therefore, offer a country an opportunity to participate, in an increased measure, in the appropriation of products... of gold and silver mines” [6, p. 135].

D. Stewart fixes some finite limits of mercantilist consciousness and of a mercantilist idealema, an eve of a transition from considering a surplus value only in objectified, material existence to considering the latter in a subjective form (labour) as well.

Physiocrats are “a voicer” (K. Marx) of a land owner, more precisely, of a capitalist farmer. “Physiocrats shifted studying the origin of a surplus value from a sphere of circulation to a sphere of direct production” [6, p. 14]. Physiocrats identified a value with a user value. Therefore, a surplus value was interpreted as an excess of user values, which were produced, over user values consumed in a production process — consumed costs.

Historically, former means ensuring the self-expansion of money became less and less consistent with their purpose. Hence, bourgeois consciousness resorted to new modes of activities. Nothing could be bought from a bankrupt individual private owner. He has no materialised labour for sale (a commodity), accordingly, he has no materialised labour for purchase (money).

Meanwhile, a merchant's money urgently requires self-expansion, hence follows the restructuring of a relative form of an idealema and of modes of activities extrapolated to the economic reality. Every new restructuring of extrapolated modes of activities is the logical continuation and development of already existing ones. This development has the character of an abrupt transition to the inclusion of a new element in an existing mode of an activity. This new and decisive element makes a specific impact on an idealema in general.

In theoretical generalising economic consciousness, the qualitative specificity of an idealema is sublimat-

ed to the absolute, and the entire economic reality is re-interpreted in the light of this specificity. Since a relative form of an idealema is an ideal system which “regulates” the whole reflected world for some given economic consciousness, it is universal for the latter.

“Just as agricultural labour, in physiocrats' opinion, is the only productive labour, the only labour that creates a surplus value, so the form of a surplus value that distinguishes agricultural labour from all other branches of labour, namely the land rent, is a universal form of a surplus value for them. An industrial profit and a money interest are just different headings under which a land rent is distributed and transferred in certain shares from hands of land owners to hands of other classes” [6, p.18].

A specifying element of a physiocratic idealema was hiring the labour force of a farmer and this element, as can be seen from K. Marx's thought, converted an equivalent form of an idealema, M' , into a land rent, which was a measure of the extrapolation of a physiocratic idealema to the entire economic reality reflected in consciousness: a basis of the existence of all other classes of society is a land rent.

A surplus value in physiocratic consciousness also appears at first in the form of a thing, as “a pure gift of nature”. Here, the influence of a mercantilist idealema has its effect, which generally is only associated with the objectivised existence of a surplus value. However, according to physiocrats' propositions, for instance in A. R. J. Turgot's opinion, a certain shift of a surplus value from an objectified state to labour is already evident. A. R. J. Turgot writes: “What a farmer's labour extracts from the land beyond an amount that is necessary to meet his personal needs forms the only fund of wages which all other members of society get in exchange for their work” [9, p. 9].

In a physiocratic idealema, an industrial capitalist's profit appears as a deduction from a land rent. His profit is reduced to his income by physiocrats. A physiocratic idealema, just as a mercantilist idealema preceding it, is universally extrapolated to the entire economic reality, from a sphere of land rent production and agriculture to industry, trade and other “fruitless” (from the point of view of physiocrats) occupations.

At the same time, a physiocratic idealema is objectively limited by its peculiarity, the interpretation of a surplus value as unpaid agricultural labour. Both in the form of an interest, and in the form of “a profit obtained from alienation”, as well as in the form of a land rent, a surplus value is objectively special. These forms are stages of the development of a surplus value into a truly universal form. But since it is in a production sphere that the essence of capital

lies, a relative form of a physiocratic idealema enables consciousness to display essential aspects of social functioning, as is obvious by the example of “Tableau Économic” [*The Economic Table*] of F. Quesnay.

Concerning the latter, K. Marx wrote: “It was an attempt to present the entire process of the production of capital as a process of reproduction, circulation — just as a form of this process of reproduction and money circulation — just as an aspect of capital circulation” [6, p. 345].

A metamorphosis of a relative form of a physiocratic idealema (i.e. a mode of money movement from an initial amount to being advanced in a farmer’s means of production, in a farmer’s labour force) extrapolated to the economic reality prepared a review of all other kinds of social production with a view of a positive increase of wealth.

P. Verri, an early critic of “the superstition of physiocrats”, notes: “The production of value and wealth takes place to the same extent both in the event that land, air and water turn into wheat in the field and in the event that adhesive egestas of insects pass into silk cloth under the hand of a human, or when separate pieces of metal are joined together to form a clock mechanism” [6, p. 40].

With capitalism developing, the labour of industrial workers is increasingly recognised as productive (productive from a viewpoint of a money owner, a bourgeois) along with agricultural labour. This is determined by the fact that a “free” labour force, regardless of a form of its manifestation, gains an increasingly strong footing in the metamorphosis of a relative form of an idealema. A equivalent form of such an idealema, a surplus value, begins to approach a level of conceptual comprehension and prepares it.

The metamorphosis of a relative form of a physiocratic idealema is “a beginning of the end” of the relative independence of bourgeois economic consciousness, a beginning of a limit beyond which the vulgarisation of theoretical comprehension takes place. Therefore, the exhaustion of possibilities connected with the development of the relative independence of consciousness within boundaries of bourgeois consciousness should lead to a need to consider the economic consciousness of a more progressive class.

Why can we say that a physiocratic idealema is “a beginning of the end” of the relative independence of bourgeois economic consciousness? Because a really substantive (in relation to a value and a surplus value) element — labour — penetrated into a relative form of an idealema. Eventually, the bourgeois attitude comes necessarily to the conclusion that asserts the exclusively functional role of bourgeoisie which exists, taking away means of subsistence from others.

Bourgeoisie by and large is fundamentally incapable of venturing to plant “a mine” under themselves.

A complete exhaustion of possibilities associated with the progressive development of the relative independence of economic consciousness in the latter’s bourgeois form is connected with the names of A. Smith and D. Ricardo. Labour as such, independent from a form of its manifestation, was presented in their teachings as a measure of value, surplus labour as a measure of a surplus value. This provides a weapon for the proletarian criticism of bourgeois political economy. Proletarian criticism is maintained within the framework of an idealema which has a basis fundamentally different from that of bourgeois and, respectively, other relative and equivalent forms. The strictly scientific understanding of labour as a measure of value, of necessity leading to consequent conclusions, is associated with the name of K. Marx.

So, as we can see, the objective development of a basis of an idealema at a stage of formation crystallised in a number of objective mental polarised forms developing from each other: $M — M'$, $M — C — M'$,

M. A. P

$M — C' — M'$,

W. F.

(M. A. P. are means of agricultural production, W. F. is a farmer’s workforce). The specificity of forms identified that of an idealema, as well as the differentiation of an original idealema into mercantilist and physiocratic ones. As a result of universal extrapolation to the economic reality, both the idealemas present a specific picture of this reality, summarised in theoretical systems.

In the course of the complication of modes of activities (abstinence from consumption, loaning, purchasing, selling, hiring a farmer), which are extrapolated to the economic reality, the establishment of the relative independence of consciousness takes place. While “a stingy knight” and a miser are absolutely focused on his private property of money and consider the latter’s immobility within the framework of this property to be a source of money self-expansion, a moneylender is not so dependent in his mind on the basis of his idealema. He also reckons money belonging to another private property as the expansion of his money.

A merchant’s basis is even more independent from that of an idealema. He relates an increase of his money not only to the money belonging to another private property, but also to commodities pertaining to another private property.

Besides, just as a lender becomes independent in his mind from a qualitative originality of a human by lending money to a man at interest and by repeating this operation with respect to others (all other private prop-

erties simply become the otherness [*Anderssein*] of an interest rate), in the same way a merchant eliminates the dependence of his consciousness on the quality of purchased and sold commodities (and on commodity owners) by replicating an act of buying-and-selling.

Commodity owners with their commodities and money turn into the otherness of “a profit from alienation”.

Finally, hiring draws labour itself into a sphere of consideration, and the history repeats itself: at first an increase of advanced money is seen only in a specific form of labour (in agricultural labour) and then, with the universal spread of employment, in labour as such.

In order to obtain an advanced level of the independence of consciousness, an individual does not necessarily elaborate a polarised objective mental form just through their own activities, they may simply master it by following a social example. But its limit as a form is determined in aggregate social development.

The formation of relative independence may be presented in the form of a spiral consisting of increasingly expanding circles — idealemas. A breakthrough to every new circle occurs as a result of mastering a new mode of economic activities. With a new mode emerging, a new idealem is extrapolated in breadth, “horizontally” and synchronously until

the whole space of the economic reality available to the latter is mastered, in order to give place again to a more developed idealema ready to succeed.

Let's draw some major conclusions:

1. The formation of the independence of consciousness is determined by:
 - a) the natural character of the formation of a material basis itself (and relative to economic consciousness — by the increasing division of labour);
 - (b) the consideration of interests of an increasing mass of individuals who are carriers of a given form of consciousness;
 - (c) an objective logic of the development of thought (by a collision of views representing different strata of one and the same class).
2. The creative activity of consciousness, its outstripping and independence from being are manifestations of the relative independence of consciousness at a stage of its formation. At the same time, the relative independence of consciousness at this stage is yet far from “purity” (syncretism, the dominance of prejudice, internal subjective inconsistency).
3. A tendency to withdraw subjective contradictions and replace prejudice by reasoning makes the objective inconsistency of an objective mental form increasingly clear.

References

1. Vygotsky L.S. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2008. 1095 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=81386>. (In Russ.).
2. Zhuravlev V.K. *Vneshniye i vnutrenniye faktory yazykovoy evolyutsii* [External and Internal Factors of Language Evolution]. Moscow, 1982. 343 p. (In Russ.).
3. Marks K. *Nemetskaya ideologiya* [The German Ideology]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2012. 591 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=7120>. (In Russ.).
4. Marks K. *Vosemnadtsatoye bryumera Lui Bonaparta* [The 18th Brumaire of Louis Bonaparte]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2007. 112 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=26540>. (In Russ.).
5. Marks K. *Kapital* [Capital]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2008. 737 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=46496>. (In Russ.).
6. Marks K., Engel's F. *Teorii pribavochnoy stoimosti* [The Theories of Surplus Value]. *Sochineniya* [Writings], vol. 26, part 1. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1960. 920 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54938>. (In Russ.).
7. Marks K., Engel's F. *Sochineniya* [Writings]. Vol. 42. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ. 1961. 554 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54942>. (In Russ.).
8. Marris K., Engel's F. *Sochineniya* [Writings]. Vol. 49. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1963. 712 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54944>. (In Russ.).
9. Turgot A.R.J. *Izbrannyye ekonomicheskiye proizvedeniya* [Selected Economic Works]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2007. 171 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=26849>. (In Russ.).
10. *Ekonomicheskiye interesy i ekonomicheskoye soznaniye pri sotsializme* [Economic Interests and Economic Consciousness in Socialism]. Novosibirsk, Novosibirsk University Publ., 1989. 147 p. (In Russ.).

Сведения об авторах

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 10—18.

OUR CONDITIONED CONSCIOUSNESS: WHY AM I ALWAYS PICKING ON MYSELF?

T. Webster-Doyle

*Atrium BioCognitive Learning Center Education, the Brave New Child Peace Museum.
Paonia, Colorado, USA. atriumsociety@gmail.com*

Understanding is key to peace. Conflict is not a problem to be solved but a reality to be observed. Self-understanding is understanding the whole human race, for we are the world and the world is us. What is of utmost importance is to see that conflict created by prejudicial conditioned thinking emanating from the primitive biological brain is the same in all human beings. In other words: conflict is conflict.

Keywords: *consciousness, violence, conflict, bully, brain, negative and positive conditioning, education.*

Bullying started a long time ago — many, many years before we were born. Bullying means to get something you want by force either physically or mentally or both. Bullying has continued on for all these years because people didn't really know how to deal with it in a way that worked. The way they did try to deal with it was through punishing people who bullied and rewarding people who didn't. But this didn't help people understand what caused bullying. That's what we are going to do in this program — help you understand what causes bullying, in yourself and in the world because bullying on the playground is the same as bullying on the battlefield [3—7].

Most everyone has been bullied at some time their lives. It usually starts on the playground at school but it can also be at home, and in your community. Some people get bullied worse than others. Some people suffer from it worse than others. Some people are so terribly bullied that they become bullies themselves and turn around and hurt others. And sometimes these people kill others as we have seen in schools where some kids who were bullied have out of rage shot the ones that bullied them. There are also kids who turn that hurt, hate and rage in at themselves and take their own lives because that self-hate and rage that gets stored up in them has no outlet. That's because most people, especially adults, don't know how to prevent bullying from happening; many adults and young people just pretend it's not happening and don't do anything to help the kids who have been bullied to let out that hurt, rage and hate in a safe and constructive way.

Now that you are taking this course on bullying, on resolving conflict peacefully, you are tak-

ing a big step towards helping yourself and others to understand the causes of bullying, the causes of conflict. It all starts in the way you have been “conditioned” to think and act. The word conditioning is very important in understanding why people bully. “Conditioning” means to do something automatically, like a computer program. A computer program is information that has been put into the computer and will act automatically when we push a certain button. Your brain, everyone's brain, is something like a computer. There is programmed into it certain information that helps us survive, like knowing where you live, calling 911, knowing what foods to eat and even how to protect yourself from harm.

Have you noticed when you are riding in a car that when the driver sees a red light that he or she automatically puts their foot on the brake. This is “positive conditioning” because it helps you survive. It is an automatic reaction that happens because it has been “programmed” into the brain of the driver. It is a habit. There is also “negative conditioning” that gets programmed into our brains that causes conflict and is harming our chances for survival. This “negative conditioning” can also be called “prejudice” and acts the same way “positive conditioning” does. “Negative conditioning” creates conflict because it puts into our brain information that, like a computer, acts automatically without understanding why it does this or what the effects it may have on yourself and other people [1].

Both “positive conditioning” and negative conditioning” is information or knowledge that gets programmed into the brain. The information is the disk and the brain is the system that operates the disk. Can

you see just by this simple example that information (a “disk”) creates who we are? In other words, we are what we think. And what we think is also what we feel because thinking and feeling are connected in the brain by a bundle of nerves. And then what we are programmed to think and then feel creates the way we act. And this in turn triggers our hard-wired, built-in “fight or flight” system that reacts, based on the message of fear sent to it so we can feel that the threat is very real when it may only be an image, a frightening conditioned thought, that was programmed into our brains at one time in our lives, a prejudgment that, when activated later on, reacts like a “knee-jerk” reflex. It just happens because it is a part of the programmed system of thought that we were conditioned into. So it is very important not only to see how this all works in the brain but to also see the information being put into the brain on the “disk.” so we can see what it is doing to us and others, especially when the “disk” contains a “virus” of “negative information” that can corrupt the system and cause a breakdown of its function.

The malfunctioning of the computer (the brain as the “system”) can cause a malfunction in our relationships. Prejudice, or “negative conditioning” is just that. It is information that has been programmed into our brain without us knowing it that causes conflict in relationship. If you study history you will see how prejudice (“negative conditioning”) has caused tremendous suffering and conflict as when a dictator like Adolph Hitler created his view of the perfect race and how he killed millions that did not fit this “program” or view. This “negative conditioning” has been programmed into us for thousands of years; old prejudices that have been carried over from past bullying experiences and have now programmed new generations with old tribal hates and revenges.

What I am trying to say and what I want to do with this contribution is to help you understand that we have been conditioned or programmed with hurtful and hateful information (and feelings) that keep the hurt and hate going on for years and years. The good news is that you can do something about this — for yourself and for others. And all it takes is a willingness to understand how we have all been programmed. And this means that you will have to understand the 3Es. The 3Es stand for how you learn. The first “E” stands for “Explanation” like what I am doing here telling you about negative conditioned thinking. It is merely a definition, a description. It describes the problem but does not resolve it. The second “E” stands for “Example” like when you say “Oh, I have done that. I remember when my nega-

tive conditioned thinking (prejudice) created conflict between that new kid at school, when I thought he was weird, and myself, just because he came from another country.” You went from just the general explanation or definition of negative conditioned thinking to seeing how it actually created conflict in your life sometime in the past. This is called “hindsight” which means remembering something that happened to you before. Both of the above “Es” are memory and therefore in the past. In order to understand what I am saying here about negative conditioned thinking you will have to have some knowledge of it. The same is true of the personal Example in your life of negative conditioned thinking (and feeling).

It is the last “E” of Experience, not the “past experience” but Experiencing the information that has been programmed into the brain as it reoccurs or re-happens in the moment that is the process that can free you from it. This is called “insight” and it is this insight that sees the conditioned thinking/feeling as it is happening and in that awareness of it the conditioned thinking/feeling doesn’t operate like it did in the past. Whereas before you didn’t see the negative conditioning and it just automatically operated and caused conflict, now you are aware of the “programmed disk” and don’t act out of it. This is where the conditioned thoughts/feelings end because they are seen for what they are — destructive negative information that was programmed (the “disk”) into us (the “system” or brain). It’s like turning on a light where in the past it was dark. Then you “see” the conditioning and you, in that moment, are free of it. And if you keep up this awareness, this “Experiencing” the program on the disk will eventually die out from lack of use. And this means that you have the opportunity not to take this “virus” of “negative conditioning” into your adult life where it can cause greater and greater conflict such as war. But remember, the word is NOT thing; the “thing” (conditioned thinking and feeling) has to be seen, observed for it to stop. The Explanation or the Example are only words and therefore cannot change your behavior, cannot stop the negative conditioned thinking that causes conflict.

So where do we start and what do we need to understand in order begin to prevent this bullying, these conflicts, from spreading like a computer virus? Where did this information come from and how did it get programmed into our brains? In this course we will cover the six areas of bullying starting with what causes us to bully. From there we will go into how we beat ourselves up inside our head. This is called Why Am I Always Picking On Myself? The other areas are called Why Is Everybody Always Picking On

Me?, which is bullying on the playground and then Why Do We Always Let the Bullies Pick on Them? / The Bystander, and then we go to Why Is Everybody Picking On Us?, which is group prejudice and the final area is called Why Are We Always Picking On Each Other? which is concerned with bullying on the battlefield or what we call war. So we start with the structure of the causes of bullying and the inner bully inside your head, and move from there to the schoolyard bully, then on to group prejudice and the bystander, and then finally on to the battlefield bully. Please remember that all this bullying starts in the brain and if left unchecked it will go on to create bullying at school, in the community and the world. And remember too that all this bullying has the same mechanical structure, like a computer, and therefore if you understand the basic program in your brain that starts off the bullying then you will be able to understand all of it — you will then see that bullying creates conflict, from the playground to the battlefield, is not “my problem” or “your problem” — it is the problem in the way the human brain has been conditioned to conflict, and like a virus, has infected the whole of the human race. Like anything new you may have some difficulty with what is being said here in this course. Remember to look at this simply like it is a mechanical device, like a computer and you will see how really simple it is to understand negative conditioned thinking that causes bullying at its basic foundation. Indeed, understanding is key to peace. Peace is trial and test for human [2].

Understanding human conflict is conventionally addressed in a remedial, reactive way at the secondary level of “resolution” through therapeutic or moralistic means, as in the case of individual conflict, or through diplomatic or political intervention, as in the case of social conflict — or it is addressed at the tertiary level of managing conflict through judicial or military intervention. These remedial, reactive approaches do not address conflict at the primary prevention level in understanding and avoiding the fundamental psychological factors that create conflict in the conditioned way we think and act and are therefore essentially ineffective because they do not prevent conflict from happening in the first place.

What is the foundation and process of this program?

Step 1: Create a rationale for a consistent empirical framework to comprehend conditioned prejudicial thinking as a whole.

Step 2: Expand awareness of the nature, structure and implications of conditioned prejudicial thinking that leads to human conflict at all levels.

Step 3: Develop awareness of conditioned thinking beyond its psychological make-up to include a holistic insight into the involuntary, automatic, three-stage, reactive configuration of conditioning in the mechanical disorganization of the human brain that produces an internal environment of discord.

Step 4: Realize a significant justification to bring this urgent issue to the forefront of education as an essential subject matter in teaching young people to understand and peacefully resolve conflict created by conditioned, prejudicial thinking.

Step 5: Create appropriate educational resources and training for teachers to teach about the cause and effect of conditioned thinking in Youth Peace Literacy

Whether with an individual or within a group, conflict begins identically with conditioned pre-judgments. An unexamined thought initiates a domino effect of fearful emotions, which in turn trigger the biological fight-or-flight system. Although this may be necessary when there is real danger, it is inappropriate when prompted by an unverified, imagined threat. This cognitive, emotive, bio-reactive coupling produces a powerful psychosomatic reaction of conflict internally and externally. In BioCognetics this situation is called a “CEB” or a “Cognitive — Emotive — Bio-reactive.”

Thus, conflict is not a problem to be solved but a reality to be observed. Self-understanding is understanding the whole human race, for we are the world and the world is us.

As someone once said, “The unexamined life is not worth living.” I wish you well on this incredible journey in self-understanding, the greatest journey of all!

References

1. Bohm D. *Wholeness and the Implicate Order*. New York, London, Routledge Publ., 1980. 284 p.
2. Ionesov V.I. Test by Peace, or, Can Peacemaking be a Peace maker? *Peace Review*, 2018, vol. 30, no. 4, pp. 527—536.
3. Sloss R. R. *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*. London, Bloomsbury, 1991. 372 p.
4. Webster-Doyle, T. *Peace — the Enemy of Freedom. The Myth of Nonviolence*. New York, Weatherhill, 1991. 128 p.

5. Webster-Doyle, T. *Are we born hardwired for war? Is war in our DNA? A Special Curriculum for Young People to Help Them Understand Their War-Like Feelings*. New York, Atrium Society Publications, 2011. 230 p.
6. Webster-Doyle, T. *Why is Everybody Picking on Us: Understanding the Roots of Prejudice (Education for Peace Series)*. New York, Weatherhill, 2001. 160 p.
7. Webster-Doyle, T. *Dr. Webster-Doyle's Martial Arts Guide for Parents: Helping Your Children Resolve Conflict Peacefully*. New York, Weatherhill, 1999. 128 p.

Сведения об авторе

Уэбстер-Дойл Терренс — директор Центра биокогнитивного образования «Атриум» и музея мира для детей, Паония, Колорадо, США. atriumsociety@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 19–22.*

НАШЕ ОБУСЛОВЛЕННОЕ СОЗНАНИЕ: ПОЧЕМУ Я ВСЕГДА ВЫБИРАЮ СЕБЯ?

Т. Уэбстер-Дойл

*Центр биокогнитивного образования «Атриум», музей мира для детей,
Паония, Колорадо, США*

Понимание есть ключ к миру. Конфликт не является проблемой для решения, а является реальностью, которую нужно соблюдать, понимать и управлять. Самопознание — это основа понимания всей человеческой природы, потому что мы — мир, а мир — это мы. Здесь самое важное осознать, что конфликт и вражда порождаются обусловленным мышлением, свойственным всем людям в силу их ментально-антропологической спецификации. Другими словами, конфликт есть конфликт, и, чтобы его понять, нужно разобраться в том, откуда что происходит.

Ключевые слова: сознание, насилие, конфликт, посягательство, мозг, негативная и позитивная обусловленность, образование.

НЕЙРОФИЛОСОФИЯ, ЙОГАЧАРЬЯ И «EASY» ОНТОЛОГИЯ. ЭТЮД О КОНТРАКЛАССИЧЕСКИХ ПРОЕКТАХ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Л. А. Серединская

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия.

В статье рассматриваются современные онтологические концепции, являющиеся альтернативой классической натуралистической онтологии. Показывается, что современные онтологические дискуссии демонстрируют возрастание интереса к метаонтологии, нейрофилософии и онтологическому минимализму. Предполагается, что данные позиции обладают преимуществом в определении относительной ограниченности различных теорий, а также располагают достаточным существенным эпистемолого-онтологическим потенциалом для исследования сущности явлений современной культуры, традиционно вызывающих трудности с позиций классической реалистической онтологии.

Ключевые слова: *метаонтология, нейрофилософия, «easy» онтология, дефляционизм, язык, буддизм, мемы.*

Преимущественная часть онтологических исследований ведется в настоящее время в регистре философии языка, поскольку после совершившегося в XX в. лингвистического поворота очевидной становится невозможность постановки и решения любой философской проблемы вне исследования языка, оказывающегося одновременно и средством, и полем, и самим условием возможности постановки этих проблем. Чтобы задать любой философский вопрос после Витгенштейна, прежде всего следует осмыслить язык, на котором этот вопрос задаётся, и, кроме этого, — что именно в языке делает возможным возникновение этого вопроса. Из онтогносеологического кредо середины прошлого века, гласящего: «истина имеет логико-языковую природу», вырастает распространенность дефляционистских теорий в наши дни.

Примером одной из таких современных онтологических позиций является проведенная профессором Лоуренсом Дж. Хатабом (университет Олд Доминион, Норфолк, США) критика натуралистического редукционизма. Опираясь на ранний феноменологический проект Хайдеггера, современный американский философ заявляет: то, каким образом мир дается нам через язык, лишает философов возможности «отстаивать его», то есть понимать его вне социального, лингвистического смысла. Это означает, что проект редукционистского натурализма, который пытается объяснить такие понятия, как любовь, благо, справедливость, истина или ответственность, в чисто натуралистических терминах, неизбежно терпит неудачу, поскольку, как объясняет Хатаб, даже

придерживающийся редукционизма натуралист прибегает к концепциям, которые длительное время развивались посредством языка [1].

В концепции Л. Дж. Хатаба язык — это не просто способ ссылаться на вещи в мире или поле для контакта с ними; язык определяет то, как мир представляется нам. Иллюстрацией этого является, например, то, как некто, находящийся в доме, слышит скрип открывающейся двери, а не просто звук, вызванный трением дерева о дерево. Точнее, этот некто слышит, как супруг возвращается домой с работы, или как в дом прокрадывается вор. Это понимание является одновременно социальным и лингвистическим, но оно также является и самой непосредственной, базовой формой, которую вообще может принимать понимание. Опираясь на самые прогрессивные достижения нейрокогнитивистики, Хатаб доказывает, что у нас есть возможность воспринимать весь мир таким осмысленным образом еще до приобретения навыков вербализации. Причиной тому является способность к совместному вниманию, которое, как он указывает, присутствует у человека с младенчества, а также современных нейробиологических атрибутов, в частности, зеркальных нейронов, которые присутствуют в нервной системе высших млекопитающих с самого начала жизни. Исследования в области нейронауки и нейрофилософии, на которые ссылается Хатаб, проясняют механизмы эмпатии, понимания действий других людей, построения моделей фиксируемых событий, овладения новыми навыками, в том числе навыком речи [2]. Таким образом, даже будучи довербальными существами, мы начинаем

принимать мир смыслов, которым делимся с другими.

Современные онтологические дискуссии демонстрируют возрождение интереса к метаонтологии. В настоящее время, особенно в метаонтологии, возрождается интерес к исследованиям Карнапа. Данный факт связан с тем, что точка зрения Карнапа была сформирована как реакция на ситуацию, очень похожую на сложившуюся на данный момент, поскольку в современной онтологии мы можем констатировать наличие множества фундаментальных, но явно противоречивых проблем, предлагаемых без особой надежды на разрешение. В теории Карнапа, вопреки сложившемуся в отечественной историко-философской мысли стереотипу антиметафизического пафоса, на самом деле содержится замысел радикальной трансформации метафизики. Подход Карнапа состоял в том, чтобы рассеять конфликт между противоположными метафизическими позициями путем преобразования теоретического тупика в более конструктивное обсуждение альтернативных языков, рассматриваемых в качестве практических инструментов. Однако первоначальный проект Карнапа был отвергнут в связи с выходом на первый план философских дискуссий рожденных на той же почве программ верификации и антиреализма. Впоследствии он был отложен и забыт в связи с поражением Карнапа в его дебатах с Карнапом. С тех пор метаонтологические споры были в основном сфокусированы на дисперсии кванторов. Вследствие этого первоначальная и наиболее перспективная дефляционная позиция была в значительной степени упущена из виду на долгие годы и реанимирована только во втором десятилетии XXI в. в программе плеонастической (или минималистской) онтологии.

Онтологический минимализм («easy» онтология) сочетает в себе реализм в вопросах существования первого порядка с дефляционным пониманием таких утверждений о существовании: понятия обсуждаемых сущностей в дебатах первого порядка включают в себя условия применения, и, если они выполняются, это тривиально правда, что сущности такого рода существуют.

Предполагается, что минималистская, или «плеонастическая», онтология обеспечивает «экономную онтологию» созданных языком сущностей, чтобы служить относительно безобидными ссылками на единичные термины для таких сущностей, как свойства, предложения, события, значения и вымышленные персонажи. Онтологический минимализм имеет несколько важных применений: например, он может помочь в определении относительной ограниченности различ-

ных теорий и тем самым продемонстрировать, почему определенные формы элиминативизма в отношении «обычных объектов», вымышленных персонажей и т. д. вводят нас в заблуждение.

Такие объекты, как свойства, суждения, значения и вымышленные персонажи, уже давно представляют трудности для натуралистической онтологии. Единичные термины, такие как «свойство быть кем-то», по-видимому, относятся к этим сущностям, но часто считается, что принятие таких терминов относится к области ненатуральных сущностей, которые являются таинственными как онтологически, так и эпистемологически. Плеонастические сущности, которые (в некотором смысле) созданы разумом или языком, в силу этого не воспринимаются настолько онтологически серьезно, как скалы, деревья или идеальные сущности в онтологии Платона. С другой стороны, обращение с соответствующими единичными терминами как с терминами с отсутствующей подлинной референтной функцией или попыткой и невозможностью сослаться имеет неприятные последствия. Интересный ответ на эту дилемму состоит в том, чтобы признать, что рассматриваемые единичные термины имеют релевантность, и принять «онтологически минимальную» или «плеонастическую» онтологическую позицию, которая приписывает этим сущностям «дефлированный» метафизический статус, позволяющий сослаться на них, избегая при этом онтологических и эпистемологических затруднений. Соответственно такому взгляду, такие сущности, как значения, вымышленные персонажи, свойства и суждения, события и состояния — считаются «минимальными».

Согласно позиции «easy» онтологии, сущности, определяемые как «минимальные» или «плеонастические», отличаются от более онтологически устойчивых объектов следующими особенностями:

1. Они созданы языком.
2. Термины, на которые они ссылаются, являются гарантированно содержащими отношения.
3. Чтобы узнать об их существовании и о том, каким образом они существуют, достаточно принять соответствующую языковую игру.

Первая особенность дает ключ к утверждению онтологического минимализма о возможности «легкой» или «поверхностной» онтологии, которая должна быть приемлемой для онтологии натурализма, не отрицая при этом отношения соответствующих терминов. Но в каком смысле мы должны думать о таких сущностях, как свойства, суждения, состояния или события, как о сущностях, созданных языком? Смысл, в котором они

созданы языком, состоит в том, что минимальные или плеонастические сущности вводятся в нашу онтологию в результате общения или языковых игр, которые мы берем из предложения, не связанного с явным обязательством отношения к таким сущностям (представители «онтологического минимализма» называют это «основным» предложением), и сводим к единственному термину, отсылающему к таковому содержанию. Примером этого является тривиальное минималистическое преобразование предложения, в котором нет ссылки на свойство, на предложение, которое, очевидно, содержит единственный термин, референт которого является свойством. Так, например, из предложения «роза — красная», в котором сингулярным термином является только термин «роза», мы можем сделать вывод о его плеонастическом эквиваленте: «роза обладает свойством быть красной», где сингулярный термин «свойство быть красной» с очевидностью относится к соответствующему свойству.

В логике онтологического минимализма, языковые игры, которые лицензируют определенные лингвосемантические трансформации, также ведут нас к очевидной приверженности вымышленным персонажам, состояниям и событиям. В случае с вымышленными персонажами мы можем проиллюстрировать это предложением «Ничего ты не знаешь, Джон Сноу», вошедшим в дискурс из художественного произведения («Игра престолов» по книге «Песнь Льда и Пламени» Дж. Мартина) и, следовательно, лишенным онтологического содержания. Но наши языковые игры, в которых участвуют вымышленные персонажи, затем дают нам право вводить в дискурс сингулярный термин «вымышленный персонаж Джон Сноу», который, судя по всему, можно серьезно использовать для обозначения определенного вымышленного персонажа. Более того, трансформация данного предложения в меметическое с очевидностью упрочивает его статус реального. В свете этого всё большую перспективность приобретают онтологические исследования мемов современной культуры.

Вторая интересная особенность минимальных или плеонастических сущностей, делающая их онтологически подозрительными и характеризующих их как лингвистические конструкты, заключается в том, что введенные для них термины, по-видимому, гарантированно относятся к их новым онтологическим статусам. Предложение «Цой — жив», независимо от того, истинно оно или нет, и того, какой контекст делает его истинным, также относится к сингулярному термину «свойство быть живым», которое с очевидностью относится к реальным свойствам живого.

Третья особенность плеонастических сущностей показывает их существование как лингвистических положений что также подтверждается нашим особым эпистемологическим отношением к ним. Изучение существования физических объектов, таких как, например, бозоны, требует, как минимум, научного открытия их существования, эмпирического подтверждения этого существования и различных его характеристик. В отличие от этого, например, чтобы узнать о существовании пропозиций, необходимо и достаточно просто принять соответствующую языковую игру, из которой мы получаем, например, что предложение «Роза красная» означает «То, что роза красная, — истинно» («Если роза красная, то пропозиция, что роза красная, существует и является истинной»). Чтобы узнать что-либо о бозонах или деревьях, нужно провести предметные исследования самих этих объектов. Чтобы узнать все, что нужно знать о природе высказываний, свойств или других плеонастических сущностей, нужно изучить языковые игры, с помощью которых они «хранятся» в нашей онтологии. Таким образом, плеонастические сущности создаются языковыми играми, которые включают их в нашу онтологию, и все, что мы знаем и должны знать о них, определяется этими языковыми играми. Предполагается, что это обеспечит их онтологически дефляционный статус, что позволит нам ссылаться на них, избегая при этом сложностей и затруднений классического онтологического реализма.

Ещё одним представляющим интерес примером онтологического минимализма является исследование онтологической концепции буддизма йогачарья, проведенное канадским буддологом Рохитом Далви [3, с. 43—47].

Буддийские философы отвергают реализм здравого смысла, поддерживаемый, например, философами школы Ньяя, утверждающими, что опыт дает нам прямой доступ к реальности, то есть миру как он есть. Реальность, в логике буддизма, постигается через чистое восприятие, что исключает любые концептуальные рамки, которые сознание накладывает на данные чистого восприятия. Буддийская оппозиция реализму заключается в утверждении, что большая часть того, что с позиции наивного реализма считается внешним миром — это только концептуальная конструкция. С этой позиции любое желание, направленное на любую вещь мира, являющегося концептуальной конструкцией, является источником страданий, поскольку глупо желать того, у чего нет реального бытийного содержания. С реалистической точки зрения, если познание частных вещей — это действительно познание реальности, лежащей

за пределами реальности разума, то реальны и независимы от разума не только частные объекты, но и отношения между ними. Учитывая предположение, что восприятие дает нам прямой доступ к реальности, наивный реализм Ньяя не может последовательно отрицать реальность отношений. Напротив, позиция антиреализма, которой придерживаются буддисты, с их скептическим отношением к концептуальному багажу, навязанному восприятию, отрицает внепсихическую реальность отношений. Буддийская критика отношений направлена против реалистического понимания отношений в философии Ньяя.

Эпистемология Ньяя предполагает, что, если у нас есть знания объекта, этот объект имеет онтологическую плотность существующей сущности; то есть, словами, не может быть такого объекта, чтобы он был объектом познания и не обладал реальным существованием. С точки зрения ньяиков, отношения не являются ни вымышленными, ни концептуальными объектами, такими как рог зайца или цветок, расцветающий в небе. Вымышленные сущности не могут вызывать их познания и, следовательно, не могут быть объектами истинного знания. Буддийский ответ на эту позицию таков: если отношения могли бы быть восприняты как отдельные объекты, они должны были бы иметь форму представления их в сознании. Однако отношение не имеет формы, которая может быть представлена в сознании и, следовательно, не может быть объективно реальным. Буддисты полагают, что в отличие от камней, стульев или деревьев, которые имеют определенные формы, представляющиеся в сознании, отношения не имеют форм и, следовательно, не могут быть отдельными сущностями. Согласно буддизму, отношения — это не что иное, как концептуальные конструкции, от впечатлений (васан), и именно характер концептуальных конструкций даёт нам иллюзию, что они обладают объективностью [4].

Рохит Далви анализирует трактат «Самбандхапарикса» буддийского философа направления йогачарья Дхармакирти и выявляет онтологиче-

ски минималистическую аргументацию его критики реализма ньяиков. Дхармакирти понимает отношения или как тип зависимости одной сущности от другой, или как «слияние форм» (рупаля). Критикуя отношение как «объединение форм», Дхармакирти вводит свое определение отношения, согласно которому отношение всегда предполагается между двумя разными вещами. Тогда в случае объединения форм, есть только один объект, следовательно, не может быть никакого отношения, так как по определению оно возможно только между двумя различными вещами. Так, например, на классическом для логики ньяя примере «ткань имеет красный цвет», Дхармакирти утверждает, что ни ткань, ни цвет недоступны нашему восприятию отдельно друг от друга, следовательно, реально существует только одна сущность, что делает бессмысленными любые разговоры об отношениях. Из позиции Дхармакирти по поводу онтологического статуса отношений становится очевидным, что для обоснования недвойственной онтологии буддийская аргументация использует типично онтологически минималистический подход, заключающийся в отказе от отношений как реальных онтологических объектов.

Как нам представляется, возрастающий интерес современных онтологических исследований к ресурсам онтологического минимализма в исследовании объектов, традиционно вызывающих трудности с позиций классической реалистической онтологии, свидетельствует о существенном эпистемолого-онтологическом потенциале данной онтологической позиции. Онтологический минимализм действительно является важным инструментом для исследования возможности сведения предложений, имеющих доказанный статус реальности к объектам определенного вида. Хотя принятие единичных терминов как относительно минимальных лингвосемантических конструкций в качестве онтологических объектов действительно имеет онтологические затраты, в некоторых случаях эти затраты уже оплачены.

Список литературы

1. Lawrence, J. H. Proto-Phenomenology and the Nature of Language: Dwelling in Speech I / J. H. Lawrence. — Lanham : Rowman and Littlefield, 2017. — 260 p.
2. Бауэр, И. Почему я чувствую, что чувствуешь ты. Интуитивная коммуникация и секрет зеркальных нейронов / И. П. Бауэр. — СПб. : Изд-во Вернера Регена, 2009. — 212 с.
3. Dalvi, R. S. Ontological Minimalism: Dharmakirti's Buddhist Critique of Relations / R. S. Dalvi // Canadian Journal of Buddhist Studies. — 2008. — № 4. — URL: <http://journals.sfu.ca/cjbs/index.php/cjbs/article/view/67> (дата обращения: 01.04.2019).
4. Dunne, J. W. Foundations of Dharmakirti's Philosophy / J. W. Dunne. — Somerville : Wisdom Publications, 2004. — 125 p.

Сведения об авторе

Серединская Лилия Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, онтологии и теории познания Алтайского государственного университета. Барнаул, Россия. kshattra@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 23—27.

NEUROPHILOSOPHY, YOGACHARYA AND “EASY” ONTOLOGY. ETUDE ON CONTR-CLASSICAL PROJECTS OF ANALYTICAL ONTOLOGY

L.A. Seredinskaya

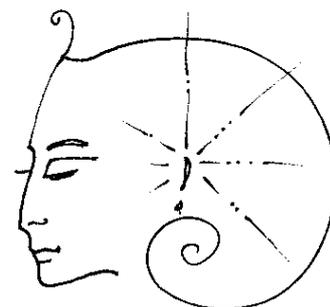
Altay State University. Barnaul, Russia. kshattra@gmail.com

This article discusses the modern ontological concepts that are an alternative to classical naturalistic ontology. It is shown that modern ontological discussions demonstrate an increasing interest in metaontology, neurophilosophy and ontological minimalism. It is assumed that these positions have the advantage in determining the relative limitations of various theories and have enough substantial epistemological and ontological potential for studying the essence of the phenomena of modern culture, traditionally causing difficulties from the standpoint of classical realistic ontology.

Keywords: metaontology, neurophilosophy, “easy” ontology, deflationism, language, Buddhism, memes.

References

1. Hatab L. J. *Proto-Phenomenology and the Nature of Language: Dwelling in Speech*. Lanham, Rowman and Littlefield Publ., 2017. 260 p.
2. Bauer I. *Pochemu ya chuvstvuyu, chto chuvstvuyesh' ty. Intuitivnaya kommunikatsiya i sekret zerkal'nykh neyronov* [Why I feel that you feel. Intuitive communication and the secret of mirror neurons]. St-Petersburg, Werner Regen Publ., 2009. 212 p. (In Russ.).
3. Dalvi R. S. Ontological Minimalism: Dharmakirti's Buddhist Critique of Relations. *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 2008, no. 4. Available at: <http://journals.sfu.ca/cjbs/index.php/cjbs/article/view/67>, accessed 01.04.2019.
4. Dunne J.W. *Foundations of Dharmakirti's Philosophy*. Somerville, Wisdom Publications, 2004. 125 p.



Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 28—39.

УДК 294.3
ББК 86.35-3

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10505

ПОНЯТИЕ NIRODHA В ИСТОРИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия

Термин *nirodha*, который обычно переводится как «прекращение», характерен главным образом для буддийской философии. Основное его значение — прерывание сансарического существования, для чего необходимо прекращение функционирования аффектов в сознании. С ним связано значение *nirodha* как временного прерывания деятельности непросветленного сознания, не приводящего к погружению в нирвану, но поднимающего сознание к высшим уровням мира не-форм.

Ключевые слова: буддизм, религиозно-философские системы древней Индии, хинаяна, махаяна, мадхьямака, йогачара, йога, индийская психотехника.

Одно из фундаментальных для всего буддийского мировоззрения понятий — *nirodha*, «подавление, устранение» аффектов, препятствующих просветлению и обретению нирваны. Этимология слова вполне прозрачна: префикс *ni-* — «вниз, назад» и корень *rudh* — «препятствовать, останавливать, ограничивать, предотвращать». Однако *nirodha* как философское понятие требует специального, более подробного анализа с учетом его употребления в более ранних, добуддийских текстах, а равно и в текстах, синхронных буддийским и более поздних.

Акад. Ф. И. Щербатской указывал, что в раннебуддийских текстах понятие *nirodha* воспринималось как синоним *śānti* «успокоение» и *nirvāṇa* «угасание», причем последний, как известно, вообще составляет концептуальный «центр» всей буддийской идеологии. Спасение в буддизме понималось как состояние абсолютного успокоения (*nirodha*, *śānti*, *nirvāṇa*) [15, с. 57, 59]. В другой своей работе Ф. И. Щербатской отметил еще один момент, важный не только для буддийской философии, но характерный для индийской философской мысли в целом, — связь понятия *nirodha* с представлениями о причинности. Смысл четырех

Благородных истин заключается в том, что все дхармы (санскр. *dharma*, пали *dhamma* — элементарное психофизическое состояние) распределяются по четырем классам в зависимости от их места в каузальных отношениях, связывающих всеобщее страдание и его преодоление: страдание (*duḥkha*) и его причина (*samudaya*, *utpāda*), успокоение (*nirodha*) страдания и причина (*mārga*) успокоения страдания составляют суть четырех истин, провозглашенных Буддой [16, с. 150]. Ученик Щербатского О. О. Розенберг интерпретировал третью Благородную истину как тезис, в котором состояние покоя и остановка круговорота бытия провозглашается целью буддийских религиозных практик [8, с. 96].

В ранний период истории индийской философии — точнее говоря, в эпоху упанишад, когда никакой философии *stricto sensu* в Индии еще не существовало, — слово *nirodha* почти не встречается в санскритской литературе. Его нет ни в «Ригведе», ни в «Брихадараньяка-упанишаде» (хотя Шанкара в комментарии к ней использует уже несколько раз это слово), а в «Чхандогья-упанишаде» оно встречается только один раз — в стихе 8.6.5, в значении «преграда»: «Поисти-

не, это врата мира — доступ знающим, преграда незнающим» (*etad vai khalu lokadvāraṃ viduṣāṃ gṛahadanaṃ nirodho 'viduṣāṃ*) [13, с. 136]. Один раз оно встречается в «Шветашватара-упанишаде» 3.21 в значении «прекращение»: «Я знаю этого нестарящегося, изначального, всеобщего Атмана, вошедшего во все [благодаря] своей вездесущности, [которого] называют прекращением рождений, к которому рассуждающие о Брахмане обращаются как к вечному» (*vedāhametamajaram purāṇaṃ sarvātmānaṃ sarvagataṃ vibhuvāt / janmanirodhaṃ pravadanti yasya brahmavādino hi pravadanti nityam*) [12, с. 122]. Практически не встречается он в эпосе (один или два раза в «Махабхарате»), из чего видно, что само употребление этого слова в буддизме было своего рода лексической новацией, и использование именно слова *nirodha* призвано было провести терминологическую границу между понятиями и представлениями современных Будде и его ученикам религиозно-философских школ и учением Будды уже на терминологическом уровне. Вместе с тем цитированный выше фрагмент из «Шветашватара-упанишады» показывает, что буддийские представления о высшей религиозной цели, в общем, не расходятся принципиально с общими принципами индийской религиозной философии: прекращение рождений, прерывание вращения в колесе сансары было целью и в учении Будды, и в учении Джинны Махавиры, и в ортодоксальных системах индийской философской мысли.

Как отмечает современный буддийский мыслитель Анагарика Говинда, было бы неверно считать буддизм пессимистическим учением. Он мог бы считаться таковым, если бы в нем провозглашалась невозможность преодоления страдания, однако третья Благородная истина вполне однозначно указывает на возможность и, более того, необходимость освобождения из сансары. «Истина о страдании — это только половина Истины», полнота же истины включает не только диагноз (*sabbe dhammā dukkha* — «все дхармы суть страдание»), но и указание на возможность выздоровления [4, с. 61]. Показательно, что Анагарика Говинда интерпретирует четыре Благородные истины с помощью медицинских метафор, сравнивая их с постановкой диагноза, определением возможности излечения и назначением метода терапии. Эта метафора часто встречается в популярной литературе о буддизме, но при этом вполне точно отражает базовые представления буддизма о страдании, его «этиологии и патогенезе», его «излечимости» и методах лечения [22, р. 8].

В палийских буддийских текстах термин *nirodha* встречается, естественно, в контекстах, указы-

вающих на связь этого понятия с практиками, направленными на достижение нирваны, и прежде всего с одной из задач, стоящих перед адептом, — преодолением невежества (*моха*). В «Дхаммасангани» преодоление этого порока понимается как знание о страдании, о причинах возникновения страдания, об устранении (*nirodha*) страдания и путях его устранения (*dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodha-gāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ*). Соответственно, незнание всего этого составляет суть невежества как аффекта, препятствующего преодолению сансары и обретению освобождения [17, pp. 254, 260]. Очевидно, здесь речь идет о четырех Благородных истинах, содержание которых и представлено в этой фразе. Вместе с тем текст «Дхаммасангани» гласит, что само стремление к прекращению потока страдания (*nirodhatanaṃ*) может быть причиной закабаления в сансаре [17, р. 258]. С понятием прекращения (*nirodha*) связываются и дхармы, характеризующиеся притоком аффективности, приводящие к сохранению аффектов в непросветленном сознании и тем самым — к продолжению пребывания в сансаре [17, р. 271].

Говоря об аффективном невежестве, состоящем в нежелании воспринять буддийские Благородные истины, следует помнить также, что у этого термина есть еще один оттенок, проясняющий причины этого неблагого состояния сознания, — оттенок эгоцентризма, убеждения в существовании неизменного *я*, на благо которого направлены прямо или косвенно все действия человека. Об этом говорит мудрец Яджнявалкья в знаменитом фрагменте «Брихадараньяка-упанишады» II.4.5, где он наставляет свою жену Майтрейи: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена» и т. д. [1, с. 88]. Такая мировоззренческая установка, с точки зрения буддизма, и приводит к закабалению в сансаре, так как человек, всерьез принимающий тезис о существовании некоего вечного *Я*, обречен на то, чтобы беспокоиться о его благе, об ограждении себя от страданий и т. д., отказ же от такого мировоззрения приводит к исчезновению самого субъекта страдания. Истинное же освобождение от страданий возможно лишь после преодоления иллюзии существования *Я*. Когда Будда достиг просветления, он, согласно «Махавагге», в течение семи недель пребывал в состоянии экстатического блаженства, свободного от любых эгоистических мотивов и помыслов [4, с. 62], и естественно, что блаженство это стало возможным именно потому, что исчез — или, точнее, был преодолен — субъект страдания.

Даже беглый анализ текста Палийского канона свидетельствует об исключительном значении термина *nirodha* для буддийского учения — судя хотя бы по количеству его упоминаний в ранних палийских текстах. В них, однако, он означает главным образом преодоление страдания и понимается как термин, отсылающий адепта к третьей Благородной истине — истине о возможности выхода из сансары. Если судить, например, по тексту «Маджжима-никаи», то там говорится в основном о «прекращении страдания» (*dukkhanirodha*), «прекращении жажды» (*taṇhānirodha*), «прекращении и бесстрастии без остатка» (*asesavirāgaṇirodha*), «прекращении болезни и смерти» (*jaḡāmaṇaṇirodha*) и т. п. [24]. Иными словами, здесь говорится как о *прекращении* в целом, так и о прекращении деятельности отдельных факторов, закабаляющих сознание в сансаре.

Однако, если анализировать именно *историю* буддийской философской мысли, нельзя не учитывать, что сам Палийский канон письменно был зафиксирован сравнительно поздно — только в I в. до н. э. [26, р. 10], то есть примерно в то же время, когда начала формироваться литература буддизма махаяны. До того Палийский канон передавался изустно, и хотя такая передача по очевидным причинам должна была быть точной, невозможно исключить влияние на него ранней махаяны — точнее, тех школ и течений, учения которых легли в основу философии махаяны и нашли отражение в таких текстах, как «Ланкаватара-сутра», «Сандхинирмочана-сутра» и сутры запредельной мудрости (*praḡjñāpāramitā-sūtra*), а затем в трудах Нагарджуны (I в.) и его учеников. Санскритский текст «Сандхинирмочана-сутры» был утрачен, и сутра сохранилась только в тибетском и китайском переводах, хотя Этьен Ламонт и попытался реконструировать часть санскритского текста с опорой на тибетский перевод [21, р. 27]. С «Ланкаватара-сутрой» возникают трудности другого характера: хотя санскритский текст ее дошел до наших дней полностью, невозможно более или менее точно датировать ее. Китайский перевод сутры датирован 443 г., но отсылки к ней встречаются уже в трудах Нагарджуны, а в самой сутре, в свою очередь, есть цитаты из текстов основателя школы мадхьямака, так что ядро ее возникло, видимо, на рубеже нашей эры, но вопрос о том, когда она сложилась в том виде, который дошел до нас, остается открытым [21, р. 51]. Аналогичные трудности возникают и при анализе сутр запредельной мудрости, самые ранние из которых были составлены в I в. до н. э. (такова, например, «Аштасакрасрика-праджняпарамита-сутра» [5, с. 144]), а поздние составлялись

еще и в средневековье [14, с. 536]. Но, как бы то ни было, эти тексты также представляют интерес для анализа смысла понятия *прекращение*, как оно интерпретировалось в раннемахаянских буддийских школах.

В «Ланкаватара-сутре» бодхисаттва Махамати обращается к Будде за разъяснениями относительно пути к просветлению, природы и способов преодоления непрерывной деятельности непросветленного разума (*tarka*), которая не позволяет человеку вполне постичь четыре Благородные истины, и других вопросов учения. В частности, задает он (ст. II.16) вопрос и о том, как можно прекратить и такую форму деятельности непросветленного сознания, как медитативное сосредоточение на не-формах (*āgūryā samāpattinirodha*), и как можно вообще прекратить деятельность понятий и представлений, из-за которых живое существо и не может покинуть сансару (*saṃjñānirodha*) [23, р. 24]. Уже из этого фрагмента ясно, что объектом *прекращения* является не просто страдание вообще, но деятельность сознания или, точнее, те формы деятельности непросветленного сознания, которые приводят к закабалению в сансаре. На связь понятий и представлений (*saṃjñā*) с миром не-форм (*agūryaloka*) — высшим из трех сансарических миров говорится и в комментарии к фундаментальному трактату Васубандху (IV в.) «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*). Чувственный мир, гласит комментарий к шлоке 1.22 «Энциклопедии...», определяется чувственными качествами материи, четыре ступени медитативного сосредоточения мира форм — ощущениями, а три ступени медитации мира не-форм — понятиями и представлениями (*saṃjñāprabhāvitāḥ trayāḥ āgūryāḥ*) [2, с. 214; 30, р. 15]. Сознание так или иначе опирается на эти сферы существования, и именно в них протекает его сансарическое бытие, полное страдания. Таким образом, здесь, в «Ланкаватара-сутре» поднимается вопрос уже не просто о преодолении страдания, но об искоренении причин, которые приводят к нему, и о том, чтобы выбить аффективную опору из-под сансарического бытия. В «Энциклопедии...» вполне ясно указывается, что даже пребывание в мирах не-форм не может быть освобождением от страданий, так как это все равно сансарические миры, тоже пораженные страданием, хотя и более тонким и неощутимым, а когда накопленная ранее живым существом благая карма исчерпывается, оно снова попадает в более низкие сферы существования, где страдание опять становится явным. Некоторые дхармы миров не-форм тоже характеризуются притоком аффектов [2, с. 224], что и свидетельствует о сансарическом характере

последних. Миры не-форм не имеют местопребывания в пространстве, в них отсутствует тело как опора сознания, поэтому, когда говорится, что они находятся «выше» других миров, это надо понимать только как метафору. Обитатели этих миров бестелесны, а продолжительность их существования измеряется тысячами кальп (одна кальпа равна 4,32 млрд. лет): так, например, срок жизни богов высшего из миров не-форм составляет 80 тысяч кальп, или $3,456 \cdot 10^{14}$ лет [11, с. 46 — 49]; для сравнения: согласно подсчетам современных физиков, этот срок примерно равен времени, через которое во Вселенной завершится эпоха образования звезд и единственными звездными объектами останутся белые карлики, нейтронные звезды и черные дыры [18, р. 342]. Такая колоссальная продолжительность жизни плоха прежде всего тем, что очень сильно отдаляет обретение нирваны, а слишком слабое страдание, свойственное мирам не-форм, не позволяет в полной мере ощутить мучительность сансарического бытия и осознать необходимость его преодоления.

Далее в сутре Махамати спрашивает Будду о том, как возникают, поддерживаются и преодолеваются различные формы сознания [23, pp. 37—38], и именно здесь, в частности, вводится понятие сознания-сокровищницы, столь важное для махаянской философской школы йогачара. Таким образом, для понимания процесса развития буддийской философской мысли следует учитывать, что школы буддизма формировались и развивались синхронно, взаимодействуя друг с другом и с современными им брахминистскими школами. В своей речи Будда предупреждает, в частности, что преодоление деятельности всех форм сознания не означает преодоления и уничтожения причин, порождающих эту сансарическую деятельность сознания, — «семян» (*bīja*), или потенциальных аффектов, существующих в непросветленном сознании с безначальных времен, и «ароматов» (*vāsanā*), или кармически обусловленных предрасположенностей к тем или иным интеллектуальным практикам и способам эмоционального реагирования [23, р. 45]. В целом анализ текста сутры показывает, что в ней термин *прекращение* понимается как отсылка прежде всего к третьей Благородной истине — истине о прекращении страдания, для которого должна быть прервана без возможности возобновления всякая сансарическая (обусловленная аффектами и, в свою очередь, порождающая аффекты) деятельность сознания.

В философии мадхьямаки все понятия, которыми человек пользуется в повседневной жизни, понимаются как ментальные конструкты, кото-

рые — если их принимать за точные описания реального положения дел или обозначения реальных объектов — сами служат основой сансары. Эпистемологические препятствия (*jñeya-āvaraṇa*), состоящие в бессознательном приписывании некоторого «ненулевого» онтологического статуса всем реалиям языка (так, как если бы за каждым словом скрывалось нечто действительно существующее), и приводят к тому, что человек принимает за нечто реально существующее, например, свое *Я* и борется за его благополучие, что и приводит к возникновению все новых аффектов. Согласно учению махаяны, в отличие от хинаянских школ, сама установка на познание представляет собой препятствие к просветлению [10, с. 55], и основные философские постулаты школы мадхьямака опираются именно на этот тезис.

В своем *opus magnum* «Коренные строфы о Среднем пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуна развенчивает все понятия и теоретические положения буддизма как *пустые*, то есть представляющие собой не *описание* какой бы то ни было реальности, а лишь *инструменты*, позволяющие обрести просветление, которое само по себе неопишимо и лежит за пределами возможностей постижения сансарического сознания. Ход мысли в первой главе ММК таков: если все понятия пусты, то пусто, естественно, и понятие причинности, на котором базируется один из фундаментальных принципов буддийской философии — закон зависимого возникновения. Если же так, тогда ничто не может ни возникать из себя или чего-либо иного, ни исчезать, а значит, и понятие *прекращения* так же пусто, как и все остальные понятия: «Если дхармы не возникают, то не имеет места и [их] прекращение» (*anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopadyate*; ММК 1.11) [25, р. 29]. Поскольку возникновение дхарм и прекращение их существования взаимосвязаны, то оба эти понятия, как зависящие только друг от друга, а не от какой-либо лежащей вне их реальности должны рассматриваться как пустые.

Специально посвящена теме возникновения, пребывания и исчезновения дхарм глава VII ММК. То, что уже исчезло, говорит Нагарджуна в ММК 7.26, снова исчезнуть не может; то, что не исчезло, тоже не может исчезнуть, так как оно вообще не подлежит исчезновению [25, р. 69]. Ход мысли Нагарджуны, согласно комментарии Чандракирти, здесь таков: что неустойчиво, невечно — то уже должно было исчезнуть; сохраниться может только то, что вечно по самой своей природе, а ничего такого в сансарическом мире нет и не может быть; следовательно, никакого *прекращения* деятельности сансарического

сознания на самом деле нет, так как нет и самого сансарического сознания как чего-то реального [25, р. 70]. Поскольку же возникновение дхарм не может считаться реальным *в абсолютном смысле* (но только в относительном), то и прекращения существования дхарм тоже нет. Здесь Нагарджуна и его последователи и комментаторы имеют в виду принципиальное для мадхьямаки положение о двух истинах — истине относительной и истине абсолютной, причем первая из них касается только нашего наблюдаемого мира и сансарического сознания, вторая же будет постигнута нами лишь после обретения просветления, когда мы увидим реальность такой, какова она на самом деле, без искажений, вносимых в сознание аффектами. Относительная истина соотносится в философии мадхьямаки с неведением и аффективной приверженностью ошибочным воззрениям, детерминирована законом зависимого возникновения и может быть выражена посредством слов или иных знаков, так как основана на чувственном восприятии и вербальном мышлении [10, с. 58]. Абсолютная же истина свободна от любых различий (так как они все обусловлены аффектами), включая самое фундаментальное для сансарического сознания — различие между субъектом и объектом, она не может быть выражена никакими знаками, а значит, ее невозможно и передать каким-то образом другому, поэтому постигается она исключительно индивидуально [10, с. 58 — 59]. *Прекращение* — термин, имеющий какой-то референт лишь на уровне относительной истины, на уровне же истины абсолютной ни один термин, ни один знак референта иметь не может.

Все эти положения базируются на принципиальном отрицании мадхьямакой чего бы то ни было самосущего на уровне абсолютной истины. Если бы существовало нечто самосущее — существующее само по себе, независимо от причин и условий, — то невозможна была бы практика пути, ведущего к просветлению, ибо тогда существовало бы различие между самосущим и существующим в зависимости от иного, а это, по логике рассуждений Нагарджуны в ММК 24.23-25, открывало бы дорогу и иным различиям, в том числе и различию между субъектом и объектом, и вообще различающему мышлению, что делало бы страдание непреодолимым, а нирвану — недостижимой: ведь если страдание присуще непросветленному сознанию по самой своей сути, то обретение нирваны невозможно, а если не присуще, тогда непонятно, почему за бесконечное время существования сансары остались в ней еще живые существа, не преодолевшие страдание [25, р. 221]. Если же нет ни возникновения, ни пре-

ращения существования дхарм, то нет и смысла стремиться к прекращению череды рождений и смертей. Нирвана — это то, что никогда не возникло и поэтому не может исчезнуть, чего нельзя достичь, она не есть существование — в противном случае она была бы подвержена изменению, а значит, страданию, то есть просто не была бы нирваной [25, pp. 228 — 229].

Разумеется, все это вовсе не означает отрицания четырех Благородных истин, провозглашенных Буддой, — речь идет лишь о правильном (с точки зрения мадхьямаки) их понимании. Сами они суть только средства, призванные подвести адепта к постижению истинной реальности, которая недвойственна и лежит поэтому за пределами возможностей постижения непросветленным сознанием, и просветления — то есть нирваны *sub specie epistemologiae* [7, с. 406] — он может достичь исключительно собственным усилием.

Более детально, однако, рассматривается понятие *прекращения* в «Энциклопедии...» Васубандху и комментарии к ней. Еще в трактате «Вибханга» палийской Абхидхаммы речь идет о преодолении всего обусловленного (пали *saṃkhāga*) как о преодолении страдания [32, р. 294], и об этом же говорит и Васубандху в своем фундаментальном труде, суммирующем все основные положения буддийской философии, как она понималась в кашмирской вайбхашике (о своей приверженности взглядам именно этой школы Васубандху говорит сам в одном из заключительных стихов «Энциклопедии...», хотя более основательный анализ его воззрений показывает, что он далеко не во всем принимал безоговорочно учение этой школы [9, с. 77 — 78]). Прежде всего, *прекращений* существует два — посредством знания и без такового (соотв. *pratisaṃkhyānirodha* и *apratisaṃkhyānirodha*), и различаются они тем, что *прекращение* посредством знания есть разобщение с дхармами, подверженными притоку аффектов, и достигается оно знанием четырех Благородных истин и всего, что с ними связано, *прекращение* же без посредства знания — это абсолютное препятствие для возникновения таких дхарм, и причина его — недостаточность условий для их появления: например, когда зрение и соответствующее зрительное сознание сосредоточены на одном объекте, то другие предметы уже не могут стать объектами сознания и породить соответствующие им дхармы с притоком аффектов [2, с. 196]. Если первый вид *прекращения* предполагает определенное усилие, которое должен приложить адепт, чтобы прервать существование аффицированной (*sāsrava*) дхармы, причем разобщение с дхармами, характеризую-

щимися притоком аффектов, само есть дхарма, являющаяся плодом практики буддийского пути [2, с. 516], то второй его вид достигается усилием, направленным на условия возникновения неблагих дхарм, то есть посредством психотехники, при которой сознание отвлекается от объектов, способных вызвать в еще не просветленной психике возникновение дхарм с притоком аффектов. Кроме того, *прекращение* относится также и к определенному состоянию йогического сосредоточения, именуемого «сосредоточением прекращения [деятельности] сознания» (*nirodha-samāpatti*) [2, с. 202]. Само понятие сосредоточения (*samāpatti*) используется уже в палийских текстах — так, в «Дхаммасангани» различаются сосредоточение, сопровождающееся вербализованной и дискурсивной деятельностью сознания (пали *savitakkasavicāra samāpatti*); сосредоточение, сопровождающееся только дискурсивной деятельностью сознания (пали *avitakkavicāra samāpatti*); и сосредоточение, не сопровождающееся деятельностью сознания (пали *avitakkāvicāra samāpatti*) [17, pp. 321 — 322]. Состояние же сосредоточения, сопровождающегося прекращением деятельности сознания (*nirodha-samāpatti*), характеризуется не только отсутствием сознательной деятельности, включая процесс идеации (возникновения в сознании образов и понятий), но и сохранением определенных благих качеств, проявление которых возобновляется, когда адепт выходит из состояния такого сосредоточения [20, р. 61]. В этом состоянии отсутствует как ощущение и восприятие, так и всякое ментальное конструирование, и в этом состоянии адепт достигает созерцания высшего из миров не-форм (*arūpa-dhātu*), известного как «вершина существования» (*bhavāgra*) [20, р. 302].

Как видим, *прекращение* в классических буддийских текстах может пониматься и как отсылка к третьей Благородной истине — и тогда оно понимается как прекращение страдания (*duḥkha-nirodha*), — и как результат определенной медитативной практики, представляющий собой прерывание всякой ментальной деятельности (*nirodha-samāpatti*). Во же время термин *nirodha* применяется в «Энциклопедии...» и комментарии к ней и для обозначения прекращения деятельности определенных способностей (*indriya*), обеспечивающих существование живого существа в соответствующем мире [2, с. 446; 30, pp. 48—49]. Это говорит о том, что не во всех случаях слово *nirodha* следует понимать именно как *прекращение* в одном из двух указанных выше смыслов — оно может использоваться и как просто слово, не имеющее терминологического значения.

Следует еще раз подчеркнуть: *nirodha* понимается в буддизме как состояние психики — или, точнее, состояния (*прекращение* посредством знания и без такового, а также *прекращение* ощущений и формирования понятий и представлений в сознании — *saṃjñā-vedanā-nirodha*), дхармы, причем дхармы необусловленные [8, с. 229], что делает их базисом, на котором живое существо может взрастить благой плод, ведущий к просветлению. Комментарий к карике 2.36 «Энциклопедии...» Васубандху гласит, что все живые существа обладают дхармой «*прекращение* без посредства знания» [2, с. 468], что вполне естественно: отсутствие в поле зрения человека того, что может возбудить в нем страсть (жажду или, наоборот, отвращение), — это отсутствие условия, приводящего к проявлению страсти. Все это имеет вполне ясные дисциплинарные импликации: избегание того, что может возбудить страсть, есть необходимое условие невозникновения в психике человека неблагих стремлений, которые могут увести его с пути к просветлению. Дхармой же «*прекращение* посредством знания» обладают, как гласит комментарий, только те, кто услышал проповедь учения Будды и принял его как жизненное руководство [2, с. 469].

Вместе с тем, однако, прекращение наступает не только у тех, кто рождается в мирах не-форм, среди бессознательных существ (*asaṃjñīṣu*), но и у тех, кто средствами медитации достигает соответствующих сфер; у них прерывается деятельность как сознания (*citta*), так и факторов сознания (*caitta*) [2, с. 479 — 480; 30, р. 68]. В комментарии к карике 2.41 достижение состояния бессознательного (*asaṃjñīka*) как дхармы сравнивается с плотиной, останавливающей течение реки [2, с. 479]. Смысл такого сравнения вполне ясен: плотина не иссушает поток воды, но только препятствует его движению, и как только она разрушается, река продолжает свое течение; подобно этому, состояние бессознательного лишь на какое-то время прерывает вращение в колесе сансары, но не спасает живое существо из нее окончательно, так что ошибаются те, кто полагает, что достижение такого состояния и есть нирвана.

Наконец, подробно говорит об этом понятии и современник Васубандху (его старший брат, если верить агиографии) Асанга в своем трактате «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*). Он, в частности, более детально останавливается на том факте, который лишь кратко рассматривает Васубандху, — принадлежности дхармы *nirodha-samāpatti* к формирующим факторам, не связанным с сознанием [19, р. 10]. Это дхармы, характеризующие определенные аспекты

психики человека, но не подвластные сознательному контролю и изменению. Все, что может человек сделать для того, чтобы изменить их, — это так вести себя в этой жизни, чтобы в следующей эти формирующие факторы способствовали дальнейшему продвижению по пути просветления. Однако основное внимание он уделяет этому термину, когда говорит о третьей Благородной истине.

Признак третьей Благородной истины, согласно Асанге, это невозникновение аффектов в отношении истинной реальности на «пути благородных» (*ārya-mārga*). Это, собственно, и есть опора, благодаря которой становится возможно прекращение порождаемой аффектами деятельности сознания, просветление, а значит, и прекращение страдания, составляющее суть третьей Благородной истины [19, р. 62]. В подкрепление своих слов он ссылается на слова Будды, который в одной из сутр наставляет учеников о прекращении восприятия, прекращении связанной с восприятием деятельности чувственного сознания и остановке функционирования движимого аффектами разума (*manas*) как о пути, позволяющем сделать чистым восприятие дхарм — то есть обрести видение истинной природы реальности, состоящей, как известно, согласно буддийскому учению, из дхарм, связанных причинно-следственными связями. Глубинная сущность (*gāmbhīrya*) третьей Благородной истины, как гласит текст «Компендиума Абхидхармы», есть прекращение деятельности формирующих факторов, которые и порождают сансару — точнее, побуждают непросветленное сознание стремиться к продолжению существования, даже если оно полно страданий.

При этом *прекращение* может быть относительным или абсолютным: относительное — это достижение прекращения функционирования непросветленного сознания, то есть подавление потенциальных аффектов, на мирских путях (*laukikamārgairbījanigraheṇa yo nirodho labhyate*), тогда как *прекращение* в абсолютном смысле — это искоренение потенциальных аффектов посредством благородной мудрости (*āryaprajñauā bījanirmūlanena yo nirodho labhyate*) [19, р. 63]. Здесь следует подчеркнуть один важный момент, хорошо видный по терминам, которые использует Асанга, поясняя эту мысль: для разъяснения *прекращения* в относительном смысле он использует слово *niḡraha* «подавление», для разъяснения же абсолютного *прекращения* — *niḡmūlana* «искоренение». Иными словами, относительное *прекращение* представляет собой лишь создание препятствий для «прорастания» потенциальных аффектов и превращения их в реальные, но не

удаление их полностью из того индивидуально-го потока дхарм, который мы в обыденном языке называем «личностью»; абсолютное же *прекращение* — это полное удаление «семян» аффектов из индивидуального потока дхарм, что приводит к исчезновению всяких причин для продолжения сансарического существования. Здесь очевидным становится основной принцип, лежащий в основе буддийских религиозных практик и подкрепляющего их учения: если страдание имеет причину (о чем говорит вторая Благородная истина), то уничтожение этой причины и будет уничтожением страдания и обретением нирваны. Поскольку уничтожение причинно-следственных связей, согласно учению школы йогачара (к которой принадлежал Асанга), невозможно, то единственный способ преодолеть страдание — это уничтожить его причину — аффекты (как реальные, так и потенциальные), порождающие сансару.

В этом состоит одно из принципиальных различий между двумя школами буддизма махаяны. В мадхьямаке и страдание, и нирвана, и причинно-следственные связи рассматриваются как условные словесные конструкции, к которым можно привязываться (и, значит, возвращать в себе направленные на них аффекты), только если не знать об их условной природе. В йогачаре же они реальны, но в основе их всех лежит *сознание-сокровищница* (*ālaya-vijñāna*, что иногда переводят как «сознание-вместилище»), в котором и хранятся «семена» будущих аффектов, а также кармически обусловленные поведенческие и мыслительные диспозиции, порожденные прежним (в предшествующих рождениях) опытом индивида и склоняющие его и дальше действовать так, как он привык. Очищение же сознания-сокровищницы от аффектов и диспозиций и будет, согласно философии йогачары, обретением нирваны и постижением истинной реальности, которая уже не затмевается наполняющими сознание аффектами.

У истины *прекращения* есть ряд аспектов (*paḡyāya*), а именно — «оставление без остатка» (*aśeṣa-pḡahāṇa*), отказ (*pratiniḡsarga*), достижение конца (*vyantībhāva*), угасание (*kṣaya*), избавление (*virāga*), прекращение (*nirodha*), успокоение (*vyupaśama*), исчезновение (*astamgama*) и т. д.» [19, р. 63]. «Оставлением без остатка» *прекращение* называется, как разъясняет Асанга, потому, что все остальные термины и представления учения Будды подразумеваются в нем. Стхирамати (VI в.) в «Абхидхарма-самуччая-бхашье» выражается более ясно: *прекращение* как «оставление без остатка» всего, что привязывает сознание к сансаре, есть краткое указание (*uddeśa*) на основные принципы буддийского учения, а все осталь-

ное — это подробное разъяснение (*nirdeśa*) сути *прекращения* (*paṇyāyato 'śeṣaprahāṇamityuddeśaḥ śeṣo nirdeśaḥ*), и называется оно «оставлением без остатка» потому, что оно означает полное оставление (*prahāṇa*) всего того, что составляет изначально присущую непросветленному сознанию предрасположенность (*anuśaya*) к неблагим мыслям и действиям [29, р. 74]. Иными словами, вся суть буддийского учения заключена *in nuce* именно в термине *nirodha*, а все остальные концептуальные построения буддийских мыслителей суть лишь комментарии к этому фундаментальному для буддизма термину. *Преращение*, говорит далее Асанга, есть отречение от аффектов, которые препятствуют достижению просветления, и поэтому оно называется «отказом» или «отречением» (*pratiniḥsarga*), Стхирамати же поясняет, что оно предполагает предотвращение возникновения неблагих состояний сознания после того, как адепт поставил себе цель оставить все, что препятствует обретению нирваны (*tatra pratiniḥsargaḥ paṇyavasthānaprahāṇamadhiḥkṛtya utpannasya parivaṛjanāt*) [29, р. 74]. Аналогично разъясняются и остальные аспекты *прекращения*. Завершается рассмотрение третьей Благородной истины перечислением четырех признаков *прекращения* — «признак прекращения, признак покоя, признак превосходства (*praṇīta*), признак освобождения (*niḥsargaṇa*)», и суть их — разъединение с аффектами, прекращение страдания, обретение чистоты, счастья и вечного блага [19, pp. 75 — 76].

Как видим, понятие *nirodha*, которое обычно переводится как *прекращение*, имеет в буддийской философии ряд аспектов, основной из коих относится к третьей Благородной истине — истине прекращения страдания и обретения нирваны. Для хинаянских школ и страдание, и нирвана, естественно, реальны и ясно различаются как принципиально разные онтологические регионы: в сансаре действует закон зависимого возникновения, а психика характеризуется наличием в ней аффектов, которые и служат причинами сансарического существования; нирвана же, насколько мы с нашим пока еще не просветленным сознанием можем судить о ней, свободна от кармической причинности, составляющей суть страдания как всеобщего закона сансары. Для мадхьямаки, как сказано выше, все эти термины — только инструменты, призванные указать человеку, каким образом он должен мыслить и как практиковать медитацию, чтобы самому постичь истинную реальность. Любые ментальные конструкции, согласно мадхьямаке, не могут быть названы даже условными обозначениями, потому что последние, по крайней мере, обозначают какие-то ре-

али, отличающиеся друг от друга по собственной природе; но само понятие различия в этой школе понимается как одно из эпистемологических препятствий, не позволяющих сознанию постичь реальность, и должно быть преодолено и отброшено. Йогачара, в отличие от мадхьямаки, сохраняет характерное для раннего буддизма и хинаянских школ представление о реальности различия нирваны и сансары, но акцентирует внимание на феномене причинности, характеризующем сансару. Поскольку у нас нет возможности разорвать причинно-следственные связи между аффектом (реальным — *kleśa* и потенциальным — *bīja*) и его кармическими последствиями, то все, что мы можем сделать, — это уничтожить причину сансары — дхармы с притоком аффективности, которые, будучи устранены из индивидуального потока дхарм, более никогда в нем не возникнут.

Второй аспект (связанный с первым) касается способов *прекращения*, которое, как сказано выше, может быть пассивным — что предполагает исключение из чувственной сферы индивида всего того, что может возбудить в нем аффекты, — или активным, предполагающим постижение и принятие буддийского учения и усилия, направленные на искоренение неблагих дхарм. Активное подавление аффектов (*pratisamkhyānirodha*) требует не только простого принятия буддийской картины мира, но и следования дисциплинарным правилам (*vīnaya*) по меньшей мере для мирян, а если человек принимает монашеские обеты, он должен практиковать еще и медитацию, что подводит нас к третьему аспекту понятия *nirodha*.

Третий же аспект заключается в использовании психотехники для полного или временного прекращения потока сознания. Сначала, естественно, адепт отказывается от чувственных наслаждений (первый этап, на котором из чувственной сферы исключается все, что может отвлечь человека от медитации), затем погружение в медитативное сосредоточение становится все более глубоким, пока адепт не достигает полного — хотя и не окончательного — прекращения деятельности непросветленного сознания (*nirodha-samāpatti*). Конечно, от него еще сравнительно далеко до полного освобождения, но в этом состоянии аффекты пребывают подавленными и на какое-то время сознание оказывается хотя бы частично избавлено от их омрачающего действия.

В заключение следует кратко рассмотреть случаи употребления слова *nirodha* в трактатах других философских систем Индии. В «Йога-сутрах» Патанджали оно встречается уже в самом начале — в сутре 1.2: «Йога есть прекращение деятельности сознания» (*yogaś cittavṛttinirodhaḥ*)

[3, с. 87; 27, р. 4]. Учитывая, что трактат этот складывался постепенно и датируется в очень широких пределах (от II в. до н. э. до IV в.), а комментарий Вьясы обычно датируют IV в. [6, с. 11], можно утверждать, что термин *nirodha*, который впервые начал использоваться в рассмотренном выше значении именно в буддийских текстах, последователи йоги заимствовали из буддизма. На это указывает и комментарий к первой сутре трактата, где Вьяса говорит, что «при прекращении всякого функционирования [сознания возникает] бессознательное сосредоточение, [то есть йога собственно бессознательного]» (*sarvavṛttinirodhe tvasamprajñātaḥ samādhiḥ*) [3, с. 86—87; 27, р. 4]. В комментариях к русскому переводу трактата переводчики поясняют, что под «бессознательным сосредоточением» имеется в виду сосредоточение *некогнитивное*, лишенное познавательного элемента, которое наблюдается при полном прекращении деятельности сознания, когда в психике остаются только бессознательные формирующие факторы [3, с. 206 — 207]. Практически о таком же сосредоточении говорится и в

буддийских трактатах. Даже само понятие «формирующих факторов», как оно интерпретируется в йоге, несет признаки буддийского влияния. Всего несколько раз встречается слово *nirodha* в «Юктидипике» — комментарии к «Санкхья-карикам» Ишваракришны, основополагающему тексту школы санкхья, и это позволяет допустить, что здесь это слово не имеет терминологического характера (в отличие от сутр йоги). Всего дважды встречается это слово и в «Брахма-сутрах» Бадараяны — причем лишь в том фрагменте, где Бадараяна критикует буддийское учение с позиций веданты. Шанкара в своем комментарии к «Брахма-сутрам» тоже использует *nirodha* только там, где он опровергает учение буддизма [28, vol. 2, pp. 386—389; 31, pp. 410—413]. То же самое можно сказать и о большинстве трактатов других небуддийских философских школ Индии. Все это говорит о специфичности понятия *nirodha* именно для буддийской философии, суть которой раскрывается в этом термине, обозначающем *прекращение* деятельности непросветленного сознания для конечного обретения нирваны.

Список литературы

1. Брихадараньяка-упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. — М. : Наука (ГРВЛ), 1964. — 238 с.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I. Учение о классах элементов; Раздел II. Учение о факторах доминирования в психике / Васубандху ; изд. подготовили Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М. : Ладомир, 1998. — 670 с.
3. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. — М. : Наука (ГРВЛ), 1992. — 264 с.
4. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / Лама Анагарика Говинда. — СПб. : Андреев и сыновья, 1993. — 472 р.
5. Лепехов, С. Ю. Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра / С. Ю. Лепехов // Философия буддизма : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2011. — С. 144—146.
6. Островская, Е. П. Введение / Е. П. Островская, В. И. Рудой // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. — М. : Наука (ГРВЛ), 1992. — С. 9 — 14.
7. Островская, Е. А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* / Е. А. Островская // Буддизм в переводах. — Вып. 2. — СПб. : Андреев и сыновья, 1993. — С. 400—410.
8. Розенберг, О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. — М. : Наука (ГРВЛ), 1991. — 295 с.
9. Рудой, В. И. Введение в буддийскую философию / В. И. Рудой // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подготовили Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М. : Ладомир, 1998. — С. 11—113.
10. Рудой, В. И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли / В. И. Рудой // Буддийский взгляд на мир / под ред. Е. П. Островской, В. И. Рудого. — СПб. : Андреев и сыновья, 1994. — С. 47—88.
11. Рудой, В. И. Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы / В. И. Рудой, Е. П. Островская // Категории буддийской культуры / ред.-сост. Е. П. Островская. — СПб. : Петербургское востоковедение, 2000. — С. 24—107.
12. Упанишады / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. — М.: Наука (ГРВЛ), 1967. — 334 с.

13. Чхандогья-упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. — М. : Наука (ГРВЛ), 1965. — 250 с.
14. Шохин, В. К. Праджняпарамиты сутры / В. К. Шохин // Философия буддизма: энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2011. — С. 536—540.
15. Щербатской, Ф. И. Буддийская логика. Введение / Ф. И. Щербатской ; пер. с англ. В. И. Рудого // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму / сост. А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов. — М. : Наука (ГРВЛ), 1988. — С. 54—111.
16. Щербатской, Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Ф. И. Щербатской ; пер. с англ. Б. В. Семичов // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму / сост. А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов. — М. : Наука (ГРВЛ), 1988. — С. 112—198.
17. *Dhammasaṅgaṇi: a Buddhist Manual of Psychological Ethics* / transl. by C. A. F. Rhys Davids. — 5th ed. — Oxford : Pali Text Society, 2004. — 365 p.
18. Adams, F. C. *A Dying Universe: the Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects* / F. C. Adams, G. Laughlin // *Reviews of Modern Physics*. — 1997. — Vol. 69. — P. 337—372.
19. Asanga. *Abhidharma samuccaya* / Asanga ; ed. by P. Pradhan. — Santiniketan : Visva-Bharati, 1950. — 110 p.
20. Bhikkhu Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma* / Bhikkhu Dhammajoti. — Hong Kong : Centre of Buddhist Studies : University of Hong Kong, 2009. — 568 p.
21. Boqvist, Å. *Trisvabhāva: a Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism* / Å. Boqvist. — Lund : University of Lund, Department of History of Religions, 1993. — 159 p.
22. Burton, D. *Buddhism: a Contemporary Philosophical Investigation* / D. Burton. — New York : Routledge, 2017. — 212 p.
23. *Laṅkāvatāra sūtra* / ed. by Bunyiu Nanjio. — Kyoto : Otani University Press, 1923. — 376 p.
24. *Majjhima-nikāya* / ed. by V. Trenckner. — Vol. 1. — London : Pali Text Society, 1888. — 291 p.
25. Nāgārjuna. *Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti* / Nāgārjuna ; ed. by P. L. Vaidya. — Darbhanga : The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960. — 321 p.
26. Norman, K. R. *Pāli Literature, including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism* / K. R. Norman. — Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1983. — 210 p.
27. Patañjali. *Pātañjalayogasūtrāṇi* / Patañjali ; ed. by K. Ś. Āgāṣe. — Puna : Ānandāśramamudraṅālaya, 1904. — 296 p.
28. Śāṅkara. *Brahmasūtrabhāṣya* / Śāṅkara // *The Works of Sri Sankaracharya*. Vols. 1—3. — Srirangam : Sri Vani Vilas Press, 1910.
29. Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Sthiramati ; ed. by N. Tatia. — Patna : Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976. — 156 p.
30. Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya* / Vasubandhu ; ed. by P. Pradhan. — Patna : K. P. Jayaswal Research Institute, 1967. — 479 p.
31. *Vedānta-sūtras with the Commentary by Śāṅkarācārya* / transl. by G. Thibaut. — Pt. I. — Oxford : Clarendon Press, 1904. — 586 p.
32. *Vibhaṅga, being the Second Book of the Abhidhamma Piṭaka* / ed. by C. A. F. Rhys Davids. — London : Pāli Text Society, Henry Frowde, 1904. — 485 p.

Сведения об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия. SLBurmistrov@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 28—39.*

THE CONCEPT OF NIRODHA IN THE HISTORY OF BUDDHIST PHILOSOPHY

S.L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts RAS. St. Petersburg, Russia. SLBurmistrov@yandex.ru

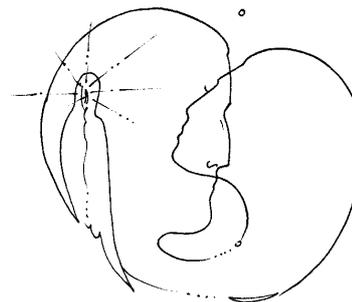
Nirodha, usually rendered as “cessation”, is the term specific mainly for Buddhist philosophy. Its basic meaning is termination of saṃsāric existence attained through the cessation of activity of afflictions in consciousness. Hīnayāna schools and Yogācāra treat this cessation as a real act of uprooting the afflictions that are present in an unenlightened consciousness, whereas in Madhyamaka school cessation is interpreted as a mere verbal instrument that leads a person to enlightenment but does not designate this final goal of Buddhist religious practices. Secondary meaning of the term is the temporary interruption of activity of an unenlightened consciousness that does not lead to nirvāṇa but raises it to the highest levels of no-form world (*arūpyaloka*). This interruption may be passive, when a person removes all things that can provoke an emotion from his scope of vision, or active, when afflictions are being eliminated from consciousness with the support of four Noble truths. Buddhism is unique complex of philosophical systems in India, where the term is used systematically as a designation of fundamental religious aim.

Keywords: *Buddhism, religious and philosophical systems of ancient India, Hīnayāna, Mahāyāna, Madhyamaka, Yogācāra, Yoga, Indian psychotechnics.*

References

1. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Moscow, Nauka Publ., 1964 238 p. (In Russ.).
2. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1. Razdel I. Uchenie o klassakh elementov; Razdel II. Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma. Vol. 1. Pt. I. The theory of the classes of elements; Pt. II. The theory of the factors of domination in the mind]. Moscow, Ladomir Publ., 1998. 670 p. (In Russ.).
3. *Klassicheskaya Yoga (“Yoga-sūtry” Patañjali i “Vyāsa-bhāṣya”)* [Classical Yoga (Patañjali’s “Yoga-sūtras” and “Vyāsa-bhāṣya”)]. Moscow, Nauka Publ., 1992. 264 p. (In Russ.).
4. Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg, Andreev i synov’ya Publ., 1993. 472 p. (In Russ.).
5. Lepekhov S.Yu. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra. Filosofiya buddizma* [Philosophy of Buddhism]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011. Pp. 144—146 (In Russ.).
6. Ostrovskaya E.P., Rudoy V.I. *Vvedenie [Introduction]. Klassicheskaya Yoga (“Yoga-sūtry” Patañjali i “Vyāsa-bhāṣya”)* [Classical Yoga (Patañjali’s “Yoga-sūtras” and “Vyāsa-bhāṣya”)]. Moscow, Nauka Publ., 1992. Pp. 9—14 (In Russ.).
7. Ostrovskaya E.A. “Buddiyskiy epistemologicheskiy ideal yathābhūtam” [The Buddhist Epistemological Ideal of Yathābhūtam]. *Buddizm v perevodakh* [Buddhism in Translations], iss. 2. St. Petersburg, Andreev i synov’ya Publ., 1993. Pp. 400—410 (In Russ.).
8. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [Essays on Buddhism]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 295 p. (In Russ.).
9. Rudoy V.I. *Vvedenie v buddiyskiy filosofiyu* [Introduction to Buddhist philosophy]. *Vasubandhu. Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1. Razdel I. Uchenie o klassakh elementov; Razdel II. Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The encyclopedia of Abhidharma. Vol. 1. Pt. I. The theory of the classes of elements; Pt. II. The theory of the factors of domination in the mind]. Moscow, Ladomir Publ., 1998. Pp. 11—113 (In Russ.).
10. Rudoy V.I. “Chetyre sistemy buddiyskoy klassicheskoy religiozno-filosofskoy mysli” [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. *Buddiyskiy vzglyad na mir* [Buddhist Worldview]. St. Petersburg, Andreev i synov’ya Publ., 1994. Pp. 47—88 (In Russ.).
11. Rudoy V.I., Ostrovskaya E.P. *Buddiyskaya kartina mira v traditsii postkanonicheskoy Abhidharmy* [Buddhist Worldview in the Tradition of Post-Canonical Abhidharma]. *Kategorii buddiyskoy kul’tury* [Categories of Buddhist Culture]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2000. Pp. 24—107 (In Russ.).
12. *Upaniṣady*. Moscow, Nauka Publ., 1967. 334 p. (In Russ.).

13. *Chandogya-upaniṣad*. Moscow, Nauka Publ., 1965. 250 p. (In Russ.).
14. Shokhin V.K. Prajñāpāramity sūtry [Sūtras of Prajñāpāramitā]. *Filosofiya buddizma* [Philosophy of Buddhism]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011. Pp. 536—540. (In Russ.).
15. Stcherbatsky T.I. Buddiyskaya logika. Vvedenie [Buddhist Logic: an Introduction]. *Stcherbatsky T.I. Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow, Nauka Publ., 1988. Pp. 54—111. (In Russ.).
16. Stcherbatsky T.I. Tsentral'naya kontseptsiya buddizma i znachenije slova dharma [The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma]. *Stcherbatsky T.I. Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow, Nauka Publ., 1988. Pp. 112—198. (In Russ.).
17. *Dhammasaṅgaṇi: a Buddhist Manual of Psychological Ethics*. 5th ed. Oxford, Pali Text Society Publ., 2004. 365 p.
18. Adams F.C., Laughlin G. A Dying Universe: the Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects. *Reviews of Modern Physics*, 1997, vol. 69, pp. 337—372.
19. Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Santiniketan, Visva-Bharati Publ., 1950. 110 p.
20. Bhikkhu Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong, Centre of Buddhist Studies Publ., University of Hong Kong Publ., 2009. 568 p.
21. Boqvist Å. *Trisvabhāva: a Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*. Lund, University of Lund, Department of History of Religions Publ., 1993. 159 p.
22. Burton D. *Buddhism: a Contemporary Philosophical Investigation*. New York, Routledge Publ., 2017. 212 p.
23. *Laṅkāvatāra sūtra*. Kyoto, Otani University Press Publ., 1923. 376 p.
24. Majjhima-nikāya. Vol. 1. London, Pali Text Society Publ., 1888. 291 p.
25. *Nāgārjuna. Madhyamakāśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Darbhanga, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning Publ., 1960. 321 p.
26. Norman K.R. *Pāli Literature, including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz Publ., 1983. 210 p.
27. Patañjali. *Pātañjalayogasūtrāṇi*. Puna, Ānandāśramamudraṇālaya Publ., 1904. 296 p.
28. Śāṅkara. *Brahmasūtrabhāṣya. Śāṅkara. The Works of Sri Sankaracharya*. Vols. 1—3. Srirangam, Sri Vani Vilas Press Publ., 1910.
29. Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna, Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā Publ., 1976. 156 p.
30. Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute Publ., 1967. 479 p.
31. *Vedānta-sūtras with the Commentary by Śāṅkarācārya*. Pt. I. Oxford, Clarendon Press Publ., 1904. 586 p.
32. Vibhaṅga, being the Second Book of the Abhidhamma Piṭaka. London, Pāli Text Society, Henry Frowde Publ., 1904. 485 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 40—45.*

УДК 141.11
ББК Ю51

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10506

ПРОБЛЕМА ТАКТИКИ И СТРАТЕГИИ ПРОДЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

И. В. Вишев

Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия

Рассматриваются тактические и стратегические задачи продления жизни на примере Якутии (взаимосвязи долголетия и вечной мерзлоты) и России (планы повышения СПЖ до мирового уровня), вопросы ювенологии (науки о способах сохранения и возвращения молодости) и иммортологии (науки о бессмертии, ключевым понятием которой является «практическое, относительное, бессмертие человека»). Осуществление данной цели позволит сделать мировоззрение людей последовательно оптимистичным и гуманистичным.

Ключевые слова: долголетие, вечная мерзлота, средняя продолжительность жизни, ювенология, иммортология, последовательно оптимистичное и гуманистичное мировоззрение.

1. Тактические задачи продления жизни (на примере Якутии и всей России)

При рассмотрении, по сути, любой проблемы, в том числе, естественно, и продления жизни, возникает своя тактика и стратегия — решение ближайших задач и более отдаленных, перспективных, причем первые обретают свой особый смысл и цель в свете вторых. Сегодня проблема долголетия, продления человеческой жизни все больше интересует и волнует людей, выходит на передний край социальных и научных исследований. Поэтому очень важным и верным шагом представляется инициатива ФГБНУ «Якутского научного центра комплексных медицинских проблем» и Медицинского института ФГАОУ ВО «Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова» провести межрегиональную научно-практическую конференцию «Долголетие в условиях вечной мерзлоты: актуальные проблемы и пути достижения активного долголетия» в мае текущего года. Она может стать прорывным мероприятием в данной области исследований с серьезными практическими последствиями. Ее

проведение действительно стало одним из наглядных свидетельств оживления очевидного интереса к проблеме целенаправленного продления человеческой жизни в стране и ее регионах, в данном случае — в Якутии.

При этом расширяется и совершенствуется понятийный аппарат такого рода исследований. Так, Дэном Бюттнером, известным американским путешественником и писателем, было предложено понятие «голубая зона долголетия», определяющее места с наиболее высокими показателями продолжительности жизни людей. Он исследовал такие зоны в рамках проекта National Geographic. Д. Бюттнер является также основателем интернет-проекта Quest Network, который позволяет студентам поддерживать связь и обмениваться информацией с участниками такого рода экспедиций. Он нередко выступает на телевидении в ходе обсуждения проблем долголетия.

Подобных «голубых зон» немало по всему миру, в том числе и в России. Среди мировых можно упомянуть Сардинию (Италия), Окинаву (Япония), Южную Калифорнию (США), полуостров на тихоокеанском побережье (Коста-Рика)

и др. В России зоны долголетия находятся главным образом на Кавказе, Алтае. К ним относятся и Якутия. Молва о ней существует давно и устойчиво. Еще в 1822 г. в журнале «Северный архив» отмечалось: «Якуты долголетни и одарены крепким сложением; столетних старцев между ними находится множество» [1].

На первый взгляд такое утверждение звучит весьма парадоксально, поскольку всем хорошо известно суровая экология этого региона. Среди наиболее неблагоприятных условий жизни, естественно, стоит существование вечной мерзлоты. Она представляет собой вполне самостоятельную проблему, и не только потому, что занимает 65 % территории России, но также и в связи с тем, что за последнее время стало выясняться ее прямое, и притом положительное, влияние на увеличение продолжительности индивидуального бытия людей. Согласно гипотезы Ю. Андреева, большое число долгожителей в Якутии объясняется, в частности, тем, что жители этого края пьют преимущественно талую воду, т. е. образовавшуюся как раз из таяния льда, а в итоге менее минерализованную, с меньшим содержанием кальция и солей.

Однако в последнее время открыт еще один крайне важный фактор влияния вечной мерзлоты на долголетие. Выяснилось, что в вечной мерзлоте живут бактерии, длительность жизни которых составляет сотни и даже миллионы лет. К ним относится *Bacillus F*, возраст которого — больше 3,5 миллионов лет. Ее нашли в древней вечной мерзлоте на Мамонтовой горе именно в Якутии. Эта бактерия была жива. Древние микроорганизмы не разрушаются, не стареют и не умирают.

Разумеется, сразу появилось намерение создать из них особую вакцину, которая непосредственно способствовала бы увеличению долголетия человека. Но, пока она будет разработана, люди уже теперь потребляют эти микроорганизмы. А некоторые исследователи делают это намеренно, например, Анатолий Бручков, российский ученый из МГУ, руководивший исследовательской группой, который обнаружил эту древнюю бактерию. Не дожидаясь дальнейших результатов исследования поведения бактерии, и разработки соответствующей вакцины, он решил протестировать на себе их геропротекторные, т. е. замедляющие процесс старения, свойства.

Эксперимент начался в 2013 г. По сообщению Бручкова, он чувствует себя в последнее время оздоровившимся, его самочувствие лучше, чем когда-либо, в частности, он не болел гриппом. Однако Бручков не считает возможным рекомендовать кому-либо использовать эти микроорга-

низмы, поскольку нет достоверной статистики. Но это дело времени, во всяком случае, он не единственный, у кого в венах есть эликсир жизни с бактериями [2].

Долголетие и вечная мерзлота, как совершенно очевидно, две самостоятельные, но как теперь выясняется, тесно связанные между собой проблемы. Долголетие — исконное стремление людей к увеличению продолжительности своей жизни, несомненно отвечающее их природе. Борьба за существование — один из важнейших факторов эволюции. Именно ему прежде всего посвящена третья глава книги Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). Но возникает естественный вопрос: долголетие — это сколько?

Продолжительность жизни, и индивидуальной, и видовой, принято измерять прежде всего таким показателем, как ее средняя продолжительность (СПЖ). Однако каждая историческая эпоха имеет свой показатель СПЖ, и потому он не может считаться надежным критерием решенности данной проблемы. Сравнительно недавно практически везде этот показатель был довольно низким. Низким он был и в России. Так что обсуждать эту тему не было принято, тем более сравнивать с более высокими показателями других стран, вырвавшимися вперед в данном отношении. Но за последние годы положение в стране в этой области стало меняться к лучшему, и проблема длительности жизни россиян начала выходить на передний план как в целом по стране, так и в отдельных регионах, например, в той же Якутии.

Об этом свидетельствуют данные министра здравоохранения РФ Вероники Скворцовой. Прежде всего ею был отмечен большой разброс в такого рода показателях от региона к региону, например, 66 лет — на Чукотке и в Тыве, фактически 80 — в Москве и Ингушетии. Стали выглядеть более значимо и задачи, которые ставятся теперь в данной области. Если в настоящее время СПЖ в России составляет 72,7 года, то в 2024 г. он должен достичь 78 лет, а в 2030 г. — 80 лет, но уже по всей стране. Задача, разумеется, чрезвычайно трудная и сложная, но принципиально решаемая, если не произойдет никаких непредвиденных серьезных осложнений в стране и на международной арене.

В этой связи министром было указано, что самый высокий темп прироста продолжительности жизни во всем мире — 1 год за 1 год. Нам необходимо выходить на этот показатель. В основном предполагается использовать известные и проверенные направления развития. Это прежде всего соблюдение здорового образа жизни; правильное

медицинское сопровождение, лекарства до острого случая и после него; акцизы на табак, алкоголь, сладкие газированные напитки, колбасные изделия и т. п. Особое внимание было обращено на возрастающее значение телемедицины, когда, например, ведущие врачи получают возможность консультировать своих коллег на периферии, руководить проводимыми операциями и осуществлять многое другое [3].

Было также привлечено внимание к методике, которой пользуется Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), чтобы оценить долю предотвратимых патологических состояний и заболеваний в национальной популяции. Согласно ей, можно считать, что 41 % смертей в России предотвратимы. При этом 17 % смертей составляют случаи гибели от так называемых предупреждаемых заболеваний. Их, в принципе, можно было бы предотвратить в рамках государственной политики по формированию здорового образа жизни человека; 24 % — это те состояния и заболевания, которые подвержены эффективному лечению.

Был отмечен ряд важных ресурсов спасения жизней, а значит, увеличение показателя ее средней продолжительности. Так, в 2018 г. врачам удалось спасти на 6,6 тысячи жизней больше, чем в предыдущем, но к 2024-му данный показатель должен вырасти до 230 тысяч. Следовательно, планируемый скачок должен быть в 40 раз больше. Чтобы выйти на этот уровень, необходимо, по словам министра, «спасти примерно 203 тысячи жизней, предотвратив смерти от сосудистых заболеваний, 23 тысячи — от онкологических и еще около 3 тысяч жизней спасти, предотвратив детскую и младенческую смертность» [4]. Есть и другие резервы, но они невелики.

2. Стратегические задачи продления жизни

До сих пор речь в основном шла о подходах и задачах именно тактического порядка, на ближайшие годы, в крайнем случае, одно-два десятилетия вперед. Но возникают и вопросы более общего характера, по существу, философского. Действительно остановится ли когда-нибудь человек на достигнутом показателе средней продолжительности жизни? Существует ли предел человеческого долголетия? И подобного рода вопросам несть числа. На них тоже можно встретить разные ответы. Пожалуй, все согласны только в том, что нынешняя продолжительность жизни слишком коротка, поэтому и разрабатываются планы, о которых шла речь. Но какой все-таки должна быть эта продолжительность?

Приходит в этой связи на память полемика между Бернардом Шоу и Карелом Чапек. Первый на данную тему написал пенталогию «Назад к Мафусаилу», в которой обосновывал мысль о том, что человек должен жить триста лет — сто на учебу, сто на управление, а последние сто лет быть оракулом и пророком [6, с. 100 и др.]. Второй в пьесе «Средство Макропулоса» ставил под сомнение эту мысль. Сам он считает, что долголетие — состояние «отнюдь не желательное». Ему «наоборот, хотелось сказать людям нечто утешительное, оптимистическое» [7, с. 281]. И Чапек заключает: «Мне думается, что считать, скажем, шестидесятилетний срок жизни неплохим и достаточно продолжительным — не такой уж злостный пессимизм» [7, с. 281]. Но, как это чаще всего бывает, они ошибались оба, хотя и высказали при этом несколько важных соображений, которые заслуживают дальнейших размышлений.

Действительно, ставить вопрос о достижении большей продолжительности человеческой жизни — значит содействовать осуществлению заветной мечты людей, однако, достигнув 300-летнего рубежа, вряд ли людям (во всяком случае некоторым) не захочется жить дольше. Разумеется, шестьдесят лет жизни были бы для Чапека более предпочтительными, нежели те 48, которые ему довелось прожить. Иначе людям незачем было бы стремиться к более длительной жизни, строить соответствующие планы, искать пути и средства их реализации. Поэтому их считают вполне заслуживающими пристального внимания и активного действия.

Следовательно, дискутировать по поводу конкретных сроков жизни, когда все-таки человеку «наскучит» жизнь и он предпочтет умереть, является делом беспредметным и напрасным, поскольку в этом отношении существует очень простое решение — дожить до данного возраста и тогда станет ясно, захочется ли жить дальше или нет. Однако нельзя недооценивать то обстоятельство, что авторитетное, но негативное суждение на этот счет, способно оказывать пагубное влияние на умонастроение отдельных личностей и общественное мнение в целом, сыграть роль серьезного тормоза в решении центральной проблемы любого, особенно философского, мировоззрения в его последовательно оптимистическом и гуманистическом ключе. Так что никому и никогда нельзя об этом забывать.

Одной из главных причин пессимистического взгляда на проблему смерти и бессмертия человека является представление о природной закономерности жизненного цикла, который, если он не прерывается преждевременно, завершается ста-

рением и одряхлением со всеми их отрицательными последствиями, иными словами, бессмертие ассоциируется с усугубляющейся старостью и становится чем-то отталкивающим и крайне нежелательным. При этом нарастающая старость и неизбежность смерти — реальный и наглядный факт, не требующий дискуссии. Между тем еще древние поняли, что одного бессмертия для счастья людей — мало. Так, в древнегреческом мифе о богине утренней зари Эос, полюбившей земного мужа Титона, последний после недолгого времени превращается в неумирающего, но дряхлеющего старца, из-за чего Зевс превращает его в сверчка [8, с. 13]. Разумеется, для обеспечения счастливой жизни требуется реализация и других факторов.

Однако сохранение молодости человека, оптимальных параметров его телесной и духовной жизнедеятельности оказалось делом столь же затруднительным, как и радикальное продление жизни, тем более достижения ее беспредельности. Поэтому нестарение сначала тоже стало уделом религиозных мечтаний. И только сравнительно недавно было предложено название новой науки — ювенологии (лат. *iuvenis* — молодой), предметом которой стали различные приемы сохранения и возвращения молодости [9]. Был организован Общественный институт ювенологии, который возглавил доктор медицинских наук Л. М. Сухаревский.

Но развивать такую фундаментальную науку на общественных началах невозможно. Поэтому было высказано предложение о создании Научного ювенологического центра [10, с. 130 и др.]. Однако, к сожалению, оно не было ни услышано, ни принято, инициатор ювенологии иммигрировал в Израиль, само понятие ювенологии было переистолковано в смысле молодежной политики, короче, как это ни горько, многообещающее направление сошло на нет. Необходимо восстановить ювенологию в ее исконном значении, включив в нее, естественно, новые направления и результаты исследования.

К ним в первую очередь можно отнести работы, связанные прежде всего с именами М. А. Батина, председателя фонда «Наука за продление жизни» [11 и др.] и Д. Е. Веремеенко, автора *nestarenie*. RU, научного директора OPENLONGEVITY. Оба

являются авторами книги «Диагностика старения» [12]. Эти исследования, несомненно, представляют собой новое слово в решении проблемы устранения старения из жизни людей и ее радикального продления вплоть до достижения реального личного бессмертия.

Они нередко рассматриваются в контексте трансгуманизма, который действительно тоже ставит эти проблемы. Однако в его случае, согласно смыслу трансгуманизма, эти решения адресуются трансчеловеку, постчеловеку, и даже нечеловеку. Эта специфика часто вызывает сомнения и даже опасения, а в итоге — неприятие. Во всяком случае, достижение подобных целей, хотя и представляется принципиально достижимым, но, скорее всего, относятся к сравнительно отдаленному будущему, тогда как победа над старением и смертью, а значит, достижение индивидуального бессмертия относится именно к современному человеку.

Подобным образом ставит проблему имморталогия (лат. *im* — без; *mors, mortis* — смерть) — наука о бессмертии [13, с. 153—155]. Ее ключевым понятием является «практическое бессмертие», под которым понимается принципиально достижимая способность человека жить, оставаясь молодым, беспредельно долго, когда можно будет констатировать — человек стал практически бессмертным. Такое бессмертие, в отличие от абсолютного, вроде бессмертия души, невозможного с научной точки зрения, является относительным, поскольку не исключает возможность смерти от той или иной внешней причины (травма, неизвестное заболевание и т. п.). Однако в этом случае предполагается достижение возможности восстановления временно утраченной жизни человека, его реального воскрешения, вместе со способностью к беспредельно долгому личностному существованию [14].

Таким образом, решение ближайших и более отдаленных задач продления жизни людей дает целостную и перспективную картину достижения их заветной цели устранить старение и смерть из человеческого бытия, сделать человека практически бессмертным. Осуществление такой цели сделает мировоззрение людей последовательно оптимистичным и гуманистичным.

Список литературы

1. В чем секреты якутских долгожителей? — URL: <https://sakhapress.ru/archives/34488>.
2. 10 историй о малоизвестных людях, которые пытались достичь бессмертия. — URL: <https://zen.yandex.ru/media/muz4innet/10-istorii-o-maloizvestnyh-liudiah-kotorye-pytalis-dostich-bessmertii-a-5c5d6a661174ac00ad9fc42c>.

3. «Мнение»: Вероника Скворцова о продолжительности жизни. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iwRTMnHvxW0>
4. Свыше 40 % случаев смерти россиян можно предотвратить, заявила Скворцова. — URL: <https://ria.ru/20190322/1552044220.html>.
5. Вишев, И. В. На пути к практическому бессмертию / И. В. Вишев. — М. : МЗ-Пресс, 2002.
6. Шоу, Б. Назад к Мафусаилу // Б. Шоу. Полное собрание пьес : в 6 т. Т. 5. — Л., 1980.
7. Чапек, К. Средство Макропулоса // К. Чапек. Пьесы. — М., 1959.
8. Немировский, А. И. Мифы и легенды Древней Эллады / А. И. Немировский. — М., 1992.
9. Виленчик, М. М. Биологические основы старения и долголетия / М. М. Виленчик. — М. : Знание, 1976.
10. Вишев, И. В. Радикальное продление жизни людей: социальные, естественно-научные, нравственные проблемы / И. В. Вишев. — Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1988.
11. Батин, М. А. Лекарство от старости / М. А. Батин. — 2-е изд. — М. : Изд-во И. В. Балабанова, 2007.
12. Батин, М. А. Диагностика старения / М. А. Батин, Д. Е. Веремеенко. — М., 2018. — 128 с.
13. Вишев, И. В. Геронтология и философия / И. В. Вишев // Философские науки. — 1974. — № 1. — С. 153—155.
14. Вишев, И. В. Иммутология — наука о бессмертии: учебная программа и энциклопедический словарь : учеб. пособие / И. В. Вишев. — Челябинск : Энциклопедия, 2015.

Сведения об авторе

Игорь Владимирович Вишев — доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник кафедры философии Южно-Уральского государственного университета. Челябинск, Россия. iv-vishev@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 40—45.*

THE PROBLEM OF TACTICS AND STRATEGIES OF THE STRUGGLE FOR THE EXTENSION OF HUMAN LIFE

I.V. Vishev

South Ural State University. Chelyabinsk, Russia. iv-vishev@mail.ru

The article reviews tactical and strategic tasks of extending life, there are considered on the example of Yakutia (the relationship of longevity and permafrost) and Russia (plans to increase the life expectancy to the world level), juvenology (the science of ways of preserving and returning youth) and immortology (immortality, key the concept of which is “practical, the immortality of man”). The implementation of this goal will make the outlook of people consistently optimistic and humanistic.

Keywords: *longevity, permafrost, life expectancy, juvenology, immortology, consistently optimistic and humanistic worldview.*

References

1. *V chem sekrety yakutskikh dolgozhitelei?* [What are the secrets of Yakut long-livers?]. Available at: <https://sakhapress.ru/archives/34488>. (In Russ.).
2. *10 istorii o maloizvestnykh lyudyakh, kotorye pytalis' dostich' bessmertiya* [10 stories about little-known people who tried to achieve immortality]. Available at: <https://zen.yandex.ru/media/muz4innet/10-istorii-o-maloizvestnykh-liudiah-kotorye-pytalis-dostich-bessmertiya-5c5d6a661174ac00ad9fc42c>. (In Russ.).
3. «Мнение»: *Veronika Skvortsova o prodolzhitel'nosti zhizni* ["Opinion": Veronika Skvortsova about life expectancy]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=iwRTMnHvxW0>. (In Russ.).
4. *Syyshe 40 % sluchaev smerti rossiyan mozhno predotvratit', zayavila Skvortsova* [Over 40 % of Russian deaths can be prevented, Skvortsova said]. Available at: <https://ria.ru/20190322/1552044220.html>. (In Russ.).
5. *Vishev I.V. Na puti k prakticheskomy bessmertiyu* [On the way to practical immortality]. Moscow, MZ-Press, 2002. (In Russ.).

6. Shaw B. Nazad k Mafusailu [Back to Methuselah]. *Polnoe sobranie p'es: v 6 t. T. 5* [The complete collection of plays: in 6 vol. Vol. 5]. Leningrad, 1980. (In Russ.).
7. Karel C. Sredstvo Makropulosa [The Makropulos Affair]. *P'esy* [Plays]. Moscow, 1959. (In Russ.).
8. Nemirovskiy A.I. *Mify i legendy drevnei Elady* [Myths and legends of ancient Hellas]. Moscow, 1992. (In Russ.).
9. Vilenchik M.M. *Biologicheskie osnovy stareniya i dolgoletiy* [Biological basis of aging and longevity]. Moscow, Znanie Publ., 1976. (In Russ.).
10. Vishev I.V. *Radikal'noe prodlenie zhizni lyudey: sotcial'nye, estestvenno-nauchnye, нравstvennye problemy* [Radical extension of people's lives: social, natural-scientific, moral problems]. Sverdlovsk, Ural University Publ., 1988. (In Russ.).
11. Batin M.A. *Lekarstvo ot starosti* [Old age medicine]. 2nd ed. Moscow, Publishing house of I.V. Balobanov, 2007. (In Russ.).
12. Batin M.A., Veremeenko D.E. *Diagnostika stareniya* [Diagnostics of aging]. Moscow, 2018. 128 p. (In Russ.).
13. Vishev I.V. Gerontologiya i filosofiya [Gerontology and philosophy]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 1974, no. 1, pp. 153—155. (In Russ.).
14. Vishev I.V. *Immortilogiya — nauka o bessmertii: uchebnaya programa i entciklopedicheskiy slovar'* [Immortilogia — the science of immortality: curriculum and entklopedicheskiy dictionary]. Chelyabinsk, Encyclopedia Publ., 2015. (In Russ.).

ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФЕРА НЕЙРОТЕХНОЛОГИЙ ЧЕРЕЗ БИМЕДИЦИНСКОЕ УЛУЧШЕНИЕ¹

Т. А. Сидорова

Новосибирский государственный университет. Новосибирск, Россия

Изменение трендов в биомедицине от терапевтического к улучшающему приводит к переносу нейротехнологий в общество. Обозначены каналы этого переноса: спорт, образование, коммерция. Представлены социально-антропологические следствия использования нейровизуализации. Биомедицинское улучшение рассмотрено в контексте эпистемы натуралистического редукционизма. Сделан вывод о необходимости критической рефлексии и этического регулирования использования нейротехнологий.

Ключевые слова: *биомедицинское улучшение, улучшение человека, нейротехнологии, этические проблемы нейровизуализации, нейроэтика, биоэтика, автономия, конфиденциальность.*

Понятие «биомедицинское улучшение» (ВМЕ) является конкретизацией более общего термина, вошедшего в широкое употребление в философской и биоэтической литературе — улучшение человека (HE). Human Enhancement подразумевает усовершенствование, усиление, расширение возможностей человека в результате конвергирующего применения разного рода технологий, как медицинского свойства: генетических, репродуктивных, ортопедических, пластических и др., так и информационных, социогуманитарных, нейропсихологических и т. д. [11; 24] Биомедицинское улучшение определяют как использование технологий не только для борьбы с болезнями, но и для увеличения возможностей или качеств нормальных, здоровых людей. Наибольшее внимание ученых и этиков фокусируется на технологиях увеличения продолжительности жизни, улучшения настроения и познавательных способностей [20; 21]. Если исследование трансформации отношения к телу через тотальную медикализацию социального опыта и технологическое протезирование, преобразование телесности имело многоаспектное отражение в философии и биоэтике [9; 13; 14], то следует констатировать, что в отечественной социогуманитарной науке в зачаточном состоянии находится критическое изучение воздействий на ментальную идентичность и психическую целостность человека в виду расширяющегося нейро-научно-технологического тренда. Поэтому основной целью статьи является выявление и этико-философское осмысление того, как

в самой медицине происходит смещение целей от избавления от болезней к достижению проектируемых состояний здоровья и когнитивных способностей, т. е. к биомедицинскому улучшению. Интенсивные исследования мозга, изначально мотивируемые борьбой с болезнями, порождают новые этические проблемы, связанные со способами когнитивного улучшения, поскольку это влияет на то, как люди думают и чувствуют и изменяет личность человека. В контексте критического анализа нейротехнологий в новом ракурсе звучат традиционные биоэтические вопросы об автономии, «когнитивной свободе», личностной идентичности, конфиденциальности.

Оценка рисков и последствий в применении технологий, которые существенно влияют на жизнь человека и общества, в последние годы выросла в самостоятельную отрасль научного знания. Немецкий социолог У. Бек утверждал, что в обществе сложилась индустрия рисков, которая стала неотъемлемой частью создания технологий [2]. Б. Г. Юдин называл возникновение этических регулятивных практик в контексте научно-технологических проектов, направленных на человека, опережающим реагированием [16]. Одним из первых научных направлений, которое сформировалось для выполнения задачи взвесить этические проблемы, возникающие при применении новых медицинских технологий, стала биоэтика. Со временем она превратилась в сложносоставный конгломерат философских идей, междисциплинарных подходов, научных и общественных дискуссий в попытках осмыслить инновационные преобразования в социуме, которые являются следствиями вторжения новых технологий практически во все сферы жизни, и в первую очередь в сферу забо-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Регулятивные возможности нейроэтики в предупреждении дискриминации личности» № 17-29-02053.

ты о здоровье. Поэтому в фокусе биоэтики оказались самые разные задачи: от поиска ответов на фундаментальные вопросы об идентичности человека в свете трансформации его природы в биомедицине, до создания институциональных и нормативных практик, в которых осуществляется попытка определить допустимые границы применения технологий. Однако, их спектр и социальные импликации непрерывно расширяются. Часто распространение технологий, изменяющих современное общество, начинается в медицине и далее продолжается в немедицинских локусах, например, это происходит в связи с популяризацией здорового образа жизни, поиском способов самостоятельной заботы о здоровье, самолечения с помощью Интернета, при использовании гаджетов с целью контролировать свои состояния. Можно констатировать, что утверждение автономии пациента подготовило почву для нетерапевтического применения биомедицинских технологий. Так в орбиту биоэтики стали входить вопросы, выходящие за рамки медицины. С новым витком в развитии нейронаук, примерно с 1990-х гг., стали появляться новейшие способы наблюдения за деятельностью мозга и ее корреляцией с поведением. Новые данные и открывающиеся вместе с этим перспективами влиять на решения человека, его когнитивную деятельность, применяются не только в медицине, но и в повседневной жизни, в экономике, в торговле, в образовании и т. д., что нашло отражение, в том числе, в возникновении новых научных и практических направлений: нейромаркетинга, нейропедагогики, нейроправа, нейроэкономики и др. Необходимость оценить последствия и допустимые границы технологий, которые начали развиваться с возможностью «заглянуть» под черепную коробку индивида, изучить неосознаваемые закономерности выбора, который совершает человек и его реакцию в различных ситуациях, а затем использовать эти знания для управления и контроля над ним, повлекло за собой возникновение нейроэтики. Статус нейроэтики до сих пор обсуждается [23; 26]. С одной стороны, она рассматривается как аппликация биоэтики к этическим, правовым и социальным вопросам, возникающим в контексте нейроисследований и применения нейротехнологий. С другой, в ней много специфического содержания, которое позволяет говорить о самостоятельном характере и особом положении вследствие исключительности предмета технологических воздействий, коим является мозговая деятельность, сознание, нейропсихические процессы, поведение и психическое здоровье человека и общества [27].

Углубление нейровизуализации

Нейровизуализация — один из ключевых методов современных нейронаук [12, с. 71—72], распространение которого вызывает множество этических вопросов, особенно при использовании результатов не по медицинскому назначению: в маркетинге, в дознавательной и судебской практике и в других областях. Применение методов нейровизуализации начинается в 20-е гг. XX в. Сначала использовали кислород в качестве источника, с помощью которого стимулировался мозг и снималась пневмоэнцефалография. Затем с помощью ЭЭГ стали записывать электрические импульсы. Если эти виды исследований давали информацию о достаточно крупных формах и структурных особенностях мозга, то последующие спускались в глубину, к анализу тканей, клеток, внутриклеточному веществу. Поиск материальной субстанции, поломка в которой объясняла бы причину или характер психоневрологических заболеваний вел к исследованиям на нейронно-генетическом уровне. Пневмо- и электроэнцефалография открыли дорогу современным высокоточным методам томографического (послойного) изучения мозга. В 1976 г. начали применять компьютерную томографию, которая проводится с помощью рентгеновских лучей. Но настоящий прорыв в глубины мозгового вещества стал возможен с использованием электромагнитных волн в МРТ. В XXI в. эта технология нейровизуализации предоставила возможность точной оценки состояния коры и подкорковых структур мозга, его белого и серого вещества. Компьютерная и магнитно-резонансная томография, фиксируя структурные особенности головного мозга на клеточном уровне, открыла принципиально новые возможности для нейрофизиологов, неврологов, нейропсихологов. Некоторые варианты данных исследований стали дополняться специальными когнитивными тестами. Развитие методов нейровизуализации сегодня направлено на дальнейшее погружение: появляется функциональное (фМРТ) и магнитно-резонансная спектроскопия (МРС), позитронно-эмиссионная томография (ПЭТ) и однофотонная эмиссионная томографии (ОЭТ), использующие высокий вес атомных изотопов с короткой продолжительностью жизни в качестве гамма-излучателей. Многомерное проникновение в структуры мозга способствовало выявлению сложных морфологических изменений, анализ которых направлен не только на объяснение патогенеза, но и при этом изучается возможность влиять на нормальную мозговую функцию и воссоздавать ее в нейронных сетях. Диагностическое

усложнение дает более полное знание о работе мозга как телесного органа и попутно сопровождается появлением способов терапевтического воздействия, а затем и не обязательно терапевтического — с целью улучшения работы мозга [29]. Погружение до молекулярно-генетического уровня настраивает на определенную эпистемическую парадигму в изучении психических заболеваний, которая основана на редукции феноменов сознания и поведения к субстратно-нейрологическим основаниям.

Автономия и потребительский выбор

Наряду с вопросами, характерными для биоэтики, такими как риск радиационного облучения и получение информированного согласия от недееспособных, медицинское применение нейровизуализации вызывает новые проблемы [31]. Так, например, употребление наркотиков, депрессия и другие патологические процессы в мозге изменяют его морфологию, что может быть обнаружено в исследовании с применением нейровизуализации, это повышает значимость конфиденциальности и обостряет проблему невмешательства в личную жизнь субъекта. Но прежде всего социальное применение нейровизуализации создает угрозу личностным границам, очерчивающим пространство «суверенного эго», разрушая таким образом устоявшиеся принципы неприкосновенности, на которых основаны гражданские свободы. Обостряется противоречие между необходимостью защищать личностное пространство и отстаивать общественные интересы. Когда этот вопрос связан с общественной безопасностью, применение нейровизуализации легко санкционируется, например, для обнаружения преднамеренной лжи. Обратим внимание на то, что, конфиденциальность может быть нарушена, как и в медицине, в случаях, когда медицинская информация требуется для раскрытия преступлений или в целях борьбы с распространением особо опасных инфекций. Применение нейровизуализации снимает границы «суверенного эго», одновременно преодолевая этические барьеры, и таким образом открывает широкий доступ к технологии через коммерцию, спорт, образование и другие каналы. После этого распространение технологии уже трудно регулировать, что влечет за собой, по крайней мере, два заметных следствия: во-первых, усиление тренда медикализации в обществе, связанного с увеличением зависимости от медицины, роста расходов на нее, которые не конвертируются в повышение уровня здоровья. Во-вторых, возрастает риск дискриминации личности, поскольку нейротехно-

логические воздействия на сознание и поведение представляются как акт потребительского выбора или стремления к самосовершенствованию, что имеет положительную — улучшающую коннотацию. Т. е. индивид автономно делает свой выбор в пользу, например, употребления психофармакологических средств, улучшающих когнитивные способности, однако в результате под вопросом оказывается его самоидентичность [19]. Какое проявление личности: под воздействием лекарств «для ума и для бодрости», или без них — является истинным? Действительно ли нейро-улучшение раскрывает потенциал личности, максимизируя возможности мышления, памяти, способности концентрироваться и т. д., или формирует комплекс неполноценности и делает человека зависимым от средств наблюдения и воздействия на мозг? Этическое и правовое регулирование в этом случае оказывается затруднительным, во-первых, потому, что, нейроулучшение становится прерогативой личного выбора и нет возможности осуществлять институционализированный контроль, а во-вторых, размывается ценностный фундамент общественных норм, которые нужно защищать. Например, даже если внутренняя автономия и является фундаментальной ценностью, на которой строится самоидентичность и концепт прав личности, таких как право на личную неприкосновенность и психическую целостность, тем не менее, решающую роль будет играть межчеловеческая конкуренция, когда особой значимостью обладают индивидуальные качества: креативность, талант, быстрота и глубина мышления. Нейротехнологии предлагают быстрый и современный способ обеспечить желаемое состояние мышления и когнитивных способностей и сами становятся привлекательной инструментальной ценностью. Нетерапевтическое — потребительское использование наступает, когда осуществляется переход к персонализированному выбору и применению устройств, которые пациент может использовать самостоятельно. Так, например, происходит с технологическим результатом нейровизуализации — аппаратами транскраниальной магнитной стимуляции мозга (ТМС). ТМС используется для лечения ряда неврологических заболеваний, таких как мигрени, депрессия, постинсультные состояния, есть эффект улучшения памяти и других когнитивных функций. Купить аппарат ТМС можно по Интернету и применение его не обязательно будет терапевтическим.

Часто переход от медицинского назначения технологий к общеупотребительным происходит через спорт. Именно спорт требует максимальных, улучшенных характеристик телесных и

ментальных функций. Спорт является эффективным каналом трансфера в общество и широкое использование новых технологий, «раскручивает» их коммерческое продвижение, поскольку атлетическое тело, высокие достижения спортсменов выступают привлекательным стимулом для массового подражания [1; 7; 10].

Отелеснивание духа

Более глубокий механизм трансфера нейротехнологий в общество лежит в эпистемологии натуралистического редукционизма и церебрального детерминизма в современных когнитивных и поведенческих науках, которые индуцируют через психиатрию, неврологию, а также через образование и другие гуманитарные сферы натуралистическое объяснение как когнитивных способностей, поведения так и моральных явлений. Если истоки душевных болезней находят в молекулярных констелляциях, то феномены сознания и морали пытаются объяснять исходя из нейронной деятельности. Молекулярно-биологический редукционизм в ментальной сфере кардинально меняет антропологическую парадигму, в которой происходит отелеснивание духа. В истории философии нечто похожее уже случалось, однако возобладало иное представление, когда тело одухотворялось. Так в философии жизни, особенно у Бергсона, дух имеет телесную природу, дух живет и воплощается телом, которое предстает в качестве основы его единства с миром. Человеческое тело есть центр «среза» бытия, который каждое мгновение осуществляет в целостном бытии наше сознание: «... в непосредственности становления, который есть сама реальность, настоящий момент конституируется посредством мгновенного среза, который наше восприятие делает в протекающей массе, и этот срез, собственно, и есть то, что мы называем материальным миром. Наше тело в нем занимает центральное место, именно тело мы непосредственно воспринимаем как протекающее, и в его актуальном состоянии сосредоточена актуальность настоящего» [3, с. 247]. Кульминация развития этих идей происходит в концепции «тела-субъекта» М. Мерло-Понти. Согласно его подходу, в основе связи человека и мира и придания смысла этому миру находится особый опыт восприятия. Восприятие есть подлинное самовыражение человеческой субъективности. Оно свободно от дихотомического деления на душу и тело и является тем, что мы называем «мое тело». Тело-субъект предстает как область дорефлективного существования человека, предшествующего разделению на тело-объект и душу. «Мое тело» или

«тело-субъект», по Мерло-Понти, это своего рода «фон», на котором всякий раз показываются объекты «внешнего пространства». Поскольку объекты могут существовать лишь благодаря этому телесному фону, то, согласно Мерло-Понти, «мое тело является источником смыслополагания — «сигнификативным ядром». Он сравнивает место тела в мире с местом сердца в организме: «Оно постоянно поддерживает жизнь в видимом нами спектакле, оно его одушевляет и питает изнутри, составляет с ним единую систему» [8, с. 196].

Немецкая исследовательница Э. Лист, анализируя технологическую трансформацию тела, констатировала, что мы находимся перед технологическим уничтожением «живой самости», предстающей в виде сочетание духа и тела, одухотворенного тела [28]. Сегодня критический взгляд говорит о другой угрозе человеческой идентичности в нейронауках, которая происходит из развенчания «ментальной самости» как и автономного Я и «суверенного эго» вследствие молекулярно-биологического редукционизма в трактовке сознания.

Исследования и достижения в нейробиологии и эволюционной биологии сегодня обострили противостояние в философии между натуралистическим и социокультурным подходом к детерминации моральных феноменов. В оптике нейронаук и нейротехнологий происходит отелеснивание форм духовной жизни. Также как тело может быть улучшено с помощью биомедицины, духовные феномены: способность к любви, состраданию и любые другие формы морального чувства можно будет перенастраивать, используя нейропротекторы и нейроусилители. Способы воспитания также изменяются с привнесением в педагогику новых данных о нейронных коррелятах не только когнитивной деятельности, но и поведения и способов эмоциональной связи с другими. Э. Гидденс отмечал, что современные способы социальных связей даже в семье становятся рефлексивными, т. е. родители все больше прибегают к помощи профессионалов, чтобы «строить» отношения или воспитать своего ребенка [5], и уже не руководствуются родительской интуицией, основанной на культурном опыте. Скоро в роли таких консультантов будут выступать нейроспециалисты. Так же юристы говорят о том, «все чаще удается доказать, что головные травмы, структурные и функциональные нарушения, выявленные сканированием мозга, влияют на уровень импульсивности и агрессии подзащитных, а также на их способность спланировать преступление в целом. <...> Закономерно, что становится актуальной проблема, что, собственно, должен делать

подозреваемый — искать хорошего адвоката или хорошего нейробиолога?» [15, с. 138; 22; 30]

Пагубность редукционизма как раз и заключается в элиминации сложной природы как феноменов болезни, так и феноменов духовной жизни и сведение их к биологическим констелляциям в молекулах, генах, нейронах, которые можно «исправить» или изменить к лучшему. Эта логика переходит на объяснение более высоких и сложноорганизованных уровней в существовании человека и общества. Всерьез полагают, что, в принципе, практически все человеческие состояния: любовь, эмпатия, лень или раздражение имеют отображение в мозге и, соответственно, могут быть картированы. Так показано, что размер цингулярной извилины (которая ответственна за эмоции) значительно коррелирует с такими эмоциями как расстроенность, страх в незнакомых условиях и застенчивость при общении с незнакомыми людьми [32]. Многие авторы, изучая современную редукционистскую эпистему, настаивают на ее принципиальной «непохожести» на «старые» вульгарно-материалистические и социобиологические версии. Обсуждая проблему нейронной обусловленности моральных феноменов, утверждается, что «в концептуальном смысле современная биология мозга не наследует ни френологии, ни теории локализации, ни дискуссиям о нравственности как производной от тех или иных структур головного мозга. Наука наших дней рассматривает феномен мозга как высоко динамичную нецентрализованную сеть взаимосвязанных функциональных участков (модулей), которые взаимодействуют как сложно организованная структура паттернов нейроактивности, продуцирующих (помимо прочего) моральные акты. Нейроисследователи морали делают мозг основной единицей анализа, имея в виду гораздо более тесные связи между природным и моральным, чем когда-либо прежде в истории науки; более того, вразрез с традицией XIX столетия эти связи сегодня по преимуществу трактуются в терминах имплицитного («церебрального») детерминизма.» [17, с. 69] Но в любом случае мозг квалифицируется как достаточное условие морали, невзирая на признание существенной роли в ее генезисе социокультурных факторов. Но в чем заключается, в таком случае, отличие современного редукционизма, если мораль как феномен сознания «утрачивает не только свою самодостаточность, но и социокультурную специфику и превращается в церебральную модульную структуру»? [17, с. 69] Можно утверждать, что стратегия нейронного, генетического, молекулярного редукционизма является эпистемической основой конструктивистской

методологии в отношении к пониманию человека и обоснованием возможности его биомедицинского улучшения.

Искусственный интеллект

Есть еще одно направление, которое, на первый взгляд, в меньшей степени связано с биомедициной, но стимулирует развитие нейронаук и технологий, — это область развития искусственного интеллекта. Создание «умных» нейросетей основано на данных глубокого изучения деятельности мозга как в структурном и субстратном аспектах, так и в функциональном и онтогенетическом. Важно понять не просто как мозг устроен, а как он развивается, как усложняется сознание от детского возраста к зрелому. Возможно, именно онтогенетическая расшифровка того, как возникают и функционируют феномены сознания, в первую очередь, и заставляет заглядывать в глубины мозга, для того чтобы создавать искусственный интеллект — умные нейросети, которые все точнее воспроизводят человеческое сознание. В этой диффузной точке возникает междисциплинарное пересечение нейронаук, медицины и педагогики, сначала коррекционной, которая нацелена на работу с интеллектом, действительно нуждающимся в терапии и коррекции. Затем новые знания и методы начинают применяться в отношении неврологически здоровых детей, чтобы, например, сделать более эффективным учебный процесс. Тем более, что широкий нозологический список психоневрологических заболеваний все больше позволяет трактовать индивидуальные особенности в поведении ребенка как цель нейро-медико-педагогического воздействия. Современная классификация психических заболеваний отходит в их определении от феноменологических подходов, основанных на клинических данных, и рассматривает их как дисфункции в нервных узлах и сетях [18; 25].

Отсюда вытекает, что основным заказчиком в развитии нейротехнонауки становится уже не столько медицина, сколько сферы и практики, в которых человеческим интеллектом либо управляют, либо его улучшают, либо имитируют. В результате человек привыкает к новым технологиям, а поскольку они усложняются, нужно меняться и самому человеку, разбираться в том как мозг устроен, и для этой цели возникает нейрообразование. Поэтому конечной целью трансфера нейротехнологий, который начинается в биомедицинском улучшении является технократическое усложнение человека. Как мы указывали в начале статьи, регулятивное назначение биоэти-

ки и нейроэтики в отношении новых технологий — продумывать зоны рисков. Можно предположить, что последствиями нейротехнократического проекта станут новые задачи для медицины, поскольку человеческий мозг, пусть и отличается пластичностью, тем не менее психическое здоровье оказывается под угрозой. Уже сегодня специалисты прогнозируют, что к 2020 г. нервно-психические заболевания выйдут на первое место во всем мире [4]. Нейротехнологический подход к человеку, его самоидентичности, также как нейробиологический редукционизм в объяснении феноменов морали и поведения элиминирует социально-деятельностную природу сознания и ментальных функций, которые выступают коррелятом человечности в человеке, а насаждает вместо этого «когнитивные способности», необходимые для современного «креативного общества» потребления гаджетов и других артефактов искусственного интеллекта. Поэтому круг замыкается и медицина вновь получает импульс к исследованию как бороться против болезней, сопутствующих распространению нейротехнологий и искусственного интеллекта в оцифрованном социуме.

Выводы

В XX в. Нюрнбергский трибунал стал событием, заставившим найти твердые границы в использовании человека как средства получения новых знаний в биомедицине. Однако нормы Нюрнбергского кодекса, принятого в 1947 г. только к концу столетия становятся основой для разработки международных правил клинических ис-

следований в отношении человеческого субъекта. Затем эти правила, по мере глобализации рынка клинических исследований, были имплементированы в национальные законодательства и системы международного права. Движущей силой институционализации этического контроля стало тогда биоэтическое движение, направленное на защиту человека и рефлексию угроз и рисков, следующих за развитием науки и внедрением технологий. Для достижения согласия в оценке рисков, порождаемых нейротехнологиями, человечеству не нужен новый трибунал, поскольку имеется успешный опыт и проверенные институты [6], которые необходимо адаптировать или установить новые правила, соответствующие характеру этических вопросов, возникающих в сфере приложения нейронаук и нейротехнологий.

Регулятивный потенциал нейроэтики должен формироваться в современных институциональных рамках. Если институты следует понимать как правила игры, устанавливающие границы допустимого вмешательства в сферу внутренней жизни человека, то над ними следует работать. Поэтому в задачи нейроэтики должны включаться: философское обоснование ценностно-нормативного содержания правил, критическое обсуждение всех способов технологического воздействия на сознание и поведение, и оценка возможных рисков для общества и человеческой природы. У нейроэтики должна появиться своя нормативная квинтэссенция, аналогично той роли, которую в этике исследований играют нормы Нюрнбергского кодекса, положения Хельсинской декларации, ее принципы и правила.

Список литературы

1. Барабанова, В. Б. О проблеме предельных человеческих возможностей и генетических технологиях в спорте / В. Б. Барабанова // Успехи современного естествознания. — 2010 — № 11. — С. 63—64.
2. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 383 с.
3. Бергсон, А. Материя и память // А. Бергсон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. — М., 1993. — С. 159—317.
4. Вильянов, В. Б. За 100 лет список психических расстройств изменился : интервью телеканалу «Мир 24» 10.10.2016 / В. Б. Вильянов. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QwRH6znRmyk> (дата обращения: 25.05.2019).
5. Гидденс, Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. — М. : Весь мир, 2004. — 120 с.
6. Гребенщикова, Е. Г. Социогуманитарные контуры технонауки: актуальность гуманитарной экспертизы / Е. Г. Гребенщикова // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — № 1. — С. 28—37.
7. Гурылева, М. Э. Биологический паспорт спортсмена / М. Э. Гурылева // Национальное здравоохранение. — 2013. — № 2. — С. 28—30.
8. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб. : Ювента : Наука, 1999. — 603 с.
9. Михель, В. В. Тело в западной культуре / В. В. Михель. — Саратов : Научная книга, 2000. — 172 с.

10. Попова, О. В. Спорт в мире биотехнологий: этос и биополитика / О. В. Попова // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — № 3. — С. 102—111.
11. Попова, О. В. От морального совершенствования к биотехнологическому улучшению, или об «этике в режиме цейтнота» / О. В. Попова // Биоэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека : сб. науч. ст. ; под ред. Е. Г. Гребенщиковой, Б. Г. Юдина. — М. : Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2017. — С. 14—32.
12. Резник, А. О. Нейротехнологии сегодня: вызовы, проблемы, перспективы / А. О. Резник, О. Н. Резник, А. Е. Скворцов // Философские основания нейроэтики: картирование проблемного поля : сб. науч. ст. / под ред. О. Н. Резника, О. В. Поповой. — М. : Принт, 2018. — С. 62—79.
13. Розин, В. М. Как можно помыслить тело человека или на пороге антропологической революции / В. М. Розин // Философские науки. — 2006. — № 5. — С. 33—53.
14. Тищенко, П. Д. Тело страдания: философско-антропологическое истолкование / П. Д. Тищенко // Бюллетень сибирской медицины. — 2006. — № 5. — С. 35—48.
15. Ткач, Т. В. Нейропсихология и нейроправо: перспективы междисциплинарных исследований / Т. В. Ткач // Кримінально-виконавча система. Вчора. Сьогодні. Завтра. — 2017. — № 1 (1). — С. 130—143.
16. Юдин, Б. Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной / Б. Г. Юдин // Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке : сб. ст. ; под общ. ред. В. А. Лукова. — М. : Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2006. — С. 214—237.
17. Якимова, В. Е. Феномен морали в контексте биологии и нейронауки: pro & contra : аналит. обзор) / В. Е. Якимова // Социологический ежегодник. 2015—2016 : сб. науч. тр. РАН ИНИОН / ред.-состав. Д. В. Ефременко. — М., 2016. — С. 67—92.
18. Cuthbert, B. N. Research domain criteria: Toward future psychiatric nosologies / B. N. Cuthbert // Dialogues in Clinical Neuroscience. — 2015. — № 17 (1). — P. 89—97.
19. Dees, R. H. Better Brains, Better Selves? / R. H. Dees // The Ethics of Neuroenhancements. — 2007. — Vol. 17. — № 4. — P. 371—395.
20. Douglas, Th. Enhancement, Biomedical / Th. Douglas // International Encyclopedia of Ethics / ed. H. LaFollette. — Hoboken : Wiley-Blackwell, 2013. — URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781444367072.wbiee560> (дата обращения: 22.05.2019).
21. Farah, M. J. Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do? / M. J. Farah, J. Illes // Nature Reviews Neuroscience. — 2004. — Vol. 5. — № 5. — P. 421—425.
22. Farisco, M. The impact of neuroscience and genetics on the law: a recent Italian case / M. Farisco, C. Petrini // Neuroethics. — 2012. — № 5 (3). — P. 317—319.
23. Fins, J. Toward a Pragmatic Neuroethics in Theory and Practice / J. Fins // Debates About Neuroethics Perspectives on Its Development, Focus, and Future / ed. E. Racine, J. Aspler. — New York : Springer International Publishing AG, 2017. — P. 45—66.
24. Navigating the enhancement landscape Ethical issues in research on cognitive enhancers for healthy individuals / C. Forlini, W. Hall et al. // EMBO Rep. — 2013. — № 14 (2). — P. 123—128.
25. Hyman, S. E. The diagnosis of mental disorders: the problem of reification / S. E. Hyman // Annual Review of Clinical Psychology. — 2010. — № 27 (6) — P. 155—179.
26. Jonsen, A. Nudging Toward Neuroethics: Prehistory and Foundations / A. Jonsen // Debates About Neuroethics Perspectives on Its Development, Focus, and Future / ed. E. Racine, J. Aspler. — New York : Springer International Publishing AG, 2017. — P. 7—19.
27. Levy, N. Neuroethics: Challenge for the 21st Century / N. Levy. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007. — 364 p.
28. List, E. Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige / E. List. — Wien, 2001. — 238 s.
29. McMahan, J. Cognitive Disability and Cognitive Enhancement / J. McMahan // Metaphilosophy. — 2009. — Vol. 40. — № 3. — P. 582—605.
30. Tovino, S. A. Functional neuroimaging and the law: Trends and directions for future scholarship / S. A. Tovino // The American Journal of Bioethics. — 2007. — № 7 (9). — P. 44—56.
31. «Can it read my mind?»— what do the public and experts think of the current (mis)uses of neuroimaging? / J. M. Wardlaw, G. O'Connell, K. Shuler et al. // PlosOne. — 2011. — № 6 (10).
32. Wolpe, P. Neuroethics / P. Wolpe // Encyclopedia of Bioethics / ed. by S. G. Post. — 3rd ed. — Vol. 3. — New York : The Gale Group, 2004. — P. 1895—1898.

Сведения об авторе

Сидорова Татьяна Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры фундаментальной медицины Институт медицины и психологии Новосибирского государственного университета. Новосибирск, Россия. t.sidorova@g.nsu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 46—54.

ETHICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE TRANSFER OF NEUROTECHNOLOGY VIA BIOMEDICAL ENHANCER

T.A. Sidorova

Novosibirsk State University. Novosibirsk, Russia. t.sidorova@g.nsu.ru

A change in the trends in biomedicine from therapeutic to enhancement leads to the transfer of neurotechnologies to society. The channels of this transfer are identified: sport, education, commerce. The social anthropological consequences of the usage of neuroimaging are represented. Biomedical enhancer is reviewed in the context of the episteme of naturalistic reductionism. It was considered that there was a need for critical reflection and ethical regulation of neurotechnologies.

Keywords: *biomedical enhancer, human enhancement, neurotechnology, ethical problems of neuroimaging, neuroethics, bioethics, autonomy, confidentiality.*

References

1. Barabanova V.B. O probleme predel'nykh chelovecheskikh vozmozhnostey i geneticheskikh tekhnologiyakh v sporte [On the problem of limited human capabilities and genetic technologies in sports]. *Uspekhi sovremennogo yestestvoznaniya* [Successes of modern science], 2010, no. 11, pp. 63—64. (In Russ.).
2. Beck, U. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk Society. Towards a New Modernity]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2000. 383 p. (In Russ.).
3. Bergson, A. *Materiya i pamyat'* [Matter and memory]. *A. Bergson Sobraniye sochinenij: v 4 t. T. 1* [Bergson A. Collected Works: in 4 vol. Vol. 1]. Moscow, 1993. Pp. 159—317. (In Russ.).
4. Vil'yanov V.B. *Za 100 let spisok psikhicheskikh rasstroystv izmenilsya* [The list of mental disorders has changed over 100 years]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=QwRH6znRmyk>, accessed 25.05.2019. (In Russ.).
5. Giddens A. *Uskol'zayushchiy mir. Kak globalizatsiya menyayet nashu zhizn'* [Runaway World. How globalization is reshaping our lives. Moscow, Ves' mir, 2004. 120 p. (In Russ.).
6. Grebenshchikova E.G. Sotsiogumanitarnyye kontury tekhnologii: aktual'nost' gumanitarnoy ekspertizy [The socio-humanitarian shape of technoscience: the relevance of humanitarian expertise]. *Znaniye. Ponimaniye. Umeniye* [Knowledge. Understanding. Skill], 2018, no. 1, pp. 28—37. (In Russ.).
7. Guryleva M.E. Biologicheskiy pasport sportsmena [Biological passport of an athlete]. *Natsional'noye zdравookhraneniye* [National Health], 2013, no. 2, pp. 28—30. (In Russ.).
8. Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. St. Petersburg, Yuventa Publ., Nauka Publ., 1999. 603 p. (In Russ.).
9. Mikhel' D.V. *Telo v zapadnoy kul'ture* [Body in the Western culture]. Saratov, Nauchnaya kniga Publ., 2000. 172 p. (In Russ.).
10. Popova O.V. Sport v mire biotekhnologii: etos i biopolitika [Sport in the world of biotechnology: ethos and biopolitics]. *Znaniye. Ponimaniye. Umeniye* [Knowledge. Understanding. Skill], 2018, no. 3, pp. 102—111. (In Russ.).
11. Popova O.V. Ot moral'nogo sovershenstvovaniya k biotekhnologicheskomu uluchsheniyu, ili ob «etike v rezhime tseyntota» [Sport in the world of biotechnology: ethos and biopolitics [From moral perfection to a biotech enhancement, or about «ethics in time pressure mode»]. *Bioetika i biotekhnologii: predely uluchsheniya cheloveka* [Bioethics and biotechnology: the limits of human improvement]. Moscow, Moscow University for the Humanities Publ., 2017. Pp. 14—32. (In Russ.).
12. Reznik A.O., Reznik O.N., Skvortsov A.Ye. et al. Neyrotekhnologii segodnya: vyzovy, problemy, perspektivy [Neurotechnology today: challenges, problems, prospects]. *Filosofskiye osnovaniya neyroetiki:*

kartirovaniye problemnogo polya [Philosophical foundations of neuroethics: mapping the problem field]. Moscow, Print, 2018. Pp. 62—79. (In Russ.).

13. Rozin V.M. Kak možno pomyslit' telo cheloveka ili na poroge antropologicheskoy revolyutsii [How can one think of the human body or on the threshold of the anthropological revolution]. *Filosofskiye nauki* [Philosophical Sciences], 2006, no. 5, pp. 33—53. (In Russ.).

14. Tishchenko P.D. Telo stradaniya: filosofsko-antropologicheskoye istolkovaniye [The body of suffering: the philosophical and anthropological interpretation]. *Byulleten' sibirskoy meditsiny* [Bulletin of Siberian medicine], 2006, no. 5, pp. 35—48. (In Russ.).

15. Tkach T.V. Neyropsikhologiya i neyropravo: perspektivy mezhdistsiplinarnykh issledovaniy [Neuropsychology and Neurolaw: Perspectives for Interdisciplinary Research]. *Kriminal'no-vikonavcha sistema. Vchora. S'ogodni. Zavtra* [Criminal-executive system. Yesterday. Today. Tomorrow], 2017, no. 1 (1), pp. 130—143. (In Russ.).

16. Yudin, B. G. Ot eticheskoy ekspertizy k ekspertize gumanitarnoy [From ethical to humanitarian expertise]. *Gumanitarnoye znaniye: tendentsii razvitiya v XXI veke* [Humanitarian knowledge: development trends in the XXI century]. Moscow, Izdatel'stvo Natsional'nogo instituta biznesa Publ., 2006. Pp. 214—237. (In Russ.).

17. Yakimova V.Ye. Fenomen morali v kontekste biologii i neyronauki: pro & contra: analiticheskiy obzor [The phenomenon of morality in the context of biology and neuroscience: pro & contra: analytical review]. *Sotsiologicheskiy yezhegodnik. 2015—2016* [Sociological Yearbook. 2015—2016]. Moscow, 2016. Pp. 67—92.

19. Cuthbert B.N. Research domain criteria: toward future psychiatric nosologies. *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 2015, no. 17 (1), pp. 89—97.

20. Dees R.H. Better Brains, Better Selves?. *The Ethics of Neuroenhancements*, 2007, vol. 17, no. 4, pp. 371—395.

21. Douglas, Th. Enhancement, Biomedical. *International Encyclopedia of Ethics*. Available at: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781444367072.wbiee560>, accessed 22.05.2019.

22. Farah M.J., Illes J. Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do? *Nature Reviews Neuroscience*, 2004, vol. 5, no. 5, pp. 421—425. (In Engl.)

23. Farisco M., Petrini C. The impact of neuroscience and genetics on the law: a recent Italian case. *Neuroethics*, 2012, no. 5 (3), pp. 317—319.

24. Fins J. () Toward a Pragmatic Neuroethics in Theory and Practice // *Debates About Neuroethics Perspectives on Its Development, Focus, and Future*. New York, Springer International Publishing AG, 2017. Pp. 45—66.

25. Forlini C., Hall W. et al. Navigating the enhancement landscape Ethical issues in research on cognitive enhancers for healthy individuals. *EMBO Rep.*, 2013, no. 14 (2), pp. 123—128.

26. Hyman S.E. The diagnosis of mental disorders: the problem of reification. *Annual Review of Clinical Psychology*, 2010, no. 27 (6), pp. 155—179.

27. Jonsen A. Nudging Toward Neuroethics: Prehistory and Foundations. *Debates About Neuroethics Perspectives on Its Development, Focus, and Future*. New York, Springer International Publishing AG, 2017. Pp. 7—19.

28. Levy N. () *Neuroethics: Challenge for the 21st Century*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2007. 364 p.

29. List E. *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*. Wien, 2001. 238 p. (In Deutsch).

30. McMahan J. Cognitive Disability and Cognitive Enhancement. *Metaphilosophy*, 2009, vol. 40, no. 3, pp. 582—605.

31. Tovino S.A. Functional neuroimaging and the law: Trends and directions for future scholarship. *The American Journal of Bioethics*, 2007, no. 7 (9), pp. 44—56.

32. Wardlaw J.M., O'Connell G., Shuler K. et al. «Can it read my mind?»— what do the public and experts think of the current (mis)uses of neuroimaging? *PlosOne*, 2011, no. 6 (10).

33. Wolpe P. Neuroethics. *Encyclopedia of Bioethics*. 3rd ed. Vol. 3. New York, The Gale Group, 2004. Pp. 1895—1898. (In Engl.)

О СЕНСОРНОЙ КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

О. М. Сметанина, И. А. Свешникова

Нижегородский институт управления —

*филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации. Нижний Новгород, Россия*

В статье рассматривается термин «сенсорная культура» в контексте глобализации и цифровизации. Хотя данные интеграционные процессы рассматриваются как прогрессивные, они могут оказывать разрушительное воздействие на человека. Сформированность сенсорной культуры обеспечивает осознанное существование человека в современной информационной среде, сохранение при этом способности к аналитическому мышлению, эмпатии и устойчивость к манипуляциям.

Ключевые слова: *глобализация, сенсорная культура, сенсорные способности, клиповое мышление, цифровизация, эмпатия, манипулирование.*

Процессы глобализации неизбежны и несут в себе огромное количество изменений, оказывающих серьезное влияние не только на общественную жизнь, но и на каждую из составляющих жизни человека.

Усиливая роль транснациональных взаимодействий в мире, глобализация расширяет масштабы коммуникации. В соответствии с требованиями времени, количество воспринимаемой информации не только многократно увеличивается, но и трансформируется, оказывая серьезное воздействие на культуру. При этом кардинально меняется картина мира человека, появляются новые требования к скорости и качеству восприятия окружающей действительности, возникает необходимость формирования особой сенсорной культуры, как обязательной составляющей любого успешного современного человека. Напомним, что сенсорную культуру человека определяет уровень развития системы сенсорных способностей. Чем более развита сенсорная культура, тем выше чувствительность, лучше наблюдательность, внимательность и т. д. [8, с. 8].

Следует отметить, что сегодня нередким является мнение о чрезвычайной агрессивности ряда интеграционных процессов, согласно которому они несут в себе не объединение положительных компонентов систем, но, напротив, подавляют их, представляя угрозу «жизненному миру человечества» [5, с. 619].

Например, как социальные сети, так и научные источники полны рассказов об ужасах «клипового мышления». Термин, в России введенный Фёдором Гиренком и происходящий от понятия «клиповая культура», предложенного в середине 1990-х Элвином Тоффлером, изначально обозначал особую способность современного человека

воспринимать мир через яркие короткие образы и послания теленовостей или видеоклипов [1].

В настоящее время клиповое мышление (сетевое мышление, интернет-сознание) является тем самым «злом», которое искажает восприятие окружающего мира, лишает человека способности анализировать информацию, превращает мир в рассыпавшийся на сотни мелких деталей пазл, который невозможно собрать, а, согласно мнению некоторых авторов, еще и совершенно разрушает систему морально-этических ценностей.

Одним из ярких примеров такой точки зрения является статья Анны Егоровой «Сетевое мышление — деградация или прогресс?». «Сетевой индивид — пишет Анна Егорова, — ненадежен в своих пристрастиях. Он предан своей сети до тех пор, пока та удовлетворяет его потребности. Сетевое мышление лишено культурологических, религиозных, этнических особенностей, в отличие от глубоко архетипичного иерархического мышления с его историческими аллюзиями, национальными, конфессиональными особенностями. В сетевом мышлении работает лишь бинарная логика: включенность в сеть или невключенность. Сетевое сознание безответственно, потому как сеть сама по себе неформальна и непублична ... человек не в состоянии правильно интерпретировать внешний мир» [2, с. 2628].

Можем ли мы хотя бы отчасти согласиться с данной точкой зрения? Действительно ли окружающий нас сегодня информационный поток столь разрушителен, или все наши опасения беспочвенны и вызваны вполне естественным страхом перед стремительно изменяющейся ситуацией и необходимостью адаптироваться к новым, сложным процессам?

Для того чтобы получить ответ, совершим небольшую экскурсию в историю. В IV в. до нашей эры в своих сократических диалогах Платон устами Сократа рассказывает притчу о том, как бог Тевт принес фараону Тамусу дары для людей. Среди даров были «письмена». «Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: “Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости”. И каким же был ответ? “...ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых”» [6, с. 186]. Также и Еврипид называет письменность лишь «лекарством от забвения». А в своем 7-м письме Платон сравнивает письменность с забавой, но не истинным знанием, которое может передавать лишь устное слово.

Тысячелетия спустя, уже в XIV в. нашей эры, в некоторых университетах Европы существовал запрет на ведение конспектов во время лекций, ибо академические мужи опасались, что студенты, используя конспекты для воспроизведения в памяти лекций, собственно, разучатся запоминать учебный материал.

Удивительным кажется нам сегодня и тот факт, что в свое время далеко не все одобрили изобретение Гутенбергом печатного станка. Так, Майкл Харрис в своем бестселлере «Со всеми и ни с кем», приводит в пример некоего венецианца, Иеронима Скварчафико, который в XV в. сетовал на то, что книгопечатание приведет к доступности и дешевизне изучаемого материала и, как следствие, к невероятной интеллектуальной лениности обучающихся [10].

Не правда ли, так похоже на нас, современных преподавателей, когда мы говорим о том, что студенты сегодня запоминают не информацию, а «интернет-дорожку» к ней.

Продолжим. Уже совсем недавно, в 1969 г., В. П. Зинченко писал: «Во многих современных видах деятельности от человека требуется оперативное и точное выполнение сенсорных, мыслительных и исполнительных функций. Человеку приходится работать в таких условиях, которые существенно изменяют характеристики сенсор-

ных процессов ... Важной стала проблема сенсорной и перцептивной изоляции. С другой стороны, человеку приходится работать в условиях перегрузки источниками информации. В связи с развитием устройств отображения информации перед восприятием человека ставятся новые и новые задачи, требующие нового обнаружения сигналов, их точного различения и опознавания в условиях, порой далеких от оптимальных» [4, с. 7—8].

С нашей точки зрения, звучит более чем современно. Так разве не можем мы представить себе, что через 50—100 лет, наши современные опасения по поводу клипового мышления будут звучать так же, как опасения средневековой профессуры по поводу пагубного воздействия книгопечатания на качество образования?

Будем объективными, клиповая культура — это то, что нас сейчас окружает. Мы живем среди обрывистых текстов, мелькания сюжетов новостей, которые прерываются яркими рекламными роликами. Текст статей, которые мы читаем, фрагментирован, составлен из коротких, эмоциональных фраз, а порою и вовсе лишен какой бы то ни было логики. Художественные книги, написанные в стиле общения в чате, становятся все более востребованными. Хронометраж самых популярных сериалов не превышает 20 минут, а художественные и анимационные фильмы снимаются по законам клипа. Данная тенденция не обошла даже театр: спектакль «Мцыри» театра «Школа драматического искусства», в котором роль Мцыри исполняют 3 актера, не без основания называют клиповым спектаклем.

Это тот мир, в котором выросли нынешние 18-летние. Мир так называемого поколения Z — основных потребителей клиповой продукции клипового мира. И, безусловно, потребитель такой культуры несет на себе ее отпечаток.

Согласно ряду исследований, у носителей клипового мышления снижается способность к анализу, умение выделять главное, принимать на основе сделанного анализа решения. Безусловно, мы не можем отрицать эту тенденцию, и тот факт, что в развитых европейских странах сегодня проводится огромное количество семинаров, посвященных развитию аналитических навыков, говорит сам за себя. Такие семинары проводят для управленцев, менеджеров, старшеклассников, готовящихся поступать в вуз, и студентов. В российском бизнесе так же существует множество тренингов, на которых обучают системному мышлению, системному анализу и стратегическому менеджменту, а обеспокоенные преподаватели вузов настаивают на изучении студентами оригинальных источников. Так, менеджеры и марке-

тологи, обучающиеся в МГУ, с успехом читают современных философов: Лиотара, Бодрийяра, Барта, Фуко, Бахтина, Лосева, чтобы научиться строить цепочки от общего к частному.

С другой стороны, мы не можем отрицать, что клиповое мышление — это именно тот адаптационный механизм, который помогает быть эффективным в эпоху развитых информационных технологий. Предохраняя мозг от перегрузки, оно помогает сознанию переключаться и реагировать на огромное количество поступающей информации, способствует развитию отличной реакции на любые изменения и стимулы.

Еще один навык, который приписывают обладателям клипового мышления — это многозадачность (мультизадачинг). Современный старшеклассник одновременно решает задачу по физике, слушает аудиокнигу по школьной программе, готовясь, таким образом, к уроку литературы, и все это без отрыва от общения в чате. Вот мы и подошли к волнующему нас вопросу. Люди, обладающие клиповым мышлением, действительно не способны долго концентрироваться на информации, оперируют только смыслами фиксированной длины, или, напротив, они могут эффективно концентрироваться одновременно на нескольких видах деятельности? Ибо, если это не так, то о какой многозадачности может идти речь? А если и может, то насколько качественно решаются эти «многие задачи»? И от чего зависит это качество?

Опираясь на проведенное нами в рамках подготовки диссертации на соискание ученой степени кандидата психологических наук исследование «Формирование сенсорной культуры специалиста в процессе обучения», мы считаем возможным выдвинуть гипотезу, что «качество» восприятия, осознания и анализа информации, а соответственно, не только постановки, но и решения задач во многом зависит от сформированности сенсорной культуры [8].

О сенсорном воспитании, необходимости формирования культуры восприятия говорят С. Л. Рубинштейн и А. В. Запорожец [7], [3].

Согласно нашему исследованию, эффективность и адекватность процесса восприятия определяют сенсорные способности человека. Уровень развития системы сенсорных способностей определяется сенсорной культурой человека. Сенсорная культура, в свою очередь, включает в себя целый ряд психических качеств, в частности, предполагает высокую чувствительность, тонкое различение качеств предметов, способность выде-

лять необходимые детали из целого, находить различия и сходства в воспринимаемых предметах и явлениях, наблюдательность, внимательность, т. е. все то, что лежит в основе анализа. Кроме того, формирование сенсорной культуры ведет к осознанному восприятию разных видов информации, способности проявлять эмпатию, что особенно актуально сегодня, т. к. ежедневно воспринимаемый поток информации, связанной с жестокостью и насилием, повышает порог чувствительности к переживаниям других [8].

Воспринимая окружающую его действительность, каждый человек строит свой, индивидуальный образ мира. Целенаправленное формирование сенсорной культуры дает возможность раздвигать рамки этого образа, осознанно подниматься над бушующим информационным потоком, выбирать и использовать необходимое, отфильтровывая ненужное.

Человеком, обладающим высоким уровнем сформированности сенсорной культуры, невозможно манипулировать. Способность к восприятию клиповой информации становится его инструментом, а не оружием, на него направленным.

Существует тесная связь богатства и многообразия ощущений чувственного отражения человеком объективной действительности и его интеллектуальной, мыслительной деятельности.

Высокий уровень сформированности сенсорной культуры является одним из условий успешности любого вида деятельности — это именно тот показатель, благодаря которому человек выходит на новый уровень социальных отношений.

Меняется мир и меняется культура восприятия. И впереди своего поколения всегда оказывается тот, чей уровень развития сенсорной культуры позволяет объединить в одной картине мира элементы разных поколений. Тот, кто, приняв в дар письменность, не перестал запоминать, кто, получив печатную книгу, продолжал посещать лекции и слушать профессора, а сегодня — это тот, кто, научившись извлекать максимум полезного и важного из окружающего нас информационного потока, не утратит способность к аналитическому мышлению и при этом обладает способностью к эмпатии и устойчивостью к манипуляциям. Безусловно, в эпоху глобализации, человек, не имеющий необходимого для выживания уровня сенсорной культуры, неминуемо утонет в окружающем его информационном потоке. И напротив, преимущества тех, у кого она сформирована, приобретают особое значение и воистину безграничны.

Список литературы

1. Гиренок, Ф. И. Клиповое сознание / Ф. И. Гиренок. — М. : Академ. проект, 2014. — 249 с.
2. Егорова, А. Г. Сетевое мышление: деградация или прогресс / А. Г. Егорова // Фундаментальные исследования. — 2014. — № 9—12. — С. 2626—2629.
3. Запорожец, А. В. Восприятие и действие / А. В. Запорожец. — М. : Просвещение, 1967. — 323 с.
4. Зинченко, В. П. Формирование зрительного образа / В. П. Зинченко. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1969. — 84 с.
5. Панарин, А. С. Глобализация как вызов жизненному миру / А. С. Панарин // Вестник Российской Академии наук. — 2004. — Т. 74. — № 7. — С. 619—626.
6. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2. / Платон. — М. : Мысль, 1993. — 527 с.
7. Рубинштейн, С. Л. Основы общей психологии : в 2 т. Т. 2. / С. Л. Рубинштейн. — М., 1989. — 144 с.
8. Свешникова, И. А. Формирование сенсорной культуры специалиста в процессе обучения (на примере английского языка) : дис. ... канд. психол. наук / И. А. Свешникова. — Н. Новгород, 1997. — 150 с.
9. Семеновских, Т. В. Феномен «Клипового мышления» в образовательной вузовской среде / Т. В. Семеновских // Науковедение. — 2014. — № 5 (24).
10. Michael, H. The End of Absence. Reclaiming What We've Lost in a World of Constant Connection / H. Michael. London, Penguin Random House Company, 2014. — 256 p.

Сведения об авторах

Сметанина Ольга Михайловна — доктор культурологии, доцент, профессор кафедры иностранных языков и профессионального лингвообразования Нижегородского института управления — филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. Нижний Новгород, Россия. smetanina.vvags@mail.ru

Свешникова Ирина Александровна — кандидат психологических наук, доцент кафедры иностранных языков и профессионального лингвообразования Нижегородского института управления — филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. Нижний Новгород, Россия. irinasveshn@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 55—59.

Culture of Sensory Perception in the Era of Globalization

O.M. Smetanina

*Nizhny Novgorod Institute of Public and Business Administration —
Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
Nizhny Novgorod, Russia. smetanina.vvags@mail.ru*

I.A. Sveshnikova

*Nizhny Novgorod Institute of Public and Business Administration —
Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
Nizhny Novgorod, Russia. irinasveshn@rambler.ru*

This article examines the definition of the term ‘the culture of sensory perception’ in the context of globalization and digitalization. The processes mentioned strengthen the role of transnational interactions, expanding the scope of communication.

Though these integration processes are being looked upon as progressive, they can have a destructive effect as well on an individual as a strong impact on the culture as a whole.

Accordingly, the formation of the culture of sensory perception requires special terms. It is reported that the culture of sensory perception comprises a number of mental qualities like high sensitivity, the capability of drawing subtle distinctions between the qualities of objects, of picking out the necessary details from the entire information flow and differentiating between them, command of observation and awareness, concisely all that forms the basis of the analysis. Thus, its development leads to perceptual awareness and a higher empathy ability.

The article highlights the importance of advancing the level of the culture of sensory perception. This provides the opportunity to extract useful and important knowledge from the information flow surrounding us without losing the ability for analytical thinking, while preserving such rare qualities as empathy as well as resistance to manipulation.

Consequently, it allows to combine characteristics of different generations in an individual's world view in order to benefit from it.

Keywords: *globalization, the culture of sensory perception, clip thinking, empathy, digitalization, manipulation.*

References

1. Girenok F.I. *Klipovoe soznanie* [Clip consciousness]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2014. 249 p. (In Russ.).
2. Egorova A.G. Setevoe myshlenie: degradaciya ili progress [Network thinking: degradation or progress]. *Fundamental'nye issledovaniya* [Fundamental research], 2014, no. 9—12, pp. 2626—2629. (In Russ.).
3. Zaporozhec A.V. *Vospriyatie i dejstvie* [Perception and action]. Moscow, 1967. 323 p. (In Russ.).
4. Zinchenko V.P. *Formirovanie zritel'nogo obraza* [Formation of a visual image]. Moscow, Moscow State University Publ., 1969. 84 p. (In Russ.).
5. Panarin A.S. Globalizaciya kak vyzov zhiznennomu miru [Globalization as a challenge to the life world]. *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences], 2004, vol. 74, no. 7, pp. 619—626. (In Russ.).
6. Platon. *Sobranie sochinenij: v 4 t. T. 2* [Collected works: in 4 vol. Vol. 2]. Moscow, 1993. P. 52. (In Russ.).
7. Rubinshtejn S.L. *Osnovy obshchej psihologii: v 2 t. T. 2* [Basics of general psychology: in 2 vol. Vol. 2]. Moscow, 1989. 144 p. (In Russ.).
8. Sveshnikova I.A. *Formirovanie sensornoj kul'tury specialista v processe obucheniya (na primere anglijskogo yazyka)* [Formation of sensory culture specialist in the learning process (on the example of English)]. Thesis. Nizhny Novgorod, 1997. 150 p. (In Russ.).
9. Semenovskih T.V. Fenomen «Klipovogo myshleniya» v obrazovatel'noj vuzovskoj srede [The phenomenon of “Clip thinking” in the educational university environment]. *Naukovedenie* [Science studies], 2014, no. 5 (24). (In Russ.).
10. Michael H. *The End of Absence. Reclaiming What We've Lost in a World of Constant Connection*. London, Penguin Random House Company Publ., 2014. 256 p.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ ДЕКОДИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

А. Е. Шишкин

Медицинский университет «Реавиз». Самара, Россия

Предметом теоретического конструирования нового способа социального развития, и в первую очередь образовательной системы, вызвано необходимостью создания предпосылок выхода социума из институциональной ловушки, возникшей вследствие проигранной на данном историческом этапе психолого-информационной анонимной войны. В нашем понимании, философское моделирование коммунитаристского общества и образования в частности, могут осуществлять только культурно-исторические люди-экзистенциалисты. Именно им предстоит восстановить концепцию единой трудовой подготовки школьников к жизни с созданием творческих мастерских по интересам. Они должны возглавить школу, способную первой среагировать на ужасающую статистику разводов и через механизм раздельного гендерного образования воспитать уважение к противоположному полу. Их школа должна прервать практику навязывания чужих паттернов через социально-политические технологии толерантности, космополитизма, экуменизма и синкретизма. Экзистенциалисты должны найти выход из колониальной системы страны-сателлита через возрождение национального и религиозного самосознания. Один из выходов связан с созданием нового инновационного образовательного учреждения примерно такого вида, как наша двухуровневая система «Русская школа — Народный университет».

Ключевые слова: *экзистенциализм, консьюмеризм, коммунитаризм, институциональные ловушки, анонимная война.*

В нашем исследовании декодирующим псевдонационального образования выступает культурно-исторический экзистенциальный человек, который обратно превращает код в понятную для человека форму представления данных.

Экзистенциальный человек представляет из себя с этической точки зрения совестливый сгусток, с научной точки зрения — обреченность на поиск истины. Его динамические потребности, с одной стороны, связаны с преодолением заскорузлости и рыночного развития по той причине, что капиталистическое общество обезличивает общество. Тотальный режим истребляет людей, насаждает социальные болезни мира, уничтожает стабильные традиционные ценности, поэтому экзистенциалист находится во враждебной социальной среде, желающей всех людей сделать одинаковыми. С другой стороны, экзистенциальный человек ратует за самоидентификацию в идентификации саморазвивающегося, но не превозносящегося знаниями, а несущего за всех ответственность. Смысл жизни обретается в пограничных условиях (ситуациях), где человек определяет, что главное в его жизни.

Экзистенциальный человек открыт реальности и тому, что происходит «здесь и сейчас». Экзистенциальный человек всегда трансцендирует и думает онтологично, т. е. не в себе полагает цели. «Быть человеком, — по В. Франклу, — значит

выходить за пределы самого себя. Сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции» [15, с. 51]. Его «чистые варианты жизни являются идеальными типами и редко реализуются в реальности» [5, с. 133].

Экзистенциалистов можно сравнить с иноками, «уходящими из мира». Уход от кажущегося смысла жизни связан с ложным пониманием карьеры и тщеславным желанием признания обществом. Обретение себя невозможно по принуждению, и тем более через превозношение над окружающими, а только через аутентичное существование.

Экзистенциальный человек «делает себя сам» Он автор своего «проекта» [10]. Он не отрицает предзаданность и обреченность эсхатологического человечества под естественными процессами энтропии и искусственно смоделированными ударами концентрированной войны, но вступает в психологическое неравное противоборство.

Образ экзистенциалиста схож с персонажем сказки об Иване-дураке, который для этого мира смешон, несчастен и глуп, а для мира Горнего умен через причастность к святости и «положению» души своей «за други своя» (Ин.15:13). Отметим, что подвиг существует до и после своего свершения. «До-подвиг» означает воспитание отзывчивости и самопожертвования в семье и школе с акцентом на «духовные референты нации

[16, с.140], представляющие эталоны культурно-героического развития [12, с. 4].

Кризис традиционной социодинамической парадигмы современного образования связан, во-первых, с удалением идеолого-патриотического воспитания, во-вторых, с секулярным характером поиска истины, в-третьих, с идущей анонимной концентрической войной, направленной на уничтожение национального и религиозного самосознания.

Существуют различные школы, но мы ими, как правило, не пользуемся, по той причине, что «инициатива наказуема». Реализовать свой проект может лишь тот «мастер, который сочинил программу. «Личностно-ориентированные» (Т. И. Кульпина, Ш. А. Амонашвили, В. П. Сериков), «культуросообразные» (В. Г. Костомаров, Е. В. Бондаревская, Е. М. Верещагин) и «природосообразные» (Я. А. Коменский, Л. Н. Толстой, М. Монтессори) системы обучения связывают национально-ориентированные (русские, татарские, еврейские) школы с концептами космизма (К. Э. Циолковский, Н. Ф. Федоров, В. И. Вернадский и др.) или постижения ноосферной культуры (В. И. Вернадский, Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден).

Современная техногенно-потребительская цивилизация обнаружила свою тупиковость, способную уничтожить Землю в результате глобальных кризисов и в качестве поиска выхода предлагает ноосферную реальность как все многообразие проявлений человеческой деятельности [18, с. 9]. Целостная система креативного образования ориентирована на самообразование (В. И. Слободчиков, А. М. Арсеньев, В. И. Андреев), принципы эвристического (П. Ф. Каптерев, А. В. Хуторской) или инновационного проективного обучения (Г. Н. Прокументова, В. Я. Ляудис).

Все интенсивные системы обучения не изучены в перспективе. Задача «обойти программу начальной школы и даже выйти за ее пределы» [13, с. 217], не означает, что не возникнут побочные эффекты со здоровьем или то, что увеличение знаний происходит за счет ущербности сердечно-нравственного развития.

С другой стороны, повышенные требования относятся не ко всем обучающимся, а исключительно — к одаренным. И здесь вполне возможны технологии «не урока, а образовательной ситуации» [17; 20], не задания учителя, а поиск и решение учащимся собственных целеполаганий.

Если кроме талантливых самородков и грамотных интерпретаторов мало кто может осуществить внедрение гениальных идей в «образовательное производство», то остается для всех

остальных учителей лишь Болонская система, которую можно рассмотреть как университет и антиуниверситет. С одной стороны, трехцикловая система высшего образования (бакалавриат, магистратура, докторантура-аспирантура) позволяет получить концептуальные (фундаментальные), формирующие (частные профессиональные) и синтетические (сочетание нескольких дисциплин) знания. Тем самым стать конкурентоспособным на рынке труда во всем мире. С другой стороны, оценки западных и отечественных экспертов по системе болонского образования свидетельствуют, что лучшие умы человечества говорят о прохождении точки бифуркации в истории (М. Фуко), цивилизации (С. Хантингтон), науки (Люсьен Пуанкаре), экономики (Норберт Винер).

Явления метаболизма и хаоса свидетельствуют о зарождении новых мировых процессов в истории человечества. [14]. «Бифуркационные процессы» [8] от искусственно смоделированных социально-политических технологий и испытания ядерного, психотропного или биологического оружия в военных целях создали условия для «разжатия пружины». Ожидаемые катаклизмы могут быть апокалипсическими, так что человечеству следует спешить к собственному духовно-нравственному выздоровлению и наведению порядка в природе.

Болонская система не устраивает видных российских ученых, обратившихся к Президенту РФ с проблемами прагматизации образования, снижения качества обучения, «студентоцентризма», «ученикоцентризма»¹, «раскультирования школы» [11, с.12]. Не совсем верная постановка вопроса связана с созданием комфорта учащимся по отмене школьной формы в старших классах. Жизнь состоит не только из удовольствий. Следует защитить учителей от родителей, которые «душат в объятьях» собственных детей и того же требуют от школы. Здесь следует хорошо подумать, прежде чем запускать систему постоянно действующего открытого урока в Интернете. Родители, возможный конфликт учителя с учеником, могут без контекста — купировать информацию и тогда скандал будет в одностороннем порядке.

Наблюдается процесс накачивания информацией [2, с.169], но вопрос должен стоять не о количестве, а о качестве и научных методах постижения истины

По мнению Олега Смолина, закон № 273-ФЗ «Об образовании в РФ» и государственная программа «Развитие образования на период с 2013 по 2020 год» стратегически написаны не верно,

¹ URL: www.socionauki.ru/almanac/noo21v/number_2/2_5_1.php.

т. к. ориентируют отрасль образования на ухудшение по 76 позициям¹.

Мы так же свидетельствуем, что нормативный идеал образованного человека², тип культуры³, личностный или институциональный подходы не осуществляют сверку с трансцендентными образцами, что создает угрозу фундаментальным основам университетского бытия [21, с.86].

Современная система образования воспитывает автохтонные народы России по чужим западным паттернам. Выдающиеся национальные педагоги забыты. Наследие предков не востребовано. С одной стороны, необходимо остановить потоки чуждых педагогических веяний с Запада, с другой стороны, надо вернуть в русские школы опыт выдающихся отечественных педагогов (К. Д. Ушинский, П. Ф. Каптерев, В. А. Сухомлинский). Суть наследия наших талантливых педагогов заключается в осмыслении научной картины мира, добродетельном труде и создании верной семьи как внутренней крепости государства.

Философия образования связана с предметом теоретического конструирования нового способа социального развития. В системе консьюмеризма будут одни целеполагания, в коммунитаризме — другие. Современный секулярный университет продолжает пичкать студентов бессмысленными технологиями. До сих пор через программу Я. А. Коменского «процесс образования превращают в машинную деятельность» [3, с. 13] как «мельницу и часы», но смею заметить, что тепло передается от сердца к сердцу, а не от смартфона к планшету или компьютеру. Однажды встав на путь дивергенции, явления энтропии возрастают. Одних желаний, интересов и реальных (материальных) возможностей [4, с. 536] недостаточно, чтобы дать базовое универсальное образование о человеке, семье, обществе, природе и Боге. Здесь нужны убедительные научно-технические критерии и образцы денотатов, чтобы вырваться из системы обскурации.

Только после разработки философии национального образования и обеспечения механизма ее реализации можно приступить к использо-

ванию «всеобуча» через конкурсы «воспитатель года», «учитель года» и т. д..

В Министерстве образования РФ через механизм рабочих программ заставляют преподавателей осваивать каждый раз новые компетенции. Но вопрос стоит не «быстрее и дальше», а в ту ли сторону идем? Что происходит с обществом: дивергенция или конвергенция, регенерация или обскурация?

К сожалению, современный вопрос о выработке философии образования не имеет фундаментального научного подхода. В глобальном секулярном европоцентристском кризисе одни ученые предлагают связь университета с буддизмом, другие — с медитацией, третьи — с искусственным интеллектом, четвертые — с геной инженерией, пятые — с чипизированной поднадзорностью человека, шестые — с нейронаукой и только седьмые возрождение России связывают с национальным и религиозным самосознанием.

Получается, что все современные методы носят амбициозный и креативный характер, где автор заботится только о своем имидже. Вся разница между современными секулярными идеологами и классиками заключается в том, что первые думают о себе, а не о Родине и воспитанниках как будущих строителях коммунитаристского общества. Если человечество не найдет способ ускорить смену чувственной эпохи на идеационную, то все благие намерения будут тщетными по той причине, что управлением мозга займутся специалисты консциентальной войны.

Нам нужен не столько факт расслоения на массовое и качественное образование (он очевиден), сколько идея и способ решения социальной проблемы конкурентоспособности для сохранения безопасности национального образования от глобальных тенденций утери идентификации от «Я» к «Я-другому».

Престиж секулярного вуза определяется четырьмя факторами: «обучение — исследования — инновации — востребованность». В Народном университете кроме перечисленных искомым величин добавляется «смысл жизни» и «патриотическая гордость» за голгофское служение в области духовной, военной, экономической и управленческой безопасности. Для формирования русского национального характера, выковывания русской идеи и подготовки специалистов консциентальной безопасности и, главное, строительства идеационного общества я предлагаю открыть двухуровневую систему: «Русская школа — Народный университет» [19].

Народный университет социально-политических технологий «Ладомир» призван ликвидиро-

¹ 25.07.2012. Москва. Встреча Д. А. Медведева с экспертами «Открытого Правительства».

² В Афинах — воин, оратор; в эпоху Просвещения — знающий (ученый, философ); в эпоху социализма — строитель коммунизма (инженер, врач); в эпоху постмодерна — потребляющий (банкир, модельер, турист, официант).

³ Постфигуративный (доминирует культура традиций), фигуративный (культура рациональных знаний, норм), префигуративный (эрзацкультура).

вать противоречия в существующем секулярном вузе:

- между традиционными установками семьи и требованиями образовательного учреждения;
- между манипуляционным потоком информации и умением фильтровать, отслеживать позитивное содержание, необходимое для приобретения универсальных знаний о человеке, семье, обществе, природе и Боге;
- между теоретически усвоенными принципами, нормами, ценностями поведения и реально сформированными качествами личности¹ (расхождение между словом и делом, идеалом и навязанными стереотипами из-за отсутствия религиозных и национальных укрепов);
- между возникающими у личности запросами и реальным уровнем их удовлетворения (не работают социальные лифты, родовая преемственность во власти);
- между уровнем развития личности и образом жизни, находящихся в противоречии с природой и замыслом Всевышнего.

Только при выборе «дороги в небо» нас поддерживают другие народы. Только при строительстве имперского самосознания как катехона следует быть готовыми к «омовению током нашей русской крови» [1, с. 363].

Обоснование строительства русской школы связано с «преодолением десакрализации общественного сознания» [6, с. 5] и секуляризацией образовательной системы. Необходимо признать отрицательное отношение к идее национальной школы со стороны чиновников. Манкуртизация всей страны сделала свое черное дело. Роковые последствия секулярного образования вместо патриотизма [7, с. 149] привели к насаждению космополитизма.

Компромисса между старым и новым, либеральным и консервативным, плюралистическими ризомами (симулякрами) и трансцендентными денотатами в целеполаганиях быть не может. Диалог культур и дипломатия должна идти на уровне межкультурных связей.

Запад строит свои победоносные стратагемы в геополитических войнах, а мы свои. Консциентальная война должна идти до полной победы русского мира, с отстранением влияния идей европоцентризма и социально-политических технологий по «перезагрузке» (перекодированию автохтонных народов) миграционными потоками и подчинения национальных ресурсов экономическому развитию Запада.

¹ URL: [www.teacher.cspu.ru/files/Воспитание в... педагогическом...](http://www.teacher.cspu.ru/files/Воспитание%20в...педагогическом...)

Создание русской школы связано с правовым, законодательным², религиозным и культурно-цивилизационным самосознанием народа. Школа должна не по имени, а по существу называться русской.

Учебные планы следует скомпоновать с учетом проективного подхода, чтобы убрать многопредметный и перегруженный характер обучения. Необходимо изъять стереотипы и шаблоны. Исключить пагубное влияние родительской ответственности, если таковые относятся к третьей страте и не понимают сути требований к школьникам. Можно использовать опыт пушкинского Царскосельского лицея и Института благородных девиц (концепция И. И. Бецкого на основании принципа природосообразности, заимствованного у Ж.-Ж. Руссо). Развитие русской национальной школы предполагает христианизацию светского образования, соборно-общинный способ научной организации школы, возврат учителей-мужчин, проективный способ саморазвития и расширение сферы внутришкольного самоуправления. Но по последнему тезису следует знать, что национальная школа предполагает наставничество, а не панибратство.

Социальный выбор служения обществу (консюмеристскому или коммунитаристскому), как цели образования, может быть разным:

- а) *секулярно-гуманистический (постмодернистский, сектантский) подход* человека-тварь ставит выше Творца. Здесь насаждаются псевдоонтологические идеи материализма, дуализма, плюрализма на платформе гносеологического скептицизма и пессимизма;
- б) *религиозный (классический) подход* выстраивает иерархию космологических ценностей. Классический университет должен давать универсальные знания о человеке, семье, обществе, трансцендентной природе и Боге. Здесь человек воспитывается по «образу и подобию Бога» на онтологических и гносеологических идеях монизма и идеализма;
- в) *либерально-монетаристский подход* заставляет поклоняться не Богу, а деньгам. Здесь образовательное учреждение выступает в роли «Молоха», пожирающего целомудрие,

² Недостаточная база: п. 4.1 ст. 87 ФЗ «Об образовании в РФ» № 273 ФЗ говорит о предоставлении возможности создавать ОПК; п. 4.6 ст. 87 разрешает участие религиозных организаций в составлении УМК ОПК. Надо убрать воинствующий атеизм, космополитизм, толерантнизм, синкретизм, экуменизм. Необходимо создать базу для строительства русской религиозной школы, способной пробуждать национальное и совестливое самосознание.

совесть и непорочность, но вырабатывает механизмы встраивания в процесс добычи прибыли для глобалистов (мондиалистов, атлантистов).

На сегодняшний день первая и третья цель, по сути, объединены, а вот вторая цель только начинает восходить на свой олимп.

Представлены две системы образования (светско-секулярная и национально-коммунистическая), которые рожают два культурных типа людей. Генерал-полковник Л. Ивашов заметил разницу двух цивилизаций через героев художественных произведений Н. Гоголя и О. Генри. В русском романе Тарас Бульба готов душу свою отдать за друга: «Нет уз святее товарищества». В новелле О. Генри «Дороги, которые мы выбираем» персонажи демонстрируют пошлые и предательские взаимоотношения: «Мне жаль, Боб, — сказал Акула Додсон, — что твоя гнедая сломала ногу, Боливар двоих не вынесет» [9, с. 49]. Кстати, застреленный Боб Тидбол успел произнести: «Дело не в дороге, которую мы выбираем, а то, что внутри нас выбирает именно эту дорогу».

Здесь следует заметить, что когда Гоббс говорил о том, что «человек человеку волк», то он имел в виду именно западного человека и их торговую-пиратскую систему. Наш русский монах Филофей говорил об идее «третьего Рима» как «удерживающей мир от зла» (2 Фес. 2:7).

Коды современного секулярного антигуманистического образования, как и религиозные секты, уводят детей и юношество от реальности в виртуальный мир симулякров и ризом. Если данный посыл верен (а мы в этом убеждены), то необходимо заняться декодированием национального образования для возвращения денотатов на основе постижения имманентного и трансцендентного миров. Как бы ни был соблазнительным западный мир комфорта вне духовно-нравственных ценностей, мы вынуждены призвать к возвращению в созерцательную картину Востока, которая свидетельствует о том, что у консьюмеристов «ум зашел за разум». А это означает, что необходимо разворачиваться на 180 градусов и следовать за экзистенциалистами и коммунистами, если, конечно, не хотим стать виновниками апокалипсических времен.

Список литературы

1. Аверьянов, В. Доктрина Русского мира / А. Проханов, А. Дугин, А. Кобяко. — М.: Кн. мир, 2016. — 649 с.
2. Аннушкин, Ю. В. Экзистенциальный подход в образовании // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия. — 2016. — № 4. — С.164—170.
3. Базарный, В. Ф. Школьный стресс и демографическая катастрофа России. — Сергиев Посад, 2004. — 96 с.
4. Гершунский, Б. С. Философия образования для XXI века / Б. С. Гершунский. — М.: Совершенство, 1998. — 605 с.
5. Дружинин, В. Н. Варианты жизни: очерки экзистенциальной психологии / В. Н. Дружинин. — М., 2000. — 79 с.
6. Православное образование. 2014. № 1. С. 5.
7. Криворотова, Т. А. Идея русской национальной школы в отечественной педагогике второй половины XIX — начала XX века / Т. А. Криворотова. — Н. Новгород, 2003. — 171 с.
8. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой : пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс ; общ. ред. В.И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986. — 432 с.
9. Прокопенко, И. С. Теории заговоров. Кто правит миром? / И. С. Прокопенко. — М.: Э, 2015. — 320 с.
10. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов : сборник / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. С. 319—324.
11. Троицкий, В. Ю. Слово и филологическое образование: пути восстановления / В. Ю. Трофимов // Народная газета. — 2017. — № 4 (373). — 6 марта.
12. Трофимова, А. В. Подвиг как явление русской культуры / А. В. Трофимова. — Н. Новгород, 2008. — 184 с.
13. Тубельский, А. Школа будущего, построенная вместе с детьми / А. Тубельский. — М.: Первое сентября, 2012. — 440 с.
14. Фейнман, Р. Характер физических законов / Р. Фейнман. — М.: АСТ, 2014. — 256 с.

15. Франкл, В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл ; под общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева ; вступ. ст. Д. А. Леонтьева. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
16. Хоруженко, К. М. Культурология : энцикл. слов. / К. М. Хоруженко. — Ростов н/Д. : Феникс, 1997. — 640 с.
17. Хуторской, А. В. Концепция Научной школы человекообразного образования / А. В. Хуторской. — М. : Эйдос : Изд-во Ин-та образования человека, 2015. — 24 с.
18. Шишин, М. Ю. Ноосферная концепция культуры / М. Ю. Шишин. — Барнаул, 2003. — 283 с.
19. Шишкин, А. Е. Народный университет социально-политических технологий «Ладомир» / А. Е. Шишкин. — Самара : Мечта, 2018. — 444 с.
20. Школа творчества : сб. ученич. работ / ред. и сост. А. В. Хуторской. — Ногинск, 1996. — 250 с.
21. Щелкунов, М. Д. Чем рискует классический университет в современном обществе? / М. Д. Щелкунов // Философские науки. — 2018. — № 2. — С. 85—94.

Сведения об авторе

Шишкин Алексей Ефимович — кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Самарского медицинского университета «Реавиз». Самара, Россия. ladomir12345@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 60—66.

EXISTENTIALISM AS A DECODING TOOL OF NATIONAL EDUCATION

A.E. Shishkin

Medical University "Reaviz". Samara, Russia. ladomir12345@rambler.ru

The subject of the theoretical design of a new way of social development, and, first of all, the educational system, is caused by the need to create the prerequisites for the emergence of society from the institutional trap that arose as a result of the psychological and information anonymous war lost at this historical stage. In our understanding, the philosophical modeling of communitarian society and education in particular, can only be cultural-historical people-existentialists. It is they who will have to restore the concept of unified labor training of schoolchildren to life with the creation of creative workshops on interests. They should lead the school, which is the first to react to the horrific divorce statistics and, through the mechanism of separate gender education, foster respect for the opposite sex. Their school must interrupt the practice of imposing alien patterns through the sociopolitical technologies of tolerance, cosmopolitanism, ecumenism, and syncretism. Existentialists must find a way out of the colonial system of the satellite country through the revival of national and religious identity. One of the ways out is associated with the creation of a new innovative educational institution, something like this kind as our two-tier system Russian School — People's University.

Keywords: *existentialism, consumerism, communitarianism, institutional traps, anonymous war.*

References

1. Aver'yanov V., Prokhanov A., Dugin A., Kobayakov A. *Doktrina Russkogo mira* [Doctrine of the Russian world]. Moscow, Knizhnyj mir Publ., 2016. 649 p. (In Russ.).
2. Annushkin, Yu. V. Ekzistentsial'nyi podkhod v obrazovanii [Existential approach in education]. *Bulletin of the Buryat State University. Pedagogy. Philology. Philosophy* [Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogika. Filologiya. Filosofiya], 2016, no. 4, pp. 164—170. (In Russ.).
3. Bazarny V.F. *Shkol'nyi stress i demograficheskaya katastrofa Rossii* [School stress and the demographic catastrophe of Russia]. Sergiev Posad, 2004. 96 p. (In Russ.).
4. Gershunsky B.S. *Philosophy of education for the XXI century*. Moscow, Sovershenstvo Publ., 1998. 605 p. (In Russ.).
5. Druzhinin V.N. *Varianty zhizni: ocherki ekzistentsial'noi psikhologii* [Options for life: essays on existential psychology]. Moscow, 2000. 79 p. (In Russ.).
6. *Pravoslavnoe obrazovanie* [Orthodox education], 2014, no. 1, p. 5. (In Russ.).
7. Krivorotova T.A. *Ideya russkoi natsional'noi shkoly v otechestvennoi pedagogike vtoroi poloviny XIX — nachala XX veka* [The idea of the Russian national school in the national pedagogy of the second half of the XIX — early XX century]. Nizhny Novgorod, 2003. 171 p. (In Russ.).

8. Prigogine I., Stengers I. Poryadok iz khaosa: novyi dialog cheloveka s prirodoi [Order from Chaos: a New Dialogue between Man and Nature]. Moscow, Progress Publ., 1986. 432 p. (In Russ.).
9. Prokopenko I.S. *Teorii zagovorov. Kto pravit mirom?* [Conspiracy theories. Who rules the world?]. Moscow, E Publ., 2015. 320 p. (In Russ.).
10. Sartre J.-P. Ekzistentsializm — eto gumanizm [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, Politizdat Publ., 1989. Pp. 319—324. (In Russ.).
11. Troitsky V.Yu. Slovo i filologicheskoe obrazovanie: puti vosstanovleniya [Word and philological education: ways of recovery]. *Narodnaya gazeta* [People's newspaper], 2017, no. 4 (373), June 06. (In Russ.).
12. Trofimova A.V. *Podvig kak yavlenie russkoi kul'tury* [Feat as a phenomenon of Russian culture]. Nizhny Novgorod, 2008. 184 p. (In Russ.).
13. Tubel'skij A. *Shkola budushchego, postroennaya vmeste s det'mi* [Shkola of the future, built together with children]. Moscow, Pervoe sentyabrya Publ., 2012. 440 p. (In Russ.).
14. Fejnman R. *Kharakter fizicheskikh zakonov* [The nature of physical laws]. Moscow, AST Publ., 2014. 256 p. (In Russ.).
15. Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man in Search of Meaning]. Moscow, Progress Publ., 1990. 368 p. (In Russ.).
16. Khoruzhenko K.M. *Kul'turologiya* [Culturology]. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1997. 640 p. (In Russ.).
17. Khutorskoj A.V. *Kontsepsiya Nauchnoi shkoly chelovekosoobraznogo obrazovaniya* [The Concept of the Scientific School of Human-Education]. Moscow, Ejdos Publ., Izdatel'stvo Instituta obrazovaniya cheloveka Publ., 2015. 24 p. (In Russ.).
18. Shishin M.Yu. *Noosfernaya kontsepsiya kul'tury* [Noosphere concept of culture]. Barnaul, 2003. 283 p. (In Russ.).
19. Shishkin A.E. *Narodnyi universitet sotsial'no-politicheskikh tekhnologii «Ladomir»* [People's University of Social and Political Technologies “Ladomir”]. Samara, Mechta Publ., 2018. 444 p. (In Russ.).
20. *Shkola tvorchestva* [School of Creativity]. Noginsk, 1996. 250 p. (In Russ.).
21. Schelkunov M.D. Chem riskuet klassicheskii universitet v sovremennom obshchestve? [What is the risk of a classical university in modern society?]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 2018, no. 2, pp. 85—94. (In Russ.).

РЕССЕНТИМЕНТ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ИНФОРМАЦИОННО-СЕТЕВОГО ПОЛЯ

Н. Н. Исаченко

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Проблема ressentimentа, озвученная в конце XIX в. Фридрихом Ницше, обрела особую актуальность в современном обществе. Динамика современного информационно-сетевого общества не только кардинально изменяет быт социальных субъектов и производственный процесс, но и накладывает негативный отпечаток на сознание и поведение социальных субъектов. В данной статье осуществляется социально-философский анализ ressentimentа как социального явления, возникающего на основе социальной дифференциации общества, при отсутствии возможности удовлетворения материальных и духовных потребностей. Опасность ressentimentа заключается в способности преобразовываться в силу, объединяющую социальных субъектов в социальные движения, организации, несущие угрозу стабильности общества.

Ключевые слова: информационно-сетевое поле, ressentiment, ненависть, желание мести, социальное явление, социальная дифференциация, примирение, урегулирование противоречий.

Термин «ressentiment» ввел в научный оборот немецкий мыслитель Ф. Ницше в работе «К генеалогии морали». Как пояснял сам автор, в немецком языке он не смог подобрать более точного слова для характеристики «морали современного ему общества» [9, с. 296]. Он вынужден был позаимствовать это слово из французского языка. Переводится слово «ressentiment» с французского, как мстительность негодование. Ф. Ницше рассматривает ressentiment как негативное чувство возникает у слабых людей (рабов), осознающих собственную неполноценность, к людям, стоящим на «высших ступенях» социальной лестницы. По утверждению Ф. Ницше, ressentiment как «комплекс негативных эмоций» [9, с. 298], зародился в Европе, и проявился как всплеск ненависти, недовольства против религиозных реформ, проведенных в XVI — XVII вв., и направленных на преобразование католического христианства. Позиция Ф. Ницше заключается в следующем: христианская культура с ее аскетизмом и состраданием, способствовала зарождению людей с рабским сознанием, покорных, не способных изменить свою жизнь, извративших существующие в обществе ценности.

Ф. Ницше, анализируя процесс формирования ressentimentа, утверждал, что зарождению ressentimentа предшествует осознание социального субъекта своего низкого положения в обществе. Через это осознание начинается формироваться стыд, затем появляется чувство отчаяния по причине осознания невозможности изменить ситуацию в лучшую сторону. Отчаяние сменяется злостью, вызванной осознанием униженности

собственного достоинства. Согласно Ф. Ницше, многократное возвращение к негативным эмоциям, способствует формированию более сильных негативных эмоций — зависти, ненависти, которые постепенно перерастают в непреодолимое желание отомстить, всем, кто определяется как объект для мести. При условии определения объектом для мести посторонних лиц: правительство, работодателя, партнера, месть направляется на них, что способствует формированию экстравертируемой модели ressentimentа. В случае осознания социальным субъектом собственной ущербности, никчемности, в сравнении с другими субъектами социального взаимодействия, по причине собственной несостоятельности, безответственности, по причине невозможности изменить свою жизнь к лучшему, злость и ненависть направляются на самого себя. Такая ситуация способствует формированию интравертируемой модели ressentimentа. В обоих случаях у социального субъекта изменяется мировоззрение, деформируется система ценностей, что влияет на искаженное восприятие действительности, на представление о морали и нравственности, на изменение его поведения.

Подход Ф. Ницше к осмыслению морали современного ему общества через призму ressentimentа был критически осмыслен его современниками. Одним из немногих, кто дал положительную оценку идеи Ф. Ницше, был М. Шелер. В работе «Рессентимент в структуре морали», он интерпретирует понятие ressentimentа, отказавшись от трактовки, данной Ф. Ницше. М. Шелер трактует ressentiment как «воспроизведение эмоциональной ответной реакции на другого, несущей посыл

враждебности» [10, с. 131]. М. Шелер считает, что прежде, чем негативные эмоции начнут преобразовываться в рессентимент, в ситуации невозможности удовлетворения каких-либо потребностей, возникает состояние фрустрации. Фактором возникновения фрустрации является осознание социального, культурного, материального неравенства. М. Шелер признает рессентимент источником деформаций ценностной системы, оказывающим негативное влияние на сознание, искажающим представление о картине мира.

Согласно М. Шелеру, рессентимент представляет комплекс социальных чувств, способных образовываться внутри отдельной группы. В этом случае рессентимент способен обрести силу, изменяющую ценностную систему и картину мира. При наличии серьезных расхождений в трактовке рессентимента, М. Шелер высоко оценил вклад в философию Ф. Ницше, признавая его заслугу в том, что он смог «объединить в понятии «рессентимент» разрозненные идеи о морали как одной из форм подавления и господства» [10, с. 110].

Продолжительное время идеи Ф. Ницше многими философами критиковались, признавались враждебными. Так, М. Хайдеггер считал его чуть ли не учителем Б. Муссолини и А. Гитлера, определивших для себя единственную цель — обретение власти над людьми, как проявление рессентимента [2].

Несмотря на жесткую критику, периодически философы обращались к исследованию творчества Ф. Ницше, к реконструкции понятия «рессентимент». Так в философском дискурсе сложилась традиция исследовать рессентимент как морально-этическую проблему. Большинство авторов трактуют рессентимент как моральное чувство, сформировавшееся у субъектов по отношению к тем, кого они ненавидят по какой-либо причине. Для слабых и не способных к действию людей (рабов), рессентимент, как «проявление воображаемой мести, является смыслом их жизни» [3, с. 103].

На современном этапе к изучению рессентимента продолжают обращаться зарубежные и российские исследователи. В большинстве своем современные исследователи не отходят от трактовки Ф. Ницше, соотнося рессентимент с бессильной злобой, с аффективными вспышками злости и ненависти. Анализ работ авторов, исследующих рессентимент, собственный критический анализ современного информационно-сетевого общества, дает основание для утверждения о том, что проблема рессентимента на современном этапе выходит далеко за рамки психологической или культурологической проблемы.

Современное информационно-сетевое общество достаточно динамично. На смену существующему мировому порядку приходит новый, сопровождающийся разрушением системы, социальных институтов, устоявшихся традиций, ценностей, что сопровождается нестабильностью, неустойчивостью развития, кризисными ситуациями.

Ситуация нестабильности и неустойчивости развития общества способствует усилению социальной дифференциации, социальной дезорганизации, отчуждению и маргинализации населения, что может явиться предпосылками к формированию рессентимента [5]. Социальная дифференциация общества способствует формированию социальной неудовлетворенности субъектов, вызванной статусной неопределенностью или социальной несправедливостью. Потеря социального статуса, личностная неустроенность (потеря работы, неудачи в жизни) становятся факторами социальной дезорганизации (аномии), маргинализации, социальной изоляции (отчуждения). Все перечисленные ситуации способствуют формированию экстравертируемой или интравертируемой модели рессентимента. Формирование рессентимента несет опасность для общества, потому что рессентимент содержит посыл враждебности, предполагающий действие, поведение в форме вербальной или невербальной агрессии. Агрессия, кардинально деформирует внутренний мир субъекта, в любом ее проявлении она несет разрушительную силу.

Для большинства современных обществ характерна социальная дифференциация, порождающая социальное неравенство, что создает условия неравного доступа социальных субъектов к материальным и духовным благам. Отсутствие доступа к благам способствует формированию комплекса униженных и оскорбленных. Социальное, экономическое, политическое неравенство способствует маргинализации людей, нивелированию морали, права, ориентирует на нелегитимные формы протеста.

Активное внедрение в производство и быт новейших информационно-компьютерных технологий способствует глубинным сдвигам во всех сферах жизнедеятельности, оказывая положительное и отрицательное воздействие на сознание социальных субъектов.

В формирующемся информационно-сетевом пространстве создаются условия для формирования рессентимента. При отсутствии контроля в интернете экстремисты, представители деструктивных сект, террористических организаций имеют возможность распространять информацию, направленную на изменение смысложизненных

установок, ценностей [6. С. 365]. Вовлекая в свои ряды молодое поколение, формируют чувства ненависти, желание мести, разжигая межклассовую, межэтническую вражду. Через сети происходит вербовка в террористические организации.

Негативным проявлением современного информационно-сетевого общества является интернет-зависимость. Нахождение продолжительное время в виртуальном пространстве отрывает субъект от мира реальности, способствует социальной изоляции, отчуждению. Интернет-зависимость ведет к нарушению межличностных отношений, становится причиной деструктивных действий [6].

Все перечисленные социальные процессы представляют собой совокупность социальных действий людей в социокультурной среде. Все действия человека являются способом социального бытия, связанного с социальными, экономическими, политическими изменениями в социокультурной среде. Социокультурная среда представляет собой совокупность материальных, духовных, политических, экономических, социальных, культурных условий существования человека, которые оказывают влияние на его отношения, на формирование его как личности, на его поведение.

Следовательно, формирование личности происходит в конкретной социокультурной среде, хотя и личность способна оказывать воздействие на среду, избирательно относясь к разным ситуациям, нормам, установкам. Трансформационные процессы в обществе ведут к деформации социокультурной среды, что способствует возникновению кризисов, деформации системы ценностей, возрастанию неупорядоченности в действиях людей. Из этого следует, что социокультурная среда (пространство), в которой общественный человек пребывает всю свою жизнь, является источником не только конструктивных, но и деструктивных действий, источником рессентимента.

Следовательно, в современном обществе проблема рессентимента выходит за рамки психологической или моральной на уровень социальной проблемы. В связи с этим, возникает необходимость в анализе смысловых интерпретаций рессентимента, его концептуализации. Признание рессентимента социальным явлением требует обоснования. Во-первых, у рессентимента социальные источники, к которым следует отнести отчуждение от труда, от общества, противоречия в обществе, противоречия в системе взаимодействия людей, социальная дифференциация, угнетение, унижение людей. Во-вторых, рессентимент является одним из факторов деструктивных социальных процессов (кризисов, бунтов, революций, войн).

Чтобы подтвердить нашу мысль о том, что рессентимент является социальным явлением, необходимо осмыслить понятие «социальное явление». Понятие «социальное явление» рассматриваемое в рамках социальной философии представляет собой один из элементов социальной реальности, наделенный определенными свойствами и признаками. Социальное явление — представляет собой и одно из проявлений отношений между людьми, или процесс взаимодействия между социальными субъектами. Явление это все то, что существует в действительности. К социальным явлениям относят все материальные и духовные продукты человеческой деятельности, интересы и потребности личностей. Социальными явлениями можно считать людей с их конструктивными и деструктивными действиями, отношениями с другими субъектами социального взаимодействия. Социальные явления могут быть латентными и явными. В социальной философии выделяют только две разновидности социальных явлений:

- 1) социальные явления — это явления, которые отражают сущностные характеристики социальных субъектов или объектов;
- 2) социальные явления — это явления, которые могут возникать и в процессе случайных отношений или связей.

Применительно к рессентименту можно утверждать, что он является социальным явлением, отражающим сущностные характеристики социальных субъектов, имеющих сложные (деструктивные) отношения с другими субъектами в социальной реальности, которые влияют на деформацию ценностной системы, на изменение нравственных норм, на деформацию личности.

Рессентимент присущ любому обществу, он формируется в обществах с демократическим и недемократическим способом организации жизни, активно распространяется внутри информационно-сетевого поля. Как правило, рессентимент является следствием существующих в обществе политических, экономических, социальных проблем, кризисов. Другими словами, рессентимент, как социальное явление, является одним из проявлений общественной жизни, а также отражением многообразия свойств и явлений общественной жизни.

Анализируя работы Ф. Ницше, М. Шелера, Г. Ханта (Hunt G.), Н. Орбела, исследующих проблему рессентимента, можно сделать вывод о том, что рессентимент как социальное явление может рассматриваться как свершившийся в процессе цивилизационного развития общества социальный факт. В этой связи нельзя не согласиться с

Г. Хантом (G. Hunt), утверждающим, что рессентимент будет существовать пока существует признанная структура общества, основанная на господстве [4, с. 74].

Рессентимент как социальное явление обладает следующими свойствами: массовость, типичность, повторяемость в истории общества, он обретает общественную значимость. Имея тенденцию к быстрому распространению, и обретая способность стать коллективным, рессентимент несет угрозу стабильности общества. Современные информационно-коммуникационные технологии способствуют быстрому распространению рессентимента. Рессентимент как социальное явление может стать движущей силой, способной объединить массы и повести их на антигосударственные протесты. Потому большинство исследователей, в частности, М. Шелер, А. Н. Мочкин, Н. Орбел, отмечают негативное влияние рессентимента на развитие общества, на формирование личности. Но в отличие от них, Н. Бирнс (N. Birns) признает рессентимент «источником энергии, обладающим потенциально позитивной силой» [1], способной изменить существующие обстоятельства в лучшую сторону.

Итак, мы рассматриваем рессентимент как социальное явление, источником которого являются социально-политическая нестабильность, неустойчивость экономического развития, социальная дифференциация общества, факты унижения людей. Рессентимент мы рассматриваем как социальное явление, формирующееся в ответ на различные социальные явления (кризисы, безработицу, низкий уровень жизни), а также на действия субъектов, имеющих деструктивную направленность (оскорбление, унижение, вербальный садизм). Рессентимент представляет скрытую силу, имеющую разрушительную направленность, способную объединить массы и повести их на антигосударственные протесты. Опасность рессентимента как социального явления заключается в том, что он латентно протекает

до определённого момента, но способен организовать массы на нелегитимные формы протеста, несущие угрозу цивилизационному существованию общества.

С рессентиментом сложно бороться, но можно предотвращать его массовое распространение. Особая роль в этой связи нами отводится государству. Необходимо формировать правовое государство, функционирующее на принципах справедливости, равенства людей перед законом, предоставить возможность для формирования гражданского общества. Созданные в обществе благоприятные условия для удовлетворения материальных и духовных потребностей каждой личности не создают условия для формирования рессентимента. Необходимо стремиться к примирению, к демократическому урегулированию разных социально-политических, экономических противоречий путем переговоров на уровне государств, обществ, субъектов.

Преодоление рессентимента как зла является приоритетом философии. Философия, формируя мировоззрение, «обладает возможностью сориентировать человека на гуманное отношение к миру, к людям. [8, с. 213]. Необходимо формировать убеждение, что освобождение от злобы, ненависти является не только шагом к примирению, но проявлением благородства. Необходимо формировать в сознании убеждение в том, что прощение и примирение есть проявление гуманизма и следование идеям русского православия [7, с. 112].

В решении проблемы рессентимента мы отводим значимую роль и образованию. В сознании школьников необходимо формировать гуманистические принципы [8], систему жизненных установок, убеждений, способствующих формированию духовных, этических, нравственных, социальных ценностей, придавать особое значение творческому развитию личности. Только общими усилиями можно предотвратить массовое распространение рессентимента, как социального явления, несущего угрозу обществу.

Список литературы

1. Birns, N. Ressentiment and Counter-Ressentiment: Nietzsche, Scheler, and the Reaction against Equality / N. Birns // The Nietzsche Circle. Available at <http://www.nietzschecircle.com/RessentimentMaster.pdf> (accessed: 08.03.2016).
2. Heidegger, M. Nietzsche: I. The Will to Power as Art / M. Heidegger ; translated with notes and analysis by D. F. Krell. — New York : Harper & Row, 1979. — 250 p.
3. Heyd, D. Ressentiment and Reconciliation / D. Heyd // Alternative Responses to Historical Evil' in Justice in Time. BadenBaden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2004. P. 185—197.
4. Hunt, G. Redeeming Resentment: Nietzsche's Affirmative Ripostes? / G. Hunt // American Dialectic. — 2013. № 3.2/3. P. 118—147.

5. Isachenko, N. N. Social Dynamics of Russian Society in Context of Socio-Cultural / N. N. Isachenko // European proceedings of social and behavioural sciences. — 2018. — Vol. 35. — P. 484—491.
6. Isachenko, N. N. The role of information and informational and communication technologies in modern society = El papel de la información y las tecnologías de la información y la comunicación en la sociedad moderna / N. N. Isachenko // Utopia y Praxis Latinoamericana. — 2018. — P. 361—367.
7. Бердяев, Н. А. Судьба России: самопознание / Н. А. Бердяев. — Ростов н/Д. : Феникс, 1997. — 541 с.
8. Исаченко, Н. Н. Ресентиментное состояние современного общества / Н. Н. Исаченко // Фундаментальные исследования. — 2014. — № 3-1. — С. 209—213.
9. Ницше, Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Сочинения : в 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — 829 с.
10. Шелер, М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер; перевод А. Малинкина. — СПб. : Наука, 1999. — 231 с.

Сведения об авторе

Исаченко Надежда Николаевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. isachenkonadezhda@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 67—72.*

RESENTMENT AS A SOCIAL PHENOMENON IN SPACE INFORMATION NETWORK FIELDS

N.N. Isachenko

Tyumen Industrial University. Tyumen, Russia. isachenkonadezhda@mail.ru

The theme of the resentment, first voiced at the end of the XIX century by Friedrich Nietzsche, has gained particular relevance in modern society. The dynamism of socio-cultural processes taking place in modern society contributes to fundamental changes in society, as well as leaves an imprint on the formation of consciousness and behavior of social actors. The appeal to the study of this problem of European and Russian researchers, considering the resentment in the moral and ethical or axiological aspect, and recognizing its role in the formation of new values, allowed only a small reconstruction of this concept. In this article the socio-philosophical approach is carried out, which allowed to consider the resentment as a social phenomenon, which arises on the basis of social differentiation of society, and in the absence of the possibility of meeting material and spiritual needs. The danger of resentment lies in the ability to transform into a force that unites social actors, social movements that pose a threat to the stability of society.

Keywords: *information and network fields, resentment, hatred, desire for revenge, social phenomenon, social differentiation, reconciliation, conflict resolution.*

References

1. Birns N. Resentment and Counter-Resentment: Nietzsche, Scheler, and the Reaction against Equality. *The Nietzsche Circle*. Available at [http://www.nietzschecircle.com/Res sentimentMaster.pdf](http://www.nietzschecircle.com/Res%20sentimentMaster.pdf), accessed 08.03.2016.
2. Heidegger, M. *Nietzsche: I. The Will to Power as Art*. New York, Harper & Row Publ., 1979. 250 p.
3. Heyd, D. *Resentment and Reconciliation. Alternative Responses to Historical Evil' In Justice in Time*. BadenBaden, Nomos Verlagsgesellschaft Publ., 2004. Pp. 185—197.
4. Hunt, G. Redeeming Resentment: Nietzsche's Affirmative Ripostes'. *American Dialectic*, 2013, no. 3.2/3, pp.118—147.
5. Isachenko N. N. Social Dynamics Of Russian Society In Context Of Socio-Cultural. *European proceedings of social and behavioural sciences*, 2018, vol. 35, pp. 484—491.
6. Isachenko N.N. The role of information and informational and communication technologies in modern society = El papel de la información y las tecnologías de la información y la comunicación en la sociedad moderna. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 2018, pp. 361—367.
7. Berdyayev N.A. *Sud'ba Rossii: Samopoznanie* [The Fate Of Russia: Self-Knowledge]. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1997. 541 p. (In Russ.).

8. Isachenko N.N. Ressentmentnoe sostoyanie sovremennogo obshhestva [The resentment state of modern society]. *Fundamental'ny'e issledovaniya* [Fundamental research], 2014. no. 3-1, pp. 209—213. (In Russ.).
9. Niczsche F. K genealogii morali [About the genealogy of morality]. *Sochineniya: v 2 t. T. 2* [Works: in 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. 829 p/(In Russ.).
10. Sheler, M. *Resentiment v strukture moralej* [Resentiment in the structure of morals]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1999. 231 p. (In Russ.).

О ФЕНОМЕНЕ РИТУАЛЬНОЙ ИМИТАЦИИ В ПЕРЕХОДНОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРОТОБАКТРИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

В. И. Ионесов

Самарский государственный институт культуры. Самара, Россия

В статье предпринята попытка рассмотреть феномен ритуальной имитации как способа адаптации и переквалификации культуры, и в частности различные аспекты социального порядка переходного общества. Исследование имитативных практик в ритуальном процессе традиционно ограничивается, главным образом, этнографической наукой. Между тем, ритуальная имитация, актуализируя себя в символических практиках артефактами материальной культуры, делает последние предметом культурологического исследования. Автор на примере протобактрийской культуры и иных исторических объектов показывает, что имитация позволяла модифицировать ритуальный процесс изнутри с учетом новых социальных вызовов и сдвигов. Обращение к имитативным атрибутам делало ритуал доступным для инноваций как внешних, так и внутренних. Имитация как средство ритуальной коммуникации конструировала новый символический порядок меняющегося социума. Причем, это воздействие посредством обратной связи, как бы, возвращалось в общество, отражаясь на его мифологическом сознании и символической практике.

Ключевые слова: имитация, ритуал, символ, трансформация, культура, образ, переходный процесс.

Проблема изучения места и роли символической имитации в ритуальной практике переходного общества являются важной сферой историко-культурологического знания. Ни один ритуал не может обойтись без использования тех или иных имитативных приемов. Ритуальная имитация как универсальное средство саморегуляции религиозной практики весьма эффективно поддерживала необходимый оптимум в развитии обрядовой деятельности и в его модификации. Имитативные обряды архаических обществ достаточно обстоятельно описаны в литературе [6; 16; 23; 26; 29].

Имитативный ритуал и его материальную атрибутику необходимо рассматривать не сепаратно, а на широком культурно-историческом фоне. Здесь нельзя обойтись без предварительного осмысления социальной природы ритуала, его культурной ценности и роли в коммуникативной системе социума.

Всякий обряд детерминирован сложным конгломератом экономических, идеологических и мифо-символических факторов воздействия. Все эти факторы взаимозависимы и взаимодополняемы. Они определяют и поддерживают многоступенчатую систему ритуально-коммуникативных отношений в обществе. При этом экономические факторы обусловлены двумя сторонами социальной жизни: возможностями общества и его недостаточностью. *Сфера возможного* определяется уровнем развития производительных сил, материальных благ, наличием прибавочного продукта,

разделением труда, специализацией и интеграцией ремесел и пр. *Сфера невозможного* складывается из дефицита знаний, сырьевых ресурсов, технологической отсталости, неблагоприятных экологических (природные катаклизмы и пр.) и социально-демографических (повышенная смертность, эпидемии и пр.) ситуаций, обострения военных конфликтов, внутренней конфронтации и др. Это первичное деление на две сферы социальной жизни, в конечной счете, определяет направленность и специфику развития адаптивных механизмов, нацеленных на разрешение изначально заложенного конфликта (противостояния) между экономической свободой и экономической зависимостью.

Применительно к погребальному обряду древнего общества *сфера возможного* (СВ) выражает физические затраты на ритуал (погребальный церемониал) и проявляется в материально-технологической оснащенности практики захоронения умершего (погребальное сооружение, инвентарь и пр.). *Сфера невозможного* (СН) выражается конкретными запросами общества и обуславливает идеологический и символический порядок. Археологическими проявлениями этих запросов являются ритуальные нормативы в способе захоронения, в труположении умершего, в составе и расположении инвентаря и пр. Разумеется, сфера невозможного не может выражать себя в ритуале иначе, как средствами возможного (т. е. то, что имеется в наличие у общества). Эти

две сферы состоят в неразрывной взаимосвязи. Чем более развитой и масштабной является сфера возможного (экономический потенциал общества), тем более дифференцированной и репрезентативной оказывается сфера невозможного (стоящие перед обществом задачи). Ведь чем больше социально-технологических возможностей у общества, тем больше у него возникает запросов, насущных задач, но одновременно сложнее становится система их решения. При отсутствии эффективных механизмов (институтов) социально-политической регламентации конфликт и противостояние этих двух сфер находит свое первичное разрешение в ритуале. Это особенно характерно для древних обществ. Ритуал, тем самым, выражает единство возможного и невозможного, и одновременно, их непрестанную борьбу между собой.

Концепцию ритуализации конфликта («социальной драмы») блистательно обосновывает в своих трудах В. Тэрнер. Множественность конфликтных ситуаций прямо обуславливает высокую частоту исполнения ритуалов [26, с. 112]. «Социальная драма возникает тогда, когда в обществе накапливается множество раздражающих, т. е. непривычных, т. е. новых для традиционной культуры тенденций» [3, с. 28]. Причем, процесс ритуализации социальной драмы особенно ярко проявляется в обществах переходного, предгосударственного типа, где в условиях нарастания внутриобщинных антагонизмов еще не сформировались необходимые защитные механизмы (институты) социального управления. Этот дефицит социальной защищенности компенсировался бурным развитием ритуальной практики, как вглубь (усложнение обряда), так и вширь (появление новых ритуалов и мифологем). Тем самым, ритуализация социальной драмы есть этап примирения сферы возможного и сферы невозможного, посредством их символично-знаковой формализации.

Следует различать три стороны ритуальной формализации: а) предметную (вещь); б) процессуальную (жест, шествие, магические действия и пр.) и в) вербальную (слово). При этом выделяются две формы символично-знаковой ритуализации социального конфликта: 1) позитивная (натуральная) к 2) негативная (символично-имитативная). *Позитивная форма* — это отражение или проявление сферы возможного, т. е. использование для ритуального моделирования реальных (натуральных) вещей или позитивных знаков (орудия труда, оружие, посуда, одежда, пища, украшения и пр.). *Негативная форма* ритуализации вытекает, большей частью, из сферы невозможного, т. е. из насущных запросов общества и предполагает использование всевозможных магических средств

и нормативов (ритуальных имитаций, символов, заклинаний и пр.), предназначенных специально для культовых целей. Обычно такими средствами оказываются вотивные предметы, сакральные знаки, жесты, выкрики, плач и пр. Одним из приёмов негативной ритуализации как раз и является имитация. Этот приём часто оказывается связующим звеном (смычкой) между позитивно-знаковой формой ритуала и его позитивно-символической репрезентацией.

Ритуальная имитация, сохраняя позитивно-знаковую характеристику вещи, её смысл, часто меняет ее внешние параметры (размеры, форму, цвет, материал). Однако для того, чтобы правильно осмыслить социальную и культурную природу имитации, необходимо последовательно рассмотреть ряд вопросов. Что такое имитация и чем она отличается от других символично-знаковых средств социальной репрезентации? Какова роль и значение имитативного обряда в переходной культуре? Где, как и при каких условиях востребована ритуально-имитативная практика? Каковы её символические атрибуции?

В самом общем виде имитативный объект можно определить как подделку, копию, подражание какой-либо вещи или явлению. Всякая имитация выражает себя имитативными знаками (модели вещи, события, подражательные жесты, выкрики, позы и пр.). При этом, следует различать имитативный знак от символа и просто знака. Сложность такого разделения обусловлена тем, что в каждом из них есть элементы друг друга. Всякий символ содержит в себе те или иные элементы имитации, но не сводится к ней по существу. «Символ, который уже по самой своей природе является некой общностью, обязательно указывает на все то единичное, что под него подпадает, а всё единичное на что символ указывает, обязательно свидетельствует о той обобщенной сфере, куда оно относится» [17, с. 250—251]. Имитация как особая область мифо-ритуального творчества в своём наивысшем воплощении также может достигать некоего рубежа символа, т. е. целостного (обобщённого) образа социально обусловленного культурного порядка. Однако в отличие от символа на уровне своего предметного выражения, имитативные знаки, как правило, не являются обобщенным образом действительности. Они лишь копируют, отображают или подменяют единичные вещи и события или их отдельные свойства. В символе единичное переходит в общее, в имитативном знаке — одно единичное, чаще всего, подменяется другим единичным. Имитативный знак сохраняет в себе смысл отображаемой вещи/события, подчеркивая его наиболее чувствитель-

ную силу/качество, функцию. Символ же переводит смысл одного предмета на смысл другого (голубь — символ мира, серп и молот — символ союза крестьян и рабочих, змея и ваза — символ медицины и т. п.). Имитативный знак всегда конкретен, целенаправлен, телесен, осязаем, т. е. ограничен природой самой вещи/события. Символ же всегда абстрактен, метафоричен, собирателен, многогранен, ассоциативен.

Итак, имитативный знак — это, прежде всего, такой знак, который копирует предмет/событие или его функциональную нагрузку. Но является ли имитативным знаком всякое изображение (знак), копирующее реальные вещи? Нет, не всякое изображение или скопированный знак есть имитация. Изображение фруктов и посуды на известной картине Поля Сезанна вовсе не является имитативным знаком. Ведь художник совсем не преследовал цель подменить ими фрукты и посуду как таковые. Он лишь отображает своё чувственное видение этих вещей, наделяет их своим смыслом и настроением. Однако если вы точно срисуете этот натюрморт и выдадите его за картину Сезанна — ваша картина будет имитацией, подделкой. При этом, имитацией будут не собственно фрукты, а их изображение по отношению к известным изображениям Сезанна. Следовательно, имитация есть отношение одного изображения к другому. Если нет этого отношения, нет и имитации.

Но и подлинное художественное произведение может быть имитацией при определенных обстоятельствах. Так, икона с изображением богородицы, выставленная в храме, будет отождествляться его прихожанами с присутствием реального персонажа культа — священной девы Марии. Хотя и в этом случае функция имитации заложена не в самой иконе как таковой, а регламентируется и атрибутируется как отношение между предметами храма и прихожанами. Это отношение обычно основано на внешнем сходстве и подобии обозначающего с обозначаемым.

Однако не всякая имитация основана на сходстве и подобии предмета. Это сходство может быть весьма выборочным, отдаленным или даже условным. Могила в представлениях архаических обществ имитирует дом умершего, но не обязательно копирует его. Кусок камня часто ассоциировался в древних обрядах с имитацией птичьего яйца или неба. Пучок травы связывался в погребальном ритуале индоиранцев с телом жертвы, а резервуар для воды — с морем. Следовательно, имитация основана также на подмене одного предмета или его свойства другим.

Но и в самом подменяемом предмете смысл имитации мы не найдем. Так как имитация —

это не столько сам предмет/событие, сколько способ построения символической модели вещи путем её подбора, подмены и фальсификации. Это значит, что имитация есть, прежде всего, способ перевода всех или выборочных свойств оригинального (первичного) предмета/события на свойства художественно-символического (вторичного, имитативно-отображаемого). Именно в этом «переводе» и лежит ключ к пониманию имитации как феномена культуры. Невозможно свести суть имитации к какой-либо чувственно-телесной оболочке вещи/события, поскольку смысл имитации не ограничен самой вещью. Имитация не сводится также и к простой арифметической совокупности её признаков. Смысл имитации заключен в нечто большем, сверхчувственном, инепредметном измерении вещи/события и который постоянно ускользает из поля зрения исследователя. Ведь этот смысл находится за пределами той чувственно-телесной оболочки, которая представлена, допустим, исследователю-археологу артефактами, а, значит, смысл вещи не может быть постигнут путём её «голового» созерцания, описания, наблюдения. «Вещь наделяется смыслом тогда, когда перестаёт быть равной себе и становится выражением, проявлением не своей, а какой-то другой природы, её «инобытием», «знаком»» [22, с. 54]. Этот чувственно-сверхчувственный смысл лежит в сфере человеческих отношений и в фокусе культурного взаимодействия индивидуумов. Имитация продукт живой мысли, живого творчества, живого взаимодействия людей и только в контексте этого взаимодействия она обретает свой собственный смысл и значение. Вне этого взаимодействия всякий артефакт есть лишь кусок мертвой материи. Вот почему смысл имитации заключен не в самой вещи, а в тех социальных отношениях и культурных контекстах, которые её порождают и отображают.

Таким образом, необходимо различать имитацию как: а) имитативный знак, материальную копию, подделку вещи/события, и б) способ символического моделирования. Если имитативные знаки всегда вторичны, несамостоятельны, статичны и зависимы по отношению к отображаемому предмету, то имитация как способ конструирования является вполне динамичной, самостоятельной и первичной формой символической формализации вещи/события. Имитация вторична по отношению к самой копируемой вещи/событию, т. е. на уровне материального знака, но первична по отношению к самой себе, т. е. к специфическому способу символической репрезентации. Ведь имитация как способ не может имитировать саму себя. В этом и состоит

особенность феномена имитации. Из этого также следует, что если мы хотим понять культурный смысл и социальную значимость имитативного обряда нам необходимо выйти за пределы его телесно-дискретного проявления (но не оторваться от него!) и рассматривать ритуальную имитацию как специфический *способ* построения символическо-знаковой модели социальной репрезентации вещи/события/обряда в контексте императивов меняющегося социума.

Определение ритуальной имитации одновременно как *знака* и как *способа* обрядового моделирования предусматривает сплетение и сосуществование в ней консервативной и авангардистской тенденций. *Консерватизм* ритуальной имитации состоит в чисто внешнем, предметно-знаковом оформлении обряда, т. е. в приверженности следовать де-юре устоявшимся традициям, подменять и репродуцировать общепринятые атрибуты культуры. Вместе с тем, вторичность имитативного знака по отношению к самой изображаемой вещи/событию, ставит его хронологически впереди этой вещи/события, что делает имитативный предмет менее консервативным, хотя и зависимым от объекта отображения. Всё это де-факто позволяет усматривать в имитативном знаке и совсем иное содержание. Общество прибегает к имитативному способу мифо-ритуального конструирования обычно тогда, когда в нем исчерпаны все другие традиционные механизмы социальной адаптации к изменяющейся культурно-исторической реальности. Имитация позволяет, не нарушая общепринятой нормы, вкладывать в неё совсем иное содержание.

Показательным примером перехода к имитативному обряду как способу символической переквалификации и репрезентации социального порядка является сапаллинская культура эпохи бронзы в Северной Бактрии (южный Узбекистан), её урбанистические и ритуальные объекты (Сапаллитепа, Джаркутан, Бустан) [1—2; 7—15; 28]. В сапаллинской культуре внедрение имитативных практик в ритуальный церемониал (погребальный обряд) был событием новаторским и отражал не столько традицию приношения заупокойных даров в могилу (это консервативная сторона имитации), сколько новый способ престижно-знаковой регламентации умерших. *Авангардизм* ритуальной имитации в том и состоял, что она позволяла под покровом традиции привносить в ритуал необходимые изменения — важные культурно-исторические маркеры. Тем самым, имитация позволяла модифицировать ритуал изнутри с учетом новых социальных вызовов и сдвигов. Имитация как бы поворачивала обряд к реальной жизни и

делала его доступным для инноваций, как внешних, так и внутренних. Показательно, что с широким распространением ритуальной имитации в сапаллинской культуре (XIV—XI вв. до н.э.), поток инновационных проникновений в обряд резко увеличился. Так, в погребальном инвентаре появляются новые типы бронзовых вотивных предметов — миниатюрные копии серпов, кетней, мотыг, секачей, ковшей и др. Более сложным, дифференцированным и социально репрезентативным становится обряд захоронения.

Известно, что всякий обряд, особенно погребальный, всегда являлся последним убежищем для архаических традиций. По этой причине он был всегда труднодоступным для инноваций. Включение механизма имитации в ритуальную практику явилось, на наш взгляд, оригинальной попыткой открыть канал для проникновения в обряд новых идеологических установок. Свойство имитативного обряда сохранять де-юре связь с традицией служило удобной и спасительной маскировкой для инновационных модификаций обряда. Дуалистическая природа имитации определяла также то, что почти в каждой имитативной вещи/событии новое содержание сосуществует со старой формой.

Следовательно, ритуальная имитация — это ещё и *компромисс*. Именно он позволял достаточно мирно ужиться в одном ритуале старым и новым идеологическим нормативам (установкам). Если в реальной жизни борьба старых и новых социальных структур становилась всё более непримиримой, то в обрядовой практике эти противоположности нивелировались механизмами имитации. Это была ломка традиции, которая осуществлялась в рамках самой традиции (К. Маркс). Так, появление вотивных бронзовых миниатюрных предметов в погребальном обряде сапаллинской культуры согласованно вписывалось в обычай оставлять в могиле орудия труда и оружие, а их миниатюрная имитация соответствовала распространенной практике ложных захоронений (кенотафов) [9]. Появление глиняных статуэток в кенотафах как бы продолжило традицию имитации умершего деревянной куклой или животным. Появление же в кенотафах ритуальных цилиндроконических сосудов с крышкой явно подчеркивало их связь с погребальным сооружением как последнего пристанища для души умершего. Нельзя не заметить и определенную сакрализацию погребального пространства, которая, вероятно, усиливалась за счет развития культа воздушной стихии и веры в посмертное существование духов умерших. Здесь уместно сравнение с душами усопших (фраваши), кото-

рые в авестийской мифологии часто представлены крылатыми существами, населявшими воздух [4, с.24]. Налицо, синдром *двойной символизации*, когда одна символическая форма провоцирует появление другой. Выразительнее всего, двойная символизация отражается в ритуальной практике кенотафов — так называемых «ложных» захоронений, в которых труп умершего либо отсутствовал, либо подменялся имитативными поделками в виде куклы, манекена или иным символическим изображением [9; 28].

Специфика институционализации власти на Джаркутане как главном столичном центре протобактрийской цивилизации, состояла в использовании зарождающейся военной и жреческой аристократией в целях утверждения своих новаторских властно-собственнических амбиций достаточно традиционных и консервативных видов ритуальной практики, в том числе, погребального обряда [14]. Борьба против общинного консерватизма осуществлялась с помощью традиционного арсенала социальных рудиментов. Одним из основных орудий этой борьбы была имитация. Дуалистическая природа имитативного обряда и его способность к ритуальной мимикрии делала его весьма эффективным средством исторической модификации погребального культа, особенно на этапе классообразования и политогенеза [14]. Именно оказавшись в пограничном состоянии общественного развития, сапаллинская культура испытывала настоятельную потребность в регулятивно-компенсаторных средствах социальной адаптации. Эту защитную функцию и призвана была выполнять имитация.

В переходные периоды истории символическая атрибутика как бы заполняла возникающие в культурной жизни пустоты, вызванные противостоянием старых и новых институтов власти и общественных укладов. Знаки, символы, имитация — это своего рода универсальные *компенсаторы* того, что исчезает (старого) и того, что ещё не сформировалось (нового). На примере урало-алтайской мифологии А. И. Сагалаев приходит к выводу, что «архаическое мировоззрение в «пиковых» ситуациях стремится к восполнению реальности: ускользающее, исчезающее материальное тело заменяется аналогом» [24, с.132]. Не этим ли вызвано, ко всему прочему, массовое распространение ложных захоронений (кенотафов) и имитативной атрибутики в сапаллинской культуре? Восполнение реальности, путем ее символической формализации диктовалось необходимостью сохранить на переходном этапе жизнеспособный баланс культуры. Уходящее бытие культуры (изжившие традиции) восполнялось

его инобытием (квазитрадициями), т. е. смерть человека, вещи, события в сознании людей как бы выворачивало их наизнанку. «Смена статуса мыслится возможной только через отречение от старого бытия» [24, с. 88]. Это инобытие как отрицание бытия и являлось той первичной предпосылкой имитативного окультуривания вещи/события, которое временно восполняло утрату «омертвевших» элементов культуры. Оказавшись в горниле эпохальных трансформаций, человек постоянно расширял «пределы выразимого посредством созерцания невыразимого» [3, с. 29]. Причем, это не столько локальная, сколько эпохальная закономерность в развитии цивилизации.

Так, не случайно, всякое формирование новых социальных, политических и культурных структур (институтов власти, общественных классов, религий и пр.) происходит одновременно с формированием новых символов, знаков и ритуальных имитаций (сравните, революцию 1789—1793 гг. во Франции, Октябрьскую революцию 1917 г. в России и др.). При этом, символ не может появиться иначе как через имитацию. Всякий символ в той или иной мере содержит в себе элемента имитации, т. е. он подменяет реальные вещи/события их знаковым обозначением (имитативные изображения серпа и молота, звезды и полумесяца, щита и меча, или змеи, обвивающей чашу и пр.). Следовательно, имитация есть важнейшая ступень к символу, т. е., к обобщенному опознавательному знаку социального бытия.

Как видно на примере сапаллинской культуры, будучи достаточно доступным и, как правило, экономически малозатратным средством ритуального воздействия, имитация позволяла без каких-либо больших производственных издержек существенно модифицировать обряд и открыть для него новые возможности трансформации и символической репрезентации. Переход к имитативному обряду позволял смоделировать в похоронном ритуале достаточно сложные процедуры погребального культа (оплакивание, омовение, жертвоприношение, возлияния и пр.), что качественно расширяло и углубляло мифо-идеологическое содержание ритуального процесса. В этом моделировании имитация, как важный инструмент символической регламентации, выполняла также две социальные функции — отражения и коммуникации [20, с. 49—50].

Исследователи уже отмечали, что в период формирования цивилизации символическая атрибутика становится одним из важнейших источников «накопления, закрепления и передачи опыта, превращенного из индивидуального в социальный» и «сосредотачивает в себе вполне

реальные истины» [18, с. 28]. Так, на примере Джаркутана — археологического памятника II тыс. до н. э. и крупнейшего раннеурбанистического центра протобактрийской цивилизации, мы находим немало подтверждений этому процессу [1; 28; 29]. Массовому распространению имитативного обряда в протобактрийской культуре предшествовал достаточно длительный процесс институционализации светской к духовной власти, завершившийся возникновением дворцового и храмового комплексов на Джаркутане. Именно последний, судя по всему, способствовал ускоренному формированию новой имитативно-ритуальной подсистемы внутри традиционной обрядовой практики. Почти все известные свидетельства символической имитации (вотивные миниатюрные предметы, кенотафы, жертвоприношения и пр.) находят те или иные аналогии с храмом. Больше того, сам храм, по существу, впервые воплотил в себе с монументальной выразительностью механизм ритуальной имитации, реализованный в процедурах освящения, омовения, моления, причащения, жертвоприношения и др. В архитектуре, планировке и сакральных атрибутах храма замечательно выстроен сложный и многоступенчатый мир религиозных символов, в котором в деталях регламентирован уклад «священного быта» [27].

Обособление загробного мира расширило границы мифо-ритуального пространства и существенно изменило представления людей о времени и посмертном существовании души. Там, где кончалась жизнь индивида (сородича) начиналась жизнь предка. «Умерший не только приобретает иной социальный статус, но изменяется также его модус существования, здесь нет и речи о полном исчезновении» — пишет В. Тэрнер [26, с. 64]. Посредством имитации лучше всего подчеркивался обратный ход времени в потустороннем мире, и усиливалась его магическая природа.

Представления о новом рождении после смерти своеобразно отразились в сапаллинской культуре в обряде захоронения расчлененного скелета человека. В погребальных комплексах Джаркутана и Бустана известно не менее 10 захоронений с таким ритуалом. В них кости человека аккуратно сложены на дне могил обычно в сопровождении большого набора керамических сосудов и бронзовых миниатюрных имитации орудий труда и оружия. Нередко кости обсыпаны красной охрой. Причем, почти во всех захоронениях с расчлененным скелетом человека череп мужчины лежит на левой, женщины — на правой лицевой стороне, что является сознательной оппозицией существующего ритуального норматива. Представляется,

что в этих погребениях образ умершего человека преднамеренно сводится к «минимуму живого». Разрубание, как бы, создает нового человека с новым мифическим статусом. Примечательно, что обряд разрубания достаточно хорошо представлен в древних мифах. Причем, в них ритуалу разрубания в той или иной мере подвергаются преимущественно боги или герои (Будда, Адонис, Осирис, Загрей, Дионис, Персей, Орфей и др.). Герои умирают, чтобы стать предметом культа, поклонения [23, с. 96]. Вероятно, не случайно обряд захоронения расчлененного скелета человека оформился на Джаркутане вскоре после территориального обособления погребальных комплексов, сооружения храма, массового распространения кенотафов и сакрально-имитативных предметов. Все это еще раз свидетельствует о радикальном переустройстве мифо-ритуального пространства джаркутанцев во второе половине II тыс. до н. э., в котором мертвые отделяются (но не отрываются) от живых (обособление могильников), душа — от тела (кенотафы), понятие — от образа, сила — от орудия (бронзовые имитативные предметы).

Новое восприятие смерти как начала особого мира загробной жизни требовало обеспечения этого особого мира специальным реквизитом, чтобы подчеркнуть его особый статус. Одним из средств такого обеспечения и стала ритуальная имитация, в которой живая ткань материи подчеркнута сведена к своему минимуму посредством миниатюры, подмены и сигнификации. В этом новом конструировании, ритуальной имитации отводилась роль «рабочего инструмента». И инструмент этот находился в руках ее Величества Истории.

В мифо-ритуальном пространстве сапаллинской культуры посредством имитации создавалась особая система символическо-знаковой коммуникации, приспособленная под историческую конъюнктуру переходного этапа в развитии цивилизации. Не случайно, ритуально-имитативная атрибутика сапаллинской культуры во многом сопоставима с материалами других комплексов древнего Востока, относящихся к стадии формирующегося или раннего государств. Так, древние египтяне в некоторых гробницах оставляли с умершими миниатюрные лесенки, по которым, согласно их верованиям, души могли спускаться и восходить на небо. Они использовали в заупокойном культе также фигурки Ушебти, как помощника умершего, который сопровождал его в потусторонний мир [25, с. 37]. В исключительных случаях древние египтяне сооружали кенотафы и совершали захоронения жертвенных животных [5, с. 215—217; 21]. Примечательно, что ковш, совок, поварешка,

жезл, ложка, лопатка, известные в погребальном обряде сапаллинской культуры, входили также и в ритуальный аксессуар древнеиндийских и сако-скифских жрецов [24, с. 44—45].

Таким образом, имитация как средство ритуальной коммуникации закрепляло «общение» между живыми и мертвыми и явилась «конкретным выражением в возрождающейся способности смерти» [6], веры в возможность с помощью «волшебных» предметов и магических церемоний воздействовать на потусторонний мир. Причем, это воздействие посредством обратной связи, как бы, возвращалось в общество, отражаясь на его мифологическом сознании и религиозной практике.

Вопросы мифо-ритуальной семантики имитативного обряда и его основных атрибутов достаточно сложны. Всё дело в конкретном историческом контексте, из которого вырастал тот или иной ритуал имитации. Как мы пытались показать выше, имитативный обряд находился под сильным воздействием социального порядка. Этим объясняется подчеркнутый ритуальный полиморфизм имитативного обряда в символических практиках различных культур.

Предпринятое культурологическое обоснование социальной и символично-знаковой природы ритуальной имитации, ни в коей мере, не может исчерпывать существа проблемы, но лишь ставит вопросы для её дальнейшего теоретического осмысления.

Список литературы

1. Аскарлов, А. А. Джаркутан / А. А. Аскарлов, Б. Н. Абдуллаев. — Ташкент : ФАН, 1983. — 120 с.
2. Аскарлов, А. А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана / А. А. Аскарлов. — Ташкент : ФАН, 1977. — 232 с.
3. Бейлис В. А. Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера / В. Бейлис // В. Тэрнер. Символ и ритуал. — М. : Наука, 1983. — С. 7—31.
4. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. — М. : Наука, 1987. — 302 с.
5. Виноградов, А. В. Раскопки могильников в районе сел. Западная Коштамна / А. В. Виноградов // Древняя Нубия. — М. ; Л. : Наука, 1964. — С. 205—228.
6. Ерёмкина, В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Ерёмкина. — Л. : Наука, 1991. — 208 с.
7. Ионесов, В. И. Новые исследования могильника эпохи бронзы Джаркутан 4В / В. И. Ионесов // История материальной культуры Узбекистана. — 1988. — Вып. 22. — С. 3—13.
8. Ионесов, В. И. Некоторые данные о могильнике Джаркутан-4В / В. И. Ионесов // История материальной культуры Узбекистана. — 1990. — № 24. — С. 8—17.
9. Ионесов, В. И. О кенотафах в погребальной практике сапаллинской культуры / В. И. Ионесов // Общественные науки в Узбекистане. — Ташкент, 1992. — С. 52—58.
10. Ионесов, В. И. Имитация и обряд / В. И. Ионесов // Узбекистан в древности и Средние века. — Самарканд : Ин-т археологии АН Республики Узбекистан, 1993. — С. 14—17.
11. Ионесов, В. И. Ритуальная имитация и трансформация культуры (в свете археологических материалов сапаллинской культуры) / В. И. Ионесов // Трансформации: риск, кризис, адаптация : сб. ст. ; отв. ред. В. И. Ионесов. — Самара : СНЦ РАН, 2008. — С. 192—223.
12. Ионесов, В. И. Культура как организованный миропорядок: символические формы и метафоры трансформации / В. И. Ионесов // Вестник Челябинского государственного университета. — 2014. — № 25 (354). — С. 7—13.
13. Ионесов, В. И. О ритуале как культурной профилактике и социальной терапии / В. И. Ионесов // Культура и стресс: психическое здоровье в эпоху социальной турбулентности. — Самара : Век #21, 2018. — С. 38—44.
14. Ионесов, В. И. Протобактрийская цивилизация: социокультурный контекст возникновения зороастризма / В. И. Ионесов, Ю. В. Павленко // Клио. — 2002. — № 4. — С. 110—117.
15. Ионесов, В. И. К вопросу о ритуале в дискурсе культурологического знания / В. И. Ионесов, А. И. Белкин // Аспирантский вестник Поволжья. 2016. № 7-8. — С. 47-51
16. Иорданский, В. Б. Хаос и гармония / В. Б. Иорданский. — М. : Наука, 1982. — 344 с.
17. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1979. — 367 с.
18. Массон, В. М. Первые цивилизации / В. М. Массон. — Л. : Наука, 1989. — 276 с.
19. Мифы народов мира : энциклопедия. Т. 2. — М., 1992. — 720 с.
20. Плахова, А. В. Социальная символика: к определению понятия / А. В. Плахова // Категории исторических наук. — Л. : Наука, 1988. — С. 46—57.

21. Постовская, Н. М. Абидос и Мемфис (к определению памятников I династии) / Н. М. Постовская // Вестник древней истории. — 1959. — № 3. — С. 103—129.
22. Проблемы философии культуры. — М. : Мысль, 1984. — 326 с.
23. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Л. : Ленинград. гос. ун-т, 1986. — 366 с.
24. Сагалаев, А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип / А. М. Сагалаев. — Новосибирск : Наука, 1991. — 154 с.
25. Струве, В. В. Заупокойный культ древнего Египта / В. В. Струве. — Петроград, 1919. — 46 с.
26. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. — М. : Наука, 1983. — 278 с.
27. Askarov, A. A. De temple du feu de Dzarkutan de le plus ancien centre culturel de la Bactryane septentrionale // A. A. Askarov, T. Shirinov // Histoire et cultes de l'Asie Centrale preislamique. — Paris, 1991. — P. 129—136.
28. Ionesov, V. Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice / V. Ionesov // Current Anthropology. — 1999. — Vol. 40, № 1. — P. 87—89.
29. Ionesov, V.I. The Struggle between Life and Death in Proto-Bactrian Culture: Ritual and Conflict / V.I. Ionesov. — Lewiston ; New York : The Edwin Mellen Press, 2002. — 220 p.

Сведения об авторе

Ионесов Владимир Иванович — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории культуры, Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия. acdis@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 73—81.*

ABOUT THE PHENOMENON OF SYMBOLIC IMITATION IN TRANSITION CULTURE: PROTOBACTRIAN CONTEXT

V.I. Ionesov

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. acdis@mail.ru

The article attempts to consider the phenomenon of ritual imitation as a way of adaptation and re-qualification of culture and, in particular, the social order of a transitional society. Studies of imitative practices in the ritual process are traditionally limited mainly to ethnographic science. Meanwhile, ritual imitation, actualizing itself in symbolic practices as artifacts of material culture, makes the imitation objects a subject of cultural research. The author shows that imitation made it possible to modify the ritual process from the inside to reflect new social challenges and shifts. Appeal to imitative attributions made the ritual accessible to innovation, both external and internal. Imitation as a means of ritual communication has constructed a new symbolic order of changing society. Moreover, this impact through feedback, as it were, returned to society, reflecting on its mythological consciousness and symbolic experience.

Keywords: *imitation, ritual, symbol, transformation, culture, image, transitional process.*

References

1. Askarov A.A., Abdullaev B.N. Dzharkutan. Tashkent, FAN Publ., 1983. 120 p. (In Russ.).
2. Askarov A.A. *Drevnezhemledelcheskaya kultura epokhi Bronzy yuga Uzbekistana* [Ancient agricultural culture of the Bronze Age of the South of Uzbekistan]. Tashkent, FAN Publ., 1977. 232 p. (In Russ.).
3. Beilis V.A. Teoriya rituala v trudakh Viktora Ternera [Theory of ritual in works of Victor Turner]. *V. Turner. Symbol and ritual* [V. Turner. Symbol and ritual]. Moscow, Nauka Publ., 1983. Pp. 7—31 (In Russ.).
4. Boyce M. *Zoroastriitsy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and customs]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 302 p. (In Russ.).
5. Vinogradov A.V. Raskopki mogilnika v raione sel. Zapadnaya Koshtamna [Excavations of burial grounds in the village. Western Koshtamna]. *Drevnyaya Nubiya* [Ancient Nubia]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964. Pp. 205—228. (In Russ.).

6. Eremina V.I. *Ritual and folklore* [Ritual and Folklore]. Leningrad, Nauka Publ., 1991. 208 p. (In Russ.).
7. Ionesov V.I. Novye isledovaniya mogilnika epokhi Bronze Age Dzharkutan 4V [New investigations of the burial ground of the Bronze Age Dzharkutan 4V]. *Istoriya material'noi kul'tury Uzbekistana* [The history of material culture of Uzbekistan], 1988, vol. 22., pp. 3—13. (In Russ.).
8. Ionesov V.I. Nekotorye dannye o mogilnike Dzharkutan-4V [Some data on the Dzharkutan-4V burial ground]. *Istoriya material'noi kul'tury Uzbekistana* [The history of material culture of Uzbekistan], 1990, no. 24, pp. 8—17. (In Russ.).
9. Ionesov V.I. O kenotafakh v pogrebalnoy praktike sapallinskoy kultury [About cenotaphs in the burial practice of the Sapalli culture]. *Obschestvennye nauki v Uzbekistane* [Social Sciences in Uzbekistan]. Tashkent, 1992. Pp. 52—58. (In Russ.).
10. Ionesov V.I. Imitatsiya i obryad [Imitation and Rite]. *Uzbekistan v drevnosti i Srednie veka* [Uzbekistan in Antiquity and the Middle Ages]. Samarkand, Institute of Archaeology Academy of Sciences of the Republic Uzbekistan Publ., 1993. Pp. 14—17. (In Russ.).
11. Ionesov V.I. Ritualnaya imitatsiya i transformatsiya kultury (v svete arkhologicheskikh materialov sapallinskoy kultury) [Ritual imitation and transformation of culture (in the light of the archaeological materials of the Sapalli culture)]. *Transformatsii: risk, krizis, adaptatsiya* [Transformations: risk, crisis, adaptation]. Samara, Samarskiy Nauchnyi Centr Rossiyskoy Akademii Nauk Publ., 2008. Pp. 192—223. (In Russ.).
12. Ionesov V.I. Kultura kak organizovannyi miroporyadok: simvolicheskie formy i metafory transformatsii [Culture as an organized world order: symbolic forms and metaphors of transformation]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2014, no. 25 (354), pp. 7—13. (In Russ.).
13. Ionesov V.I. O rituale kak kulturnoi profilaktike i sotsialnoi terapii [On ritual as a cultural prevention and social therapy]. *Kul'tura i stress: psikhicheskoe zdorov'ye v epokhu sotsial'noi turbulentnosti* [Culture and stress: mental health in the era of social turbulence]. Samara, Vek #21 Publ., 2018. Pp. 38—44 (In Russ.).
14. Ionesov V.I., Pavlenko Yu.V. Protobaktriiskaya civilizatsiya: socio-kulturnyi kontekst vozniknoveniya Zoroastrizma [Protobactrian civilization: the socio-cultural context of the emergence of Zoroastrianism]. *Klio* [Clio], 2002, no. 4, pp. 110—117. (In Russ.).
15. Ionesov V.I., Belkin A.I. K voprosy o rituale v diskurse kulturologicheskogo znaniya [On the question of ritual in the discourse of cultural knowledge]. *Aspirantskiy Vestnik Povolzh'ya* [Postgraduate Bulletin of the Volga], 2016, no. 7-8, pp. 47—51. (In Russ.).
16. Iordansky V.B. *Khaos i harmoniya* [Chaos and harmony]. Moscow, Nauka Publ., 1982. 344 p. (In Russ.).
17. Losev A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [Problem of symbol and realistic art]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. — 367 p. (In Russ.).
18. Masson V.M. *Pervye tsivilizatsii* [First civilizations]. Leningrad, Nauka Publ., 1989. 276 p. (In Russ.).
19. *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of peoples of the world. Vol. 2]. Moscow, 1992. 720 p. (In Russ.).
20. Plakhova A.V. Social simvolika: k opredeleniyu ponyatiya [Social symbolics: to the definition]. *Kategorii oistoricheskikh nauk* [Categories historical sciences]. Leningrad, Nauka Publ., 1988. Pp. 46—57. (In Russ.).
21. Postovskaya N.M. Abidos and Memfis (k opredeleniyu pamyatnikov I dinastii) [Abydos and Memphis (to the definition of the monuments of I dynasty)]. *Vestnik Drevney Istorii* [Ancient History Bulletin], 1959, no. 3, pp. 103—129. (In Russ.).
22. *Problemy filosofii kultury* [Problems of philosophy of culture]. Moscow, Mysl Publ., 1984. 326 p. (In Russ.).
23. Propp V.Ya. Istoricheskie korni volshebnoi skazki [Historical roots of magic tale]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1986. 366 p. (In Russ.).
24. Sagalaev A.M. Ural-Altayskaya myfologiya. Simvol and arkhetyip [Ural-Altay mythology. Symbol and Archetype]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991. 154 p. (In Russ.).
25. Struve V.V. *Zaupokoinyi kult drevnego Egipta* [Mortuary cult of ancient Egypt]. Petersburg, 1919. 46 p. (In Russ.).
26. Turner V. The Simvol and ritual [Symbol and ritual]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 278 p. (In Russ.).
27. Askarov A.A. Shirinov T. De temple du feu de Dzharkutan de le plus ancien centre culturel de la Bactryane septentrionale. *Historie et cultes de l'Asie Centrale preislamiques*. Paris, 1991. P. 129—136. (In French).
28. Ionesov V. Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice. *Current Anthropology*, 1999, vol. 40, no. 1, pp. 87—89.
29. Ionesov V.I. *The Struggle between Life and Death in Proto-Bactrian Culture: Ritual and Conflict*. Lewiston, New York, The Edwin Mellen Press Publ., 2002. 220 p.

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОБЪЕКТИВАЦИИ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА КУЛЬТУР (на примере Республики Башкортостан)

Г. С. Иштуганова

Дом дружбы народов Республики Башкортостан, Уфа, Россия

Статья посвящается осмыслению опыта объективизации идеи межэтнического диалога культур и этноконсолидирующей, миротворческой, духоформирующей, культуротворческой роли национально-культурных общественных организаций в этнокультурном пространстве, особенно актуализирующей в современных условиях.

Ключевые слова: *диалог культур, межнациональные отношения, цивилизация, социокультурное пространство, толерантность.*

Полиэтническому российскому обществу, находящемуся на международной арене перед лицом глобальных геополитических вызовов и испытывающему определенные сложности, социокультурные реалии современного мира диктуют необходимость разработки различных подходов концептуального осмысления проблем актуализации роли национальных общественных движений и объединений. Являясь координаторами идеологии и практики со-бытия национальных общностей в социокультурном пространстве, национально-культурные общественные объединения влияют на выстраивание межнациональных отношений и возлагают на себя функции не только попечителя потребностей своих этносов, но и защитника общенациональных интересов.

Неделимая, монолитная Россия, представляющая из себя сообщество, состоящее из самых разных этносов, народов и народностей, существующие в собственном социокультурном поле трудности сможет преодолеть при условии взвешенного грамотного выстраивания диалога культур, нацеленного на качественную эволюцию каждой культуры и этнической общности. Сложившийся исторически естественный мультикультурализм, или многокультурность, вписанная в единую общероссийскую национальную социокультуру, является уникальным фактом. Как неоднократно доказывала история, очутившись в едином социально-культурном кластере вне своей исторической родины, различные этнические диаспоры не только стремятся сохранить связь со своими истоками и ищут точки соприкосновения внутри своей общности, но и вступают с другими народами, с которыми сосуществуют рядом, в «деловые переговоры».

Включаясь в мировое социокультурное пространство, российское сообщество, состоящее из многочисленных народов, представленных самобытными этническими культурами, национальными языками, религиями и традициями, прикладывая максимум усилий для сохранения собственной национальной идентичности, одну из основных ролей отводит, безусловно, национально-общественным организациям, как социокультурному институту, способному передавать из поколения в поколение культурные ценности этносов. Сегодняшние национально-культурные общественные организации, которые весьма отличаются и по численности, и по имеющимся потенциальным ресурсам, играют сегодня ключевую функцию как в становлении здорового консолидированного общества, так и в формировании полноценной, гармонично развитой личности, сохраняющей свой этнический код, и чувство принадлежности к общему многонациональному обществу.

В свою очередь, полиэтничный культурный мир Российской Федерации специфически преломляется через национальные культуры своих многочисленных регионов, в том числе современного многонационального Башкортостана, культура которого выкристаллизовалась и созревала в ходе многовекового социокультурного развития, со-бытия различных этносов, традиций, языков, религиозных верований. В условиях демократизации национально-общественного бытия в Республике Башкортостан, как и в целом в государстве, массово организовались общественные национально-культурные объединения, союзы, общества и партии, представляющие интересы той или иной этнической группы. Аккумулировав

принцип обеспечения всеобъемлющего взаимодействия с общественностью, данные организации сконцентрировали свой консолидирующий потенциал в конструктивное русло для обеспечения представителей всех этнических групп потенциалом полноценного и качественного развития во всех сферах: социально-экономической, языковой, образовательной, культурно-духовной, религиозной. Сегодня современное законодательство, многочисленные структуры государственной власти солидарно с духовными учреждениями, историко-культурными центрами, творческими союзами и этнообщественными организациями ведут огромную и планомерную работу по защите интересов и удовлетворению национальных и культурных споров и интересов народов Республики Башкортостан, сохранению межнационального и межконфессионального мира в обществе по упрочению стабильности, сложившейся модели мультикультурализма. Башкортостанский мультикультурализм — это безусловная ценность, уникальная модель совместного бытия и сотворчества, когда люди разной этничности, религии, сосуществуют рядом в мире и согласии, сохраняя свою культурную персональность. [1, с. 192]

Как указывается в научной литературе, ценность социальной памяти для каждого этноса и отдельных его индивидуумов неопределима, так как национальные особенности и формирование на их основе ценностного сознания нации — явления сквозные, пробивающиеся через столетия и во многом определяющие само отношение этих народов не только к реалиям действительности прошлого и настоящего, к возникающим проблемам, как внешним, так и внутренним, но и к другим этносам и культурам [2, с. 36].

Социальная и культурная инициатива национально-культурных общественных объединений в итоге была сориентирована на создание условий, представляющих каждому народу ресурсы и потенциал для сохранения своей национальной самобытности, культурной персональности, родного языка, традиционных верований на стимулирование духа постоянного межнационального диалога как фактора межэтнической консолидации народов Башкортостана и Российского государства. Особую интегрирующую роль в диалоге многонациональных культур играет социокультурная деятельность национально-культурных объединений, выступающих как особый тип социальной технологии, основной задачей которого является культивирование равновеликого культурного общения и культурного обмена между этносами, поколениями и личностями на основе норм права. Их деятельность — целена-

правленная, системная работа, нацеленная на регулирование микроклимата между этносами и людьми различной национальности, формирование уважения к национальному индивидуализму других этносов как равновеликих субъектов и партнеров коммуникации.

Сосуществование в Республике Башкортостан, в своеобразном национально-территориальном формировании, объединяющем представителей более 160 народов и народностей с их самобытными культурными традициями, приверженцев всех мировых и многих национальных религий, демонстрирующих взаимное уважение и межнациональный мир, формировали собственный опыт по эффективному национально-государственному строительству, конструированию успешной модели государственной национальной политики, культивирующей равновеликое общение и сотворчество этносов и культур.

Многонациональность, сложившийся сплав разноязычных культур и благоприятное их сосуществование, более того, творчество, доброта, открытая душа, культивирование и признание достоинства и значимости каждого индивидуума независимо от его возраста, пола, религиозной и национальной принадлежности, социального и имущественного положения — основные духовные воззрения организации совместной биографии современного Башкортостана. [3, с. 114.]

Полноценное удовлетворение социально-экономических, культурно-языковых потребностей и запросов многонационального населения республики достижимо при условии модернизации и активизации деятельности национально-культурных объединений, выполняющих обязанности ключевых институтов самоорганизации и саморазвития этнических образований, что, однако, не исключает их активного взаимодействия с государственными органами. Заметим, что финансирование на конкурсной основе со стороны Правительства Республики Башкортостан мероприятий их программ способствует оживлению их разносторонней этноконсолидирующей работы, совершенствованию материальной базы национально-культурных организаций, историко-культурных центров и структур этнокультуры.

Культуротворческая, духоформирующая и миростроительная деятельность национально-культурных объединений региона может сегодня противостоять бездуховности и ценностному релятивизму, распространению различных форм этнофобий, пресекать те стереотипы менталитета и мышления, которые разъединяют общество по нормам этнической, инокультурной и религиозной принадлежности. Несомненно, что именно с этого ракурса представители самых разных

диаспор должны рассматриваться в качестве духовных партнеров и единомышленников в всеобщем культурном и мировоззренческом диалоге между множественными этническими общностями, представителями разной веры, искать общие точки соприкосновения в выработке подходов к сохранению стабильности и устойчивости в подъеме социокультурной сферы, принимать активное участие в формировании толерантного общественного и личного сознания. Национально-культурные объединения как авторитетный социальный союз единомышленников должны объединять усилия по сбережению в многонациональном обществе системы национального образования по нравствен-

ному и гражданско-патриотическому воспитанию поликультурной личности, распространять высокие образцы этнической культуры, социального поведения, культивировать этические нормы в повседневном общении, приумножить исторические традиции и традиционные религиозные ценности, оберегающие этническую духовность от разрушительных воздействий извне и духовных угроз изнутри. [4, с. 269—270] Многосторонняя социокультурная деятельность национально-культурных общественных объединений, безусловно, дополнит и усилит актуальную в современных условиях целенаправленную государственную работу по сохранению мира и согласия в обществе.

Список литературы:

1. Косых, Е. С. Крах европейского мультикультурализма / Е. С. Косых // Культура мира на современном этапе : материалы Республик. науч.-практ. конф. (Уфа, 28 апреля 2011 г.). — Уфа : Вагант, 2011. — 366 с.
2. Файзуллин, Ф. С. Национальные ценности как элемент культуры / Ф. С. Файзуллин // Культура мира на современном этапе : материалы Республик. науч.-практ. конф. (Уфа, 28 апреля 2011 г.). — Уфа : Вагант, 2011. — 366 с.
3. Рахматуллина, З. Я. Культура мира как парадигма со-бытия народов в Республике Башкортостан / З. Я. Рахматуллина // Культура мира на современном этапе : материалы Рахматуллина (Уфа, 28 апреля 2011 г.). — Уфа : Вагант, 2011, — 366 с.
4. Масимович, В. А. Национальная традиция в эпоху глобализма / В. А. Масимович // Традиция и толерантность: проблема понимания : материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию акад. АН РБ, д-ра философских наук, проф., заслуж. деятеля науки РБ Файзуллина Фаниля Саитовича (25 мая 2012 г.). — Уфа : АН РБ : Гилем, 2012. — 476 с.

Сведения об авторе

Иштуганова Газима Сабирьяновна — соискатель кафедры этики, культурологии и связей с общественностью (ЮНЕСКО) Башкирского государственного университета по специальности «социальная философия», местодист Дома дружбы народов Республики Башкортостан. Уфа, Россия. gazima.s@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 82—85.*

SOCIAL ROLE OF NATIONAL AND CULTURAL PUBLIC ORGANIZATIONS IN THE OBJECTIVIZATION OF INTERETHNIC DIALOGUE OF CULTURES (on the Example of the Republic of Bashkortostan)

G.S. Ishtuganova

Bashkir State University, Ufa, Russia. gazima.s@mail.ru

The article is devoted to the understanding of the experience of objectification of the idea of interethnic dialogue of cultures and ethno-consolidating, peacemaking, spiritualizing, cultural role of national and cultural public organizations in the ethno-cultural space, especially actualized in modern conditions

Keywords: *dialogue of cultures, ethnic relations, socio-cultural space, tolerance.*

References

1. Kosyh E.S. Krakh evropeiskogo mul'tikul'turalizma [The collapse of European multiculturalism]. *Kul'tura mira na sovremennom etape* [The culture of the world at the present stage]. Ufa, Vagant Publ., 2011. 366 p. (In Russ.).
2. Fayzullin F.S. Natsional'nye tsennosti kak element kul'tury [National values as culture element]. *Kul'tura mira na sovremennom etape* [The culture of the world at the present stage]. Ufa, Vagant Publ., 2011. 366 p. (In Russ.).
3. Rakhmatullina Z.Y. Kul'tura mira kak paradigma so-bytiya narodov v Respublike Bashkortostan [The culture of the world as a paradigm of an event of the people in the Republic of Bashkortostan]. *Kul'tura mira na sovremennom etape* [The culture of the world at the present stage]. Ufa, Vagant Publ., 2011. 366 p. (In Russ.).
4. Masimovich V.A. Natsional'naya traditsiya v epokhu globalizma [National tradition in the era of globalism]. *traditsiya i tolerantnost': problema ponimaniya* [Tradition and tolerance: understanding problem]. Ufa, Gilem Publ., Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan Publ., 2012. 476 p. (In Russ.).

СООТНОШЕНИЕ ФИГУРЫ И ФОНА КАК КУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СЕЛФИ

Р. С. Козятинский

Самарский государственный институт культуры. Самара, Россия

В статье рассматривается одна из важнейших проблем фотографии (а также конвенциональной живописи) и визуального восприятия — проблема соотношения фигуры и фона на изобразительной плоскости на примере селфи. Главный фокус направлен на понятие фона, которому в визуальных исследованиях фото-автопортрета традиционно уделяют недостаточное внимание. Помимо зрительных особенностей фона в селфи он рассматривается как отражение меняющейся культурной реальности.

Ключевые слова: фон, фигура, селфи, автопортрет, плоскость изображения, культурная реальность, тональная перспектива, приемы композиции, визуальная культура.

В сегодняшней культурной ситуации, сталкивающей нас с непостижимым в прежние эпохи количеством техногенных изображений как одним из последствий так называемой «цифровой революцией», которая не оставила нетронутой ни одну из сфер человеческой деятельности, все отчетливее можно наблюдать переход от «лингвистического поворота» к «иконическому». Постепенно вербальное в нашей жизни начинает уступать визуальному. Все больше исследователей обращают свое внимание на то, как работают такие медиа, как фотография, с фиксацией и репрезентацией культурной реальности в непрерывно и быстро меняющемся мире [2—9].

В последнее время с появлением мобильных телефонов, оснащенных цифровыми фотокамерами и расширением доступности сети Интернет, наиболее ярко выделился феномен визуальной репрезентации самого себя, имеющий, на самом деле, довольно долгую историю, но получивший устоявшееся название совсем недавно — селфи. От англ. от «self» — «сам, себя», данное понятие рассматривается как разновидность автопортрета, заключающаяся в запечатлении самого себя на фотокамеру.

В основу фотографии как таковой легли два важнейших изобретения — камера-обскура, известная человечеству еще со времен Аристотеля, для получения изображения и появившиеся только в первой трети XIX в. фотофиксаторы, для его закрепления. Одним из первых жанров и уже точно главным сразу становится портрет. При этом фотографическое изображение наследует ряд вопросов и проблем от живописи. Одной из фундаментальных проблем в визуальном восприятии любого плоского изображения является соотношение фигуры и фона.

Почти с самого начала стало понятно, что все предметы по своему значению для камеры-обскуры равны. Она не делит их на главные и второстепенные, а если зритель, глядя на снимок, воспринимает эти объекты иначе, то это только вследствие проделанной фотографом работы, нацеленной именно на такой результат. Такой паритет объектов в первую очередь связан с автоматическим способом появления изображения на носителе. О таком уровне изображении Ролан Барт в статье «Фотографическое сообщение» писал как о денотативном сообщении, т. е. «собственно аналог реальности» [1]. Для камеры нет деления на необычный и заурядный, праздничный и повседневный, далекий или находящийся вблизи. Это, по словам французского философа, считается зрителем уже как часть коннотативного сообщения, а именно как способ, которым «общество в той или иной мере дает понять, что оно думает о [фотографии]» [1]. Выделение тех или иных характеристик предмета на снимке зависит от того, каким смыслом наделяет его автор.

Фотография (как, впрочем, и конвенциональная живопись) раскрывает визуальные качества объекта в момент его перехода из реального пространства в двумерную изобразительную плоскость, когда происходят некоторые смещения соотношений форм и предметов, сопровождаемые выделением одних визуальных особенностей и отступление в тень, ступенькой других.

Нам привычно думать, что главным объектом в селфи является «фигура» автора, а для ее четкого различения ей необходимо выделиться из «фона», обрести объемность и приблизить снимок к подобью рельефу. Фигура выступает из фона, приобретая онтологические характеристики присутствия. Именно фон, на который спроецирована фигура,

призван проявить черты модели. Учитывая все это, сложно вообразить существование селфи в отрыве фона. Несмотря на это, порой дифференцировать фигуру и фон в селфи представляется крайне затруднительным, так как отношение фигуры и фона амбивалентно в силу амбивалентности самого понятия «фон», который может обозначать либо «задний план» (*fond*), либо «основание» (*fondement*) [9].

В различных словарях (помимо указаний на этимологическую основу от фр. *fond* из лат. *fundus* — «основание, дно, задний план») можно найти множество определений понятия «фон», которые суть сводятся к следующим: основному цвету или тону, на который нанесено изображение; заднику живописного полотна, который призван способствовать выделению в композиции главных объектов изображения; окружению или среде, окружающей что-либо. Кроме того, можно вспомнить, что «фон» от др.-греч. φωνή — «звук, голос». Поэтому «-фон-» так часто является частью сложных слов, имеющих отношение к звуку или речи, таких как телефон, магнитофон, фонотека, фонетика и др. Примечательно, «что в Греции устанавливались параллели между голосом и светом» [9]. У фоне (*phonē* — голос) и фа (*pha* — свет) один и тот же корень. Греки, говоря о различении логоса и голоса, указывали, что первый, понимаемый как разум и язык, становится видимым посредством второго, т. е. голос делает зримыми невидимый язык, невидимую мысль. Фа — это то, что излучает свет и, аналогично, позволяет сделать зримым, обнаружить [9].

Вопрос о соотношении фигуры и фона еще и потому является такой важной проблемой визуального восприятия, что помимо амбивалентности понятия «фон» само изображение одновременно является и плоскостью, и пространством.

Рассматривая соотношение фигуры с фоном, на который она проецируется, мы сразу же отмечаем, что одной из важнейших функций фона является его способность отдалиться, стусеваться, уйти в тень с тем, чтобы выгодно оттенить фигуру. Для этого фон не должен перетягивать на себя внимание, не должен оспаривать ведущее значение у фигуры на переднем плане. Какими же свойствами и особенностями для этого должен обладать фон?

Еще Леонардо да Винчи в своих трудах отмечал, что рассматривая живописное полотно, глаз человека привлекает в первую очередь места наивысших яркостей и контрастов, т. е. заметная разница различных участков изображения. Чередование темных и светлых участков изображения наводят на мысль о «ритме», где «слабым» эле-

ментом является тень, а «сильным» свет. Такой «ритмический рисунок» Михаил Ямпольский в своей работе «Изображение» называет модуляцией и отмечает за ней принципиальное значение для западного искусства: «Фон важен потому, что он позволяет выступить из себя рельефу пластической формы. И в модуляции форма становится похожей на звучание голоса, его вибрацию» [9]. А, как уже говорилось выше, голос, так же как и свет (фон), призван помочь сделать невидимый объект зримым. Фон должен носить нейтральный, обобщенный характер по отношению к фигуре, с тем чтобы усилить данный эффект ее выделения в кадре как главного элемента. В «Трактате о живописи» Леонардо да Винчи писал: «Ты должен ставить свою темную фигуру на светлом фоне, а если фигура светлая, то ставь ее на темном фоне. Если же она и светла и темна, то ставь темную часть на светлом фоне, а светлую часть на темном фоне» [4].

Следовательно, наиболее яркие контрасты должны быть присущи фигуре как основному объекту изображения, в то время как фон должен быть несколько менее контрастным, так как помимо прочего это условие необходимо для передачи расстояния между фигурой и фоном, для создания иллюзии разделяющей их воздушной среды.

В связи с этим важно отметить еще одну ключевую функцию фона — он должен соединять вместе все части изобразительной плоскости: фигуру, предметы и т. д. Выдающийся австрийский искусствовед Алоиз Ригль говорил, что «до тех пор, пока фон не превратился в пространство, соединяющее фигуры, он не обладал способностью к репрезентации света и воздуха» [9]. По словам Ригля, свет привнес в изобразительную плоскость репрезентацию измерения, не поддающегося осязанию, которое он назвал «субъективной поверхностью»

Понятия «свет» и «воздух» отсылают нас к воздушной перспективе — иллюзорному изменению предметов под воздействием воздушной среды, проявляющегося в размытости или потере ясности очертаний отдаленных объектов, исчезновение яркости цвета и контрастности между отдаленными объектами и фоном. Такая перспектива является одним из монокулярных сигналов для восприятия глубины пространства. Аналогично, Ригль, говоря о ярком свете, указывал, что он размывает контуры, ставит фигуру под угрозу исчезновения. При возникновении подобной «субъективной поверхности» становится все сложнее дифференцировать фигуру и фон, ведь до появления такой поверхности одним

из главных мотивов в соотношении фигуры с фоном был акцент на четкости контуров, линий и очертаний формы, стремящейся в своей моделировке к законченности. А именно такую форму наше визуальное восприятие считает как фигуру, на которую в первую очередь мы устремляем свое внимание. Несколько различных форм и элементов изобразительной плоскости легче согласуются с нейтрализованным, не перегруженным деталями фоном, чем между собой. В этом и проявляется функция фона как медиума, посредника, связующего различные формы и части изображения в единое целое

Наблюдая подобный черно-белый, а в особенности цветной снимок, необходимо особое внимание уделить тональности и цветности фона в кадре.

В селфи довольно часто можно встретить монохромность фона, т. е. один ведущий тон, который ложится в основу колористического решения снимка.

Примечательно, что в своих трудах Василий Кандинский отводил отдельное важное место понятиям «цвета» и «формы». Так, в частности, в работе «О духовном в искусстве» художник писал, что, глядя на картину, восприятие зрителя не находится на самом полотне. Кандинский вводит понятие «идеальной плоскости» и указывает, что восприятие находится именно на ней, а сама эта плоскость, как бы выступая из полотна, находится в пространстве перед изображением. Любопытно, что своей внеположностью изобразительной плоскости «идеальная плоскость» Кандинского во многом сближается с «субъективной поверхностью» Ригля. По Кандинскому изображение представляет собой систему отношений разнородных по своему составу элементов и плоскостей вместе с игрой цвета. Художник и теоретик сообщает, что одни тона выдвигаются вперед, в то время как другие отступают вглубь изобразительной плоскости. Они движутся в различных направлениях, пересекаются, иногда конфликтуют друг с другом. Местом синтеза подобных взаимодействий для Кандинского становится именно «идеальная плоскость». Картина предстаёт здесь перед зрителем уже не как набор различных элементов, рассматривая которые взгляд наблюдателя движется от одного к другому, а как некое целое. Елена Петровская в своих исследованиях посвященных визуальному образу пишет относительно «идеальной плоскости» Кандинского, что, если нам удалось попасть «в эту плоскость, мы начинаем смотреть в зеркало собственного восприятия» [8].

Держа в уме движение тонов и вспомнив данный живописцам в своем трактате, отмеченный

выше совет Леонардо да Винчи о размещении фигур на противоположном по цвету фоне, наше внимание должно привлечь еще одно явление, которое часто связывают с иллюзией иррадиации, когда светлые объекты на темном фоне кажутся больше своих настоящих размеров и как бы захватывают часть темного фона. Именно на эффект иррадиации обычно ссылаются при рассмотрении классической иллюзии квадратов.

Суть иллюзии: глядя на два совершенно одинаковых квадрата, один из которых белый и находится на черном фоне, а такой же черный квадрат расположен на белом фоне, возникает зрительный эффект, при котором белый цвет будто раздвигает пределы белого квадрата на черном фоне и визуально он кажется больше, чем абсолютно идентичный черный квадрат.

На самом деле это явление напрямую связано с так называемой тональной или цветовой перспективой, которая характеризуется разницей в тоне и цвете ближних и дальних объектов на изображении и отступление или выступление фигур из фона также является одним из ее проявлений. Форма черного цвета выступает вперед, в пространство перед изображением и уменьшается, а форма белого цвета остается на месте, на плоскости и не меняет своего размера, но за счет уменьшения размеров формы черного цвета кажется, что форма белого цвета увеличилась [6].

Отечественный теоретик и исследователь фотографии Александр Лапин, возможно, один из немногих, кто уделил вслед за Кандинским особое внимание движению тонов. Следует различать картинное, отступающее и выступающее пространство, которые вместе образуют пространство плоского изображения. Картинное пространство — это пространство воображаемое (работа сознания). А выступающее пространство фигур — иллюзорное (результат зрительной иллюзии). Сумму двух восприятий называют пространством изображения [7]. Лапин различает *естественное* и так называемое *феноменальное* восприятие пространства на плоскости. «Естественное восприятие пространства при наличии признаков перспективы, линейных, тональных и цветовых, происходит без нашего усилия, подсознательно. Феноменальное же восприятие далекого близким, а близкого далеким — это рациональное восприятие, работа сознания» [7, с. 89].

Казалось бы, привычные для человеческого сознания законы тональной перспективы, когда объекты с наиболее насыщенным цветом кажутся ближе, чем объекты менее насыщенного цвета, для своего очевидного проявления при рассмотрении снимка на плоскости экрана требуют

рационального усилия [6]. Усилие это при феноменальном восприятии довольно быстро сменяет подсознательно более естественное восприятие пространства на плоскости изображения, которое выстраивается автором снимка помимо уже отмеченных выше средств работы с пространством изображения и фоном с помощью таких инструментов, как работа со световым решением в кадре, точкой съемки, ее высотой и углом зрения на объект, увод фона в нерезкость и «съемка с проводкой».

Все эти выразительные средства композиции из арсенала фотографа Ролан Барт относил к приемам коннотации, дополняя данный список предметами, на фоне которых располагается модель. Каждый подобный предмет участвовал в общей разработке сюжета и фон, приобретая статус источника дополнительной информации, становясь скорее вторым планом, выдвигался ближе к главной фигуре в пространственной композиции. Барт считал, что предметы служат «индукторами ассоциации идей» и рассматривал их как элементы четкого словаря, из которых можно уверенно строить синтаксис.

Конечно, мы должны признать, что намеченный французским философом язык еще не разработан в достаточной мере для семиотического прочтения культурной реальности, схваченной рамкой кадра и являющейся фоном для фигуры автора селфи. Тем не менее, из таких видов селфи, которые можно назвать «репортажными», туристическими, или *travel selfie*, исследователи могут получить ценную информацию о нашей

сегодняшней культурной реальности. В подобных снимках редко встречается однотонный, не детализированный фон. Основным мотивом производства такого рода селфи является желание запечатлеть место или событие, которое автору снимка представляется особенно важным и отметить некую собственную сопричастность ему. С однозначной уверенностью сложно сказать, что в таких снимках важнее — фигура автора или маркируемое им как особое место или событие. Зато можно отметить исключительную ценность подобных снимков для исследователей, т. к. они дают довольно четкое и подчас неожиданное представление, скажем, о популярности тех или иных мест и достопримечательностей.

Более того, подобные селфи и их авторы в роле «охотников за красивыми фонами» начинают влиять на дизайн интерьеров и реальную архитектуру. Так, почувствовав новую нарождающуюся тенденцию, архитектурная студия Vale Architects выпустила «Руководство по дизайну Instagram». Согласно концепции студии, благодаря данному руководству архитекторы и дизайнеры смогут выстраивать свои проекты таким образом, чтобы гости отелей и ресторанов производили больше селфи и делились полученными впечатлениями в Инстаграм, делая рекламу данным заведениям [3].

При всей сложности соотношения фигуры и фона в селфи важно отметить, что фон в фотографических автопортретах не только фиксирует и отражает культурную реальность, но и способен оказывать заметное и во многом еще не отрефлексированное влияние на нее.

Список литературы

1. Барт, Р. Третий смысл / Р. Барт. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2015. — 104 с.
2. Белкин, А. И. Коммуникация в контексте сознания и социодинамики культуры / А. И. Белкин, В. И. Ионесов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. — 2016. — Т. 5, № 4. — С. 315—322.
3. Влияние Instagram на архитектуру помещения // Digital breath. — URL: <http://breath.digital/vlijanie-instagram-na-arhitekturu-pomeshhenija>.
4. Дыко, Л. П. Основы композиции в фотографии / Л. П. Дыко. — М. : Высш. шк., 1989. — 175 с.
5. Ионесов, В. И. Культурный процесс как предвосхищение бытия и дополняющая определенность / В. И. Ионесов // Креативная экономика и социальные инновации. — 2016. — Т. 6, № 2. — С. 74—87.
6. Козятинский Р. С. Фон в селфи: денотативный и коннотативный уровни / Р. С. Козятинский // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. — 2019. — Т. 21, № 64. — С. 60—65.
7. Лапин, А. Плоскость и пространство или жизнь квадратом / А. Лапин. — М. : Л. Гусев, 2005. — 144 с.
8. Петровская, Е. В. Теория образа / Е. В. Петровская. — М. : РГГУ, 2010. — 281 с.
9. Ямпольский, М. Изображение : курс лекций / М. Ямпольский. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — 424 с.

Сведения об авторе

Козятинский Роман Сергеевич — аспирант кафедры теории и истории культуры Самарского государственного института культуры. Самар, Россия. roman.kozyatinsky@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 86—90.*

THE RATIO FIGURE AND BACKGROUND AS A CULTURAL REALITY IN SELFIE

R.S. Kozyatinsky

Samara State Institute of Culture. Samara. Russia. roman.kozyatinsky@gmail.com

The article deals with one of the most important problems of photography (as well as conventional painting) and visual perception — the problem of the relationship between the figure and the background on the image plane on the selfie. The main focus is on the concept of the background, which in visual studies of the self-portrait have traditionally paid insufficient attention. In addition to the visual features of the background in the selfie, it is seen as a reflection of the changing cultural reality.

Keywords: *background, figure, selfie, self-portrait, image plane, cultural reality, tonal perspective, composition techniques, visual culture.*

References

1. Bart, R. *Tretij smysl* [The Third Sense]. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2015. 104 p. (In Russ.).
2. Belkin A.I., Ionesov V.I. Kommunikatsiya v kontekste soznaniya i sotsiodinamiki kul'tury [Communication in the context of consciousness and sociodynamics of culture]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Akmeologiya obrazovaniya. Psikhologiya razvitiya* [Proceedings of Saratov University. New series. Acmeology of education. Developmental psychology], 2016, vol. 5, no. 4, pp. 315—322. (In Russ.).
3. Vliyanie Instagram na arkhitekturu pomeshcheniya [The influence of Instagram on the architecture of the room]. *Digital breath*. Available at: <http://breath.digital/vlijanie-instagram-na-arhitekturu-pomeshheniya>. (In Russ.).
4. Dyko L.P. *Osnovy kompozitsii v fotografii* [Basics of composition in photography]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1989. 175 p. (In Russ.).
5. Ionesov V.I. Kul'turnyi protsess kak predvoskhishchenie bytiya i dopolnyayushchaya opredelennost' [Cultural process as anticipation of being and complementary certainty]. *Kreativnaya ekonomika i sotsial'nye innovatsii* [Creative Economy and Social Innovations], 2016, vol. 6, no. 2, pp. 74—87. (In Russ.).
6. Kozyatinsky, R. S. Fon v selfi: denotativnyi i konnotativnyi urovni [Background in Selfi: denotative and connotative levels]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Sotsial'nye, gumanitarnye, mediko-biologicheskie nauki* [Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Social, humanitarian, biomedical sciences], 2019, vol. 21, no. 64, pp. 60—65. (In Russ.).
7. Lapin A. *Ploskost' i prostranstvo ili zhizn' kvadratom* [Plane and space or life by a square]. Moscow, L. Gusev Publ., 2005. 144 p. (In Russ.).
8. Petrovskaya E.B. *Teoriya obraza* [Image Theory]. Moscow, RSUH Publ., 2010. 281 p. (In Russ.).
9. Yampolsky M. *Izobrazhenie* [Image]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2019. 424 p. (In Russ.).

ДВА ВИДА СОЦИАЛЬНОЙ ЗАБОТЫ

А. Г. Куницын

Череповецкий государственный университет. Череповец, Россия

В статье рассматривается философская категория «забота» в двух ее практических аспектах — аутентичном (антиципирующая) и не-аутентичном (замещающая). Обе эти формы проявления заботы наблюдаются в социальной практике, и часто вторая выдает себя за первую, что приводит к сущностному искажению гуманитарных интенций. В статье ставится цель — научиться выявлять ложные виды заботы и утверждать истинные.

Ключевые слова: *забота, антиципирующая, замещающая, бытие, сущее.*

Категория «забота», введенная в философский оборот в начале XX в. в «Бытии и времени» М. Хайдеггера, была предложена одновременно в качестве онтологической характеристики природы человека, брошенного в мир в состоянии неведения и одиночества и в качестве социальной интенции, позволяющей человеку существовать в мире других людей. Иными словами, заботясь постоянно о себе (а именно о сохранении своей антропологической сути, начиная с постериорно-эмпирической и заканчивая априорно-онтологической), человек ежеминутно утверждает себя в существовании, в бытии-в-мире (экзистенции), а заботясь о других (в форме intersubъективных и intersubъектных взаимоотношений), человек утверждает существование социума как экзистирующей целостности. Практической задачей является изучение заботы как модуса бытия и нахождение ее аутентичных форм. Данная задача позволит человеку настраивать свое мышление на те действия, которые в процессе рефлексии будут пониматься как благодатные в личностном и социальном измерении.

В «Бытии и времени», М. Хайдеггер называет два типа заботы или две крайние возможности действия: забота замещающая и забота антиципирующая [5, с. 66].

Первый из этих типов заботы построен на принципе подмены или вытеснения одного субъекта другим: человек, действующий в данном модусе, встает на место того, о ком хотел бы позаботиться, совершает действия от его имени и берет ответственность за последствия этих действий. Хайдеггер пишет об этом типе заботы следующее: «Она может с другого “заботу” как бы снять и поставить себя в озабоченности на его место, его заменить» [5, с. 66]. Данный принцип действия проявляется как в антропологическом, так и в социальном смысле.

В первом случае замещающая забота о себе проявляется в снятии с себя ответственности за совершаемые поступки и переноса центра принятия решений вовне, на плечи чужого авторитетного мнения или указание на коллективную ответственность. Так, участие в военных преступлениях или мародерстве может быть оценено его участником не как его личное действие, а как следование чужому приказу или общему порыву. Иными словами, человек снимает с себя ответственность и уступает свое субъектное право иному действующему — индивидуальному или коллективному. Таким образом, человек делегирует свою волю и свою свободу ради получения того, что он считает благом. Это может быть названо пассивной формой замещающей заботы.

Во втором случае замещающая забота о других (о другом) заключается в активном социальном вмешательстве и даже онтологической интервенции. Человек, стремящийся добиться определенного результата от других участников социального процесса, часто находит более удобным для себя и более эффективным (вследствие, как ему кажется, большего опыта и понимания ситуации) совершение действий от чужого лица. Подобное поведение часто присутствует в действиях матерей, которые, не находя сил заставить ребенка выполнить домашнее задание, делают их сами или даже подключают других членов семьи. То же самое происходит в том виде руководства, которое принято называть директивным — руководитель вместо того, чтобы позволить подчиненным проявить инициативу и выполнить свои обязанности в соответствии со своим пониманием и на свой риск, выстраивает систему тотального контроля и подчинения, при которой возможность ошибки сводится к нулю. И в первом и во втором примерах прослеживается принцип замещения — один субъект вытесняет другого, тем самым лишая

последнего его онтологического топоса (места в бытии). Хайдеггер указывает на то, что подобный вид заботы есть не столько покровительство и опека, сколько власть и подчинение, ведущие к зависимости и опредмечиванию. При этом часто данное проявление доминирования стремится оставаться тайным: «При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаена» [5, с. 66].

В политическом измерении подобный вид псевдо-заботы проявляется как патернализм. Замещающая забота оставляет след в народной памяти подобный состоянию счастливого детства — диктатор запечатлевается в образе сильного отца, способного защитить и согреть. Забываются жестокость и равнодушие, а остаются нежное родительское покровительство и отсутствие необходимости принимать хоть какие-то самостоятельные решения. Однако даже в том случае, если идиллия оказывается нарушенной, сам эффект замещающей заботы остается в форме раны или необратимых психологических последствий. Г. В. Иванченко отмечает: «Нередко растроганное чувство благодарности за то, что кто-то другой снял с тебя груз забот, сменяется раздражением и даже яростью, когда выясняются мотивы заботы» [2, с. 218].

Таким образом, замещающая забота проявляется в смешении субъекта с его онтологического места (топос), лишение его тех прав, которые это место ему гарантируют. Кража, совершаемая в подобном действии, включает в себя и разрушение его субъектности, поскольку субъект не может быть отделен от своих полномочий на расположение в бытии. Субъект становится объектом или вещью, которая может быть размещена и смещена в соответствии волей того, кто подобную заботу проявляет. Неспособность позволить субъекту сохранять свое место в бытии, действовать в соответствии со своим пониманием, опирается на отсутствие понимания много-субъектности мира сущего, наличия в нем бесконечного количества независимых центров ответственности, которые при этом связываются невидимым единым управлением, что и есть истинная забота Бытия о сущем как целостности. И. Н. Зайцев отмечает: «...заботливость берет на себя то, о чем надо заботиться вместо Другого; Другой при этом выброшен со своего места, лишается причастности к бытию» [1].

Забота одного человека о другом, исключаящая понимание заботы Бытия, охватывающая все аспекты проявленного и непроявленного мира, свидетельствует о несовершенстве понимания

времени как формы движения сущего. Наличие же этого видения можно назвать предпониманием, которое и характеризует заботу в ее наиболее полном виде. В. В. Летуновский говорит об этой существенной характеристике заботы следующее: «Структуру предпонимания образуют “предмнения”, “предвидения” и “предвосхищения”, которые в совокупности предопределяют и мышление поведение человека» [3]. Наделенный подобным видением человек сможет избежать действий, противоречащих онтологическому замыслу, т. е. действий, навязывающих бытию свои интенции и замещающих своей волей субъектность других действующих.

В противовес первому типу ложной (неаутентичной) заботы, второй тип заботы называется антиципирующей. Это латинское слово (антиципация) указывает на способность видеть будущее как свершившееся настоящее. Это и есть предпонимание, о котором шла речь выше и которого не достает замещающей заботе. Так, врач способен лечить пациента, пред-видя его излечение, садовник поливает розовый куст, пред-видя цветущий бутон розы, учитель наставляет ученика, пред-видя его в образе человека грамотного и образованного, политик печется о своих гражданах, пред-видя перед собой будущую процветающую и успешную страну. Такой взгляд можно назвать формой пред-рефлексии: даже если предвидение человека окажется ложным, само осознание ситуации из другого временного состояния, взгляд из будущего в настоящее, есть форма заботы, при которой оценивается не наличное состояние объекта заботы, а образ его становления, ожидаемый результат. Речь идет об энтелехии, целеполагании, к которой сущностно пребывает каждое существо, находящееся в процессе развития, созревания.

При этом антиципирующая забота проявляется не как пассивное сощрацательное состояние, а как действующая, сопровождающая активная сила. Человек, находящийся в модусе антиципирующей заботы, наделенный предпониманием, т. е. формой зрелого мышления об объекте заботы, совершает деятельные усилия, связанные с направлением фрагмента сущего в ту сторону, которая для него является его грядущей данностью. Можно сказать, что такой субъект заботы (заботящийся человек) мягко подталкивает объект своей заботы к достижению цели, подобно тому, как человек помогает ребенку подняться на подножку поезда, переводит старика через дорогу или подает руку тонущему. Активное начало является ключевым фактором аутентичной заботы: человек не просто осознает будущее объекта заботы, но и со-участвует в его судьбе. Эта необходимость в

деятельной сопричастности к судьбе объекта заботы вызывается зрелым пониманием субъектом забота своей ответственности за него. Момент этой ответственности возникает в точке познания объекта заботы — как только последний оказывается в фокусе субъектного опыта, возникает и осознание своей вовлеченности в развертывание его судьбы. Иными словами, знание о конкретном человеке часто может означать и осознание самого себя в качестве активного начала становления его судьбы. Думая о своем только что родившемся ребенке, человек, естественно, осознает свою вовлеченность в его судьбу, а значит, и свою ответственность за него. Из этого понимания и рождается забота.

При этом проявление заботы человеком, находящимся на зрелом уровне понимания, могут быть истолкованы ошибочно теми, кто подобной зрелости не имеет. Например, Иуда, некогда любимый ученик Христа, мог обладать подобным пред-видением, пред-пониманием миссии своего учителя. Понимая его, он осознавал и свою роль в его особой судьбе. Оказавшись в этом положении, он совершил именно те действия, которые требовала от него ситуация. И хотя его действия обычно оцениваются как предательство, возможно им был совершен акт высшей заботы.

Подобно этому Сенека заботился о своем ученике Нероне, казалось бы, возвращая в нем семена зла. Но, возможно, Сенека, следуя ницшеанскому принципу «падающего толкни», пред-видя неизбежное будущее своего воспитанника, так заботился о том, чтобы это будущее свершилось [4, с. 221]. Забота Сенеки может быть понята и

значительно шире — как стремление помочь деградировавшей династии уйти со сцены истории. И действительно, Нерон станет последним в роду Юлиев — Клавдиев. Еще более широкий взгляд представляет собой философское отношение к принципу деспотической власти, чью порочность мог желать высветить Сенека. Так и случилось — на века Нерон стал символом бессмысленности и жестокости, самодурства и нецелесообразности, к которым часто приводит любая неограниченная власть. Сенека как философ мог думать о политических формах в их иерархическом состоянии и осознавать свою теоретическую ответственность за выявление наиболее архаичных и ретроградных форм власти.

Таким образом, деятельная аутентичная антиципирующая забота может принимать самые разные формы, и только проникновение в ее гуманитарную ценность позволяет оценить ее по достоинству. Такой герметичный характер аутентичной заботы превращает ее в категорию особого рода, требующую для ее понимания человека, находящего в том же онтологическом статусе.

Итак, выше были представлены два вида заботы — замещающая и антиципирующая. Только вторая основывается на понимании бытия «другого» и только она может быть названа аутентичной. Иными словами, человек заботящийся должен быть достаточно зорким к бытию, к его формам, движению, интенциям. Пребывая в модусе аутентичной заботы, человек способен совершать действия, согласованные с пространством, временем и причинностью, и таким образом быть всегда причастным к Бытию, какое оно есть.

Список литературы

1. Зайцев, И. Н. Уточнение «начала» философии: Хайдеггер и Левинас / И. Н. Зайцев // ВикиЧтение. URL: <https://fil.wikireading.ru/648> (дата обращения: 30.03.2019).
2. Иванченко, Г. В. Забота о себе: история и современность / Г. В. Иванченко. — М. : Смысл, 2009. — 304 с.
3. Летуновский, В. В. Экзистенциальный анализ. История, теория и методология практики : дис. ... канд. психол. // Научная библиотека диссертаций и авторефератов. URL: <https://www.dissercat.com/content/ekzistentsialnyi-analiz-v-psikhologii> (дата обращения: 01.04.2019).
4. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и не для кого / Ф. Ницше. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2018. — 352 с.
5. Хайдеггер, М. Бытие и время : пер. с нем. / М. Хайдеггер. — М. : Академ. проект, 2011. — 460 с.

Сведения об авторе

Куницин Андрей Геннадьевич — аспирант кафедры истории и философии Череповецкого государственного университета. Череповец, Россия. marten18@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 91—94.*

TWO KINDS OF SOCIAL CARE

A.G. Kunitsin

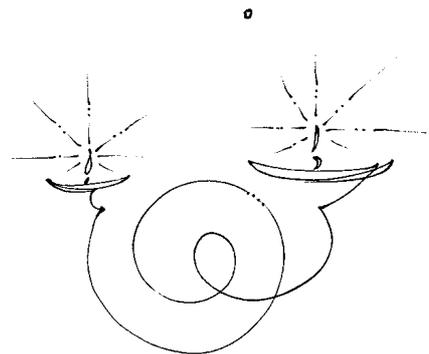
Cherepovets State University Cherepovets. Russia. marten18@mail.ru

The article discusses the philosophical category of «care» in two practical aspects — authentic (anticipatory) and non-authentic (replacement). Both of these forms of care are observed in social practice, and often the second pretends to be the first one, which leads to an essential distortion of humanitarian intentions. The aim of the article is to learn to identify false types of care and to assert the true ones.

Keywords: *care, anticipating, substituting, being, being.nal communication, language, national component.*

References

1. Zaytsev I.N. Utochnenie «nachala» filosofii: Khaidegger i Levinas [The definition of a «beginning» of philosophy: Heidegger and Levinas]. *VikiChtenie* [WikiReading]. Available at: <https://fil.wikireading.ru/648>, accessed: 02.03.2019. (In Russ.).
2. Ivanchenko G.V. *Zabota o sebe: istoriya i sovremennost'* [Self-Care: history and modernity]. Moscow, Smysl Publ., 2009. 304 p. (In Russ.).
3. Letunovskij V.V. Ekzistentsial'nyi analiz. Istoriya, teoriya i metodologiya praktiki [Existential analysis. History, theory and methodology of practice]. Thesis. *Nauchnaya biblioteka dissertatsii i avtoreferatov* [Scientific library of dissertations and abstracts]. Available at: <https://www.dissercat.com/content/ekzistentsialnyi-analiz-v-psikhologii>, accessed: 10.02.2019. (In Russ.).
4. Nietzsche F. *Tak govoril Zaratustra: kniga dlya vsekh i ne dlya kogo* [Thus spoke Zarathustra: a book for everyone and no one]. St. Petersburg, Azbuka Publ., Azbuka-Attikus Publ., 2018. 352 p. (In Russ.).
5. Khaidegger M. *Bytie i vremya* [Being and time]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2011. 460 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 95—104.*

УДК 16
ББК 87.25

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10515

ЭЛЕМЕНТЫ И АЛЬТЕРНАТИВЫ РЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛОГИЧЕСКОЙ КОМПОНЕНТЫ ОСНОВ МАТЕМАТИКИ

Е. И. Арепьев, В. В. Мороз

Курский государственный университет. Курск, Россия

Признание наличия в составе исходных основ математического знания логической составляющей, не выступающей в роли единственной универсальной компоненты, по-видимому, является наиболее адекватным и близким к реальному положению дел, в свете истории развития идей логицизма и других направлений. Однако такая установка предполагает необходимость ответа на ряд вопросов, связанных с онтологическим и гносеологическим статусом самих истин и объектов логики, или тех из них, которые принимаются в качестве базисных. Рассмотрение этого вопроса в историко-философском спектре предполагает обобщение представлений о логике в ряде течений философии математики XIX—XX вв. Попытаемся осуществить такое обобщение в свете перспектив реалистического истолкования онто-гносеологических основ математики.

Ключевые слова: философия математики, реализм, объекты логики, логицизм, онто-гносеологические основы математики.

Проблемы обоснования математики в аналитической философии и других течениях наиболее интенсивно разрабатывались на рубеже XIX—XX вв. Известно, что реализм или платонизм, является одной из доминирующих ветвей философского обоснования математики. В числе прочих аргументов адекватности такого подхода выступает, например, приверженность подавляющего большинства работающих математиков именно к реалистическому пониманию природы математических истин и объектов. Обрисовывая эту ситуацию, В. В. Целищев пишет: «Если платонизм как «рабочая» вера математика не вызывает никаких сомнений, то в философском отношении платонизм отягощен массой неприятных аспектов. Прежде всего весьма проблематично понятие существования в нематериальном мире, которое присуще широкому спектру философских учений, известных под названием «идеализм»» [14, с. 31—37]. Тем не менее, аргументами «за» выступают и устойчивость позиции философско-математического реализма в истории философии,

и наличие предпосылок в античных учениях, и критерий практики и др.

В концепциях представителей аналитической философии четко просматриваются реалистические установки. И явный реализм Фреге, и «реалистические» этапы эволюции взглядов Рассела, и вариации философско-математических исследований Витгенштейна и даже неявные, противоречащие общей позитивистской концепции установки Карнапа, входят в позитивное наследие разработки проблем онтологического и гносеологического истолкования математики. В наследии вышеперечисленных аналитиков присутствуют компоненты бытийно-познавательной трактовки логики в духе платонизма. Данные компоненты сформулированы, в большинстве своем, вполне эксплицитно, однако их дальнейшая разработка оказалась под вопросом в силу возникших теоретико-множественных аномалий, отчасти способствовавших усилению позиций конвенционализма, психологизма и позитивизма. Можно утверждать, что представители аналитической философии вполне

осознают интересубъективность и даже реальность положений логики и математики, рассматривают множество доводов в пользу указанной точки зрения, однако никто из них не предлагает развернутой сущностной модели, истолковывающей включенность логико-математических утверждений в структуру бытия [3, с. 5—16].

Помимо ситуации в программах логицизма и неопозитивизма, формируется особое положение дел по этому вопросу в период развития аналитической традиции, который можно условно обозначить как постпозитивистский, имея в виду не столько временные рамки (середина XX в.), сколько сами установки. В частности, достаточно большой резонанс вызвали идеи У. Куайна, который испытывает влияние не только ранних аналитических концепций, не только неопозитивизма, но и прагматизма, конвенционализма и др. Одной из центральных установок его концепции является отрицание различия между аналитическими суждениями математики и логики, с одной стороны, и синтетическими суждениями эмпирических наук, с другой. При этом он также отрицает сводимость отдельных высказываний науки к эмпирическому данному, считая, что эмпирические факты проверяют теорию в целом, то есть всю систему взаимосвязанных предложений. Такое положение дел, считает Куайн, гарантирует устойчивость теоретических систем при взаимодействии с эмпирическим уровнем науки. Эта позиция в значительной степени базируется на конвенционалистском понимании научных законов. Что же касается собственно философии, то Куайн, так же, как и в случае с логикой и математикой, указывает на отсутствие ее принципиального отличия от естествознания. Философия, по мнению Куайна, обладает лишь несколько большей общностью утверждений. Исходя из такого понимания философии, Куайн предлагает свое видение онтологических проблем науки вообще и математики в частности. Собственно, его установки позволяют экстраполировать представления о естественных науках на науку вообще и, конкретно, на математику.

Онтологическое истолкование математики и логической составляющей ее оснований Куайн понимает как проблему, решаемую сугубо прагматическими мотивами. Он опирается на тезис об «онтологической относительности» и указывает, что онтологические проблемы, рассматриваемые не в относительном, а в абсолютном смысле, обесмысливаются, поскольку они являются логическим кругом: объяснить, что такое F мы способны лишь указав, что F это G, что подразумевает признание некой определенности поня-

тия G [7, с.52—53]. Здесь Куайн делает вывод о бесперспективности рассмотрения онтологических вопросов, поскольку каждое интерпретируемое понятие раскрывается через ряд терминов, среди которых, в конечном счете, начинают преобладать неопределяемые, или не определяемые с той степенью полноты и строгости, с которыми раскрываются исходные понятия.

Но ведь человеческое знание по большей части и развивается именно этим путем: мы описываем некоторое названное нами явление посредством общепотребительных, более простых и понятных слов. Таким образом, название постепенно превращается в более или менее строгое понятие и т. д. Здесь можно вспомнить позитивистский тезис о специфичности онтологических проблем, состоящей в их неосмысленности в научном языке. На наш взгляд, несостоятельность идей позитивизма была давно продемонстрирована и кризисом классической науки — необходимостью пересмотра онтологических и гносеологических установок естествознания, и рядом других фактов — неverifiedируемостью принципа верификации и пр.

Итак, нас интересует конкретный вопрос — вопрос о том, как в онтологическом смысле интерпретируется Куайном логика и математика. Куайн считает, что система логических истин существует независимо от математики [29, р. 86] (приводится по [11, с. 92]). В пользу этого утверждения, указывает он, говорит тот факт, что логическая истинность может быть определена без привлечения каких-либо математических понятий. Формальная составляющая отличий логики от математики, по Куайну, заключается в выполнимости процедуры разрешимости для логических исчислений, то есть в возможности алгоритмической проверки принадлежности определенным в них множествам каждого из их элементов, что не выполняется в математических теориях. Содержание понятий логики значительно беднее содержания математических понятий и, поэтому, логика не может служить фундаментом математики.

Куайн считает также, что хотя логика не является эмпирической наукой, она не может быть полностью противопоставлена эмпирическому знанию. Так как все науки есть взаимосвязанное целое, части которого лишь в той или иной степени удалены от опыта и всегда включены в систему, направленную на объяснение опыта, логика (и математика) косвенно подтверждается эмпирическим путем и, следовательно, опосредованно зависит от опыта. Поэтому Куайн допускает возможность корректировки некоторых принципов логики под влияние изменений содержания чело-

веческого знания в целом. Таким образом, как отмечает В. Я. Перминов, позиция Куайна по этому вопросу может характеризоваться как содержащая существенную долю эмпиризма и релятивизма. Математика и логика являются частью целостной системы человеческого знания, направленной, в конечном счете, на объяснение опыта. Логика, по Куайну, выводится из грамматического материала, как соответствующая ему структура. По сути, логика в таком случае может эволюционировать в зависимости от эволюции грамматики и содержания знания. Она обусловлена также понятием семантической истины, которое нуждается в качестве своего глубинного основания в онтологической истине. Эти две установки позволяют охарактеризовать онто-гносеологическую позицию Куайна в отношении логики как натуралистический индуктивизм [11, с. 92 и далее].

Утверждая необоснованность принципиального разделения аналитических и синтетических истин, а также необоснованность редукционистского убеждения в сводимости всякого осмысленного высказывания к логической конструкции, термины которой отсылают нас к непосредственному данному опыта, Куайн указывает на такие два следствия отказа от них, как стирание границы между метафизикой и естествознанием, и принятие установок прагматизма. Вся совокупность наших знаний, говорит он, является построением нашего разума, лишь на периферии взаимодействующим с эмпирией. Конфликт знаний с опытом на периферии вызывает перестройку внутренней части системы, причем это могут быть как знания, логически связанные с утверждениями об опыте, так и высказывания о характере самих логических взаимосвязей [6, с. 6]. Практически Куайн приходит к конвенционалистской трактовке истин логики (математики и прочих истин): «Всякое высказывание может считаться истинным при любых обстоятельствах, если мы производим достаточно радикальные изменения где-то в системе. Даже высказывание, находящееся в непосредственной близости к периферии, может считаться истинным перед лицом противоречивого опыта — путем ссылки на галлюцинации или путем исправления высказываний определенного вида, именуемых логическими законами. И наоборот, ни одно высказывание не гарантировано от исправления. Исправление даже логического закона исключенного третьего было предложено в качестве средства упрощения квантовой механики...» [6, с. 6].

И математические объекты, и понятия физики трактуются Куайном как единые по своей природе с мифологическими сущностями, богами. Един-

ственное отличие, говорит он, состоит в степени упрощения наших контактов с чувственным опытом, которое достигается при их помощи. Куайн отождествляет онтологические вопросы с вопросами естественнонаучного характера, разделяя позитивистский тезис Карнапа о том, что вопросы существования надо рассматривать лишь во «внутреннем» смысле, сводя их к выбору языкового каркаса научной теории. При этом Куайн распространяет подобный взгляд и на все научные гипотезы вообще, поскольку он отвергает разделение аналитических и синтетических высказываний, лежащее, по его мнению, в основе различия между онтологическими утверждениями и научными гипотезами [6, с. 6]. По существу, Куайн, отстаивая конвенционально-прагматические, позитивистские взгляды, предлагает и обосновывает отказ от серьезного рассмотрения онтологических вопросов, отказ от рассмотрения аргументов в пользу адекватного их решения так же, как это делает Карнап и другие неопозитивисты. Видимо, поэтому Куайн и не находит ничего противоречивого в своем эмпиристском, номиналистическом понимании логики и математики. Близкой позиции в этом вопросе придерживается Х. Патнем, допускающий возможность преобразования базисных истин арифметики и логики: «ревизия аксиом арифметики и даже пропозиционального исчисления ... вполне мыслима» [25, р. 302] (приводится по [11, с. 145]).

Таким образом, можно сказать, что реалистическое понимание природы логической составляющей оснований математики, присущее логицистской ветви аналитического течения, в более поздних концепциях аналитиков оспаривается, или точнее игнорируется и заменяется прагматистскими, конвенционалистскими, позитивистскими и другими принципами, которые могут выступать лишь как временное средство, отвлекающее от трудностей, приносящее определенную пользу, но не позволяющее формировать адекватную онтологию математики. Это означает фактическую капитуляцию перед очевидным отсутствием прогресса в преодолении проблем и развитии наиболее аргументированной, на наш взгляд, версии онтологического и гносеологического обоснования математики — версии реализма.

Примечательно, что схожая ситуация наблюдается в современной философии математики вообще. Структурализм, представленный работами таких авторов, как P. Benacerraf [16], S. Shapiro [32] и M. Resnik [31] и опирающийся на установки группы Н. Бурбаки, настаивает на неубедительности платонистской трактовки натурального ряда,

и прежде всего на неприемлемости теоретико-множественной интерпретации, к которой относятся и арифметическое исчисление Фреге, и «Основания математики» Рассела с Уайтхедом. Эти утверждения он аргументирует возможностью определения чисел через множества несколькими различными способами. Во всяком случае, делается вывод, числа не могут реалистически истолковываться как множества. Числа, согласно Бенацерафу, не объекты, а лишь знаки некоторой системы и их свойства характеризуют лишь отношения в определенных структурах, природа элементов которых не имеет значения.

В онтологическом и гносеологическом обосновании математики, на наш взгляд, структурализм не может претендовать на роль доминирующего течения и на опровержение реализма по ряду причин. Так, структуралисты в философии математики не дают четких определений самого понятия структуры (паттерна) и, соответственно, оно не может претендовать на роль базисного онтологического понятия. Еще одним проблемным аспектом структуралистской позиции, присущим и другим подходам, выступает так называемый «буквализм», состоящий в том, что математические утверждения о существовании объектов математики в логическом и семантическом отношении не отличаются от аналогичных утверждений эмпирических наук и, в то же время, признаются всеми, в том числе и структуралистами, в качестве истинных утверждений [14, с. 20—25]. Если исходить из тезиса о том, что разработка структуралистских концепций направлена на прояснение философских вопросов математики, прояснение ее связи с действительностью, то можно сказать, что структурализм не очень преуспел в реализации этой установки, что создаваемые в его рамках теоретические системы скорее сами нуждаются во множестве прояснений и не дают ответов на вопросы об онтологическом статусе математических объектов и истин.

Направление номинализма, представленное исследованиями Х. Филда [18], трактует математические объекты как фикции, устранимые в теории, но полезные в математической практике, а математические утверждения рассматриваются Филдом как ложные. В его концепции номинализм сочетается с логицизмом, так как он утверждает, что математические выводы можно в принципе заменить на более длинные логические. Номинализм не признает абстрактных объектов, утверждая, что существуют только единичные конкретные физические объекты [14, с. 26—28]. Позиция Филда противоречит множеству аргументов и не удовлетворяет критериям истинности.

Так, математические объекты продемонстрировали свою связь с действительностью, а математические утверждения свою истинность уже тем, что они оказываются неизменно эффективными в применении к преобразованию действительности, то есть их адекватность реальности подтверждает критерий практики. При этом, в их отношении невозможна аналогия с эмпирическими утверждениями и объектами, так как математика никогда не корректируется на основе эмпирических фактов или в связи с результатами практического преобразования действительности. Итак, математические утверждения не ложны, а истинны. Уже это указывает на несостоятельность концепции Филда. Как отмечает В. Я. Перминов, «методология математики в достаточной степени прояснила тот факт, что строго номиналистическое построение математики не может быть осуществлено» [11, с. 56]. Поэтому номиналистический подход оставляет открытым вопрос об онтологическом статусе логики и логической составляющей математики.

Еще одной из альтернатив реализма выступает модализм, представленный работами раннего Х. Патнема [26, р. 43—59], Дж. Хеллмана [19] и др. В модализме, имеющем некоторые истоки в концепции Р. Дедекинда (идея просто-бесконечной системы), обосновывается сводимость математических утверждений об объектах математики к утверждениям о возможности тех или иных структур и, таким образом, отрицается существование математических объектов, но допускается объективность математических истин. Математика предстает здесь не как система утверждений об объектах, а как система утверждений об утверждениях [13, с. 198 и далее]. Математические истины — это описания абстрактных структур, выполняющихся на определенных областях объектов. Отказ от реализма, предлагаемый модализмом, приводит к образованию новой позиции в основаниях математики, состоящей в том, что указание терминами математических объектов заменяется на схемы с понятиями возможного и необходимого. Патнем считает, что математика не делает утверждений о существовании и не имеет своих объектов. Математика модальна, а не экзистенциальна [27] (приводится по [13, с. 199]).

Однако, как отмечает В. В. Целищев [13, с. 202], принятие модальностей подразумевает принятие онтологии возможных миров, которая не менее проблематична, чем математические сущности. Проблема модального истолкования математических дисциплин состоит и в том, что оно может быть эквивалентно теоретико-множественному истолкованию при условии непротиворечивости системы аксиом интерпретируемой области.

А система, в свою очередь, непротиворечива, если она имеет модель. Но наличие модели подразумевает и наличие объектов, входящих ее структуру. Если мы стремимся, принимая позицию модализма, избавиться от абстрактных объектов, то на роль объектов выполнимой модели остаются лишь реальные физические объекты, что, очевидно, неприемлемо в отношении математики, так как их явно может не хватить для описания чисел и множеств. Таким образом, модализм не в состоянии избавиться от абстрактных объектов, которые признает и рассматривает платонизм [13, с. 203—212; 21]. Тем не менее, в отношении связи модализма и реализма можно, по-видимому, заключить, что данные трактовки лишь раскрывают многообразные аспекты взаимосвязи истин математики с реальностью, а не вступают в прямое противоречие.

Версия квазиэмпирического реализма представлена программой П. Мэдди [24; 23]. Она утверждает, что математические сущности реальны и, более того, доступны человеческому восприятию. Математики имеют чувственный контакт с математическими множествами при восприятии совокупностей материальных вещей. Подобная трактовка предполагает признание локализации абстрактных математических понятий, в частности — множеств, в конкретных местах пространства, где находятся физические совокупности. Эта позиция направлена на оправдание платонизма посредством постулирования специальной когнитивной способности человека к определению множеств. При этом в определенном смысле происходит стирание различий между ментальным и чувственным, между рациональным и эмпирическим познанием [14. С. 28—31], что, несомненно, делает уязвимой такую версию.

Как известно, разработка проблемы математического реализма осуществляется в настоящее время как с традиционных позиций теории познания, ориентированных на поиск априорных оснований науки, так и с позиций «натурализированной эпистемологии», в которой исследование способов познания рассматривается как часть самой науки. У. Куайн, характеризуемый и как натуралист, и как номиналист, и как конвенционалист в философии математики, по этому поводу указывает, что натурализированная эпистемология предлагает признать существование объектов макромира, поскольку данная установка позволяет наиболее эффективно объяснять исследуемые физикой явления и процессы, и что совершенно аналогичным образом нужно признать существование множеств, поскольку это упростит истолкование математических теорий [28] (приводится

по: [14, с. 36]). В то же время реалист К. Гедель приводит схожие аргументы, вполне приемлемые с научной точки зрения, которые сводятся к указанию на возможность избежать порочного круга и парадоксов в созданных системах оснований математики, при рассмотрении математических объектов — классов и отношений — как элементов действительности, а не как чистых конструкций, существующих лишь в разуме человека и в теоретических построениях [4, с. 244, 252, 260]. При этом его аргументы направлены на обоснование не конвенционалистской, а собственно реалистической позиции. В дополнение ко всему можно отметить, что наиболее распространенным является понимание проблем онтологического обоснования математики как проблем онтологического истолкования теории множеств.

Перспективы реалистического подхода в обосновании математики обсуждаются во многих работах. Так, С. Шапиро [32] указывает на вариативность толкований самого понятия реализма и, соответственно, вариативность перечня сторонников этой концепции. Ф. Китчер подчеркивает первичность психологической и историко-математической составляющих в исследовании природы истин математики [22]. Р. Херш описывает и отстаивает установки гуманистической (нефундаменталистской, или социокультурной) философии математики, утверждающей понимание истин математики как эволюционирующих результатов социокультурного развития человека и, тем самым, принципиально отвергающей реалистическую позицию [20; 14. С. 46]

Одной из вариаций реалистического истолкования математики выступает так называемый «полнокровный платонизм», причисляющий к сущностям все возможные непротиворечивые объекты. Он представлен в работах М. Балагера [15, р. 303—325; 13, с. 77—81] и, что вполне естественно, его установки приводят к возникновению множества проблем, которые, по-видимому, уже намечались во времена формулировки принципа «бритвы Оккама». Так, множество объектов и ложных утверждений, образующих непротиворечивую систему, согласно позиции полнокровного платонизма, вполне вправе претендовать на статус существующих.

Проблемы обоснования логико-математических истин и, в частности, идеи логицизма развиваются в несколько преобразованном виде в современном течении неологицизма. Его представители — К. Райт, В. Хейл, Н. Теннант, Г. Ходес и др. Можно сказать, что неологицизм имеет несколько ветвей, к числу которых относится, например, развитие идей Фреге о соотношении

языка и реальности, утверждение в качестве базисной для математики логики второго порядка и др. Онтологические аспекты основ математики рассматриваются Н. Теннантом через формальную экспликацию утверждения о существовании нуля [34, р. 307—336; 13, с. 226]. В своем истолковании чисел Теннант использует понятие «числа нетождественных себе вещей», «точно на одного больше» [13, с. 226—227]. Это указывает на определенную онтологическую ограниченность истолкования. Кроме того, такое истолкование опирается на традиционный теоретико-множественный подход и, следовательно, сталкивается со всем спектром трудностей, порождаемых этим подходом.

Вопросы сущностного фундамента математики и логики решаются по-разному в аксиоматических и конструктивном подходах к построению математического знания. Можно указать на наличие оппозиции реализма и конструктивизма, которое нередко обозначается через противопоставление аналитической и конструктивной философии математики. Математический конструктивизм также противопоставляется теоретико-множественному обоснованию математики, поскольку в последнем в качестве важнейших принципов допускаются абстракция абсолютной логической осуществимости и абстракция актуальной бесконечности [9; 12]. Основополагающей идеей конструктивизма, противостоящей реалистическому пониманию математики, выступает принцип активности субъекта в познании математических объектов. Здесь отмечается непосредственное расхождение в сущностной трактовке логических и математических понятий и истин платонизмом и конструктивизмом. Платонизм настаивает на их самостоятельности по отношению к мышлению человека, на их реальности, а конструктивизм отвергает этот тезис, объявляя его истинность неразрешимым вопросом, и требует обоснования математики независимо от онтологических предпосылок. Тем не менее, конструктивистские версии онтологического истолкования математики не могут быть исчерпывающим образом охарактеризованы этим свойством [9, с. 88; 17, с. 9]. На основе указанного требования возникают принципиально отличные друг от друга конструктивные версии истолкования математики и, более того, некоторые теории, имеющие в онто-гносеологическом плане явные реалистические основания, выступают в то же время как конструктивные: «канторовская теория трансфинитных чисел, основанная на применении трех принципов порождения, действительно может рассматриваться как конструктивная (в смысле «теории конструктивного» Гейтинга)

часть канторовской наивной теории множеств, получившая многочисленные применения как в области чистой математики, так и в ее приложениях к эмпирическим наукам» [9, с. 98.].

Для многих течений характерна склонность к игнорированию в той или иной форме онто-гносеологических компонентов оснований математического знания. Например, Гильберт и его последователи, как мы знаем, природу математики усматривают в логике, что весьма характерно для конца XIX — начала XX столетий. Сама же логика понимается ими как набор формально заданных систем. Течение формализма, как и ряд других философско-математических течений по сути не содержит попыток построения развернутой онтологической и гносеологической интерпретации исходных истин и объектов логики (и математики) [1, с. 178—184]. Представители математического интуиционизма, основанного Л. Я. Брауэром, считают истины математики объективными, включенными непосредственно в саму действительность, однако при этом придерживаются мнения, что собственный онтологический фундамент математического знания построить не может. Здесь также налицо сочетание платонистских взглядов с тезисами субъективистского характера и с определенным игнорированием бытийно-познавательных вопросов в духе позитивизма. А. Гейтинг, например, относит логику к области прикладной математики и отвергает ее статус основы математического знания [5, с. 4; 11, с. 139, 145; 8, с. 185—195].

В русской философии, в частности в философско-математической модели сознания В. В. Налимова, также утверждается онтологическая и гносеологическая первичность математики (числовых отношений), по сравнению с логическими законами. Такая позиция отчасти созвучна взглядам представителей философско-математической школы и П. А. Флоренского, то есть разработчиков русской версии философско-математического синтеза [10].

Обобщая вышеизложенное, можно отметить, что реализм, или платонизм, выступает в роли одного из направлений философского обоснования математики, что это весьма устойчивая тенденция, имеющая истоки в античных учениях и сохраняющая свои позиции до наших дней. Закономерно возникает вопрос о том, почему же будучи устойчивым, являясь идеологией работающих математиков, платонизм не становится доминирующим течением, не дает ключа к преодолению застоя в современной философии математики, и, напротив, почему он выживает, несмотря на интенсивную критику, если его установки неадекватны?

На наш взгляд, правомерно предположение, что реалистическое направление сохраняет свои позиции в современной философии математики, выступает в роли онтологической установки работающих математиков, поскольку реалистическое истолкование природы математических истин и объектов является вполне адекватным действительному положению дел. Основной же проблемой реалистического течения выступает,

по нашему мнению, отсутствие интерпретаций, непосредственно описывающих связь математических истин и объектов с действительностью, в том числе внеязыковой, то есть собственно онтологических интерпретаций, которые могли бы претендовать на соответствие требованиям современной научной философии, допускали бы возможность тех или иных форм проверки и, соответственно, возможность удовлетворительного обоснования.

Список литературы

1. Алябьев, Д. И. Онтологические и гносеологические аспекты формалистского истолкования основ математики / Д. И. Алябьев // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических естественных наук. — Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. — С. 178—184.
2. Арепьев, Е. И. О сущностном фундаменте математики и ее арифметической составляющей / Е. И. Арепьев // Философская Россия. — 2006. — № 1. — С. 99—108.
3. Арепьев, Е. И. Онто-гносеологические основания логической составляющей математического знания в логицизме и аналитической философии математики / Е. И. Арепьев // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук. — Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. — С. 5—16.
4. Гёдель, К. Расселовская математическая логика / К. Гёдель // Б. Рассел. Введение в математическую философию. Избранные работы. — Новосибирск : Изд-во Сибир. гос. ун-та, 2007. — С. 237—261.
5. Гейтинг, А. Интуиционистские взгляды на природу математики / А. Гейтинг — М. : Рус. гуманитар. интернет-ун-т, 1999.
6. Куайн, У. Две догмы эмпиризма / У. Куайн // Слово и объект. — М. : Логос : Праксис, 2000. — 386 с.
7. Куайн, У. Онтологическая относительность / У. Куайн // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : учеб. хрестоматия. — М. : Логос, 1996. — С. 40—61.
8. Левченко, А. С. Онто-гносеологические аспекты интуиционистского истолкования логических оснований математики / А. С. Левченко // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук. — Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. — С. 185—195.
9. Мануйлов, В. Т. Конструктивность и существование в математическом знании / В. Т. Мануйлов // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических естественных наук. — Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. — С. 79—98.
10. Мороз, В. В. Онто-гносеологические основания логического мышления в философско-математической модели сознания В. В. Налимова / В. В. Мороз // Проблема конструктивности научного и философского знания. — Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. — С. 95—104.
11. Перминов, В. Я. Философия и основания математики / В. Я. Перминов. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 320 с.
12. Петров, Ю. А. Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости / Ю. А. Петров. — М. : Наука, 1967. — 164 с.
13. Целищев, В. В. Онтология математики: объекты и структуры / В. В. Целищев. — Новосибирск : Нонпарель, 2003. — 240 с.
14. Целищев, В. В. Философия математики. Ч. 1. / В. В. Целищев. — Новосибирск : Наука, 2002. — 212 с.
15. Balaguer, M. A Platonist Epistemology / M. Balaguer // Synthese. — 1995. — Vol. 103. — P. 303—325.
16. Benacerraf, P. What Numbers Could Not Be / P. Benacerraf // Philosophy Review. — 1965. — Vol. 74, no. 1. — P. 47—73.
17. Breitkopf, A. Untersuchungen über den Begriffen des finiten Schließens : Inauguraldissertation / A. Breitkopf. — München : Ludwig — Max — Universität, 1968. — 90 s.
18. Field, H. Science without Numbers / H. Field. — Princeton : Princeton University Press, 1980. — 130 p.
19. Hellman, G. Structuralism without Structures / G. Hellman // Philosophia Mathematica. — Series III. — 1996. — P. 100—123.
20. Hersh, R. What is Mathematics Really? / R. Hersh. — Oxford : Oxford University Press, 1997. — 343 p.

21. Kessler, G. Mathematics and Modality / G. Kessler // *Nous*. — 1978. — Vol. 12, no. 4. — P. 421—441.
22. Kitcher, P. The Nature of Mathematical Knowledge / P. Kitcher. — Oxford : Oxford University Press, 1983. — 300p.
23. Maddy, P. Naturalism in Mathematics / P. Maddy. — Oxford : Oxford University Press, 1997. — 254 p.
24. Maddy, P. Realism in Mathematics / P. Maddy. — Oxford : Oxford University Press, 1990.
25. Putnam, H. Mathematics without foundations / H. Putnam // *Philosophy of mathematics : selected readings*. — New York, 1984. — P. 295—314.
26. Putnam, H. Mathematics without Foundations / H. Putnam // *Philosophical Papers*. — Vol. 1. Mathematics, Matter and Method. — Cambridge : Cambridge University Press, 1977. — P. 43—59.
27. Putnam, H. What is Mathematical Truth / H. Putnam // *Philosophical Papers*. — Vol. 1. Mathematics, Matter and Method. — Cambridge : Cambridge University Press, 1977. — P. 60—78.
28. Quine, W.V. Epistemology Naturalized / W. V. Quine // *Ontological Relativity and Other Essays*. — Harvard : Harvard University Press, 1969. — 165 p.
29. Quine W. V. Philosophy of Logic / W. V. Quine. — New York, 1970. — 109 p.
30. Resnik, M. Mathematics as a Science of Patterns / M. Resnik. — Oxford : Clarendon Press, 1997. — 285 p.
31. Shapiro, S. Mathematics and Philosophy of Mathematics / S. Shapiro // *Philosophia Mathematica*. — 1994. — Vol. 2, no. 3. — P. 148—160.
32. Shapiro, S. Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology / S. Shapiro. — Oxford : Oxford University Press, 1997. — 279 p.
33. Tennant, N. On Necessary Existence of Numbers / N. Tennant // *Nous*. — 1997. — Vol. 31, no. 3. — P. 307—336.

Сведения об авторах

Арепьев Евгений Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Курского государственного университета, Курск, Россия. arepiev@yandex.ru

Мороз Виктория Васильевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Курского государственного университета, Курск, Россия. victoriamoroz2014@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 95—104.*

Elements and Alternatives of Realistic Interpretation of Logical Component of the Basis of Mathematics

E.I. Arepiev

Kursk State University, Kursk, Russian Federation. arepiev@yandex.ru

V.V. Moroz

Kursk State University, Kursk, Russian Federation. victoriamoroz2014@yandex.ru

Recognition of the presence in the initial foundations of mathematical knowledge of a logical component that does not act as the only universal component seems to be the most adequate and close to the real state of affairs in the light of the history of the development of ideas of logicism and other directions. However, such a setting implies the need to answer a number of questions related to the ontological and epistemological status of the truths themselves and the objects of logic, or of those that are accepted as basic ones. Consideration of this issue in the historical and philosophical spectrum implies a generalization of ideas about logic in a number of trends in the philosophy of mathematics of the 19th and 20th centuries. Let us try to make this generalization in the light of the prospects for a realistic interpretation of the ontological and epistemological foundations of mathematics.

Keywords: *philosophy of mathematics, realism, objects of logic, logicism, ontological and epistemological foundations of mathematics*

References

1. Alyab'yev D.I. Ontologicheskiye i gnoseologicheskiye aspekty formalistskogo ictolkovaniya osnov matematiki [Ontological and epistemological aspects of the formalist interpretation of the foundations of

mathematics]. *Problemy onto-gnoseologicheskogo obosnovaniya matematicheskikh i yestestvennykh nauk* [Problems of the ontological and epistemological substantiation of the mathematical and natural sciences]. Kursk, Kursk State University Publ., 2008. Pp. 178—184. (In Russ.).

2. Arepiev E.I. O sushchnostnom fundamente matematiki i yeye arifmeticheskoy sostavlyayushchey [On the essential foundation of mathematics and its arithmetic component]. *Filosofskaya Rossiya* [Philosophical Russia], 2006, no. 1, pp. 99—108. (In Russ.).

3. Arepiev E.I. Onto-gnoseologicheskiye osnovaniya logicheskoy sostavlyayushchey matematicheskogo znaniya v logitsizme i analiticheskoy filosofii matematiki [Ontological and epistemological foundations of the logical component of mathematical knowledge in logicism and analytical philosophy of mathematics]. *Problemy onto-gnoseologicheskogo obosnovaniya matematicheskikh i yestestvennykh nauk* [Problems of the ontological and epistemological substantiation of the mathematical and natural sciences]. Kursk, Kursk State University Publ., 2008. Pp. 5—16. (In Russ.).

4. Godel K. Rasselovskaya matematicheskaya logika [Russell's Mathematical Logic]. *Russell B. Vvedeniye v matematicheskuyu filosofiyu. Izbrannyye raboty* [Russell B. Introduction to Mathematical Philosophy. Selected works]. Novosibirsk, Siberian State University Publ., 2007. Pp. 237—261. (In Russ.).

5. Geyting A. *Intuitionistskiye vzglyady na prirodu matematiki* [Intuitionistic views on the nature of mathematics]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 1999. (In Russ.).

6. Quine U. Dve dogmy empirizma [Two dogmas of empiricism]. *Slovo ob 'yekt* [Word and object]. Moscow, Logos Publ., Praxis Publ., 2000. 386 p. (In Russ.).

7. Quine U. Ontologicheskaya odnositel'nost' [Ontological relativity]. *Sovremennaya filosofiya nauki: znaniye, ratsional'nost', tsennosti v trudakh mysliteley Zapada* [Modern philosophy of science: knowledge, rationality, values in the works of the thinkers of the West]. Moscow, Logos Publ., 1996. Pp. 40—61. (In Russ.).

8. Levchenko A.S. Onto-gnoseologicheskiye aspekty intuitionistskogo ictolkovaniya logicheskikh osnovaniy matematiki [Ontological and epistemological aspects of intuitionistic interpretation of the logical foundations of mathematics]. *Problemy onto-gnoseologicheskogo obosnovaniya matematicheskikh i yestestvennykh nauk* [Problems of ontological and epistemological substantiation of mathematical and natural sciences]. Kursk, Kursk State University Publ., 2008. Pp. 185—195. (In Russ.).

9. Manuylov V.T. Konstruktivnost' i sushchestvovaniye v matematicheskom znanii [Constructiveness and existence in mathematical knowledge]. *Problemy onto-gnoseologicheskogo obosnovaniya matematicheskikh i yestestvennykh nauk* [Problems of the ontological and epistemological substantiation of the mathematical and natural sciences]. Kursk, Kursk State University Publ., 2008. Pp. 79—98. (In Russ.).

10. Moroz V.V. Onto-gnoseologicheskiye osnovaniya logicheskogo myshleniya v filosofsko-matematicheskoi modeli soznaniya V.V. Nalimova [Ontological and epistemological bases of logical thinking in the V.V. Nalimov's philosophical-mathematical model of consciousness]. *Problema konstruktivnosti nauchnogo i filosofskogo znaniya* [The problem of the constructivity of scientific and philosophical knowledge]. Kursk, Kursk State University Publ., 2008. Pp. 95—104. (In Russ.).

11. Perminov V.Y. *Filosofiya i osnovaniya matematiki* [Philosophy and foundations of mathematics]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2001. 320 p. (In Russ.).

12. Petrov Yu.A. *Logicheskiye problemy abstraktsiy beskonechnosti i osyshchestvimosti* [Logical problems of abstractions of infinity and feasibility]. Moscow, Nauka Publ., 1967. 164 p. (In Russ.).

13. Tselishchev V.V. *Ontologiya matematiki: ob'yekty i struktury* [Ontology of mathematics: objects and structures]. Novosibirsk, Nonparel' Publ., 2003. 240 p. (In Russ.).

14. Tselishev V.V. *Filosofiya matematiki. Ch. 1* [Philosophy of mathematics. Part 1]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002. 212 p.

15. Balaguer M. A Platonist Epistemology. *Synthese*, 1995, vol. 103, pp. 303—325.

16. Benacerraf P. What Numbers Could Not Be. *Philosophy Review*, 1965, vol. 74, no. 1, pp. 47—73.

17. Breitkopf A. *Untersuchungen über den Begriffen des finiten Schließens*. Thesis. München, Ludwig — Max — Universität Publ., 1968. 90 s. (In German).

18. Field H. *Science without Numbers*. Princeton, Princeton University Press Publ., 1980. 130 p.

19. Hellman G. Structuralism without Structures. *Philosophia Mathematica*, series III, 1996, pp. 100—123.

20. Hersh R. *What is Mathematics Really?* Oxford, Oxford University Press Publ., 1997. 343 p.

21. Kessler G. Mathematics and Modality. *Nous*, 1978, vol. 12, no. 4, pp. 421—441.

22. Kitcher P. *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford, Oxford University Press, 1983. 300 p.

23. Maddy P. *Naturalism in Mathematics*. Oxford, Oxford University Press Publ., 1997. 254 p.

24. Maddy P. *Realism in Mathematics*. Oxford, Oxford University Press, 1990.

25. Putnam H. Mathematics without foundations. *Philosophy of mathematics*. New York, 1984. Pp. 295—314.
26. Putnam H. Mathematics without Foundations. *Philosophical Papers. Vol. 1. Mathematics, Matter and Method*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1977. Pp. 43—59.
27. Putnam H. What is Mathematical Truth. *Philosophical Papers. Vol. 1. Mathematics, Matter and Method*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1977. Pp. 60—78.
28. Quine W.V. *Epistemology Naturalized. Ontological Relativity and Other Essays*. Harvard, Harvard University Press, 1969. 165 p.
29. Quine W.V. *Philosophy of Logic*. New York, 1970. 109 p.
30. Resnik M. *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford, Clarendon Press Publ., 1997. 285 p.
31. Shapiro S. Mathematics and Philosophy of Mathematics. *Philosophia Mathematica*, 1994, vol. 2, no. 3, pp. 148—160.
32. Shapiro S. *Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology*. Oxford, Oxford University Press Publ., 1997. 279 p.
33. Tennant N. On Necessary Existence of Numbers. *Nous*, 1997, vol. 31, no. 3. pp. 307—336.

СТАНОВЛЕНИЕ ЭГОЛОГИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ: МЕЖДУ НОМИНАЛИЗМОМ И РЕАЛИЗМОМ

Ю. Г. Седов

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий. Гатчина, Россия

В статье рассматривается становление эгологии, которая изучает генезис трансцендентального субъекта на основе редукции. Вопрос о конкретности его решается в рамках систематической эгологии. Чистое его не исчерпывается актуальными моментами, но содержит в себе скрытые потенциальности. Оно представляет собой единство покоя и движения, которое приводит к необходимости применения диалектических методов в эгологии.

Ключевые слова: редукция, чистое его, трансцендентальный субъект, эгология, потенциальность и актуальность, диалектика.

1. Введение

Постижение мысли можно представить в виде непрерывной последовательности, каждый момент которой является текучим, в отличие от мыслимых предметов, устойчиво пребывающих весьма длительное время. Вместе с тем, мыслящее существо рассматривает себя как нечто тождественное, когда наряду с внешними различиями во времени и месте присутствует внутренний, «субстанциальный» принцип различия.

Номиналистическая традиция всегда сводила понятие субстанции к туманному предположению о неизвестном носителе акциденций. Этого вполне достаточно, чтобы представить *тождественное Я* как нечто целиком привязанное к временному потоку и лишённое какого бы то ни было субстанциального содержания. Естественно напрашивается вывод о том, что у нас нет и никогда не было *идеи Я*. Если кто-нибудь осмелится возражать, то пускай он укажет такое «впечатление», от которого могла бы исходить эта идея. Вообще говоря, тот, кто пытается найти положительный ответ на данный вопрос, впадает в противоречие. На самом деле, *Я* не есть единичное впечатление, оно является центром, с которым соотносятся все наши впечатления. Предположение тождественного *Я* требует признать в потоке жизни наличие неизменного впечатления, но впечатления всегда изменчивы и непостоянны, и потому идея *Я* не может происходить от них. Коль скоро источником всех наших знаний служит чувственное впечатление, то следует неумолимый приговор: такой идеи *Я* не существует. И как следствие *nul- lius nulla sunt praedicata*.

2. Реализм *versus* номинализм

Поверхностный скептицизм Юма в отношении существования содержательной идеи *Я* оказался достаточно живучим. Например, его аргументы, направленные против признания такой идеи, послужили точкой опоры для умозрений Витгенштейна, который, несмотря на предпринятые титанические усилия, так и не сумел вырваться из-под влияния Юма относительно идеи *Я*. Используя аналогию с человеческим глазом, в поле зрения которого может находиться все что угодно, кроме него самого, Витгенштейн отрицает принадлежность субъекта к миру и называет его «границей мира». В отличие от Юма он, хотя и не отождествляет само *Я* с некой сущностью, тем не менее, сохраняет его и оно мыслится как производное от «грамматической» особенности местоимения первого лица [1. С. 205]. Такая осторожная позиция не избавляет от затруднений, которые возникают при объяснении принципов, объединяющих наши восприятия в единство мысли.

Поток сознания состоит из дискретных восприятий, и эта их различенность есть условие возможности их бытия. Между тем, отдельные восприятия образуют некую целостность, будучи тесно связаны друг с другом. Раскрыть эту связь восприятий человек не в состоянии, он может только зарегистрировать ее неким особым чувством, но далее его взор не простирается. Привычное сцепление дискретных восприятий выступает как некое безличное принуждение мысли к переходу от одного объекта к другому. Здесь номиналист вплотную подходит к признанию тождественного, связующего центра. Но только

центр этот принципиально непознаваем: он не может пребывать в качестве *эйдоса*, он всегда ускользает от направленного на него взгляда и характеризуется анонимным.

Между тем, реалистически настроенный математик Фреге в своем логическом исследовании мысли демонстрирует совершенно иной философский подход [4, с. 337]. В частности, он затрагивает ряд интересных вопросов относительно предложений, содержащих собственные имена. Их решение приводит к выводу о том, что любой человек изначально дан себе самому особым способом. В отличие от номиналистического скептицизма, рассматривающего Я в виде «пучка» чувственных представлений, Фреге констатирует: несмотря на то, что всякое Я есть носитель своих представлений, само Я не является представлением. Другими словами, Я может стать предметом познания, но этот предмет не есть представление. Признавая данность Я, Фреге далее подчеркивает, что оно не является носителем мысли, поскольку последняя не принадлежит ни моему внутреннему, ни внешнему миру. И хотя тот, кто мыслит, не создает саму мысль, а только «постигает» ее, она всё же зависит от активности мыслителя, который придает ей «действенность».

3. Методологические вопросы

Отсюда возникает несколько вопросов. Возможно ли в принципе такое знание, которое было бы выводимо независимо от всякого чувственного опыта из понятия Я? Иными словами, возможна ли такая наука о чистом *его*, лишенная примеси каких бы то ни было эмпирических элементов?

Кант, как известно, отвергал такую возможность, ибо в основу этой науки должно быть положено простое и не имеющее никакого содержания представление Я. Если мы ищем некую новую науку, стремясь заполучить определенное знание, необходимо позаботиться о созерцании данного предмета. Для научного познания требуется не только сознать себя мыслящим существом, но и соответствующее созерцание себя самого. Если этого нет, то нет и знаний о предмете. В условиях жесткого кантовского прессинга попытка Гуссерля найти метод исследования чистого *его* представляется смелой и заманчивой, но не утопичной. Если появится возможность провести четкую линию между эмпирическим и чистым *его*, извлекая из «философской голубятни» знание о последнем, то будет оправдана идея *эгологии* как строгой науки.

Вопрос второй. Что означают понятия «чистое *его*», «трансцендентальное *его*», «чистая аппер-

цепция»? Как вообще возможен разговор о таком предмете, из которого исключаются не только телесные, но и всякие иные специфические свойства?

Субстанция немыслима без своих атрибутов, например, в случае с физическими вещами роль атрибута играет пространственное протяжение. Однако, следуя в этом направлении и рассматривая пространство как исключительно внешнюю сторону вещей в их телесном соприкосновении, мы будем вынуждены вычеркнуть чистое *его*, не имеющее никаких пространственных характеристик, понимаемых в смысле физической науки. Возникает насущная потребность осмыслить несколько поспешное утверждение, что все принадлежащее к внутренним определениям представляется только во временных отношениях, что мы не можем созерцать пространство внутри нас. Как же тогда внешний опыт стал бы возможным, если бы не было никаких внутренних пространственных структур, схем или категорий, лежащих в основе созерцаний?

Субстанция немыслима без свойств, но свойства не обязаны быть специфическими. Они могут быть общими, выраженными с помощью универсальных предикатов. В этом смысле чистое *его* есть нечто такое, что может стать подлинным объектом универсального сознания. Оно отличается от эмпирического *его*, так как ему не принадлежат никакие специфические свойства, в силу чего, чистая апперцепция Канта относится не к частному *его*, но к *его* «как таковому», к *его* «вообще», к «чистой форме» *его* [5, р. 140—141]. В дальнейшем трансцендентальная философия сохранит тенденцию к строгому разделению сущности и существования, считая невозможной такую ситуацию, когда мыслящий и действующий субъект может стать объектом познания. Ведь быть объектом, значит быть пассивным, быть подчиненным и зависимым от жестких каузальных связей мира. Снятие указанной антиномии зависит от проведения четкого различия между эмпирическим и чистым *его*. Эмпирическое *его* целиком погружено в инструментальные отношения к вещам и растворилось в них. Напротив, чистое *его* собрано компактно в себе и в таком виде может быть рассмотрено как «интенциональный» субъект. Все без исключения отношения чистого *его* считаются интенциональными, даже его отношение к себе и к своей собственной жизни.

Феноменологическая дескрипция приводит к формулировке третьего вопроса: как интенциональный субъект может быть конкретно дан как таковой? Предполагается, что субъект может быть постигнут конкретно, если феноменологическая

редукция полностью выключит из действия естественную установку. Но данная проблема состоит не в том, что естественная установка вновь и вновь возвращается, а в том, что редукция не в состоянии обеспечить конкретность чистого эго. Редукция есть лишь способ обнаружения абсолютного региона сознания, поэтому вопрос о конкретности эго может быть решен только в рамках систематической науки, в рамках чистой эгологии.

4. Основы эгологической феноменологии

В преддверии этой науки надлежит самым тщательным образом исследовать взаимосвязь понятий *эго* и *субстанции*, что позволит выявить содержательную основу мыслительной способности, ее субстанциальность в единстве с рефлексией. Решению предложенных вопросов во многом способствует правильное понимание картезианского *эго cogito*, которое не является замкнутым и застывшим образованием. Оно представляет собой напряженную динамическую субстанцию, определенную двумя различными полюсами: восприятием ума и действием воли. Универсальное сомнение встроено в указанную двухполюсную структуру, будучи модусом воли. Поэтому *res cogitans* не сводится к принципу каузальности, как это принято думать, но представляет собой первичную и самую общую *эгологическую структуру* сознания, которую Локк впоследствии подменил эмпирическим генезисом.

Эмпирический подход к «эгологии» стал объектом критики Лейбница, который сблизил понятие субстанции с понятием Я, идеально содержащим все возможные предикаты. В одном из своих писем, адресованных королеве Пруссии Софии-Шарлотте, он замечает, что «мысль о моем Я, которое сознает чувственные предметы, и о моей собственной деятельности, которая отсюда возникает, прибавляет нечто к предметам чувств. Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем, — две совершенно различные мысли» [3, с. 373]. В понятии Я сливаются во едино рефлексия и субстанция: конкретная монада в свернутом виде несет в себе целый мир. Развертывая свое внутреннее содержание, монада переходит с одной ступени на другую и при этом осознает тождество своей личности благодаря рефлексии.

Последующее развитие эгологической проблематики привело к тому, что *становление* оказалось основной темой, тогда как традиционное понятие *бытия* было поставлено под вопрос. К упомянутой выше связке категорий «мышление и воля» прибавляется различие между «быти-

ем и сущим», обостряя вопрос о возникновении различий из тождества и ставя под сомнение возможность его решения с помощью формальных понятийных средств. Вопрос о том, имеет ли «трансцендентальный субъект» собственное специфическое содержание, стал ключевым вопросом современной эгологической феноменологии, побуждающим к разработке методов постижения мира, которые бы учитывали неповторимость субъекта, носителя реальности, пребывающего в становлении. Гуссерль в основном придерживался этой концепции и, в известном смысле, развивал ее, называя отношения Я к предметности интенциональными. Само собой разумеется, он заимствовал и весь багаж диалектики, который он предпочитал использовать не часто, но, как правило, при решении проблем, не поддающихся феноменологической дескрипции. Однако диалектическая постановка вопроса о трансцендентальном субъекте с необходимостью приводит к проблемам *генетического* конституирования.

Специфический метод анализа *эго cogito* основан на редукции. Но что приоткрывается в результате осуществления редукции? Прежде всего, осознание того факта, что на реальных вещах и событиях мира нельзя выстроить аподиктического, в первую очередь математического знания [9, р. 143], ибо они всегда даны в виде оттенков, нюансов и неопределенных горизонтов, а значит, по отношению к ним возможны ошибки и сомнения. Только благодаря редукции преодолевается релятивизм и обнажается абсолютное основание всех актов *эго cogito*.

Первый подход к эгологии, так называемый «картезианский путь», не исчерпывает всей сферы трансцендентального опыта. Картезианский путь есть резкий переход из сферы сознания к реальному миру, тогда как феноменологическое описание на основе редукции стремится последовательно прояснять само отношение сознания к предметности. Итог феноменологической редукции намечает нечто вроде «разделения Я», которое возвышается над самим собой и созерцает себя в качестве наличного бытия наряду с другими объектами.

Важным пунктом эгологического исследования является установление различия между «фактом» и «эйдосом». Причем *эго*, рассматриваемое в качестве эйдоса, не ограничивается фактической стороной дела. Напротив, все случайные, индивидуальные проявления принципиально подчиняются эйдосу. С другой стороны, данный эйдос покоится на факте *эго sum, эго existo*, что свидетельствует о сущностной взаимосвязи между ними, ибо чистое эго немислимо в отрыве от эго

конкретных проявлений. В связи с этим чистое его следует рассматривать в виде полюса пассивности и аффектации или в качестве субстрата приобретенных свойств [7, р. 93]. Такое единство действительности и возможностей называется моной.

Последовательный эгологический анализ не исчерпывается только актуальными моментами жизни сознания, ибо каждое Я таит в себе самом имманентные ему потенциальности, или горизонты, в которых становится ясным то, что подразумевалось только имплицитно. Даже простейшее восприятие пространственной вещи есть полагание чего-то более сложного. В себе самом восприятие есть синтетическое соединение потенциальности предмета и соотнесенных с ним моментальных актов, пронизанных сознанием прошлого и будущего.

Абсолютное сознание, достижение которого призвана обеспечить феноменологическая редукция, в действительности не есть конечная цель. Существует нечто более фундаментальное — некий временной и, вместе с тем, пространственный момент *nunc stans*, непрерывно текущий, здесь и теперь размещенный, адекватно характеризующий абсолютный поток сознания. Мотив, каким руководствовался Гуссерль, называя абсолютную субъективность «живым настоящим» (*lebendige Gegenwart*) или «актуальным настоящим» (*aktuellen Gegenwart*) [6, s. 31], тот же самый, что и в случае с феноменологической редукцией — поиск строгой науки и обретение беспредпосылочного начала. Актуальное настоящее с его ретенциями и протенциями делает возможным внутренний опыт, который, в свою очередь, служит условием для конституции объектов.

Само же актуальное настоящее никоим образом не поддается конституированию, вследствие чего появляются новые затруднения. Программное требование феноменологии рассматривать все в качестве предметности должно быть распространено и на актуальное настоящее, если только остается незабываемым эталон научности. Но оказывается, что таким способом оно непостижимо, оно всякий раз уклоняется от направленного на него рефлексивного взгляда, точнее, оно само руководит этим взглядом.

Причиной указанных затруднений служит двойственность, заложенная в актуальном настоящем, которое одновременно «и текучее и покоящееся» (*strömend-stehend*). Я как центр интенциональной жизни в своем настоящем могу рассматривать себя опять же двояким образом. С одной стороны, как нечто такое, что протекает от одной временной точки к другой, от одного момента «теперь» к

другому и, тем самым, объективируется. Вместе с тем, я представляю собой нечто пространственно размещенное, покоящееся теперь, тождественное, подобно идеальным смыслам логических или математических структур.

Но по-прежнему остается неясным следующее положение. Каким образом надлежит мыслить и познавать это первичное Я, которое одновременно покоится и течет? Если обращать внимание исключительно на временное, текучее воплощение, то невозможно достичь аподиктически достоверного знания. Напротив, если все усилия устремить к постижению смысла бытия актуального настоящего, то в поле внимания окажется сам устойчивый центр непрерывного потока, который, к сожалению, становится совсем безжизненным.

Можно ли вообще полагаться в таком деле на поддержку со стороны рефлексии, чей предмет постигается по преимуществу как временной, как только что прошедший? Такая задача не под силу рассудочной рефлексии. Ведь она имеет дело с тем, что уже произошло, но не с актуальным свершением, которое всегда больше, чем оно себя знает в рефлексии, ибо оно всегда опережает себя. Собственно по этой причине Сартр в свое время сделал попытку развести «до-рефлексивное» *cogito* и *cogito* рефлексивное. Но в результате получилась только односторонняя тематизация устойчивости, или «трансцендентности его», в ущерб его временному характеру. По-видимому, наиболее адекватным подходом является тот, который утверждает, что способ бытия его можно постичь, рассматривая *диалектическое* взаимоотношение бытия и инобытия [2]. Привлечение рефлексии, интенциональности, аттенциальных сдвигов и всего инструментария феноменологической дескрипции не дает нам путеводной нити в поисках способа бытия чистого его. Требуется ряд исследований, использующий средства и возможности диалектического анализа.

Необходимо выяснить, каким образом Я проявляется в нозическом потоке жизни мыслящего субъекта. Оно есть изначальное конституирование, функциональный центр всех замыслов и актов. Как же осуществляется эта конституция? Какие условия должны быть выполнены, чтобы Я смогло рефлексивно обратиться на самого себя? Устанавливается дистанция, происходит разделение Я, причем всегда сохраняется сознание единства. В рефлексии Я достигает себя самого во временном поле, ретенциально. Такое конституирование означает, что действующее Я и формы его жизни становятся имманентными временными предметами.

Рефлексия постоянно отсылает к способу бытия действующего Я, к его определенным данностям,

благодаря которым она сама генетически обусловлена. Эти унаследованные данности необходимо сопутствуют ее собственной активности. Таким образом, вопрос о конкретности трансцендентального субъекта может быть решен в рамках конститутивной динамики активности и пассивности [8, p. 122]. В отличие от традиционной философии, которая рассматривала все синтезы как спонтанность актов познающего субъекта, в эгологическую феноменологию вводятся понятия «пассивного синтеза» и «пассивной конституции». Без уяснения данных понятий невозможно ответить на вопрос о сущности трансцендентальной субъективности.

Кроме того, принято строго различать первичную и вторичную пассивность. Все то, что прежде было конституировано активно, становится личным приобретением (*habitus*), вышедшим за пределы ретенции и осевшим в памяти. Эта вторичная пассивность должна быть исключена из настоящего рассмотрения. Внимание устремляется на первичное пассивное изменение, которое часто сопутствует интеллектуальной активности: оно не порождается рефлексией, однако может её сопровождать и следовать за нею.

Полная феноменологическая дескрипция *ego* учитывает два главных фактора: имманентный взгляд на объект и пассивную преданность объектов, предполагаемую самим *cogito*. Именно в рефлексии над этими двумя факторами и происходит то, что нозматический смысл *ego* наполняется определенным содержанием. На примере с восприятием становится понятным, что осуществляющемуся актуальному настоящему всегда соответствует некая привязанность, которая не всегда является простым результатом внешнего воздействия изолированного объекта. Напротив, объект при соприкосновении с *ego cogito* выступает из окружающего мира, притягивая к себе внимание посредством контраста с другими однородными объектами данного региона. Каждое

такое выступание объекта есть работа пассивной конституции. *Ego cogito* в своей *расположенности* ориентировано на нечто «предданное», оно иногда соглашается с воздействием и принимает его свободно.

5. Заключение

В рефлексии *ego* выступает как феномен для нас, то есть как уже свершившееся событие. Но рефлексия не может застичь врасплох сам *actus purus*, ибо в каждый следующий момент действие становится иным и в непосредственном акте рефлексии *ego* удостоверяет себя в качестве субъекта, преодолевая пределы объективности и скатываясь к анонимности.

Если субъект, понятый в предельном смысле, неуловим в своем бытии посредством рефлексии, то какой способ его постижения здесь вообще приемлем?

Надвременное *ego* выступает как тождество рефлектирующего субъекта и это тождество аподиктично, но невозможно понять, что позволяет ему стать предметом познания. Пробуждение *ego* немислимо без впечатлений и прочих аффектаций сознания. Генетически «я могу» предшествует развитому сознанию, открытие принадлежащего мне предшествует открытию самого *ego*. Это означает, что спонтанность, которая приписывается совершающему субъекту, сокрыта. Вместе с тем она управляет в этой скрытности. По сути, проведенный феноменологический анализ упирается в тезис чистого *ego* как в высший принцип, который есть нечто абсолютно простое, обуславливающее познание эгологических структур. Но, коль скоро *ego* становится предметом специального философского исследования, оно вполне естественно приводит к необходимости диалектики сознания, когда в центре внимания удерживается тема актуального настоящего, абсолютного сознания в предельном смысле, условия всякой конституции.

Список литературы

1. Крипке, С. А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / С. А. Крипке. — М. : Канон, 2010. — 256 с.
2. Ландгребе, Л. Феноменология Эдмунда Гуссерля / Л. Ландгребе. — М. : Русский мир, 2018. — 282 с.
3. Лейбниц, Г. Сочинения : в 4 т. Т. 3 / Г. Лейбниц. — М. : Мысль, 1984. — 734 с.
4. Фреге, Г. Логика и логическая семантика / Г. Фреге. — 2-е изд., испр. — М. : Либроком, 2012. — 512 с.
5. Carr, D. Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies / D. Carr. — Dordrecht : Martinus Nijhoff, 1987. — 316 p.
6. Husserl, E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft / E. Husserl. — Zweite Auflage. — Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1981. — 298 p.

7. Micali, S. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl* / S. Micali. — Dordrecht : Springer, 2008. — 243 p.

8. Pulkkinen, S. Lifeworld as an embodiment of spiritual meaning: the constitutive dynamics of activity and passivity in Husserl / S. Pulkkinen // *The phenomenology of embodied subjectivity* / ed. R. T. Jensen, D. Moran. — Dordrecht: Springer, 2013. — P. 121—142.

9. Sedov, Yu. G. Remarks concerning the phenomenological foundations of mathematics / Yu. G. Sedov // *Логические исследования*. — 2016. — Т. 22, № 1. — P. 136—144.

Сведения об авторе

Седов Юрий Григорьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры управления социальными и экономическими процессами Государственного института экономики, финансов, права и технологий. Гатчина, Россия. yuriy-sedov@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 105—110.

FORMATION OF EGEOLOGICAL PHENOMENOLOGY: BETWEEN NOMINALISM AND REALISM

Yu. G. Sedov

State Institute of Economics, Finances, Law and Technologies.

Gatchina, Russia. yuriy-sedov@mail.ru

In this article I consider the formation an idea of egology. Egological phenomenology provides us with ample opportunity in order to receive the new knowledge on pure ego irrespective of empirical experience. The phenomenological approach to such problem consists in studying of genesis of transcendental subject on the basis of reduction. However reduction is only a way and a technical method for discovery of absolute region of consciousness. Therefore the whole point is to work out systematical egology. This phenomenological investigation of contemporary state of egological science permits to make the next conclusion. Pure ego consists of actual present moments and latent potentialities. Furthermore pure ego represents the peculiar unity of movement and rest which brings us to necessity of application of dialectical methods in egological phenomenology.

Keywords: *reduction, pure ego, transcendental subject, egology, actual motions, latent potentialities, dialectical methods.*

References

1. Kripke S.A. *Vitgenshtein o pravilakh i individualnom yazyke* [Wittgenstein on rules and private language]. Moscow, Kanon Publ., 2010. 256 p. (In Russ.).

2. Landgrebe L. *Fenomenologiya Edmunda Gusserlya* [Phenomenology of Edmund Husserl]. Moscow, Russkiy mir Publ., 2018. 282 p. (In Russ.).

3. Leybnits G. *Sochineniya: v 4 t. T. 3* [Collected works: in 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl Publ., 1984. 734 p. (In Russ.).

4. Frege G. *Logika i logicheskaya semantika* [Logic and logical semantics]. Moscow, Librocom Publ., 2012. 512 p. (In Russ.).

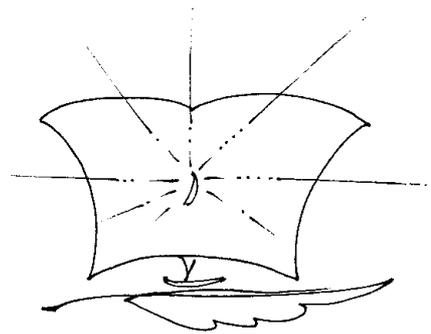
5. Carr D. *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publ., 1987. 316 p. (In English).

6. Husserl E. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag Publ., 1981. 298 p. (In German).

7. Micali S. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht, Springer, 2008. 243 p. (In German).

8. Pulkkinen S. Lifeworld as an embodiment of spiritual meaning: the constitutive dynamics of activity and passivity in Husserl. *The phenomenology of embodied subjectivity*. Dordrecht, Springer, 2013. Pp. 121—142.

9. Sedov Yu.G. Remarks concerning the phenomenological foundations of mathematics. *Logicheskie issledovaniya* [Logical investigations], 2016, vol. 22, no. 1, pp. 136—144.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 111—116.*

УДК 1:(091)
БК 87.3

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10517

ПРИНЦИП Р. ДЕКАРТА КАК СОБЫТИЕ ЛИЧНОСТНО-ИСТОРИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА

Т. В. Торубарова

Курский государственный университет. Курск, Россия

В статье анализируется контекстуальный план постулирования ключевого принципа Р. Декарта, обусловленный личностно-экзистенциальным измерением мысли философа. Раскрывается смысловое поле, позволяющее эксплицировать условия, ведущие к новому пониманию человеком самого себя, к новому статусу его самосознания, утверждающегося как основная структура человеческой жизни и субстанция истории как человеческой реальности. Речь идет о такой первореальности, которая обнаруживает себя как сущностная структура человеческого бытия, которая конституирует и основывает подлинное начало философии Нового времени. Подчеркивается, что в личности Декарта как феномене оригинальной и фундаментальной мысли в ее историко-философском измерении осуществляет себя новая историческая реальность.

Ключевые слова: *сознание, личность, история, самосознание, свобода, метафизика.*

В историко-философских исследованиях, посвященных ключевым проблемам новоевропейской философии, принято проводить различие между *Cogito* Р. Декарта и *Cogito* Августина, указывая при этом на истоки и различия в метафизических позициях мыслителей. Безусловно, существование «Я» Августина, как духовного средоточия личности, заключено в Боге. С проблемой достоверного знания Декарта, обнаруживает себя новая сущностная структура человеческого бытия, в коей уже не Бог является онтологическим основанием самосознания, моей личности, но самообоснование «Я» свершается в акте собственной свободы, а само понятие личности претерпевает фундаментальную трансформацию отождествляясь с индивидуумом, с субъектом познания. Однако в контексте осуществляемого сюжетного преломления искомой проблемы, для нас важен экзистенциально-исторический контент возникновения проблемы, который обусловил ключевые тематические ходы и породил многообразие сюжетных вариаций. В этой связи отметим следующее.

Мыслители, созидающие основу новоевропейской философии, были вне официальных академических кругов. Они либо преследовали свои цели в сугубо

мирских занятиях, либо удовлетворяли свои интересы в плане отыскания истины как таковой. «Они либо светские люди, подобно Бэкону и Лейбницу, либо отшельники, подобно Декарту и Спинозе» [6, с. 163]. Личность Декарта особенно примечательная как «знаковая», так сказать, фигура поскольку он совмещал в себе как желание прославиться, утвердить свое влияние в обществе, что было присуще также Ф. Бэкону и Лейбницу, так и пренебрежение высоким положением и причастностью к мирской власти. С одной стороны, сохраняется стремление засветиться в академических кругах; с другой, по его словам, считать никем ненарушенный досуг большим благом и наслаждением, чем самые «почетнейшие на земле должности». В стремлении к истине Декарт прошел «блестящую» школу странствий, в которых его жажда знаний могла быть утолена только подвижной жизнью. Он ведет жизнь почти авантюриста, вовлекаясь то в водоворот светских увлечений, то в свободный от всех внешних влияний досуг абсолютно одинокого мыслителя, когда он живет только для себя в своем непрерывном интеллектуальном усилии. Он всегда стремился избежать всяческих ожесточенных споров и дискуссий, поскольку подлинную форму жизни он находит

в абсолютно свободном досуге, в бытии мысли как таковой, то есть совершенно свободной мысли; но ему не удалось избежать интеллектуальных столкновений обвинительного характера и разного рода нападков как стороны официальных академических кругов, так и со стороны церковных служителей. Важно иметь в виду и его внутренний духовный склад, который конституировался в процессе его непрерывного сомнения во всем очевидном и уже давным-давно признанном в качестве совершенно непоколебимой истины; а также то интеллектуальное беспокойство, которое было настолько сильным в Декарте, что он пренебрегал всем ради свободного досуга. Внутренняя борьба была сильнее всех его прежних убеждений и верований. И Декарт был первым после Дж. Бруно, кто не избежал такого внутреннего потрясения, в результате которого его личным долгом становится не только поиск истины, но и ответственность за этот поиск перед собой. Декарт говорил, что не испытывал удовлетворения от собственного статуса, поскольку удовольствие от нерушимого досуга есть большее благо, чем самые почетные должности. И Б. Спиноза в этом был всегда солидарен с Декартом. Но в отличии от Спинозы Декарт был из древнего дворянского рода. И он всегда находил себе место среди влиятельных и сильных мира сего. Он сроднился с их нравами, охотно пользовался благами светской жизни и избегал конфликтов с кем бы то ни было. Но мирская суета отвлекала от созерцания, он стремился избегать всяких внешних столкновений, поэтому подлинную жизненную форму он обнаруживает в совершенно свободном досуге сугубо одинокого мыслителя. К тому же интеллектуальное, внутренне беспокойство его духа было настолько велико, что он просто жизненно нуждался в спокойном досуге. Внутренняя борьба, связанная с тотальным духом сомнения, была настолько сильной, настолько потрясающей все его существо, что она захватывала целиком и полностью все его время, которое он приносил в жертву познания природы людей и вещей. В этом состоянии сознания самоё основное — это быть правдивым по отношению к самому себе. Люди любят говорить о своей искренности. Но, они не осознают, что относительно самих себя они пребывают в сетях собственного обмана. «Из всех обманов *самообман* — самый худший и наиболее часто встречающийся» [6, с. 165]. Отсюда необходимость самосознания, которая устанавливается на пути бесстрашного сомнения. В интеллектуальном само-обмане находит свое убежище всякое иллюзорное знание и всякая мнимая истина. В такого рода самообмане кроется сущность морального самообмана. Это всегда есть так же форма самовлюбленности и самолюбования, которая нередко граничит просто с нравственной нечистоплотностью. Против этого и выступает Декарт, движимый стремлением к

истине. Он был подлинным дворянином этой мысли, самым благородным аристократом пытливого духа, проложившим путь таким благородным мыслителям, как Б. Спиноза и И. Кант.

Во всей новоевропейской философии трудно найти произведения, в которых поиск истины получал столь яркое экзистенциально-личностное преломление как в метафизических размышлениях Декарта. Можно вспомнить «Мысли» Б. Паскаля, но он вдохновлялся в них религиозной верой, которая спасала его от отчаяния, охватывающего человека при мысли о беспредельном простирании безжизненных миров Вселенной, раскрываемых в физико-математической науке. Декарта такого рода Вселенная мало беспокоила. В нем чувствовался неустранимо захватывающий его поиск истины, который был настолько мощным, что его решимость к сомнению во всем общепринятом, ставшим уже школьным и давно уже многими заученным, не ограничивалась даже церковью санкционированной догматикой, канонизирующей религиозное вероучение. Отсюда его неприятие всякого рода внешних поучений и наставлений, всяких проектов улучшения других и преобразования окружающего человека мира. Присущая Декарту жажда мира, выражающая смысл всей его жизни, — это прежде всего его стремление к внутреннему и коренному самообновлению, которое индуцировалось, разумеется, христианским вероучением, коему Декарт принадлежал и был искренне привержен. Отсюда его основная тема, а именно: личное побуждение человека к истине, к ясному и отчетливому ее восприятию, — это и есть его пробуждение и тем самым как бы «второе рождение» [4, с. 17]. Сам Декарт постоянно говорил, что речь идет не о телесном рождении, а о таком рождении, которое имеет характер духовного пробуждения в смысле поиска истины не как божественного откровения или авторитетно санкционированного положения, но как лично-жизненного ее поиска и обретения. Суть дела не в сугубо биологическом рождении. В качестве мыслящего существ человек не есть просто животное, то есть сугубо эмпирическая натура, полученная от своих родителей. Но не об этом речь. Суть дела в пробуждении мысли, причем такой мысли, которая конституирует и основывает подлинное начало философии Нового времени. Есть великая привилегия освобождения человеческого ума, то есть такое удивительное пробуждение мысли, которое оказывается началом всей новоевропейской философии. Ведь это и есть по сути дела рождение Нового мира. Гегель о нем говорил так: «*Рене Декарт* является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново все с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она теперь впервые возвратилась после тысячелетия отречения от нее. Влияние этого человека на его эпоху и вообще на

ход развития философии та велико, что как бы ни было подробно изложение, оно не будет слишком пространным. Этим своим влиянием Декарт обязан преимущественно тому обстоятельству, что он в свободной, простой и вместе с тем популярной манере, отбрасывая всякие недоказанные предположения, начал с самой общедоступной мысли и совершенно простых положений и свел содержание познания к *мысли и протяжению* или *бытию*, как бы поставил перед мыслью эту открытую им противоположность» [1, с. 254—255].

Гегель говорит о простой и популярной манере Декарта в изложении им своих мыслей. Но беда в том, отмечает М. Мамардашвили, что Декарт «перед нами предстает в очень обманчивой ясности...». Это «самый таинственный философ Нового времени или даже вообще всей истории философии. Он — тайна при полном свете. Точно так же, как нет в истории философии текстов, написанных более прозрачно, просто и элегантно, так и нет и текстов более непонятных, чем декартовские... Сам стиль Декарта несет в себе этот пафос экзистенциальной ясности и одновременно непонятности» [4, с. 8]. Попробуем разобраться в этих оценках философии Декарта, которые взаимно дополняют друг друга. В Декарте усматривают пробуждение фаустовского духа, который в своем стремлении к познанию истины ввергается сначала в водоворот сомнения, а затем находит убежище в самом себе и в «книге мира», которая написана самим Богом и до сих пор еще не прочитана.

Гелиоцентрическая система Н. Коперника лежала в основе математического естествознания. Г. Галилей предстал перед инквизицией, когда выступил в защиту теории Коперника. Сам Декарт стремился избегать прямых столкновений с церковными кругами. С Галилеем и Декартом заканчивается величайший кризис, через который прошла Европа. Этот кризис начался в конце XIV в. и закончился в начале XVII в. Фигуры Галилея и Декарта появляются в конце этого кризиса подобно разделяющей линии между двумя эпохами. Период времени XV—XVII вв. в западной истории оказывается до сих пор не достаточно освещенным и в силу этого наиболее смутным. Как известно, само слово «ренессанс» появилось сначала в трудах Вазария, и оно имело неопределенное значение. Я. Буркхардт уточнил этот термин, который был уже определением известного исторического периода. Это была одна из первых попыток упорядочить и прояснить смутные три столетия. Но любые данные и факты не образуют подлинную субстанцию самой по себе исторической реальности, какими бы точными и достоверными ни были бы эти данные и факты. Ведь они в себе не заключают никакой реальности. Если бы реальность получала бы полное и окончательное выражение в фактах, тогда задача науки и разума была бы весьма

легкой, и в скором времени были бы открыты все возможные истины. Факты сами по себе не столько раскрывают нам реальность, сколько ее скрывают и тем самым сталкивают нас с проблемой реальности. Не было бы фактов как таковых, не было бы и проблем, подлежащих их истолкованию; не было бы ничего скрытого, подлежащего раскрытию. Сбрасывание покрывала, скрывающего сущность и порядок вещей, — вот одно из значений древнегреческого слова *ἀλήθεια* (истина). Мы часто вовлекаемся в разного рода факты, в их смешение и переплетение, в их неисчислимость и непонятность. Ту или иную реальность мы не редко открываем вопреки всяким достоверным фактам, поскольку реальность не есть нечто данное, но всегда так или иначе конструкция, которая создается из доступного и более или менее податливого материала.

Чтобы открыть новый характер реальности, приходится намеренно игнорировать, казалось бы, самые очевидные и непрерываемые факты, чтобы быть наедине со своим разумом и бытием всего сущего. Таков случай Декарта. Галилей не желал блуждать в запутанном множестве фактов в качестве наблюдателя, утратившим ориентацию и, следовательно, самого себя. Вместо этого он конструировал воображаемую реальность, изучая феномен движения падающих и бросаемых под определенным углом к горизонту тел. Научное познание становится конструированием изучаемых феноменов, в котором необходимое воображение связано со строгим исчислением и систематическим наблюдением. Позитизирующее мышление становится все менее явным в новой науке, обретающей характер математического естествознания. Сам факт новоевропейской философии и науки как свободного исследовательского предприятия есть уже историческое событие, причем самой фундаментальной значимости [8]. Ориентация на разум и точное естествознание конституировали основы новоевропейской цивилизации. И, по сути дела, это был намеренный разрыв с прошлым. При радикальном разрыве современности с прошлым происходит разрушение исторической формы, самой субстанции истории как фундаментальной реальности человеческого бытия. Но все, что происходит и случается в истории, происходит с самим человеком, случается в его жизни и становится фактом индивидуальной или коллективной жизни или условием человеческого существования. Реальность того или иного факта лежит не в самом факте, но в условии человеческого существования. И вот приходит Декарт и говорит, что факт мысли, факт активного и непрерывно действующего мышления как раз и есть основное условие человеческого существования. Остановимся на этом подробнее.

Декарт занимает наше внимание не просто как мыслитель Нового времени и не просто как феномен оригинальной и фундаментальной мысли

в ее историко-философском измерении. В Галилее и Декарте осуществляется себя новая историческая реальность. Как отмечает П. Рикер: «...великий философ — это прежде всего тот, кто радикальным образом изменяет предшествующую проблематику, перекраивая главнейшие вопросы по новым лекалам» [5, с. 65].

История выясняет то, как и какие события действительно имели место в тот или иной период времени. Поэтому одной из основных задач исторического мышления, оказывается такое герменевтическое усилие, которое способно раскрывать смутные и совершенно неопределенные факты, конституирующие драму человеческой жизни как таковой. Вот почему история есть не просто поиск и разъяснение того, что случилось и было, а изучение условий и форм человеческого существования. Вот почему, когда Галилей встретился с гелиоцентрической системой Коперника и столкнулся с проблемой движения свободно падающих тел, а Декарт столкнулся с проблемой достоверного знания, тогда и обнаруживает себя история как реальность и сущностная структура человеческого бытия. Еще раз отметим данное обстоятельство. Ведь уметь читать «книгу» истории для нас сей час не менее важно, чем для Галилея и Декарта научиться правильно читать «книгу» природы. Проблематичность — вот основная структура человеческой жизни и субстанция истории как человеческой реальности.

Галилей столкнулся со следующей проблемой: если движение не имеет сущностной и всегда тождественной структуры, относительно которой движения индивидуальных тел суть простые вариации, тогда невозможна вообще математическая наука о природе, то есть верное чтение «книги» природы. Проблема Декарта такова: как обрести истину или такое достоверное знание, которое опробовано в себе и испытано только на самом себе? Как можно извлечь истину только из своей души и из великой книги мира? В «Рассуждении о методе» Декарт писал: «Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совсем оставил книжные занятия и решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира...» И далее: «После того как я употребил несколько лет на такое изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать. Это <...> удалось мне в большей степени, чем если бы я никогда не удалялся из моего отечества и от моих книг» [3, с. 255, 266].

В определенной мере это есть вопрос о Dasein человека, неотделимом от времени, в котором раскрывается ему бытие всего сущего и тем самым определяющим его основное понимание бытия. И Декарт в своем стремлении «изучить самого себя»

выдвигает на первый план понимание бытия-как-сознания. Ведь новая наука, будучи свободным исследовательским предприятием, оказывается по сути дела конструированием математически исчисляемой и вычисляемой реальности. Таким образом развивалась наука о природе в эпоху Галилея и Декарта, которая потом, в течение нескольких столетий, рассматривалась в качестве модели и нормы познания и определения истины. И это уже есть не просто историческое событие, но сама история как реальность, которая, будучи уже условием понимания бытия-как-сознания, определяет раскрытие бытия в его математическом и затем в сугубо техническом измерении. Историческое сознание было необходимо, чтобы усвоить решение разума познавать все сущее, то есть природу и общество, с помощью и через конструирование. Вот почему учение о методе и выяснении правил для руководства ума становится сердцевинной метафизической проблемой мышления. Вовсе не из строгости и точности метода проистекает успех науки о природе. Сама физическая наука, которая вовлекает в свою орбиту химию и биологию, затем физиологию и психологию, получает свое выражение в математическом мышлении, то есть в том, что мы заранее знаем и в силу этого конструируем. Все то, что относится к сугубо физической реальности, понимаемой уже в новом смысле, в смысле формирующегося математического естествознания, определяется прежде всего тем, что так или иначе подлежит объективированию. Как раз из такого отношения ко всему сущему, проистекает и определяется новая сущность человека, которая по сути дела раскрывает такой вопрос: что я должен делать здесь и теперь, а тем самым и вопрос о том, каким я должен быть. Суть человеческого бытия вовсе не в том, что он якобы должен или вынужден то или иное выбирать, как будто перед нами множество возможностей, причем уже более или менее явных, в любом случае ясных, либо так или иначе нами осознаваемых. Однако, чаще всего нам не из чего выбирать вообще. Вовсе не в выборе суть человеческого существа, а в том, на что настроен он, и что именно он заставляет себя знать. Ведь, честно говоря, мы не желаем ничего подлинно и несомненно знать, поскольку мудрость прибавляет нам печали, а нам всегда хочется пребывать в бездумном веселии и безмятежной радости [7].

Но здесь речь идет о Декарте. Он заставляет себя знать, причем, несомненно, знать, и, никакого выбора у него не было вообще. Он строит науку, чтобы решить проблему своего собственного существования, а тем самым и природу вещей как таковых. Человек в лице Декарта был вынужден что-то несомненно знать, ясно и отчетливо воспринимать. Он призван обращать внимание на свой собственный ум, поскольку Ego cogito как раз и есть подлинное условие человеческого существования [10]. Чело-

век в силу своего положения в мире, пребывая не только среди людей и вещей, и но и среди идей, вынужден что-либо знать и познавать. В каждый момент он призван решать и действовать, чтобы хотя бы просто быть. Если я, скажем, отдаю себя в руки других, то это тоже есть мое решение, которое будет меня направлять. Я тем самым передаю другому не само мое решение, но механизм его принятия и осуществления. Когда человек спрашивает себя, каким он желает и стремится быть, то он вовсе не имеет выбора среди якобы наличных возможностей или альтернатив. Он сталкивается с проблемами своего собственного существования и прежде всего с проблемой того, каким он должен и может вообще быть. И как раз это способствует и даже обязывает его стремлению понять окружающий его мир. Мы всегда обнаруживаем себя в сфере определенных убеждений относительно того, каковы вещи окружающие нас, и каковы мы сами среди них.

Жизнь неотделима от стремления быть самим собой, и как таков случай Декарта. Стремление понять окружающий человека мир — это другое измерение его жизни. Причем одно измерение неотделимо от другого. Человек вынужден принимать решения в силу самой проблематичности его существования. И господствующие идеи образуют часть нашего окружения, как и те решения, которые нам навязываются. Поэтому, когда все это становится сомнительным, тогда окружающий нас мир оказывается не только весьма запутанным, но и в такой же степени все более и более упрощаемым. Происходит намеренное упрощение мира, поскольку отсутствует как значимая и единая для мыслящей элиты наука, так и несомненно существующий мир как таковой. Сомнительным оказывается не только мир повседневного опыта, то есть непосредственный жизненный мир, но и весь мир в целом, который лишь притягивает на бытие, поскольку как раз в целом он полностью распадается во множестве преходящих явлений. «Короче говоря, не только телесная природа, но весь конкретный окружающий жизненный мир есть теперь для меня не сущий, но лишь феномен бытия» [2, с. 74]. Вот в какой ситуации оказывается Декарт. В его ситуации речь шла о таком решении: принимать ли преходящие явления за подлинную и фундаментальную действительность или вместо видимости принимать решение в пользу бытия. Если в пользу бытия, а это для всех и всегда несомненно в силу магии слов, тогда возникает вопрос: есть ли нечто такое, что обладает достоверным смыслом и действительной значимостью истинного бытия? Есть ли такое бытие, предоставленное моему решению, ко-

торое может быть принято мной полностью и окончательно? Речь не идет о бытии Бога и понимании бытия как слова в случае церковно-догматического сознания. Речь идет о независимо и свободно мыслящем сознании, когда я могу свободно полагать смысл бытия в силу свойственного моему опыту мышления достоверности, причем бытие мира всего сущего и мною знакомого оказывается для меня так или иначе сомнительным. Так вот, самым достоверным в этом случае оказывается бытийная значимость мыслящего Я. И тогда весь мир для меня, включая и его творца, то есть Бога, есть ни что иное, как осознанный в *Ego cogito* и тем самым значимый для него мир. Как отмечает Жан Марк Габод в своем труде «Разум и свобода»: «До Декарта свобода не была метафизическим опытом, поэтому философия Декарта является исторически первой философией свободы». «Я свободен сомневаться и я это знаю, следовательно, я существую» [9, р. 78].

Если мы говорим о жизненном опыте и мире, который сохраняется в потоке событий моего собственного опыта, то всегда важно помнить, что жизнь имеет персональный контекст, восходит к личностному началу сознающего «Я». И именно Декарт, с его принципом методического сомнения, полагает почву, на которой произрастает и, получает свою экспликацию жизнь самосознающего разума, сквозь призму которого осуществляется автономное общение человека с миром, а все сущее получает свой бытийный статус. Отныне смысловая значимость всего сущего конституируется лишь в отношении к моему «Я». То есть процесс познания мира оказывается по сути дела процессом постижения человеком самого себя, в своем опыте сознания. Я имею дело «как чистое *ego* с чистым потоком моих *cogitationes*» [2, с. 78]. То есть бытие моего мыслящего «Я» становится такой несомненной достоверностью, которая предшествует истинному пониманию чего бы то ни было и в отношении которого оно вообще оказывается возможным и значимым.

Подводя итог сказанному, отметим, что выдвинутый Р. Декартом принцип явился тем радикальным началом, который не только открыл новую историческую эпоху в развитии философской мысли, но и эксплицировал в человеке принципиально новое измерение его бытия, первореальность его существования, осуществляющееся как требование усилия и мужества быть в акте собственной свободы. Это событие побуждает человека к обретению полноты бытия, становится его личностным свершением и самообязательством, свидетельством новой исторической реальности.

Список литературы

1. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Г. В. Ф. Гегель. Сочинения : в 14 т. Т. XI. — М. ; Л. : СОЦЭГГИЗ, 1935. — 560 с.

2. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб. : Наука : Ювента, 1998. — 315 с.
3. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Р. Декарт. Сочинения : в 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — С. 250—296.
4. Мамардашвили, М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1993. — 352 с.
5. Рикер, П. История и истина / П. Рикер. — СПб. : Алетейя, 2002. — 400 с.
6. Фишер, К. История Новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер. — СПб. : Мифрил, 1994. — 560 с.
7. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет : пер. с франц. / М. Фуко. — М. : Касталь, 1996. — 448 с.
8. Хайдеггер, М. Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления : пер. с нем. — М. : Республика, 1993. — С. 41—62.
9. Gabaude, I.-M. Liberté et raison: la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza, Leibniz / I.-M. Gabaude. — Toulouse, 1970. — 364 p.
10. Williams, B. Descartes: the project of pure enquire / B. Williams. — New York, 1978. — 324 p.

Сведение об авторе

Торубарова Татьяна Викторовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Курского государственного университета. Курск, Россия. ttorubarova@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 111—116.

THE PRINCIPLE OF R. DESCARTES AS AN EVENT OF A PERSONAL — HISTORICAL CONTEXT

T.V. Torubarova

Kursk State University, Kursk, Russia. ttorubarova@rambler.ru

The article analyzes the contextual plan for posting the key principle of R. Descartes, due to the personal-existential dimension of the philosopher's thought. A semantic field is revealed that allows for the explication of conditions leading to a new understanding of oneself by one, to a new status of his self-consciousness affirming as the basic structure of human life and the substance of history as human reality. We are talking about such a primordial reality, which reveals itself as the essential structure of human existence, which constitutes and establishes the true beginning of the philosophy of the Modern times. It is emphasized that in the personality of Descartes, as a phenomenon of original and fundamental thought in its historical and philosophical dimension, a new historical reality performs itself.

Keywords: *consciousness, personality, history, self-consciousness, freedom, metaphysics.*

References

1. Gegel' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. Kn. 3 [Lectures on the history of philosophy. 3rd book]. *Sochineniya: v 14 t. T. XI* [Writings: in 14 vol. Vol. XI]. Moscow, Leningrad, SOTsEKGIZ Publ., 1935. 560 p. (In Russ.).
2. Gusserl' E. *Kartezianskiye razmyshleniya* [Cartesian Reflections]. St. Petersburg, Science Publ., Yuventa Publ., 1998. 315 p. (In Russ.).
3. Dekart R. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh* [Discourse on the method in order to correctly direct your mind and search for truth in the sciences]. *Sochineniya: v 2 t. T. 1* [Writings: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. Pp. 250—296. (In Russ.).
4. Mamardashvili M.K. *Kartezianskiye razmyshleniya* [Cartesian Reflections]. Moscow, Progress Publ., 1993. 352 p. (In Russ.).
5. Riker P. *Istoriya i istina* [History and truth]. St. Petersburg, Aletheia Publ., 2002. 400 p. (In Russ.).
6. Fisher K. *Istoriya Novoi filosofii. Dekart: ego zhizn', sochineniya i uchenie* [History of New Philosophy. Descartes: His life, writings and teaching]. St. Petersburg, Mifril Publ., 1994. 560 p. (In Russ.).
7. Fuko M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti: raboty raznykh let* [Will to truth: on the other side of knowledge, power and sexuality. Works of different years]. Moscow, Kastal' Publ., 1996. 448 p. (In Russ.).
8. Khaidegger M. *Vremya kartiny mira* [Time for a Picture of the World]. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow, Respublika Publ., 1993. Pp. 41—62. (In Russ.).
9. Gabaude I.-M. *Liberté et raison: la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza, Leibniz*. Toulouse. 1970. 364 p. (In French).
10. Williams B. *Descartes: the project of pure enquire*. New York. 1978. 324 p. (In Russ.).

ПЛАТОНОВСКИЙ ЭРОС КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ДРУГОГО: ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

С. А. Жаринов

Тюменский индустриальный университет. Тюмень, Россия

В статье осуществляется гетерологический анализ философии любви Платона. В качестве герменевтического принципа используется пара «Я — Другой», позволяющая определить роль и ценность Другого в любви, особенность его соотношения с «Я». В результате определено, что платоновский, в сущности, гомологический *эрос* может быть охарактеризован как форма экзальтированного эгоцентризма и аутоэротизма.

Ключевые слова: *эрос, любовь, Другой, инаковость, различие, подобие, тождество.*

Платон создает фундаментальную, пожалуй, первую полноценную философию любви, которая до сегодняшнего момента аффектирует всякую рефлексию о феномене любви как в западной, так и в русской мысли. Анализ платоновского учения о любви посвящена обширная научная и философская литература. Мы же, в свою очередь, предлагаем рассмотреть *эрос* Платона в контексте гетерологии, т. е. учении о Другом и различии. Попытаемся прочесть эротологические тексты Платона через призму отношения «Я — Другой» и диалектику тождества и инаковости. Мы обратимся, прежде всего, к диалогам «Пир» и «Федр», попутно касаясь и других («Государство», «Законах», «Лисид»).

Платон для обозначения любви в основном использует слово «*эрос*» (ἔρως) и именно его концептуализирует в качестве философского понятия. *Эрос* понимается прежде всего как эстетическая интенция, поскольку ее объектом является красота. Безобразное невозможно любить (Пир, 197b). Однако эту интенцию характеризует двойственность, обусловленную качеством объекта любви. А. Нигрен подчеркивает эту характерную черту *эроса*: мотивированность распознаваемой субъектом ценностью объекта (красота, благо) [6, с. 176]. Отсюда, выделяются любовь небесная (к совершенной красоте) и любовь пошлая (к несовершенной красоте). Небесный *эрос* имеет перфекционистское значение: это «восходящая» направленность к совершенству [6, с. 177]. Она несет высшее благо для любящих, т. к. подталкивает их к нравственно-эстетическому (Пир, 178d, 184c—d). Подобная любовь предстает *прагматичной*, т. к. для влюбленного возлюбленный (Другой) не цель, но лишь средство постижения идеи прекрасного, а для возлюбленного влюбленный (Другой) — средство интеллектуального и нравственного развития. Обра-

щенную к телу пошлую любовь можно связать с *афродизией* (αφροδίσια), т. е. с любой половой активностью, содержанием которой являются «акты, движения, касания, доставляющие удовольствия определенной формы» [4, с. 65]. В «Законах» такая любовь связывается со стремлением к продолжению рода (Законы, 783a). Но Платон не запрещает *афродизии* ради удовольствия, допуская беспорядочные половые связи после достижения непригодного для деторождения возраста (Государство, 461b—c). Возможность практики пошлой любви также оправдывается в речи Эриксимаха наличием удовольствия, при условии невпадения в невоздержанность (Пир, 187e). Другой здесь — средство удовольствия, а его онтология растворяется в безличной телесности.

Гносеологический аспект *эроса* раскрывается в «Федре». Он связан сучением о познании как припоминании (ἀνάμνησις). Человек, видя красоту (телесную или душевную) Другого, вспоминает истинную красоту и, соответственно, то блаженство, что сопутствует постижению ее до рождения. Мощным триггером *эроса* является тоска по утраченному примордиальному состоянию, когда «красота сияла среди всего» (Федр, 250d). Она заставляет влюбленного неистово рваться к Другому как воплощению высшей красоты и как «единственному исцелителю от величайших страданий» (Федр, 252a). Здесь явствует цель *эгоцентричность* цели *эроса* — достижение личного блаженства и счастья (εὐδαιμονία) посредством Другого [6, с. 179—181]. Любимый обожествляется в глазах влюбленного (Федр, 251a). Так влюбленный преодолевает инаковость любимого, стараясь «сделать его похожим на самих себя и на бога» (Федр, 253c). В конечном итоге, *влюбленный любит самого себя*, т. к. «во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя» (Федр, 255d).

Космологическая интерпретация *эроса* как соединительной и уподобляющей силы звучит в речи Эриксимаха. *Эрос* предстает как сила, гармонично примиряющая противоположные начала и силы в человеке и природе (ср. учение Эмпедокла). В созвучии звуки сливаются, преодолевая различия и двойственность, т. к. «покуда они различны между собой, согласия не получается» (*Пир*, 187с). Подобно тому, как элиминируется взаимная инаковость между звуками, в такой любви исчезает различие «Я» и Другого.

Платон, следуя древней поговорке «подобное стремится к подобному», утверждает *подобие* как основу любви и дружбы (*φιλία*). Дружба основанная на *сходстве* — она «кротка и едина всю жизнь» (*Законы*, 837b, ср. также *Лисид*, 214с—d). Подобие и тождество сущностно увязывается с благом, инаковость — с его отсутствием. Мотив любви как слияния не просто с подобием, но со своим/родственным развивается в «Пире» и «Лисиде». Любимый Другой — это *свой*, он изначально имманентен моему существу. В любви и дружбе желается то, чего не достает, что отнято, т. е. *свое* (*Лисид*, 221e). У Аристофана *эрос* — мощная сила притяжения разделенных половинок когда-то единого существа (миф об андрогинах), пределом которой является преодоление экзистенциальной двойственности и достижение совершенного единства, слияния «Я» и Другого в тотальной неразличимости (*Пир*, 192e). Следовательно, *эрос* обусловлен несовершенством человеческого состояния, которое заключается, по сути, в самом наличии «Я» и Другого как различных сущностей, чего в первоначальном стоянии не было. Он взрывает «дуальность, экзистенциальную преграду между «Я» и «не-Я», между «Я» и «Ты». Плоть и пол здесь служат всего лишь инструментами к экзистенциальному достижению «единства» [5, с. 87].

Соединительная функция любви обусловлена срединным положением демона Эроса. Он не обладает красотой и благом, что свойственно богам, в противном случае, он не стремился бы к ним, но при этом он отчасти их имеет/знает (как цель), ибо к тому, чего совершенно не знают, не стремятся. Эрос испытывает недостаток знания, красоты и блага, но, «припоминая» их, стремится к ним. Неспособность удержать их (*Пир*, 203b-e) делает

его положение трагичным. Его «двойное рождение» (от Пороса и Пенни) обуславливает дихотомичность его природы, в котором единство бытия раскалывается на «Я» и Другого, устанавливается закон дуальности и становления [5, с. 108]. Преодоление этой дихотомии ассоциируется с вечным обладанием благом, что делает любовь стремлением к бессмертию (*Пир*, 207a).

Бессмертие, реализуемое через т. н. «рождение в прекрасном», т. е. через творческий процесс (*Пир*, 206с), который различается по степеням совершенства (*Пир*, 208e—209a). Высшая форма *эроса* — это рождение в прекрасном самом по себе, это постижение идеи красоты в ее вечности и единообразии (*Пир*, 210e—211a—b). Чтобы обрести подлинное бессмертие, следует заменить гетерогенерацию на аутогенерацию, породив себя в вечности, в красоте, в качестве божества [5, с. 99]. Полноту следует искать в самом себе, а не в Другом, т. к. Другой — это, в сущности, небытие (*χώρα*), в зеркале которого «Я» гипостазирует свою проекцию как Другое, а затем испытывает к нему любовное влечение. Любовь выстраивается в известную «лестницу любви», где имеет место движение от частного к общему [1, с. 230—231]. При переходе от одного уровня эстетического переживания на другой, предыдущий обесценивается [2, с. 224]. «Я» постепенно ассимилирует всякую инаковость, обретая статичный покой самотождества и самодостаточности (*автаркия*). Для влюбленного важна не уникальная личность любимого, но лишь то, как в нем отражается идея прекрасного [2, с. 221].

В диалогах Платона мы видим целую гамму взглядов на природу любви, ее смысл и виды, однако их сближает специфическое отношение к Другому. Здесь тождество превалирует над различием, единство — над множеством, подобие — над инаковостью, «Я» — над Другим. Причем первые члены соотносятся со вторыми как бытие и небытие, благо и зло, истина и ложь. Поэтому можно заключить, перефразируя Ницше, что лозунг платоновского *эроса*: «Другой — это то, что должно преодолеть». Однако это преодоление означает самоубийство *эроса*, уничтожение самой его возможности, т. к. его начальным актом является выявление различия, установление границы.

Список литературы

1. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. — 846 с.
2. Милано, А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность / А. Милано. — СПб. : Алетейя, 2011. — 344 с.

3. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1990—1994.
4. Фуко, М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / М. Фуко ; пер. с франц. В. Каплуна. — СПб. : Академ. проект, 2004. — 432 с.
5. Эвола, Ю. Метафизика пола / Ю. Эвола. — М. : Беловодье, 2013. — 400 с.
6. Nygren, A. *Agape and Eros* / A. Nygren. — Philadelphia : The Westminster Press, 1953. — 764 p.

Сведения об авторе

Жаринов Семен Александрович — ассистент кафедры гуманитарных наук и технологий Института сервиса и отраслевого управления Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. shimonzharinov@gmail.com.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 117—119.

EROS OF PLATO AS AN OVERCOMING OTHER: HETEROLOGICAL ANALYSIS

S.A. Zharinov

Industrial University of Tyumen, Tyumen, Russia, shimonzharinov@gmail.com

The article provides a heterological analysis of Plato's philosophy of love. As a hermeneutic principle, the pair «Self — Other» is used, allowing to determine the role and the value of the Other in love, a feature of its relationship with the «Self». As a result of the study, the onto-gnoseological status of difference and otherness is determined in the context of Plato's erotology. The Other is seen not as a unique person, but as a manifestation of the self-identical idea of Beauty-Good. Since the Other is not a goal, but only a mean for achieving individual perfection and happiness, Plato's homological eros can be characterized as a form of exalted egocentrism and auto-erotism.

Keywords: *eros, love, Other, otherness, difference, similarity, identity.*

References

1. Losev A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [The history of ancient aesthetics. Sophists. Socrates. Plato]. Moscow, AST Publ., Harkov, Folio Publ., 2000. 846 p. (In Russ.).
2. Milano A. *Zhenshhina i lyubov v Biblii. Eros, agapa, lichnost* [Woman and love in the Bible. Eros, agapa, personality]. St. Peterburg, Aletejya Publ., 2011. 344 p. (In Russ.).
3. Platon. *Sobranie sochinenij: v 4 t.* [Collected works: in 4 vol.]. Moscow, Mysl Publ., 1990—1994. (In Russ.).
4. Foucault M. *Ispolzovanie udovolstvij. Istoriya seksualnosti. T. 2* [The use of pleasures. The history of sexuality. Vol. 2]. St. Peterburg, Akademicheskij proekt Publ., 2004, 432 p. (In Russ.).
5. Evola J. *Metafizika pola* [Metaphysics of sex]. Moscow, Belovode Publ., 2013. 400 p. (In Russ.).
6. Nygren A. *Agape and Eros*. Philadelphia, The Westminster Press Publ., 1953, 764 p.

НАУЧНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ВУ ЦЗЯНЬСЮН

Д. А. Журенков

Институт философии РАН, Москва, Россия

В статье исследованы научные взгляды американского физика-экспериментатора китайского происхождения Ву Цзяньсюн в их взаимодействии с восточной метафизикой. Методология исследования базируется на понятии научная картина мира, принципе симметрии, изотропности пространства. Сделан вывод, что опыт исследования бета-распада и феноменологическая теория являются двумя аспектами научных взглядов Ву, соединяющимися учением о нейтрине. Расширение сферы приложения учения о нейтрине на основе восточной метафизики является отличительной чертой научных взглядов Ву.

Ключевые слова: *Ву Цзяньсюн, метафизика, научная картина мира, принцип симметрии, проблема целостности.*

Ву Цзяньсюн (1912—1997) — выдающаяся физик XX в., участник Манхэттенского проекта и первооткрыватель несохранения пространственной четности в слабых взаимодействиях. Взгляды Ву развивались под научным руководством нобелевских лауреатов Эрнесто Орландо Лоуренса (1901—1958) и Вольфганга Эрнста Паули (1900—1958). В рамках Манхэттенского проекта Ву исследовала проблемы обогащения уранового топлива — была одним из основных разработчиков процесса разделения металлического урана на изотопы U-235 и U-238 посредством газовой диффузии. Ей также были разработаны улучшенные счетчики Гейгера для измерения уровней радиации. Была единственной китайкой, которая участвовала в Манхэттенском проекте. Ву Цзяньсюн входит в число первых женщин-преподавателей физического факультета Принстонского университета. В 1975 г. Ву Цзяньсюн была избрана первой женщиной-президентом Американского физического общества.

Формирование научных взглядов Ву Цзяньсюн

Методологическим ориентиром в формировании научных взглядов Ву Цзяньсюн являлся выдвинутый в 1930 г. постулат Паули о том, что не одна, а две частицы были испущены в бета-распаде: электрон и другая нейтральная частица. Эта нейтральная частица, в частности, должна быть безмассовой, почти не взаимодействовать с веществом, иметь античастицу. Ферми в 1933 г. построил теорию бета-распада. В теории бета-распада речь идет о «нейтрине» и силе слабого взаимодействия. Понимание слабого взаимодействия и природы нейтринно стало обязательством Ву Цзяньсюн на всю жизнь.

Формирование научных взглядов Ву происходило под влиянием теорий Паули и Ферми. Паули тесно общался с К. Г. Юнгом и уделял значительное время экзистенциальным размышлениям об архетипе «дух материи» [5]. Посредством этих изысканий Ву Цзяньсюн поняла психическую проблему слабого взаимодействия и бета-распада [6, с. 8].

Развиваясь в заданном Паули и Ферми направлении, она разработала методы и технические приемы измерения формы электронных спектров вплоть до очень низких энергий. Ву Цзяньсюн исследовала различные типы бета-распада и показала, что теория бета-распада Ферми правильна во всех деталях.

Следующая задача была поставлена на апрельской конференции Рочестера по физике высоких энергий в 1956 г. Предметом обсуждения стало следующее. Две из недавно обнаруженных частиц — тау (τ) и тета (θ) — имели одинаковую массу, спин, и время жизни — но один распался на два пиона (π -мезона), в то время как другие распались на три пиона. Пионы были открыты в 1947 г. и имеют наименьшую массу среди мезонов. Эти два режима распада имели противоположную четность. [6, с. 9].

Ву поняла, чтобы сделать вывод о достоверности паритета в этих реакциях, следует измерить величину, включающую результат вращения. Как? Выбрать модель, приводящую к простой схеме распада. В простой схеме доминирует только один элемент, свободный от условий помех. Свободный элемент даст однозначный результат [6, с. 10]. Она измерила прямую и обратную асимметрию эмиссии электронов путем изменения поляризованного поля.

В этом случае, как и во многих других аспектах ее работы, значительный элемент в исследование

внесло общее видение будущего эксперимента. Выбор формы эксперимента является ключевым в формировании научных взглядов Ву Цзяньсюн. Ее работа «Экспериментальный тест сохранения четности в бета-распаде» стала классической. До сегодняшнего дня целый новый мир, сосредоточенный на понимании природы нейтрино, все еще находится в центре активных исследований [6, с. 11—12].

Проблема нейтрино в научных взглядах Ву Цзяньсюн занимала центральное место и была прочно связана с авторитетом Паули — он изначально постулировал существование нейтрино. Паули написал 19 января 1957 г. в письме к Ву: «Непрекращающиеся поиски для проверки и доказательств толкают колеса науки вперед». Проведенный в итоге успешный опыт Ву Цзяньсюн стал красивой и завершенной работой по исследованию проблем бета-распада — фактически этот опыт изменил наш взгляд на Вселенную [6, с. 13].

В 1963 г. Ву Цзяньсюн с большой точностью измерила разницу в форме двойного распада и обосновала, что измеренные коэффициенты формы согласуются с предсказанной теорией. Этот эксперимент показал явление, известное как «слабый магнетизм», подтвердил симметрию между слабым и электромагнитным током, определил условия объединения этих двух основных сил. Интерес к природе нейтрино привел к еще более сложным экспериментам. Двойной бета-распад — это процесс, при котором либо два нейтрино, либо ни один из них не выделяется, в зависимости от их характеристик [6, с. 14]. Дальнейшее исследование инвариантности обращения времени Ву провела путем изучения магнитных фаз и релаксационных эффектов в материалах. Ву на этом базисе также исследовала проблемы появления аномального гемоглобина при серповидноклеточной анемии.

Ву Цзяньсюн в последующие годы, особенно после завершения активной научно-исследовательской деятельности в 1981 г., посвятила много усилий образовательным программам в Китайской Народной Республике и на Тайване. Красота и эстетика определяли ее работу, поведение, отношения с семьей, друзьями и учениками. Все эти факторы формирования научных взглядов Ву сочетались с ее полной преданностью физике. Ву Цзяньсюн заботилась об аспирантах и молодых ученых, которых она считала своей расширенной семьей.

Проблема целостности

Проблема целостности радикально определяет научные взгляды физика Ву Цзяньсюн. В моно-

графии «Бета-распад» [1] гармонично сочетаются теория бета-распада, практические аспекты проведения и подведения результатов эксперимента. Стиль изложения результатов исследования в сфере физики элементарных частиц и слабых взаимодействий отражает принадлежность Ву к китайской культурной традиции. Этико-эстетическая гармония описания единого и общего смысла физических и метафизических вопросов бытия свидетельствует о принципиальной позиции Ву Цзяньсюн.

Проблема целостности исследуется Ву в следующих концептуальных моментах [1]. Первым концептуальным моментом проблемы целостности является ее основание. Основанием служат успехи в теории нейтрино. Построена широкая и глубокая симметрия, связывающая пространство и заряд. Второй концептуальный момент — это слабое взаимодействие, которое является короткодействующим фундаментальным взаимодействием между элементарными частицами. При этом эффект асимметрии распада отсутствует. Третий момент концептуализации — это теория сохранения векторного тока. Теорией сохраняющегося векторного тока подтверждается инвариантность пространства и времени. Четвертый концептуальный момент — это бозон. Слабые взаимодействия обусловлены промежуточными бозонами. Существование промежуточного бозона означает усреднение по конечному энергетическому состоянию. Здесь выполняется сохранение закона энергии. Пятый концептуальный момент — это симметрия по отношению к обращению времени, так называемая, T-симметрия.

Научные взгляды Ву Цзяньсюн подчиняются общему постулату [1]: две частицы поглощаются, две частицы рождаются. Получить сведения о формах слабых взаимодействий было основной задачей Ву. Если задача о формах взаимодействия будет решена, то проблема целостности получит теоретическое обоснование. Выдвигаемая Ву теория целостности состоит в утверждении, что четность не должна меняться в переходе от нуля в ноль (переход из нуля в ноль запрещен). Ву построила классификацию разрешенных и запрещенных переходов. [1, с. 80—92].

Классификация переходов описывает проблему целостности в модели бета-распада. Переход, для которого изменение углового момента на единицу больше порядка запрещения, Ву называет «уникальным запрещением» [1, с. 95]. Ву Цзяньсюн создала классификационную таблицу переходов и условий перехода, ввела в классификацию квазиразрешенный переход, одноразовый запрещенный переход, одночастичную модель ядра. Структура

и вид связи в классификации переходов определяют целостность как многоуровневую сложноорганизованную систему переходов в одночастичной модели ядра. Ву сформулировала временной критерий запрещенного перехода. Время является скалярной величиной, и не может быть интерпретировано. Не выходить из круга перемен — это принцип китайской культурной традиции. Идея перемен выступает ведущей в решении проблемы целостности физика Ву Цзяньсюн.

Взаимосвязь физики и метафизики в научных взглядах Ву Цзяньсюн

В 1956 г. Ли Чжэндао (р. 1926) и Янг Чжэньнин (р. 1922) предложили Ву поставить эксперимент для проверки их новой теории слабых взаимодействий. Теория была построена без использования закона сохранения пространственной четности. Этот эксперимент был поставлен Ву в 1957 г. Экспериментально было зарегистрировано несохранение четности (нарушение паритета) при слабых взаимодействиях. Впоследствии Ли Чжэндао и Янг Чжэньнин стали нобелевскими лауреатами по физике. Ву Цзяньсюн не получила Нобелевскую премию во многом по гендерным соображениям. После проведения успешного эксперимента, ей была подготовлена упомянутая нами монография «Бета-распад», которая вышла в 1965 г. Специальная работа также была посвящена вопросу нейтрино [2, с. 290—356].

В научных взглядах Ву Цзяньсюн физика и метафизика соединились посредством взаимосвязи понятия материи и категории исторической родины. В этой связи переходной формой физики и метафизики является феноменологическая теория Ву — ее опыт служит экспериментальной моделью феноменологической теории. Открытость бытия и небытия — это сущность феноменологической теории Ву.

Феноменологическая теория Ву Цзяньсюн состоит в трансформировании внутренней и внешней формы. Эта трансформация происходит в сравнении исторической и обитаемой родины. Таким образом, определяется научный взгляд на форму жизни. Согласно Ву, форма жизни является постепенным переходом от очарования и удивления к впечатлению, отношению, допущению, экспериментальному моделированию. В экспериментальной модели феноменологической теории Ву Цзяньсюн ведущей является категория женской культуры.

Согласно Г. Зиммелю, в категории женской культуры формируется ценностное суждение [4,

с. 234—266], которое содержит вопрос о степени развития познания в исследуемой сфере [4, с. 227—234]. Феноменологическая теория Ву является многоуровневой открытой системой взаимосвязи физики и метафизики, отражает ведущие моменты развития научных взглядов Ву Цзяньсюн.

Принципиальная возможность нового типа симметрии составляет первый, принципиальный, уровень. Проблематика единого мира составляет второй, проблематический, уровень. Гипотеза о нейтрино составляет третий, гипотетический, уровень [2]. Понятия нейтрино, антинейтрино [2, с. 296], виртуального нейтрино [2, с. 299—340] определяют четвертый (понятийный) уровень. Теория двухкомпонентного нейтрино — это пятый (онтологический) уровень. На онтологическом уровне происходит расширение феноменологической теории до физического принципа. Ву Цзяньсюн в своей работе «Нейтрино» отметила: «Однако нам непонятен еще тот принцип, который отличает слабые взаимодействия от сильных взаимодействий. На пути к нашей конечной цели — общей теории элементарных частиц — нейтрино, несомненно, будет играть такую же активную роль, какую оно блестяще сыграло в прошлом» [2, с. 348].

В целом, вопрос о взаимодействии физики и метафизики является главным для Ву Цзяньсюн и означает понимание человеческой сущности. Слабые взаимодействия описываются в феноменологической теории Ву как силы взаимодействия физики и метафизики. Научные взгляды Ву Цзяньсюн отличаются целостностью и сформированы на основе научно-практического единства. Опыт исследования бета-распада и феноменологическая теория являются двумя аспектами научных взглядов Ву Цзяньсюн. Можно отметить, что в опыте Ву демонстрируется сущность научно-технического развития, определяемая в китайской культурной традиции категорией «шань» — доброта, искусность [3]. Сегодня в поисках долговременных универсальных истин китайская философия смело и творчески преодолевает метафизические ограничения [7]. В этом стремлении современная китайская философия проявляет инклюзивный характер, включая все формы философии, в том числе философию мировой гармонии и философию предела. Феноменологическая теория Ву Цзяньсюн является историческим фактом и обоснованием активного взаимодействия физики и метафизики. В учении о нейтрино соединяются эксперимент и феноменологическая теория, практический, теоретический и метафизический аспект научных взглядов физика-экспериментатора.

Список литературы

1. Ву, Ц. С. Бета-распад / Ц. С. Ву, С. А. Мошковский. — М. : Атомиздат, 1970. — 397 с.
2. Ву, Ц. Нейтрино / Ц. Ву // Теоретическая физика XX века / под ред. Я. Смородинского. — М. : Иностран. лит., 1962. — 443 с.
3. Журенков, Д. А. Антропный принцип: о некоторых онтологических основаниях научно-технического развития Китая / Д. А. Журенков // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Философские науки. — 2019. — № 2.
4. Зиммель, Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни / Г. Зиммель. — М. : Юрист, 1996. — 607 с.
5. Линдорф, Д. Юнг и Паули: встреча двух великих умов / Д. Линдорф. — М. : Касталия, 2013. — 282 с.
6. Benczer-Koller, N. Chien-Shiung Wu 1912—1997. A Biographical Memoir by Noemie Benczer-Koller / N. Benczer-Koller. — Washington : National Academy of Sciences, 2009. — 17 p.
7. Моран, Д. 国际哲学团体联合会主席的欢迎辞 第二十四届世界哲学大会 北京 2018年8月13日至20日 = Приветственное слово президента Международной федерации философских обществ / Д. Моран // Материалы 24-го Всемирного философского конгресса, г. Пекин, 13—20 августа 2018 г. — URL: <http://wcp2018.pku.edu.cn/zxzc/index.htm>.

Сведения об авторе

Журенков Денис Александрович — соискатель Института философии РАН (Сектор междисциплинарных проблем научно-технического развития), начальник отдела информационно-аналитического обеспечения Всероссийской научно-исследовательской институт «Центр». Москва, Россия. dzhurenkoff@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).

Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 120—124.

SCIENTIFIC INSIGHTS OF CHIEN-SHIUNG WU

D.A. Zhurenkov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. dzhurenkoff@mail.ru

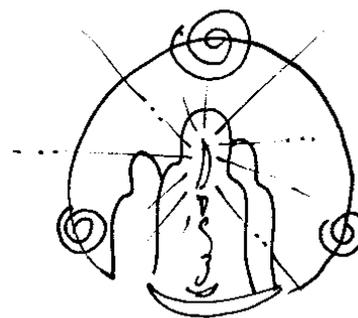
This paper discusses the scientific insights of Chien-Shiung Wu in their relationship with Eastern metaphysics. The basis of the research methodology is the evolution of the scientific picture of the world, the principle of symmetry and the phenomenon known as the isotropy of space. The research procedure is the formation of the scientific insights of Chien-Shiung Wu, the study of the problems of integrity and the study of the relationship between Physics and Metaphysics. In the scientific views of Chien-Shiung Wu can be noted its continuity to the theories of Wolfgang Ernst Pauli and Enrico Fermi. Chien-Shiung Wu in its research extends the principle of symmetry. It is concluded that the scientific views of Chien-Shiung Wu are distinguished by integrity and are formed on the basis of scientific and practical unity. The experience of beta decay and the phenomenological theory are two key aspects of the scientific views of Chien-Shiung Wu. These two aspects are united by the theory of neutrinos. A distinctive feature of the scientific views of Chien-Shiung Wu is the expansion of the applications of the theory of neutrinos based on Eastern metaphysics.

Keywords: *Chien-Shiung Wu, metaphysics, scientific picture of the world, principle of symmetry, the problem of integrity.*

References

1. Wu C.S., Moszkowski S.A. *Beta-raspad* [Beta Decay]. Moscow Atomizdat Publ., 1970. 397 p. (In Russ.).
2. Wu C. *Nejtrino* [Neutrino]. Teoreticheskaya fizika XX veka [Theoretical Physics of the 20th Century]. Moscow, Inostrannaya literatura Publ., 1962. 443 p. (In Russ.).
3. Zhurenkov D. A. Antropnyj princip: o nekotoryh ontologicheskikh osnovaniyah nauchno-tekhnicheskogo razvitiya Kitaya [Anthropic principle: some ontological foundations of the scientific and technical development of China]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya Filosofskie nauki* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Series of Philosophical Sciences], 2019, no. 2. (In Russ.).
4. Zimmel' G. *Izbrannoe. T. 2. Sozercanie zhizni* [Favorites. Vol. 2. The View of Life]. Moscow, Yurist Publ., 1996. 607 p. (In Russ.).

5. Lindorf D. *Yung i Pauli: vstrecha dvuh velikih umov* [Jung and Pauli: The Meeting of Two Great Minds]. Moscow, Kastaliya Publ., 2013. 282 p. (In Russ.).
6. Benczer-Koller N. *Chien-Shiung Wu 1912—1997. A Biographical Memoir by Noemie Benczer-Koller*. Washington, National Academy of Sciences Publ., 2009. 17 p.
7. Moran D. 国际哲学团体联合会主席的欢迎辞 第二十四届世界哲学大会 北京 2018年8月13日至20日 [Welcoming speech by the President of the International Federation of Philosophical Societies at The XXIV World Congress of Philosophy, Beijing, China. August 13—20, 2018]. Available at: <http://wcp2018.pku.edu.cn/zxzc/index.htm>. (In Chinese).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 125—126.*

УДК 101.1
ББК 87.3

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10520

«УЖЕ С 15 ЛЕТ ОНА ЧИТАЛА ПЛУТАРХА, ПЛАТОНА, ЦИЦЕРОНА...». ЕКАТЕРИНА II И ПРОСВЕЩЕНИЕ В РОССИИ

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия

После того как молодая Екатерина и еще не императрица прочитала некоторые произведения Вольтера, она стала разборчивой в своем чтении. Затем она познакомилась с более широким спектром литературы французского Просвещения. Став императрицей, при личной встрече с Дидро Екатерина предлагала тому издавать знаменитую «Энциклопедию» в России. Книга Ш. Монтескье «О духе законов» считала она, должна стать «молитвенником для всех монархов». Ж. Даламбера она хотела видеть воспитателем наследника Павла Петровича.

В Европе с воцарением Екатерины, опираясь на высказывания российского академика Миллера, стали говорить, что в России можно свободно думать и писать, так же как в Лондоне или Берлине.

При Екатерине II издательская и переводческая деятельность сочинений европейских философов, историков, ученых-естественников резко возросла. В 1768 г. императрица создала даже особую «Комиссию для переводов с иностранных языков на русский» и пожертвовала для издания книг 5 тыс. рублей из личных средств. В числе первых сочинений переводились книги «греческих и римских классиков с подлинников», несколько жизнеописаний Плутарха, «Кандид» Вольтера, «Персидские письма» Монтескье. Кроме книг, переводились статьи из «Энциклопедии» Д. Дидро (вера, роскошь, порок, добродетель, о государственном правлении, любовь, клевета, философские толки и др.). В плане переводческой деятельности мы видим сочинения Гомера, Платона,

Аристотеля, Тацита, Фукидида, Ксенофонта, речи Демосфена, Цицерона, Овидия, Эсхила, Вергилия, Апулея, Аристофана, Еврипида, Плиния (старшего и младшего), Сенеки, Диогена Лаэртца, Шекспира, Локка. Планировалось издание исторических книг о Германии, Англии, Швеции, Польши, Китае и др. Печатались книги иностранных авторов и вне этого плана. Но издание переводных книг шло медленно. Например, Екатерина Дашкова, курировавшая Российскую Академию, «в такой медленности» прямо обвиняет директоров академии, которые, по ее мнению, «кляли деньги в свой карман».

Но возросший интерес грамотной части общества к европейской литературе привел к активности частных издателей. Они стали удовлетворять увеличивающийся спрос русского общества на «ученые книги». Издатели печатали сочинения, по сведениям того времени, следующих авторов: Вольтера, Гельвеция, Гоббса, Дидро, Даламбера, Локка, Руссо, Гуго Гроция, Бюффона, Кондильяка, Юма и др. В этот список не входят переводы философских, исторических и естественнонаучных сочинений, которые печатались в российских журналах. Такому всплеску серьезных изданий, а следовательно, и изменению мировоззрения части русского общества способствовал также Указ 1783 г, разрешивший заводить во всех городах частные типографии. В России, согласно «Запискам» А. Т. Болотова, не редкость было встретить строгих вольтерьянцев и последователей Гельвеция. К знаниям тянулись и представители других

сословий, мещан и купцов. Интересным является свидетельство «даровитого самоучки», сына священника, чиновника Г. И. Добрынина: «Пользуясь свободой времени, читал я разные книги. Я сердился на пространство древне-греческой и римской истории, но был доволен переводившим оныя (Роллена и Кревьера) господином Тредьяковским... Квинт Курций не меньше пленил меня, как на девятилетнем возрасте Бова-Королевич... Прочитав некоторые переводы Лесажа, Вольтера и Монтескю, мне внушилось, что проповеди греческого епископов — Илии Менятия, российского — Гедсона псковского — суть спасительные правоучения, произведенныя усилием навыка, *ограниченного властью закона*. Но сочинения первых трех суть явление, отвергающие умственный глаз подобных им человек и оживотворяющие ощутительно душу *мыслящего существа*» (Русская старина, 1871, № 2—10). Могут ли похвастаться представители сегодняшнего поколения чтением книг древних авторов, философов, историков, литераторов?..

При Московском университете в 1770-е гг. возникает несколько научных сообществ. В 1771 г. создается «вольное российское собрание», члены которого развивали русскую словесность и занимались также переводом иностранной литературы. Общество собирало летописи и исторические памятники. Оно имело свое периодическое издание «Опыт трудов вольного российского собрания», которое прекратило свое существование в 1783 г. В 1779 г. было основано «Ученое дружеское общество», прославленное деятельностью известного издателя Н. И. Новикова, повлиявшего и на Н. М. Карамзина. В 1789 г. при университете возникло «Общество любителей учености». Современники отмечают преобладание духа философских прений в университетском преподавании.

В Московском университете велась своя издательская деятельность независимо от Академии

наук и Российской Академии. Преподаватели переводили необходимые для учебной деятельности книги европейских авторов. Например, Бантыш-Каменский напечатал многотомное сочинение Ф. Х. Баумейстера «Элементы новейшей философии». Профессор М. Г. Гаврилов, издатель исторического, статистического и географического журнала, перевел «Критическую историю философии» иенского философа И-Я. Брукера; бакалавр Илья Федоров перевел «Универсальную философию Гейнекция», которую издали в 1776 г. Были и другие значительные переводы и издания философских сочинений.

Таким образом, просветительская деятельность была замечательной стороной времени правления Екатерины II, но при этом «век» российского Просвещения и период увлечения философией в России был короток. В конце царствования Екатерины II наступает неблагоприятное время для развития науки и литературы. А. Н. Радищев был сослан в Сибирь за написание и публикацию «Путешествия из Петербурга в Москву». Надзор и цензура усиливаются. В 1797 г. при Павле I закрываются частные типографии. Разрешалось выпускать только те книги, в которых не было ничего «противного закону Божию и благонравию». Преследовались не только иностранные книги, признанные неблагонамеренными, но и подписчики этих изданий. В 1799 г. запретили все книги, даже научного содержания, время издания которых было помечено годом французской республики, а в 1800 г. запретили ввозить книги из-за границы вообще и даже музыкальные ноты; дозволено было привозить только книги на тунгусском языке, нужные для богослужения бурят. Таков противоречивый путь «российского разума» от увлечения Вольтером и статьями из французской «Энциклопедии» до безумного запрета ввоза нот музыкальных произведений.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

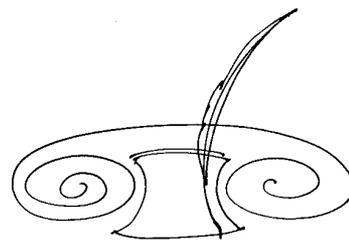
*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 125—126.*

«FROM THE AGE OF 15 SHE READ PLUTARCH, PLATO, CICERO...». CATHERINE II AND THE ENLIGHTENMENT IN RUSSIA

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Балахилья — 1) название отдела гимнов Риг-веды; 2) в инд. эпосе имя одного рода браминов.

Восточный ветер — в Др. Китае символизирует приход весны и встречу с возлюбленным.

Еврилох — известный др.-греч. скептик, любитель споров.

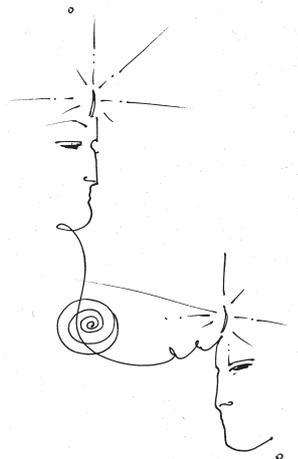
Мусей и **Лин** — полумифические и легендарные основатели греческой философии. Мусей учил о Едином как о начале и конце всего, а Лин — «сын Гермеса и музыки Урании» — занимался астрономией. Современная наука не считает их в подлинном смысле слова историческими личностями.

Питри-Пуруша — в Др. Индии религиозные церемонии, связанные с культом божества-перво-человека.

Яшмовый Владыка (или Верховный Владыка) — в религии даосов верховное божество Юй-хуан (Юй-ди), которому подчинены небеса, земля и подземный мир, а также все божества и духи; вершитель судеб на земле и на небе.

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.)

РЕЦЕНЗИЯ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427).
Философские науки. Вып. 52. С. 128—132.*

УДК 008 (479.25)
ББК71.0 (5 Арм)

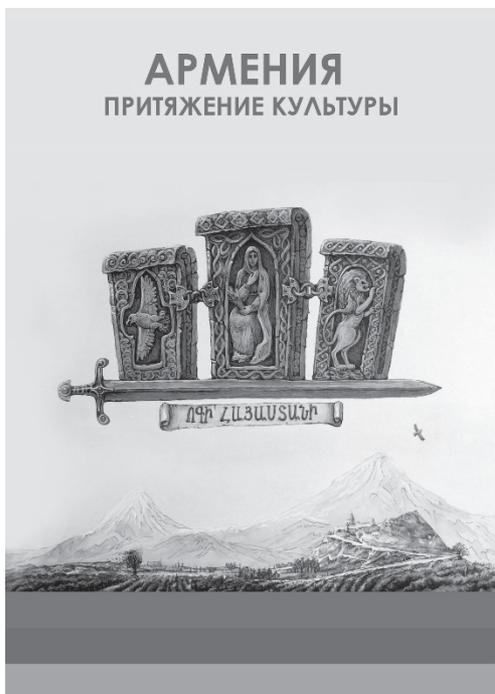
DOI 10.24411/1994-2796-2019-10521

АРМЕНИЯ И РОССИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ, СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ И ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

Б. Н. Герасимов

*Самарский университет государственного управления
«Международный институт рынка». Самара, Россия*

Рецензия на сборник трудов: Армения: притяжение культуры = Armenia: Attraction of Culture» : материалы Междунар. науч.-практ. форума (Самара, 2017) / под ред. В. И. Ионесова. — Самара: Самар. гос. ин-т культуры : Самар. науч. центр Рос. акад. наук, 2018. — 674 с. — ISBN 978-5-88293-404-9.



Существуют научные сочинения, которые интересно и легко читать и изучать, а есть такие научные материалы, которые следует перечитывать, причем с любого раздела, любого параграфа и даже с любого абзаца. Это связано с тем, что

некоторые тексты захватывают не только на текущее время, но определяет настрой читателя на будущее: книга будет открыта еще не один раз.

Конечно, любой интеллигентный человек знаком с артефактами, памятниками и достижениями одного из древнейших народов Кавказа. Однако в представляемой книге, начиная с оглавления, позиционируется такая многоплановость времени, пространства, имен и событий армянской истории, географии, культуры, науки, что разбегаются глаза, с чего начать собственно исследование этой книги. Именно исследование, так как большинство авторов статей данного сборника научных трудов захватывают читателя формой и содержанием, способом его изложения и разнообразием событий. Поэтому читатель невольно становится одновременно исследователем совместно с авторами, сохранения напряжение своих процессов мышления, понимания и познания.

Современный мир есть сложное переплетение экономических, культурных и конфессиональных связей. Экономика прирастает культурой и культура — экономикой [1—3]. Национальная культура ищет свой способ самовыражения в потоке глобальных трансформаций. И от того, насколько удастся сохранить свою идентичность каждому

народу, зависит прочность мультикультурной интеграции мира. Культура — область притяжения и площадка обмена идеями, ценностями и знаниями.

Внося в познавательный процесс форм и содержания живого общения с текстами нового культурного артефакта и демонстрируя свой способ работы с ними, авторы статей побуждают читателя (как исследователя) к поиску своего пути освоения свернутого в предложенном материале опыта осмысления и притяжения к событиям, фактам, наследию армянского народа в различных областях и вокруг известных личностей.

В ходе сотрудничества читателя с авторским материалом инициируется новое «переоткрытие» наиболее важных событий и знаковых достижений культуры армянского народа, что диктует необходимость постоянных мыслительных усилий в области формирования новых образов, метафор и иллюстраций, а также переформатирования их в собственную базу информации вместе с инструментами их исследования, познания и приобретения.

Сборник включает научные исследования межвузовского форума «Армения: притяжение культуры», авторами которых выступают российские и зарубежные учёные, предприниматели, деятели искусства и образования. Форум был приурочен к «Дням культуры Армении в Самаре» (22.11.2017 — 30.11.2017) и международному десятилетию ООН за сближение культур (2013—2022 гг.).

В сборнике материалов представлен разнообразный и красочный мир культурного наследия Армении, исторические коллизии и социальные события национального возрождения, показываются место и роль Армении в развитии исторических и современных связей России, опыт и уроки взаимовлияния культур.

На примере эпохальных событий, документальных историй и жизни выдающихся деятелей науки, искусства и образования рассматриваются вопросы социального подвижничества, духовного преображения и художественного видения на различных этапах самосохранения, продвижения и жизнеспособности армянского народа.

В ряде статей сборника приводятся новые документальные свидетельства уникального опыта понимания и преодоления исторических вызовов в отстаивании, сохранении и передаче национальных ценностей и артефактов, благодаря которым в армянской культуре никогда не прерывалась связь времён и поколений. Материалы сборника представляют также актуальные культурные практики гуманитарного, экономического, образовательно-

го и художественного сотрудничества России и Армении, включая деятельность армянской общины Самарского края.

Сборник материалов включает несколько разделов, которые рассматривают различные аспекты и атрибуты интеграции в рамках исторического, социального, культурного и экономического пространства России и Армении.

Рассмотрим подробнее некоторые яркие страницы сотрудничества и взаимопроникновения культур, растянутые во времени, включающие характерные культурные ценности, присущим как армянскому, так и русскому народу.

Особо следует отметить большое исследовательское полотно проф. В. И. Ионесова, посвященное книгопечатанию и декоративно-художественному произведению — гобелену, отражающего героические события истории Армении, в т. ч. святому образу Матери-Армении (с. 26—84). При этом он достаточно тонко и бережливо разворачивает события, исторические места и чаяния армянского народа, изображенные и спрессованные временем и мастерами в этих исторических памятниках культуры [4].

В первой части особое внимание уделено выдающимся деятелям Армении, которые оставили неизгладимый след не только в истории Армении и России, но и в мировом научном, культурном и образовательном пространстве. И в этом контексте связи России и Армении являются наилучшим примером долговременного и традиционного бережного отношения к армянскому национальному наследию и продвижению достижений выдающихся сынов и дочерей армянского народа не только в российское, но и мировое культурное пространство.

Логическим продолжением первой части является материалы, где предложены материалы присутствию Армении в контексте исторических и современных связей государства и народа России. Ярким процессом исследования, поддержания и развития взаимопроникновения, а также опыт и уроки взаимодействия культур феноменов прослеживается в материалах А. И. Белкина (с. 227—244), А. И. Бондаренко (с. 214—218), Б. А. Саркисова (с. 309—314), Л. В. Немцева (с. 331—346), Р. Г. Назарьяна (с. 267—286).

Следует также отметить материалы М. Л. Ньюсенковой (с. 368—373) по практике взаимодействия населения Самары и Самарской области с армянской национальной культурой на примере работы Самарской государственной филармонии и Т. А. Чертыковцевой (с. 399—403) о ремеслах Армении и Самарского края как носители национальной исторической памяти.

Значительное внимание в материалах уделено наследию Ивана Айвазовского, Сергея Параджанова, Арно Бабаджаняна, Георгия Гараняна, Бориса Пиотровского и многих других деятелей, которые внесли большой вклад в художественную, кинематографическую и музыкальную культуру России, став ей неотъемлемой частью.

Важным направлением взаимодействия и тесных армяно-российских отношений является хозяйственная деятельность народов в ряде областей экономики.

Тем не менее существует целый ряд факторов, сближающих ремесленную палитру Армении и Самарского края. При этом отмечено, что передача художественного опыта, трудовых умений и мастерства, воспитательное воздействие являются важными и решающими для сохранения и дальнейшего развития любой ремесленной отрасли. А это, в свою очередь, может стать истинным хранителем исторической культурной и социальной памяти Самарского края.

Многие важные направления российско-армянских отношений прослеживаются в практиках диалога социально-культурных и политических отношений и экономической интеграции между народами, а теперь и странами.

Отметим также материалы о культурные практики социального сближения и взаимодействия Армения и Самары. Особенно рельефно выходя материалы А. Р. Петросяна, Д. А. Арутюновой (с. 611—620) о прошедших событиях и планах деятельности Самарской региональной общественной организации «Армянская община» и З. Р. Мирзоян (с. 621—629) об опыте участия общественных организаций Самары просветительской деятельности национально-культурной автономии «Наири».

В сборнике рассматриваются образцы и ценности культуры Армении, благодаря которым армянскому народу удаётся сохранять самобытность, преемственность и открытость, приумножать знания и развивать творчество, помнить и чтить свои традиции и внедрять новации на протяжении многих столетий. Культура Армении показывается в лицах выдающихся деятелей науки, искусства и образования. Отмечаются опыт и уроки взаимовлияния культур в контекстах исторических и современных связей Армении и России.

Если говорить о культурных связях между Россией и Арменией, то они настолько тесные, насколько и давние, и исчисляются веками. Отрадно осознавать их перманентный, непреходящий характер, что во многом объясняется единством духовных ценностей, присущих как армянскому, так и русскому народу.

Культура каждого народа по— своему уникальна и самобытна, поэтому «встречи» различных культур друг с другом — это возможность приобщения к лучшему, что имеется в каждой из них, приобретения бесценного опыта их взаимовлияния друг на друга, а также возможность привнесения собственных достижений в общечеловеческий культурный фонд.

Культурный пласт человеческой жизни — самый ценный уровень экзистенции человека, позволяющий ему приобщиться к созидательной стороне жизнедеятельности Человечества, прогрессивным достижениям в духовной, общественной, экономической и других сферах.

Таким образом, в процессе созидания новых культурных смыслов и форм авторы и читатель выступают как совместно творящие себя и друг друга социально-психологические «миры», потенциально равнозначные культурным «вселенным».

Соединение традиционных знаний и понимания событий и фактов и нового научного текстологического исследования, представленного в книге, может служить ступенями обеспечения культурогенеза (при переходе от репродуктивного к рефлексивному типу мышления) и социогенеза (при обратном движении) средствами образования. В контексте данной работы социогенез в отличие от культурогенеза понимается как процесс познания и освоения достижений культуры в социально приемлемых формах и правилах интеллектуального обогащения. При этом становится очевидно, что, прочитав текст той или иной статьи возможно не удалось поднять весь пласт, заложенный в тексте.

Как известно, существует множество определений культуры, которые всеобъемлюще раскрывают многообразие ее характеристик и действуют в совокупности по принципу дополнительности. И если культура — это характеристика качества и своеобразия любой социальной системы, ценностного опыта и смысла всей ее деятельности, то очевидна многозначность многих статей, помещенных в данном сборнике, а п от прочтения всего раздела и нескольких статей из разных разделов, то можно еще и попасть в резонанс культурного прорыва понимания не только предложенных материала, но и приобрести и инструментов освоения культурных пластов различных стран, народов во временном и событийном пространстве. Понимание культуры как качества (самодвижения к совершенству) позволяет объяснять универсальность культуры.

С другой стороны, признание культуры универсальным свойством развитых и развивающихся систем предполагает наличие определенных

общих структурных компонентов. Ими являются язык (в самом широком смысле) как знаковая система, обеспечивающая коммуникации данной культуры, социальные формы ее проявления и бытования — образ жизни, образ мышления, стиль социального поведения, обусловленные принятыми в сообществе ценностями и нормами, но принятыми индивидуально, творческий характер деятельности, свидетельствующий о высоких потенциальных возможностях, о наличии механизма саморазвития культуры, ее самореализации.

Сближение культур различных народов — это перспективная основа для гуманистического развития Человечества, это возможность универсализации и утверждения общечеловеческих духовных ценностей, это «разрушение преград», препятствующих взаимопониманию между людьми, принадлежащих к различным культурам. Безусловно, философское осмысление всех затрагиваемых на конференции проблем создаст необходимые предпосылки для дальнейшего «сближения культур»!

«Армения: притяжение культуры» — это не просто название конференции, это глубинная метафора, вызывающая к архетипическому бессознательному Человека, обращенная в глубь веков и в бесконечное пространство будущего Человечества!

Армения всегда славилась своей древней историей, своим интеллектуальным потенциалом, своими достижениями в различных сферах человеческой деятельности, своими традициями и культурой в широком смысле этого слова. Великие деятели искусства, литературы, науки, такие как Саят-Нова, Комитас, Арам Хачатурян, Шарль Азнавур, Хачатур Абовян, Оганес Туманян, Егише Чаренц, Уильям Сароян, Иван Айвазовский, Мартирос Сарьян, Сергей Параджанов, Виктор Амбарцумян и многие-многие другие, внесли свой неопределимый вклад в развитие культуры не только Армении, но и других стран. И в этом контексте связи России и Армении являются наилучшим примером.

Однако, говоря об армянской культуре, прежде всего необходимо помнить о народе, создавшем, сохранившем и породившем ее. В этой связи следует привести слова Михаила Дудина: «...один из самых древних народов земного братства — народ Армении, народ богатейшей культуры, умеющий добывать из камня хлеб свой и вино свое».

Издание предназначено для широкого круга читателей, включая научных работников, педагогов, деятелей искусства, представителей бизнес-сообщества, аспирантов и студентов, всех интересующихся прошлым и настоящим армянского народа, теорией и практикой диалога культур, а также опытом взаимоотношений Армении и России.

Список литературы

1. Герасимов, Б. Н. Перспективы взаимодействия культуры, экономики и политики в современном мире / Б. Н. Герасимов, В. И. Ионесов // *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*. — 2017. — № 8. — С. 9—17.
2. Герасимов, Б. Н. Выработка и выращивание инновационных идей на основе коллективной мыследеятельности / Б. Н. Герасимов // *Креативная экономика и социальные инновации*. — 2016. — № 4. — С. 20—33.
3. Ионесов, В. И. Модели трансформации культуры: типология переходного процесса : автореф. дис. ... д-ра культурологии / В. И. Ионесов. — Самара, 2011.
4. Ионесов, В. И. О книгопечатнике Джанике Арамяне и Анне Бахтамян: история одного забытого гобелена / В. И. Ионесов // *Армения: притяжение культуры = Armenia: The Attraction of Culture* : материалы Междунар. науч.-практ. форума (Самара, 2017) / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : Самар. гос. ин-т культуры ; Самар. науч. центр Рос. акад. наук, 2018. — С. 26—84.

Сведения об авторе

Герасимов Борис Никифорович — доктор экономических наук, профессор менеджмента Самарского университета государственного управления «Международный институт рынка». Самара, Россия. boris0945@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 5 (427).
Philosophy Sciences. Iss. 52. Pp. 128—132.*

ARMENIA AND RUSSIA IN THE SPACE OF HISTORICAL, SOCIO-CULTURAL AND ECONOMIC INTEGRATION

B.N. Gerasimov

*Samara State University of Management «International Market Institute».
Samara, Russia. boris0945@mail.ru*

Book Review: Armenia: Attraction of Culture / ed. by Vladimir Ionesov. — Samara : Samara State Institute of Culture : Samara Scientific Center of Russian Academy of Sciences, 2018. — 674 p. — ISBN 978-5-88293-404-9.

References

1. Gerasimov B.N., Ionesov V.I. Perspektivy vzaimodeistviya kul'tury, ekonomiki i politiki v sovremennom mire [Prospects of interaction of culture, economics and politics in the modern world]. *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [International Journal of Humanities and Natural Sciences], 2017, no. 8, pp. 9—17. (In Russ.).
2. Gerasimov B.N. Vyrabotka i vyrashchivanie innovatsionnykh idei na osnove kollektivnoi mysledeyat'nosti [Development and cultivation of innovative ideas based on collective thinking]. *Kreativnaya ekonomika i sotsial'nye innovatsii* [Creative Economics and Social Innovations], 2016, no. 4, pp. 20—33. (In Russ.).
3. Ionesov V.I. *Modeli transformatsii kul'tury: tipologiya perekhodnogo protsessa* [Models of culture transformation: a typology of the transition process]. Abstract of thesis. Samara, 2011. (In Russ.).
4. Ionesov V.I. O knigopechatnike Dzhhanike Aramyane i Anne Bakhtamyane: istoriya odnogo zabytogo gobelena [About the book printer and typographer Janik Aramyan and Anna Bakhtamyan: History of one forgotten tapestry]. *Armeniya: prityazhenie kul'tury* [Armenia: the attraction of culture]. Samara, Samara State Institute of Culture Publ., Samara Scientific Center of Russian Academy of Sciences Publ., 2018. Pp. 26—84. (In Russ.).