

Научный журнал Основан в 2007 г.

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Свидетельство ПИ № ФС 77-61024 от 5 марта 2015 г.)

Учредитель

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТВЕРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Редакционная коллегия серии:

д.ф.н., проф. Б.Л. Губман (*главный редактор*),
член-корр. РАН, д.ф.н., проф. И.Т. Касавин, д.ф.н., проф. П.С. Гуревич,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Лесли Мюррей (США)
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane И.А. Клюканов (США),
д.ф.н., проф. В.А. Михайлов, д.ф.н., проф. В.Э. Войцехович,
член-корр. РАО, д.п.н., к.ф.н., проф. М.А. Лукацкий, д.ф.н., с.н.с. Э.М. Спирина,
к.ф.н., доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*), к.ф.н., доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204
Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.), (4822) 76-52-22 (отв. секр.)

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

VESTNIK TVGU

Seriya: *Philosophiya*

No. 4, 2017

Scientific Journal Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,
Information Technologies and Mass Communications
PI № ФС 77-61024 from March 5, 2015.

Translated Title

HERALD OF TVER STATE UNIVERSITY. SERIES: PHILOSOPHY

Founder

FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION
OF HIGHER EDUCATION «TVER STATE UNIVERSITY»

Editorial Board of the Series:

Dr. of Sciences, Prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*),
Corresponding Member of RAS, Dr. of Sciences, Prof. I.T. Kasavin,
Dr. of Sciences, Prof. P.S. Gurevich,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Lesley Muray (USA),
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor A. Klyukanov (USA),
Dr. of Sciences, Prof. V.A. Michailov, Dr. of Sciences, Prof. V.E. Voicechovich,
Corresponding Member of RAE Dr. of Sciences, Prof. M.A. Lukatsky,
Dr. of Sciences E.M. Spirova, Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*), Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

Russia, 170001, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*), (4822) 76-52-22 (*executive secretary*)

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

© Tver State University, 2017

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА	7 -
Ильин В.В., Вишневская С.Н., Поддубная Е.В., Тимофеев А.В. Гносеологическая природа эйдетической репрезентации (статья 1)	7 -
Беркут В.П., Горбунов В.С. Современная научная философия	16 -
Песоцкий В.А., Жебит В.А. Об энергоинформационной природе социальных иерархий	24 -
Деникин А.В., Деникина З.Д. Бытие права как проблема современной философии	36 -
Михалкин Н.В., Горбунов В.С. Компоненты рационалистической концепции онтологии права	44 -
Родичкин Д.В. К проблеме дефиниции понятия «идеология» в современной социальной теории	53 -
Удалова Л.В. Личностное конституирование в эпоху терроризма: негативная и позитивная идентичности	66 -
Комаров А.П. Базовые ценности российского казачества	72 -
Мартюшов В.Ф., Абу-Абед Ф.Н. Об управлении адаптационными процессами иностранных обучающихся в отечественных ВУЗах, реализующих начальный уровень подготовки	81 -
Успенская В.И. Вопрос о женском образовании в истории европейской социально-философской мысли (XV–XVIII вв.)	86 -
Григорьева Д.Д. Реклама как инструмент конституирования этоса - -	97 -
Торгованова О.Н. Манипуляция как вид управления	102 -
Парахонская Г.А. Произведения живописи как визуальные документы - -	112 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	121 -
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Демонология протопопа Аввакума в контексте народной религиозности	121 -
Бузук Г.Л., Семаева И.И. Образы науки в русской философии XIX – начала XX века	129 -
Павлов П.А. «Россия-Евразия» П.Н. Савицкого и наследие В.И. Ламанского: географические и социокультурные «миры»	137 -
Бондарева Я.В., Наместникова И.В., Фурсова В.Э. Триединство «дух– душа–тело» как онтологическая основа целостного человека	144 -
Буланов В.В. «Апофеоз беспочвенности» и экзистенциальный выбор Льва Шестова	153 -
Бондарева Я.В., Устинов О.А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ	159 -
Майкова В.П., Молчан Э.М., Огородников Ю.А. Духовная культура: тенденции развития цивилизации	172 -

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----	- 178 -
Мюрэй Лесли А. Охватывая двойственность творчества-----	- 178 -
Демина Л.А., Копосов Л.Ф. Логико-семиотическая парадигма в философии смысла-----	- 190 -
Дьяченко Я.О. Критика структуралистского и феноменологического подходов в теории практик П. Бурдьё и Э. Гидденса-----	- 202 -
Пирогов А.И., Растимешина Т.В., Павлов В.А. Философские воззрения К.А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна на справедливое общественное устройство -----	- 207 -

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	- 218 -
--	----------------

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE-----	-7 -
Ильин В.В., Vishnevskaya S.N., Poddubnaya E.V., Timofeev A.V. The epistemological nature of eidetic representation (part 1)	- 7 -
Berkut V.P., Gorbunov V.S. Contemporary scientific philosophy	- 16 -
Pesotsky V.A., Zhebit V.A. On the energy and information nature of social hierarchies	-24 -
Denikin A.V., Denikina Z.D. The genesis of law as a problem of contemporary philosophy	- 36 -
Mikhalkin N.V., Gorbunov V.S. Components of the rationalist concept of ontology of law	- 44 -
Rodichkin D.V. On the problem of «Ideology» definition in contemporary social theory	- 53 -
Udalova L.V. Personality constitution in the terrorism age: negative and positive identity	- 66 -
Komarov A.P. Russian cossacks' core values	- 72 -
Martyushov V.F., Abu-Abed F.N. On the management of the adaptation processes of foreign students in the russian higher educational institutions realizing primary level of training	- 81 -
Uspenskaya V.I. Women's education question in the history of european socio-philosophical thought (XV–XVIII c.)	- 86 -
Grigorieva D.D. Advertising as a tool of the ethos constitution	- 97 -
Torgovanova O.N. Manipulation as a kind of management	- 102 -
Parakhonskaya G.A. Painting as a visual document	- 112 -

PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----Ошибка! Закладка не определена.

Lebedev V.Yu., Prilutskij A.M. Demonology of the archepriest Avvakum in the context of popular religiosity	- 121 -
Buzuk G.L., Semaeva I.I. Images of science in the XIX-th - early XX-th century russian philosophy	- 129 -
Pavlov P.A. P.N. Savitsky's «Russia–Eurasia» and the heritage of V.I. Lamansky: geographical and sociocultural «worlds»-	137 -
Bondareva Y.V., Namestnikova I.V., Fursova V.E. The trinity «spirit–soul–body» as the ontological basis of a human being's totality	- 144 -
Bulanov V.V. «Apopheosis of groundlessness» and existential choice of Lev Shestov	- 153 -
Bondareva I.V., Ustinov O.A. Religious-philosophical anthropological paradigm in russian philosophy of the XIX-th - early XX-th century: historical-philosophical analysis	- 159 -
Maykova V.P., Molchan E.M., Ogorodnikov Yu.A. Spiritual culture: development trends of civilization	- 172 –

WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD --- - 178 -

Murray Leslie A. Embracing the ambiguity of creativity - 178 -

Demina L.A., L.F. Kopusov Semiotic paradigm in the philosophy of sense
- 190 -

Dyachenko Y.O. The critique of structuralism and phenomenological approach in P. Bourdieu's and A. Giddens social practice theories - 202 -

Pirogov A.I., Rastimeshina T.V., Pavlov V.A. K.A. Saint-Simon's, Ch. Fourier's, and R. Owen's philosophical understanding of the just foundations of the social order - 207 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 1(091)

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЭЙДЕТИЧЕСКОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ (статья 1)

В.В. Ильин*, **С.Н. Вишневская***, **Е.В. Поддубная***, **А.В. Тимофеев****

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

**ФГБОУ ВПО «Самарский государственный аэрокосмический университет им. академика С.П. Королева (национальный исследовательский университет)», г. Самара

Статья продолжает обсуждение классической гносеологической темы апперцепирующих матриц мысли, к каким относятся кластеры базовых метафор, семантических формантов, эвристических шаблонов, системных ментальных сверток, легислативных постулатов, реализующих предметно-содержательное, модельно-модальное стяжение в духе обнажения мирового значения – его смысла и бессмыслицы.

Ключевые слова: *концептуальная систематика, голономия мыследеятельности, категориальная идентификация.*

На стадии уяснения перипетий визуальной репрезентации подчеркивается роль выстраивания умозрительной композиции перцептивного материала (в отличие от композиционно невыстроенного данного в эмпирическом созерцании «живого» первоисточника). На стадии эйдетической репрезентации уместно подчеркивать роль схватывания сущностного в постигающем умозрительном взгляде на вещи, имеющем техническое гносеологическое наименование – идеация [7, с. 34–35].

Идеация. Эйдетическое созерцание архитектурно-технически слагается из некоего семантического ядра и периферических оттенков, проводящих нюансировку смысло-значимостей.

Во избежание недоразумений подчеркнем: риторика «созерцания» в регистре «эйдетичность» не корреспондирует ни платоновской, ни гуссерлевской партиям. Один вводил прием «мысленное усмотрение сущностей», «созерцание эйдетических (умственных) форм». Другой пользовался приемом «феноменологическое узрение в созерцании». Для обоих высшим критерием адекватности прорабатываемой ментальной способности оказывалась «самоочевидность» (непосредственная достоверность).

В нашей редакции «мысленное усмотрение» в эйдетичности

– получает смысловое наполнение через ресурс «идентификация» смыслов;

– лишается признака «эвидентности».

Ядро визуальной репрезентации – образная (эстематичная – художественная) экспликация смысла. Ядро эйдетической репрезентации – понятийная (ноэстематичная – концептуально оформленная) экспликация смысла. Семан-

тическое ядро первого – композиционная формула; периферические оттенки – обслуживающий ее декор изображения. Семантическое ядро второго – экспозиционная формула; периферические оттенки – обслуживающий ее декор выражения. Уделим сказанному более пристальное внимание.

Сюжетика «мысленное усмотрение», по–нашему, есть совокупность консолидированных тем «превращение тайного в явное через привнесение порядка в когитальное», или в более рефлексивном покрывающем общем предметном суждении: степень осознанности мыслительного акта; техника неподвижного ментального движения.

Для пояснения оттолкнемся от одного разъясняющего примера.

Пушкинское толкование «России» тонет в образах–метафорах: тройка, путь, езда, степь. Образы намечают смысловую магистраль «дорога» – символ бескрайности, неосвоенности, простора, приволья, нескончаемой равнины, где заливаются бубенцы. Эмоциональное содержание данных символов – семантическое ядро – «беспредельность», усиливаемая «скукой», «тоской», «страхом», «кручиной» – периферическими оттенками (ср.: Гоголь: в русских народных песнях «мало привязанности к жизни и ее предметам, но много привязанности к какому–то безграничному разгулу, к стремлению как бы унести куда–то вместе с звуками»). Поскольку родное неохватъ в пушкинском миропонимании суть *gratia gratis data*, оформляется экспозиционная формула «раздолье» + «разгулье» + «печаль», – находящая идейную проработку в великой теме «Родина» [14, с. 22]. Из нее, как из кокона, выходят мотивы творчества Лермонтова:

*Но я люблю – за что, не знаю сам –
Ее степей холодное молчанье,
Ее лесов безбрежных колыханье,
Разливы рек, подобные морям;
Проселочным путем люблю скакать в телеге,
И, взором медленным пронзая ночи тень,
Встречать по сторонам, вздыхая о нощлеге,
Дрожащие огни печальных деревень...*

И далее – Кольцова, Некрасова, Хомякова, Аксакова, А. Григорьева, Майкова, Тютчева, Блока, Есенина...

Резюмируем: «неживое» восприятие в эстеме зиждется на обнажении композиционной формулы, открывающей таинственную глубину постигаемой жизни, ее смысловую многозначительность. Выразительное изобразительное преднастраивается уяснением

– принципа строения: как говорил Мерло–Понти, я вижу не картину, я вижу с ее помощью;

– характера прототипа (первообраза): прекрасная иллюстрация – символическая до мозга костей мультимирная культура средневековья, легализующая распоряжение за видимым, чувственно данным (реалис) невидимого, умо–постигаемого (ирреалис) мира. Отсюда – многосмысленные, получающие концептуальную разработку фигуры «пространство сердца», «клеть внутри себя сущая» и т. д. [1, с. 22; 8, с. 231];

– насыщенности самовыражения: высказывает Белинский: поэт созерцает идею «не разумом, не рассудком, не чувством и не какою–либо одною способностью своей души, но всею полнотою и целостностью своего нравственного бытия, – и потому идея является в его произведении не отвлеченной мыслию, не мерт-

вою формой, а живым созданием, в котором живая красота формы свидетельствует о пребывании в ней божественной идеи и в котором... нет границы между идеей и формой, но та и другая являются целым и единым органическим созданием» [3, с. 311];

– не «натуральной», а «гуманитарной» «правды», – поразительное превращение «прозы» жизни, «позитивных фактов» быта в напряженность «лирического чувства», заполняющего и быт, и социальные нравы, и... [14, с. 49];

– типажеподобности выводимых фигур–олицетворений, снабжающих правдоподобием образ–предельные формы (ср. Гоголь о Гердере: везде он «видит одного человека как представителя человечества» [5, с. 88]);

– жанрообразующих начал, детерминирующих своеобразие образного строя изображения действительности в языке чувственности (укажем лишь на созданный Чеховым неподражаемый жанр «лирической драмы», построенный на всестороннем отрицании законов драматического искусства [14, с. 51]);

– принадлежащего человечеству «подлинно ценного» (Гете) – духоводъемного чудотворного гения, творящего по законам красоты.

Умозрительное восприятие в нозме – ввиду атрофии опор визуальности – многосоставнее, гносеологически сложнее; свободно возникающие представления здесь обслуживают идейное постижение, технически оказывающееся стяжением всеобщности, необходимости, сущности, новизны поставленных смыслов и получающее тематизацию в языке эйдетики.

Начнем *ab ovo*: «идея» в эстеме суть представление; исходно – от того, что «чувствуется». «Идея» в нозме суть понятие; исходно – от того, что «мыслится». В одном случае – визуальная, в другом – концептуальная ядерность. Неразличение, смешение видов последней влечет деформацию зональных релевантностей, – инкорпорация идеи–эстемы в идею–нозму предопределяет крен в сторону концептуализма, абстракционизма; инкорпорация идеи–нозмы в идею–эстему предопределяет неорганичное вмешательство предвзятости, а вместе с нею – крен в сторону «заявления позиции» от демонстрации «рожи сочинителя» (Достоевский) до инсталляции канона. (Скажем: последовательное развертывание художественного «лабиринта сцеплений» (Толстой) в классицизме стесняется презумпцией «довления разумного долга» (ср.: сумароковский «Хорев»), – ходульная идеологема смазывает момент постановочности; в классицистской традиции не могут быть выполнены ни «Евгений Онегин», ни «Анна Каренина»).

Волонтарное перекрытие аутентичных гносеологических топосов находит надежный заслон в выверенной локализации компетенций визуальной и эйдетической репрезентации, влекущей адекватный доктринальный отклик. Визуальная репрезентация складывается на эстетическом, эйдетическая репрезентация – на нозматическом типе реакций, фундируемых разными видами опосредствующих формул. Как утверждалось, в эстеме это – композиция, в нозме – экспозиция. В чем их сходство и различие?

Сходство реконструктивных приемов организации репрезентаций – в моменте «додумывания – схватывания». В визуальности радикализируется роль меток–индексов, вводящих реперы постигания предметной данности. В эйдетичности радикализируется роль гомологичных меток–индексов, вводящих те же реперы постигания того же.

Различие их – в особенности природы указанных реперов, обслуживающих разные способы запечатления предметности.

Не нагнетая тумана, – в случае эстемы акцентуируется созерцательность, в «неживом» своем проявлении организующаяся по композиционной формуле, обогащающей материальный (видимый) план перцептивного материала идеальным (невидимым – реконструктивно расчисляемым) планом. Изобличить в рефлексивном усмотрении скрытое под явным тайное измерение созерцаемого, при этом опознавая его в качестве архитектурного принципа чувственно осваиваемой предметности, и означает понять–уразуметь смысл, постичь значение воспринимаемого.

В случае нозмы в традиционной гносеологии под кальку проигрывался ход особого вида интеллектуального созерцания: некая гомофония в исполнении данной партии просматривается от платонизма через интуитивизм к феноменологизму. Между тем, «созерцать» идейное нутро трансценденталий (ноуменалий), не впадая в мистику (тот же платоновский анамнезис), невозможно.

Что в итоге? Некое двойственное ощущение. С одной стороны, очевиден мотив несозерцаемости (в стандартном толковании) содержания абстракций. С другой стороны, на этом же фоне очевиден устойчивый мотив развернуть мелодию «созерцаемости». В чем причина навязчивой идеи декларативной канонизации созерцания? Искомый ответ – один: причина – в стратегии конституирования познания, глубинный остов которого обеспечивается созерцательно.

В самом деле: предметность познания – от действительного чувственного созерцания; статусность познания – от понятийного созерцания – форм мышления, т.е. способа определения предмета для многообразного содержания возможного созерцания. При несоблюдении условия предметности – неправомерном искажении содержательного момента – познание вырождается в дискурсивное своеволие, лишаясь смысловой определенности; при несоблюдении условия статусности – неправомерном искажении формального момента – познание вырождается в демонстративное своеволие, лишаясь концептуальной определенности смыслопредставления.

Выглядит солидно, но неубедительно.

Во–первых, требует прояснения проблема подводимости эстемы под нозму: почему категории, простираясь дальше чувственного созерцания, поскольку мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид чувственности, каким она может быть задана [9, с. 309], – почему они принципиально сопряжимы с чувственностью, почему «природа» сообразуется с категориями? [9, с. 212] Востребуемого прояснения не предъясняется.

Во–вторых, хорошо известно: данный в чувственном созерцании предмет «не мыслится», не подводится под понятие о предмете, тем самым не входит в зону категориального синтеза, нацеленного на его духовное освоение, выработку истолкования. За подкреплением мысли обратимся к Жуковскому. Запораживающая эмпирическая ситуация:

*Я на берегу один... окрестность вся молчит...
Как привидение, в тумане предо мною
Семья молодых берез недвижимо стоит
Над усыпленной водою.*

Поведенческое освоение ситуации влечет сильнейшую эмоцию:

*Вхожу с волнением под их священный кров;
Мой слух в сей тишине приветный голос слышит;
Как бы эфирное там веет меж листов,
Как бы невидимое дышит;
Как бы сокрытая под юных древ корой,
С сей очарованной мешаясь тишиною,
Душа незримая подьмлет голос свой
С моей беседовать душою.*

Эмоция – лишена признаков осмысления, что чисто лексически передается безличным нерефлексивным глаголом «мнится»:

*И некто урне сей безмолвный приседит;
И, мнится, на меня вперил он темны очи;
Без образа лицо, и зрак туманный слит
С туманным мраком полуночи.
Смотрю... и, мнится, все, что было жертвой лет,
Опять в видении прекрасном воскресает;
И все, что жизнь сулит, и все, чего в ней нет,
С надеждой к сердцу прилетает.
Но где он?.. Скрылось все... лишь только в тишине
Как бы знакомое мне слышится призывье.
Как будто Гений путь указывает мне
На неизвестное свиданье.*

Далее – безответное вопрошание:

*О! Кто ты, тайный вождь? душа тебе вослед!
Скажи: бессмертный ли пределов сих хранитель
Иль гость минутный их? Скажи: земной ли свет
Иль небеса твоя обитель?..*

С погружением в видение:

*И ангел от земли в сиянье предо мной
Взлетает; на лице величие смиренья;
Взор к небу устремлен; над юною главой
Горит звезда преображенья.
Помедли улетать, прекрасный сын небес;
Младая Жизнь в слезах простерта пред тобою...
Но где я?.. Все вокруг молчит... призрак исчез,
И небеса покрыты мглою.*

И обретением вдохновительно–мечтательного упоения–упования:

*Одна лишь смутная мечта в душе моей:
Как будто мир земной в ничто преобразился;
Как будто та страна знакомей стала ей,
Куда сей чистый ангел скрылся.*

Как видно, в поэтической вариации эстемы наличествует локус с атрофией реперов постигания предметной данности, – не удастся ввести реконструктивно удостоверяемых меток–индексов, обслуживающих додумывание–схватывание перцептивного материала.

Подобное же – в изобразительной вариации эстемы. Сошлемся на модернистское направление: сюрреализм, ташизм, дадаизм, абстракционизм, аб-

сурд, алеаторика, супрематизм, неопластицизм, понижая интенсивность сознания, сосредоточиваются на таких источниках продуктивности, как делирии, грезы, видения; на таких методах самовыражения, как абстрактный экспрессионизм, выстраивание бессмысленных, случайных последовательностей символических сочетаний (трактуемых в качестве формообразующих принципов творчества).

Данные и схожие с ними эстетические вариации лишены признаков развертывания глубинных композиционных формул.

В качестве рефлексивного резюме – убеждение в возможности атрофии в эстеме репрезентативных организационных принципов, осложняющих «додумывание–схватывание» в восприятии, но не денонсирующих его. В том же неопластицизме *per impossible* в качестве латентного репера трактовки перцептивности вводится «геометризм»; в супрематизме с той же целью апеллируют к «архитектурам» – налагаемым на плоскость объемным формам.

Нередко отказ от выработки принципа внутренней цельности – особый художественный прием; прием перемены интонации, позволяющий создать атмосферу исключительной душевной наполненности. Взять есенинское

...Тихо розы бегут по полям.

Спой мне песню, моя дорогая,

Ту, которую пел Хаям.

Тихо розы бегут по полям.

Конфигурация строфы с повтором первой в качестве завершающей строки производит впечатление волнообразного движения: «Строка становится похожа на морскую волну. Она набегает, бьет в берег, отходит, и вот на смену ей стремится уже другая, такая же, как бы не отличимая от первой, но уже наполненная другим смыслом... Какой должна быть первая строка... – задумчивая? веселая? грустная? тихая? Поэт не дает ответа. Здесь нет единственного и категорического решения. Есенин как бы оставляет читателю возможность досочинить (! – авт.), дофантазировать (! – авт.). Он как бы приглашает... к сотворчеству, дает простор читательской воле и интуиции... разрешая... придать строке... тональность, созвучную его душевному состоянию...» [10, с. 22].

Невзирая на нюансы, композиционная формула в эстеме, не позволяя восприятию кипеть в «действии пустом», поставляет принцип освоения предметности. Если его не находится (или нарочито не вводится), духовный процесс в воспринимающем субъекте либо пробуксовывает, лишается поступательного движения, либо релятивизируется – со знаком плюс (плодотворное сотворчество) или со знаком минус (неплодотворное перформатирующее сочинительство – субъективный произвол деконструкции).

Ситуация восприятия, несомненно, есть ситуация творческая, но если творчество толковать мыслью Гегеля как заявление «бесконечности» мышления, то позволительно высказать: в границах визуальной репрезентации проявление «бесконечности» мыслительного процесса, как минимум, не поощряется. Дело здесь в наличии более или менее твердых рамок предметности, имплицитированных пресловутой «созерцательностью».

С позиций неких принципиальных философских квалификаций «восприятие» снабжается признаком «непосредственности» отображения реальности, предполагающем чувственно просматриваемую генеалогию, «созерцае-

мую» сцепку с предметностью. Боязнь подорвать данную сцепку ввергало в величайший испуг классиков традиционной гносеологии, семантизируемый как страх перед утратой предметных оснований знания. Несозерцаемое – беспредметное, содержательно факультативное, трансцендентное. Дабы обезопасить познание от последнего, в рефлексивную доктрину познания вводился презумптивный мотив замыкания на созерцаемое. В платонизме, интуитивизме, феноменологизме, подчеркивалось ранее, постулировалось специфическое (рационально не эксплицируемое) созерцание эйдосов. В кантианстве отработывалась модель проекции абстракций (категорий) на визуально регистрируемую предметность с активным привлечением ресурса эмпирически удостоверяющих схем, – вне этого инструментария, т.е. а priori, категории не могли бы «определять связь многообразного в природе» [9, с. 212].

Между тем, по ранее же подчеркиваемому, содержание идеалей – не созерцаемо.

Возникает, пожалуй, тупик, связанный с необходимостью и невозможностью доктринации внедренного в доктрину познания «созерцания». Поскольку выход из тупика представляет всегда попятное, ретардирующее движение, следует, размотав клубок рассуждений, отделить зерна от плевел.

В порядке положительного разрешения коллизии, по-нашему, правильно принять в расчет два обстоятельства.

1. Любая (перцептуально ли, эйдетично ли данная) «сущность» сама по себе, как таковая, – не созерцаема, – в силу неметричности, всепроникаемости, всеохватываемости явления сущность не локализуется ни в материально, ни в идеально данных планах.

2. Способы представления сущности в поле визуальной и эйдетической репрезентации гносеологически не равнообразны. В эстеме акцентуируется композиционная (реконструирующая), в ноэме – экспозиционная (рекомбинирующая) формула. Смысл композиции – уяснение принципа построения; смысл экспозиции – уяснение принципа системы. Данные принципы находят оправдание в разных мыслительных способностях: в эстеме сущность постигается усвоением правила конструкции; в ноэме она постигается усвоением правила конституции. Скажем: стратегия адекватного представления сущности человека в эстематичной репрезентации – соответствующее законам гармонии телесное изображение. С позиций ноэматичной стратегии адекватного представления сущности человека последнее, однако, не более, чем *inutile terrae pondus*, – обремененный человек в ноэме – «метафизически невнятен» (Флоренский). Значимое в композиционном измерении выглядит обширной и бессодержательной банальностью в конституционном измерении.

Обопрямся на (1–2) аналитически более тщательно.

Визуальная репрезентация – не чисто интеллектуальная операция; гносеологически это – созерцательный акт, поддерживаемый (по композиционной формуле) моментом предметно–сущностной идентификации с перспективным подведением образов под типы, дифференциацией акциденталий–эссенциалий (ядро – периферические оттенки), потенциальной категоризацией. С мгновения избличения композиционной формулы, предметно–сущностной идентификации изображения приходят в действие когитальные структурные законы – гештальтные зависимости – принципы подразделения,

группировки (достаточно абстрактные соображения простоты, красоты, гармонии).

Эйдетическая репрезентация – сугубо интеллектуальная операция; гносеологически это – изощренно дискурсивный акт, поддерживаемый (по экспозиционной формуле) моментом содержательно– смысловой идентификации с перспективным выводением знания не из образов, а из понятий, с уяснением не конструкции, а конституции, привлечением не рецепции, а продукции. Рычаг эйдетической репрезентации – рычаг идеи, поставляющей способ синтезирования представлений в систему, целое.

Гносеологически адекватным терминологическим обозначением распознавания сущности в экспозиции (утрирующей принцип системы) выступает фигура «идеация», выражающая не «созерцание–усмотрение» (платоновско–гуссерлевская платформа «переживания» сущности), а внесозерцательное смысловое ее (сущности) постижение.

Список литературы

1. Алпатов М.В. Сокровищница русского искусства XI–XVI вв. Л.: Аврора, 1971. 287 с.
2. Анненский И.Ф. Книга отражений. М.: Наука, 1979. 691 с.
3. Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 7. 735 с.
4. Гегель Г.В. Ф. Сочинения: в 14 т. М.: Соцэкгиз, 1937. Т. V. 814 с.
5. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: АН СССР, 1952. Т. 8. 816 с.
6. Гончаров И.А. Собр. соч.: в 8 т. М.: Гослитиздат, 1955. Т. 8. 576 с.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
8. Жуковский В.И., Пивоваров Д.В. Зримая сущность. Свердловск: УрГУ, 1991. 284 с.
9. Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
10. Козловский А. «Эту жизнь за все благодарю» (предисловие) // Есенин С. Полн. собр. соч. М.: Эксмо, 2006. С. 5–22.
11. Курош А.Г. Лекции по общей алгебре. М.: Наука, 1973. 400 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. 696 с.
13. Математический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1988. 847 с.
14. Мочульский К.В. Кризис воображения. Томск: Водолей, 1999. 416 с.
15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: И.И. Кушнарев и Ко, 1900–1901. 552 с.

THE EPISTEMOLOGICAL NATURE OF EIDETIC REPRESENTATION (PART 1)

V.V. Iyvin*, S.N. Vishnevskaya*, E.V. Poddubnaya*, A.V. Timofeev**

*MGTU named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga

**Samara State air-cosmic university named after S. P. Korolev

This article continues the discussion on the classic epistemological topics of thought matrices that include clusters of basic metaphors, semantic formants, heuristic patterns, system mental abbreviations, legislative postulates implementing the objective content, model-modal creation in the spirit of the global significance revealing – its meaning and meaninglessness.

Keywords: *conceptual taxonomy, holonomy of mental activity, a categorical identification.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Истории и философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», (Калужский филиал), Калуга. E-mail: vvilin@yandex.ru

ВИШНЕВСКАЯ Светлана Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры Истории и философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», (Калужский филиал), Калуга. E-mail: ce3@bmstu-kaluga.ru

ПОДДУБНАЯ Екатерина Викторовна – ст. преподаватель кафедры Истории и философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», (Калужский филиал), Калуга. E-mail: poddubnaya@mail.ru

ТИМОФЕЕВ Александр Вадимович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры ПМ и ВТ СГАУ ФГБОУ ВПО «Самарский государственный аэрокосмический университет им. академика С.П. Королева (национальный исследовательский университет)», Самара. E-mail: timofeev av@list.ru

Authors Information:

ILYIN Viktor Vasilievich – Ph.D., Prof., Head of the Department of History and philosophy of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: vvilin@yandex.ru

VISHNEVSKAYA Svetlana Nikolaevna – Ph.D., Assoc. professor of History and philosophy department of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: ce3@bmstu-kaluga.ru

PODDUBNAYA Ekaterina Victorovna – Senior lecturer of the Department of History and philosophy of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: poddubnaya@mail.ru

TIMOFEEV Alexander Vadimovich – Ph.D. (Pedagogy), Assoc. Prof. of the Dept. of Applied mathematics and information technology, Samara State air-cosmic university named after S. P. Korolev. E-mail: timofeev av@list.ru

УДК 101.8

СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В.П. Беркут*, В.С. Горбунов**

*ФГКВОУ ВО «Военная академия Ракетных войск стратегического назначения имени Петра Великого» Министерства обороны Российской Федерации, г. Балашиха

**ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства Москвы», г. Москва

Рассмотрены сущностные признаки современной научной философии, занимающей лидирующее место в формировании мировоззрения человека и способной дать ответы на важнейшие вопросы мировосприятия. В рамках аристотелевской теории отражения рассмотрены современные подходы к трактовке терминов «знание», «истина», «адекватность», «объективность». Исследованы существующие критерии научного знания.

Ключевые слова: *современная научная философия, знание, наука, критерии научного знания, адекватность, объективность, истинность.*

Современная философия до невероятных масштабов расширила горизонты человеческого мироздания и миропонимания. В процессе эволюции человеческого общества философия многократно менялась лидерскими местами со своей соперницей по мировосприятию – наукой. Творческие дискуссии продолжаются и множатся в научных публикациях и дискуссиях.

Где границы ответственности философии и науки? В чем их сила и слабость? Чего ожидать «человеку познающему» от них в будущем? Какие инструменты, силы и средства ему следует взять на вооружение и использовать для познания и преобразования мира во имя гуманных целей? Что противопоставить процессу интеллектуальной деградации человечества в эпоху компьютеризации? Ответы на эти и многие другие вопросы практического мировосприятия ожидают сегодня представители умственного и физического труда, постигающие основы современного философского и научного знания [1].

Взаимодействие философии и науки прорастало и формулировалось в научную философию поэтапно. На преднаучном этапе философия развивалась преимущественно, как служанка религии или военно-политической силы государства. На этапе классической науки в философии доминировали механистические идеи И. Ньютона. На этапе неклассического развития научного знания лидирующее положение в философии занимали взгляды А. Эйнштейна, а на постнеклассическом – идеи и концепции квантовой физики Н. Бора.

На этом же этапе в европейской философии сложились и окрепли философские системы аналитической философии, позитивизма, экзистенциализма и герменевтики. В американской философии вырос и укрепился прагматизм. Отечественная философия длительное время развивалась под доминирующим воздействием марксистско-ленинского учения.

Каждый из этапов формирования научной философии был по-своему современным, т. е. соответствующим времени, уровню и масштабам развития конкретных доминирующих наук. В наши дни *отечественная научная философия* представляет собой полидоминантное явление, включающее устойчивую систему научных регуляторов: идей, концепций, парадигм, принципов, законов и закономерностей познавательной деятельности людей и научных сообществ.

Предметной сферой современной научной философии выступает мета-теоретическое знание – постнеклассические парадигмальные положения философии, составляющие методологию современного научного познания, открывающие новые грани взаимодействия науки и философии.

Отечественная научная философия делает свои первые шаги совместного философского мышления с наукой. На этом пути еще много преград и трудностей.

Поскольку непосредственной целью науки является получение адекватного знания, а научно-философское знание – один из видов знания, то для постижения сущности и развития в первую очередь необходимо выяснить, что такое знание. Без решения этого вопроса невозможно обсуждать проблемы научной философии. В ряде академических источников знание определяется как результат процесса познания действительности, получивший подтверждение в практике¹. Однако следует отметить, что среди авторов литературы по философии науки отсутствует четкое определение знания: некоторые авторы определяют его как информацию [2], но не разъясняют, что такое информация. Большинство отечественных мыслителей придерживаются классического аристотелевского понимания истины как знания, соответствующего объекту. В этом случае допускается, что имеется и знание, не соответствующее объекту. Но разве можно считать знанием то, что ничему не соответствует? Очевидно, такие духовные явления, как бред сумасшедшего или стопроцентная ложь («фейковые²» новости), знанием не являются. То есть классическое понимание истины без современного уточнения приводит к отождествлению знания и истины, ибо любое знание в какой-то мере соответствует объекту и, следовательно, является истинным.

Разрешить это интеллектуальное противоречие можно через принятие современной трактовки положений теории отражения. Знание – это отражение объекта; любое знание соответствует своему объекту, иначе оно не будет знанием. Но соответствие может быть разным: если знание соответствует сущности объекта, то оно истинно и его можно назвать адекватным³ знанием. Если же имеющееся знание соответствует только каким-то внешним проявлениям предмета (кажмости, видимости, виртуальному отражению) и не соответствует его сущности, то оно – неадекватное знание или заблуждение.

Например, геоцентрическая теория в астрономии была в целом заблуждением, поскольку планеты вращаются вокруг Солнца, а не вокруг Земли.

¹ <https://dic.academic.ru/dic.nsf/logic/108>

² От англ. *fake* – поддельный, фальшивый, ложный, фиктивный, подставной.

³ От лат. *adaequatus* – равный, тождественный, вполне соответствующий (см.: [6, с. 17]).

Но в этой теории правильно описывались видимые на небосклоне положения небесных тел, хотя объяснение данного явления было неправильным. Или учение о флогистоне, которое в целом было заблуждением, но сыграло значительную роль в становлении химии как науки. В нем верно отразились некоторые количественные особенности теплообмена, а математические выражения перешли из теории флогистона в молекулярно-кинетическую теорию и термодинамику. Адекватным знанием в целом является обыденное знание, наука и искусство, а мифология, эзотерика, лженаука – знание неадекватное. Знание, являющееся истинным, может обладать разной степенью адекватности. Так, обыденное знание и научное знание сильно отличаются по степени адекватности или, например, физика XVII и физика XX вв.

Изложенное позволяет сделать *вывод*: «объективность» и «адекватность» – нетождественные понятия: объективность – соответствие знания объекту в чем-то, адекватность – его соответствие главному, определяющему в объекте – его сущности. Объективность – свойство и характеристика любого знания; адекватность – характеристика истинного знания.

Плодотворным подходом для понимания сущности знания является использование принципа отражения. Некоторые современные философы пренебрегают этим принципом, полагая его марксистским и поэтому, по их мнению, подлежащим устранению. В марксистской философии этот правильный, на наш взгляд, принцип действительно занимал важное положение. Но идея понимания знания как отражения восходит к Аристотелю. Начало и источник познания – чувственное восприятие – он определял как *воспроизведение* формы объекта без его материи [3]. Идея воспроизведения, высказанная в свое время Аристотелем, является центральной в теории отражения. Впоследствии многие философы показали, что вся материя обладает свойством отражения, которое развивается, совершенствуется вместе с развитием материальных систем и высшей формой которого являются познание и сознание. *Отражение* – это *воспроизведение* свойств одного из существующих объектов в другом при их взаимодействии. Примеры простейших видов отражения: следы на мокром песке, образ в воде или зеркале, фотография. Важной характеристикой отражения служит объективность – соответствие структуры образа структуре объекта. В процессе развития свойства отражения это соответствие повышалось.

В своем развитии отражение прошло *три основных этапа*.

Первый из них – отражение в неживой природе. На этом этапе отражение не играло существенной роли, сопровождая происходящие физические и химические процессы.

Второй этап – отражение в биологических системах, где роль отражения кардинальным образом изменилась. Результат отражения – информация – используется для управления и регулирования. Можно сказать, что возникновение жизни связано с возникновением информационного отражения. В рамках этого этапа выделяются две ступени. Первая – допсихическое отражение или раздражимость – целесообразная реакция организма на раздражение, не сопровождаемая ощущением (например, фототаксис – свойство микроорганизмов, растений двигаться к источнику света). На более высокой ступени эволюции возникает психическое отражение, когда организм не только реаги-

рует, но и ощущает, имеет внутренние переживания. В дальнейшем в процессе эволюции психическое отражение развивается, обеспечивая более тонкое приспособление организмов к среде. Ощущения дифференцируются, возникают восприятия, представления, потребности, эмоции. Появляется способность оперировать чувственными образами – восприятиями и представлениями. Такая способность живых организмов представляет собой образное мышление. Примеры – построение обезьяной вышки из стола и стульев, чтобы достать подвешенные бананы, использование животным камней и палок для разбивания орехов и т. д. Ощущения, восприятия, представления, эмоции животных составляют их психику, которая служит природной предпосылкой познания человека.

Третий этап в развитии отражения – отражение в социальной системе. Здесь отражение принимает форму человеческого познания и его результата – знания. К ощущениям, восприятиям, представлениям и образному мышлению, имевшимся у высших животных, человек прибавляет понятийное мышление, или разум. Он включает три формы: понятия, суждения и умозаключения. С участием представлений, понятий, суждений, умозаключений формируются сложные духовные образования – учения. Одним из видов учений является научная теория. Существуют и ненаучные теории – религиозные, псевдонаучные, обыденные. Таково краткое описание эволюции форм познания как отражения.

Прежде чем перейти к определению знания, отметим следующее:

1. К знанию следует относить все названные формы психического отражения. Иногда из состава знания исключают ощущения и восприятия. Это неверно и является пережитком преодоленного в философии крайнего рационализма. Ощущения и восприятия – неотъемлемый базис и компонент любого знания. Особенно важны они в художественном знании. Без ощущений и восприятий мы бы не знали, например, что соль солёная, рассвет красивый, подушка мягкая, трава зеленая, море синее, розы благоухающие и т. п. И насколько адекватной без этого знания была бы наша картина мира?

2. К знанию следует относить сведения как об объективной реальности – материальных предметах, так и о реальности субъективной – о сознании, о духовных явлениях, о самом знании. Самым широким в философии понятием, охватывающим объективную и субъективную действительность, служит понятие бытия.

3. Знание существует в идеальной форме – в виде психических образов – и неотделимо от личности. Разнообразные тексты, другие знаковые системы, схемы, диаграммы, графики, которые иногда называют объективированным знанием, есть не знание, а его внешнее материальное знаково-модельное выражение. Само знание существует только в голове людей в виде их психических переживаний и неотделимо от этих людей.

С учетом вышеизложенного, можно утверждать, что знание – это отражение бытия в форме идеальных образов – ощущений, восприятий, представлений, понятий, суждений, умозаключений, учений.

Говоря о видах знания, следует отметить, что наиболее достоверным является научное знание. Для людей, посвятивших жизнь науке, особый интерес представляет вопрос о том, чем научное знание отличается от других видов знания. Вопрос о критериях научного знания является недостаточно раз-

работанным и дискуссионным. На наш взгляд, критериями научности знания выступают как признаки общепринятые (рациональность, системность), но получившие современное прочтение, так и относительно новые. Рассмотрим их.

Рациональность, или доказательность, – логическая обоснованность каждого положения другими, уже доказанными, положениями. В случае «ненауки» истинность знания либо вообще не доказывается (например, в искусстве), либо в качестве обоснования приводятся лишь некоторые доводы (в обыденном знании, религии, псевдонауке, «фейки» из СМИ). И только в науке неукоснительно соблюдается логический закон достаточного основания. Под таким основанием понимается полная совокупность заведомо истинных положений, из которых логически вытекает обосновываемое положение. Например, из суждений «все металлы электропроводны и пластичны» и «медь – металл» следует, что медь электропроводна и пластична. Данный критерий исключает из науки аргумент веры, т. е. утверждение: «Это истинно, поскольку я в это верю».

Системность (целостность, когерентность) – все элементы научного знания связаны между собой и зависят друг от друга. На свойстве системности знания основывается логический критерий истины: если гипотетическое знание по законам логики соответствует уже принятому знанию, то оно тоже истинно.

Непротиворечивость – в научном знании не должно быть взаимоисключающих суждений. Критерий служит следствием логического закона противоречия: два отрицающих друг друга предложения не могут одновременно быть истинными. В ненаучном знании противоречия встречаются, например, в религии признается, что все предопределено Богом и в то же время человек свободен, Бог всемогущ, всеведущ, абсолютно мудр и добр, но в мире существует зло.

Эмпирическая проверяемость – установление истинности или ложности теоретических положений путем их соотнесения с результатами, полученными в эксперименте или наблюдении за естественным ходом событий. Критерий включает в себя два компонента – подтверждение (верификацию) и опровержение (фальсификацию). Первый компонент ориентирует на нахождение истинного, второй – на отсеивание ложного в научном знании. Совпадение предсказанных гипотезой следствий с фактами (достоверными практическими результатами) служит критерием ее истинности, их несовпадение – критерием ложности. Один акт подтверждения или опровержения не решает проблему истинности какого-либо знания. Только благодаря длительному многоактному процессу верификации и фальсификации знание гносеологически приближается к объекту и становится возможным сделать заключение о его истинности. Эмпирическая подтверждаемость – ведущий критерий истины, критерий истинности уже самого критерия научности.

Воспроизводимость эмпирического материала – факты, которые использовались при создании теории, должны статистически устойчиво повторяться в наблюдении или воспроизводиться в эксперименте. В научных публикациях принято описывать источники и методику получения эмпириче-

ского материала, по которым каждый ученый может убедиться в достоверности эмпирических фактов, повторить наблюдение или эксперимент.

Общезначимость (интерсубъективность) – вначале новые открытые положения, в том числе законы и закономерности, признаются немногими лицами, но после их логического доказательства и эмпирического подтверждения принимаются всем научным сообществом или большинством его членов.

*Эссенциальность*⁴ – направленность на выявление сущности объекта. Под сущностью понимается совокупность причин и законов, определяющих существование и функционирование объекта. Их знание позволяет не только описывать, но и объяснять функционирование объектов – отвечать на вопрос не только о том, как, но и почему наблюдается данное явление или протекает данный процесс. Поэтому чисто описательное знание не может еще считаться научным. В лучшем случае, его можно признать начальной стадией зарождения научного знания.

Однозначность – термины, выражающие основополагающие научные понятия, должны иметь одно значение. В научном тезаурусе не должно быть омонимов (слов одинакового написания и звучания, но разного значения) и синонимов (слов разного написания и звучания, но одинакового значения). Однозначность наряду с доказательностью обуславливают точность научного мышления.

Способность к развитию – в науке постоянно генерируются свежие идеи, уточняется и углубляется содержание понятий, критикуются гипотезы, ставятся очередные эксперименты, осваиваются новые объекты, создаются инновационные методики, возникают ещё не исследованные проблемные поля. В результате этого наблюдается непрерывный рост научного знания. По указанному критерию научное знание особенно отличается от мифологии, религии или эзотерики, которые представляют собой неразвивающиеся системы знания.

Некоторые авторы в качестве критериев научности называют еще предметность знания и его полезность? или практическую применимость [4]. Думается, что отмеченные признаки специфическими для научного знания не являются. Предметным является любое знание, поскольку без соотнесенности со своим предметом знания нет. Полезным также может быть любое, кроме псевдонаучного, знание: научное, обыденное, религиозное и художественное. Обыденное знание позволяет правильно ориентироваться в непосредственной окружающей среде. Религиозное и художественное знание полезно потому, что, говоря словами А.Н. Некрасова, сеет «разумное, доброе, вечное» [5].

Принятие и использование учеными указанных критериев научного знания обеспечивает достижение адекватности или максимальной объективности знания, что и служит непосредственной целью науки. Но именно с помощью современной научной философии стал возможен вывод о том, что все перечисленные критерии имеют не абсолютный, а относительный характер, поскольку в различных отраслях научного знания имеются фрагменты, не отвечающие тем или иным критериям. Но по мере развития науки эти моменты

⁴ *От лат. essentia* – сущность.

устраняются. Отмеченные критерии формируют идеал научного знания. Как и любой иной, этот идеал также недостижим. Но следует ли от него отказаться вообще и признать качественную тождественность всех видов знания, как это предлагают сделать постмодернисты? Нет, поскольку функция любого идеала – указание правильного направления движения, которое обеспечит желаемый эффект, в данном случае – достижение максимальной объективности знания.

В науке существуют противоречия. Но они стимулируют ее развитие и разрешаются с течением времени и приращением научного знания. Например, долгое время считали, что атом неделим. Потом обнаружили, что он может распадаться на более мелкие частицы. Возникла горячая дискуссия между сторонниками признания неделимости атома и их оппонентами. Противоречие было разрешено признанием положения о неделимости атома при химических реакциях, но делимости при реакциях ядерных. Поэтому все положения химии остаются истинными, но в ядерной физике, новом направлении, где исследуется поведение атомов при неизвестном до того ядерном типе реакций, данное положение «не работает».

Интерсубъективность не бывает всеобщей и абсолютной: в любой науке, даже математике (образце точности), имеются различные научные школы, которые зачастую не признают положений друг друга, борются, дискутируют, иногда даже нарушая научную этику. Но по прошествии времени проявляется тенденция к сближению научных школ, которая реализуется, как правило, не их основателями, а учениками и последователями.

Поскольку все критерии научности не абсолютны, а относительны, то в науке, наряду с истинным знанием, всегда имеются заблуждения. Но эти заблуждения постоянно отсеиваются, благодаря логическим доказательствам и эмпирическим данным. Наука стремится к истине через преодоление заблуждения. Для решения вопроса о научности или ненаучности какого-либо знания необходимо использовать весь комплекс приведенных выше критериев.

В результате обобщения всего отмеченного выше можно *дать следующую трактовку современного научно-философского знания*: это сформированное на основе фактов развивающееся, логически доказываемое, эмпирически проверяемое, системное, непротиворечивое, общезначимое знание в форме представлений, понятий, суждений, гипотез, концепций, теорий, приближающихся к адекватному (истинному) отражению сущности познаваемых объектов.

Список литературы

1. Кокорин А.А. Философский алгоритм познания: содержание и практические возможности: монография. М.: Изд-во МГОУ, 2013. 322 с.
2. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М.: Изд-во МГУ, 1993. 168 с.
3. Аристотель. О душе. М.: ГСЭИ, 1937. 180 с.
4. Лебедев С.А., Ильин В.В., Лазарев Ф.В., Лесков Л.В. Введение в историю и философию науки. М.: Академический проект, 2007. 384 с.

5. Некрасов Н.А. Сеятелям («Сеятель знания на ниву народную!...») // Некрасов Н.А. Стихи. Поэмы. М.: Омега, 2016. 95 с.
6. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1989. 624 с.

CONTEMPORARY SCIENTIFIC PHILOSOPHY

V.P. Berkut*, V.S. Gorbunov**

*The Military Academy of Strategic Rocket Troops after Peter the Great, Balashikha

**Moscow Metropolitan Governance University, Moscow

The article is aimed at examining the essential features of contemporary scientific philosophy that plays the leading role in the formation of a person's world outlook and provides answers to the major of questions of a worldview formation. In the framework of the Aristotelian theory of reflection, the contemporary approaches to the interpretation of the terms «knowledge», «truth», «adequacy», «objectivity» are considered. The existing criteria of scientific knowledge are studied within the article's format.

Keywords: *modern scientific philosophy, knowledge, science, criteria of scientific knowledge, adequacy, objectivity, truth.*

Об авторах:

БЕРКУТ Виктор Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин, ФГКВОУ ВО «Военная академия Ракетных войск стратегического назначения имени Петра Великого» Министерства обороны Российской Федерации (ВА РВСН имени Петра Великого), г. Балашиха. E-mail: v_berkut@mail.ru.

ГОРБУНОВ Владимир Семёнович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин и истории права, ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства Москвы», г. Москва. E-mail: GorbunovV@mguu.ru

Authors information:

BERKUT Viktor Petrovich – Ph.D., Prof., Chair of the Humanities Dept., The Military Academy of Strategic Rocket Troops after Peter the Great, Balashikha. E-mail: v_berkut@mail.ru.

GORBUNOV Vladimir Semenovich – Ph.D., Prof., Professor of Social Sciences and Humanities Dept., Moscow Metropolitan Governance University, Moscow. E-mail: GorbunovV@mguu.ru

УДК 172.12

ОБ ЭНЕРГОИНФОРМАЦИОННОЙ ПРИРОДЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИЕРАРХИЙ

В.А. Песоцкий*, В.А. Жебит**

*ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва

**Всероссийский институт научной и технической информации Российской академии наук (ВИНИТИ РАН), г. Москва

Авторская концепция о коммуникационной (энергоинформационной) основе социальных процессов получила развитие в поиске энергетического смысла в привычных социологических категориях. Вводятся понятия, несущие ресурсный смысл: энергоинформационный потенциал, энергоинформационный «квант», активные и пассивные носители потенциала. Предполагается, что формирование социальных иерархий происходит на основе энергоинформационного потенциала элементов, составляющих их структуру, а функционирование иерархий подчиняется закону коммуникации (энергоинформационного обмена). Исследование проведено в русле авторской Теории нелинейной коммуникации.

Ключевые слова: коммуникация, теория коммуникации, социальная иерархия, энергоинформационный потенциал.

Энергоинформационный потенциал как социально-качественный параметр

Энергоинформационный потенциал (q) носителя (индивида) безотносительно к иерархической принадлежности, является теоретическим понятием и складывается из суммы таких качеств, как физические (физиологические и интеллектуальные) возможности, информационное наполнение (знания), духовное содержание и т. п. Учитывая, что все эти составляющие суть проявление энергетического качества носителя (индивида), можно заключить, что это качество является исключительно энергетическим параметром, а следовательно квантуемым¹ параметром, т. е. способным рассматриваться с точки зрения количественных сумм и разностей, которые способны определять его качественный уровень.

Энергетический смысл энергоинформационного потенциала заключается в том, что он отражает сумму порций энергии и информации (энергоинформационных квантов), которой он располагает на рассматриваемом этапе жизненного цикла. (С точки зрения физики явлений, квантуемость понятия является свидетельством его фундаментальности.)

Энергоинформационный потенциал (q) является интегральным качественным параметром, по своей сути строго индивидуальным, что делает его адекватным при использовании в социологических и психологических теоретизированиях.

¹ Квант – (от лат. *quantum* – сколько) неделимая порция какой-либо величины (физич.).

Развивая идею индивидуального качества энергоинформационного потенциала в социологии, энергоинформационный потенциал можно рассмотреть как функцию, отражающую уникальность набора характеристик отдельного носителя этого потенциала (индивида).

Параметр q , как функция, включает в себя:

- квантово-энергетические характеристики, отражающие энергетический ресурс носителя (индивида);
- программные характеристики, отражающие управляющий ресурс носителя (индивида).

Если энергетический ресурс, представляя собой сумму квантов энергии, является понятием универсальным, то управляющий ресурс является набором программ, строго индивидуальным для каждого носителя, а следовательно, он в основном и определяет непохожесть носителей.

Термин «энергоинформационный потенциал» (ЭИП) является условным и занимает понятийную ячейку параметра энергоинформационного качества. Это – параметр, отражающий не столько энергетическую или информационную сущность, сколько некую функцию, по-разному проявляющую себя в разных системах и разных условиях, например, в живых и неживых системах [6, с. 149]. Этот параметр по значению близок к понятию «негэнтропия», которым оперируют многие исследователи, но фактор отрицания энтропии, по крайней мере, ему присущ [7].

Энергоинформационный потенциал является условным понятием и может выражаться относительными величинами в рамках конкретной методики. Энергоинформационный потенциал объекта (системы) отражает энергоинформационный уровень, соответствующий некоторому стационарному состоянию этого объекта (системы).

Энергоинформационный потенциал индивида является комплексным параметром, включающим в себя:

- биологические характеристики;
- психофизические характеристики;
- интеллектуальные способности;
- знания и опыт (накопленная и систематизированная информация);
- уровень креативности;
- уровень духовности;
- социальное положение, социальный статус.

Биологические характеристики отражают степень совершенства физиологических процессов в организме, в основе которых лежит обмен и распределение вещества и энергии.

Психофизические характеристики отражают степень совершенства психических процессов, в основе которых лежит обмен и распределение энергии.

Знания и опыт отражают объём информации, накопленной индивидом, а информация суть энергия (согласно постулату 2 Теории нелинейной коммуникации [7]).

Интеллектуальные способности отражают возможности индивида оперировать имеющимся объёмом информации и алгоритмов решения задач и

возможности пополнять этот объём и создавать новые алгоритмы. В основе этого лежат энергетические процессы.

Социальное положение, социальный статус отражают энергетический уровень в социальной иерархии – общественное признание, власть, связи, капиталы:

общественное признание, с точки зрения энергетических основ, можно трактовать как получение энергоинформационной подпитки в процессе коммуникативного обмена с общественной аудиторией;

власть – возможность энергетически и информационно управлять мнением, поведением и рабочими процессами групп;

связи – возможность увеличить свой энергоинформационный потенциал путём его суммирования с энергоинформационными потенциалами значимых индивидов;

капиталы являются концентраторами энергоинформационного потенциала, способными к перемещению и обмену, например, финансовые капиталы и финансовые потоки.

Уровень креативности – творческая способность создания новых синтетических систем (миров) – материальных объектов, научных теорий, художественных произведений, музыкальных композиций, управленческих решений с помощью поиска, концентрации и перенаправления энергоинформационного потенциала.

Уровень духовности – уровень энергетической подключённости к коллективному бессознательному (единому полю сознания), уровень положения в духовных иерархиях, выражающийся в нравственно-этических качествах индивида (см. таблицу).

Характеристики энергоинформационного потенциала индивида

Параметры	Определения	Описания
Биологические характеристики	Степень совершенства физиологических процессов в организме, в основе которых лежит обмен и распределение вещества и энергии	Определяется возрастом и физиологическими качествами организма индивида
Психофизические характеристики	Степень совершенства психических процессов, в основе которых лежит обмен и распределение энергии	Определяется возрастом, профессиональными, социальными, медицинскими характеристиками
Интеллектуальные способности	Возможности индивида оперировать имеющимся объёмом информации и алгоритмов решения задач и возможности пополнять этот объём и создавать новые алгоритмы. В основе этого лежат энергетические процессы	Определяется возрастом, образованием, профессиональным опытом, тестами качества интеллекта
Знания и опыт (накопленная и систематизированная информация)	Объём информации, накопленной индивидом (информация суть энергия)	Определяется возрастом, образованием, профессиональным опытом, социальным статусом
Уровень креативности	Творческая способность создания новых синтетических систем (миров) – материальных объектов,	Определяется возрастом, образованием, профессией, профессиональным статусом

	научных теорий, художественных произведений, музыкальных композиций, управленческих решений с помощью поиска, концентрации и перенаправления энергоинформационного потенциала	сом
Уровень духовности	Уровень энергетической подключённости к коллективному бессознательному (единому полю сознания), уровень положения в духовных иерархиях, выражающийся в нравственно-этических качествах индивида	Определяется возрастом, жизненным опытом, отношением к религии, общественным авторитетом
Социальный статус	Энергетический уровень в социальной иерархии – общественное признание, власть, связи, капиталы	Определяется принадлежностью и положением в общественных и профессиональных иерархиях
Общественное признание	Получение энергетической подпитки в процессе коммуникативного обмена с аудиторией	Определяется положением в общественных и профессиональных иерархиях и позицией в информационном пространстве.
Власть	Возможность энергетически и информационно управлять мнением, поведением и рабочими процессами групп	Определяется положением в общественных, профессиональных иерархиях и позицией в информационном пространстве
Связи	Возможность увеличить свой энергоинформационный потенциал путём его суммирования с энергоинформационными потенциалами значимых индивидов.	Определяется положением в профессиональных и общественных иерархиях, позицией в информационном пространстве, количеством и уровнем коммуникаций
Капиталы	Концентраторы энергии, способные к накоплению, перемещению и обмену, например, финансовые капиталы и потоки	Определяется видом, количеством и качеством материальных средств – эквивалентов общественного богатства, находящихся в управлении

Из приведённых определений видна информационно-энергетическая природа перечисленных понятий.

Под *энергоинформационным потенциалом активного носителя - индивида* – следует понимать сумму энергии, например, таких показателей как статус, волевые качества, устремления, опыт, власть, деньги, деловые связи и поддержка, общественное признание, духовные качества и т. д.

Под *энергоинформационным потенциалом пассивного носителя – технического средства, материальных активов и т. п.* – понимается технологический уровень, материалоемкость, капиталоемкость, себестоимость, рыночная цена и т. п.

Самостоятельной задачей является количественное определение энергоинформационного потенциала. Но поскольку энергоинформационный потенциал – это интеграл качественных параметров, являющихся различными проявлениями энергии, не доступной прямому измерению, то в расчётах возможно использовать относительные единицы, привязанные к единой шкале.

Разнообразие качественных и количественных параметров вышеупомянутых составляющих энергоинформационного потенциала и даёт социально-психологическое разнообразие индивидуальных характеристик и уникальность их суммы.

$$Q_1 \neq Q_2 \neq \dots \neq Q_n \quad (1)$$

Наличие такого неравенства даёт возможность рассматривать любое множество энергоинформационных потенциалов как некоторую систему, выстроенную по качественному критерию. Эта система представляет собой некоторую иерархическую структуру, отражающую энергетический потенциал (уровень) каждого элемента.

$$Q_1 < Q_2 < \dots < Q_n \quad (2)$$

Участники этой структуры, обладающие сравнительно близкими значениями энергоинформационного потенциала, образуют некоторую социальную группу, занимающую определённый уровень в иерархии. Между уровнями иерархии происходит непрерывный энергоинформационный обмен – нижние уровни обеспечивают более высокие, верхние уровни обеспечивают более низкие.

Энергоинформационная иерархия

Слово *иерархия* является производным от греческих слов *ιερος* – сакральный и *αρχη* – власть. Существуют многочисленные трактовки понятия «иерархия», среди которых: «расположение совокупности элементов в порядке от высшего к низшему», «способ устройства сложных систем управления, при котором звенья системы распределены по различным уровням в соответствии с заданным критерием» и т. п. Самая упрощённая трактовка понятия «иерархия» приводится в словаре Ожегова – «*порядок подчинения низших высшим*».

Хотя существует большое количество трудов, раскрывающих это понятие, тем не менее предлагаемое исследование отличается собственным подходом. В данной статье даются лишь контуры представлений об этом важнейшем понятии с точки зрения его энергоинформационной природы.

В мире энергоинформационных взаимодействий иерархия представляет собой систему, элементы которой подчинены *закону гармонического роста энергоинформационного потенциала элементов от низших к высшим*. Такую иерархию можно представить себе как пирамиду, приближение к вершине которой требует соответствующего увеличения энергоинформационного потенциала. Примерами иерархий могут служить атом, кристалл, планетная система, человеческий организм, семья, творческий коллектив, научная теория, морфология языка. Элементы иерархии находятся в особом состоянии – их энергия суммируется для подпитки иерархии, а иерархия возвращает им долг в должном объёме.

Можно предположить, что социальное мышление, социальное поведение индивидов в большой степени связаны с социальными иерархиями, если не прямо обусловлены ими. Индивид в своей эволюции и устремлениях неосо-

знанно подстраивается под определенную иерархию, для того чтобы получить как можно больше энергоинформационной подпитки и испытывать как можно меньше противодействия со стороны иерархии, что необходимо для реализации задач, ведущих к его Целям [5]. Непрерывно корректируя соответствие Целей и иерархии, индивид может менять Цели, не соответствующие иерархии, или переходить под другую иерархию, более соответствующую Целям.

Можно предположить, что иерархии по своей природе связаны с вполне определёнными системами Целей. Более того, системы Целей являются причиной возникновения иерархий. Как только проявила себя одна или набор Целей, тотчас образуется коммуникативная система «Цель – Участники», являющаяся динамической иерархической системой. Траектория такой системы в фазовом пространстве будет стремиться к Цели (аттрактору), постепенно приближаясь. Однако Цели могут не достигаться [1].

Теория нелинейной коммуникации определяет следующий ряд понятий [7].

Иерархия – система, элементы которой объединены зависимостью в соответствии с законом нарастания энергоинформационного потенциала от низшего к высшему.

Любое множество, обладающее системными соотношениями, можно рассматривать как иерархию, подчиняющуюся энергетическим законам нелинейной коммуникации, – кристалл минерала, живой организм, экосистему, коллектив, семью, корпорацию, государство и т. д. Множество, не подпадающее под понятие «иерархия», т. е. где энергоинформационные соотношения не подчиняются законам иерархии, можно условно назвать конгломератом (от лат. *conglomeratus* – сборный, разнородный).

Структурный (системный) смысл понятия «иерархия» можно разъяснить с помощью следующих рассуждений. Иерархию можно представить в виде некоторой модели – пирамиды, расположенной в системе координат, где ось Q даёт направление роста энергоинформационного потенциала в иерархии, а n – направление роста базы иерархии (см. рис. 1).

Под *базой иерархии* понимаются: коллективы людей, материальные и нематериальные активы, техническое и технологическое оснащение, аффилированные структуры, т. е. любая материальная база. *База иерархии – это количественный параметр.*

Уровень положения в иерархии, отражающий энергоинформационный потенциал, определяется такими показателями, как компетенции, формы и характер внутренних отношений и отношений с внешней средой, индивидуальные и личностные показатели и т. п. *Уровень в иерархии – это качественный параметр.*

Положение на определённом уровне иерархии, совокупно отражаемое количественными и качественными показателями, называется ковчегом² иерархии.

Этика иерархии – важнейший качественный признак иерархии, подразумевающий комплекс законов и установок, действующих в рамках иерархии. Признаки иерархии являются той основой, в которую должны укладываться

² Термин «ковчег» вводится для обозначения социальной ниши или уровня социальной иерархии.

качества индивида. Индивид может считать себя состоявшимся в данной иерархии, если им выполнены установки данной иерархии и занято положение, соответствующее энергоинформационным параметрам конкретного уровня. Если это происходит, то индивид является органичным для данной иерархии, он дает ей максимум и получает от нее максимум энергии и информации. Достаточно часты случаи, когда индивид, принадлежащий более высокой иерархии, пытается войти в более низкую. В этой ситуации возможны два основных пути: деградировать до уровня данной иерархии или пытаться втиснуться в её рамки, оставаясь на позициях более высокой иерархии. В последнем варианте велик риск быть отторгнутым новой для индивида иерархией теми, для которых она является органичной. Часты примеры, когда личности высоких этических и профессиональных качеств проигрывают низким посредственностям. Проигрыш этот практически гарантирован, и это – лучшее подтверждение упомянутой закономерности.

Соответствие иерархии иногда имеет решающее значение в жизни индивида. Этим фактором можно объяснить многие явления, не доступные простой логике. Например, многочисленны случаи, когда люди высокого морального и образовательного уровня вынуждены довольствоваться крайне низкими материальными доходами, сохраняя приверженность выбранному профессиональному пути. В то же время люди более низкого образовательного и профессионального (а часто и морального) уровня добиваются огромного материального успеха. Известно, что среди личностей высокого культурного и духовного уровня велик процент тех, кто презрительно относится к материальным благам, что соответствует их представлению о жизненных ценностях. Очевидно, что критерием принадлежности к той или иной иерархии может являться система ценностей, которую исповедует индивид.

Существуют разнообразные эмпирические подходы в определении принадлежности к иерархиям. При отсутствии представления об иерархическом принципе, или системах ценностей, люди тем не менее способны определять «уровень» других по манерам, моделям поведения, внешним данным, отношениям окружающих, отношению к делу и т. п. [2].

Существует огромное количество подходов в систематизации социальных личностей. Они строятся на основе категорий, работающих в понятийных полях психологии, социологии, педагогики, этики, эстетики, однако внутреннее содержание индивида они отражают лишь косвенно [3; 4; 8–10].

Каждый индивид одновременно принадлежит нескольким иерархиям – например, иерархиям семьи, корпорации, государства, религии и т. д. Однако именно его энергоинформационный потенциал определяет положение в иерархии. Доказательством тому является то, что люди, не обладающие образованием, материальным достатком, страдающие физической немощью, могут занять очень высокое положение в социальной иерархии, превзойдя в интеллектуальном развитии всех остальных.

Успех индивида в иерархии, где отдаётся предпочтение духовным ценностям, обусловлен тем, что он направляет свою энергию на собственный духовный рост. Если энергетический ресурс индивида направляется по другим направлениям – физического развития (спорт), интеллектуального развития (наука), коммерческих способностей (бизнес), то это означает лишь устрем-

лённость к росту в соответствующих иерархиях, но позиции в этих иерархиях слабо коррелируют с позициями в иерархии духовной.

Чем выше уровень ниши (ковчега) в иерархии, тем меньше сама ниша, тем меньше участников может в ней разместиться. Чем больше крутизна нарастания энергоинформационного потенциала иерархии, тем менее доступны её ковчеги для участников, так как высок потенциальный барьер, который нужно преодолевать. Чем меньше крутизна иерархии, тем шире ковчеги, тем меньше потенциальный барьер и меньше отсев участников.

Обмен восходящими и нисходящими энергоинформационными потоками является главным условием существования любой иерархии. Например, в иерархии производственной компании нижние уровни осуществляют передачу энергии верхнему уровню (восходящий поток) в виде денег от реализации производственного продукта. Верхний уровень обеспечивает нисходящие потоки нижним уровням в виде распределяемых денег и социальных благ как эквивалентов энергоинформационного потенциала. Сумма энергоинформационных потенциалов восходящих потоков может превосходить сумму нисходящих. В этом случае образуется энергоинформационный резерв, который концентрируется в различных формах. Если сумма энергоинформационных потенциалов восходящих потоков недостаточна, то имеет место энергоинформационный дефицит. В этом смысле можно говорить о существовании понятия баланса энергоинформационного обмена между уровнями иерархии, или энергоинформационного баланса иерархии. Отклонение от баланса влечёт за собой соответствующие диспропорции или диспозиционные изменения в иерархии, вплоть до изменения иерархии в целом. Можно с достаточной уверенностью заключить, что это и является основной причиной кризисов в иерархических системах.

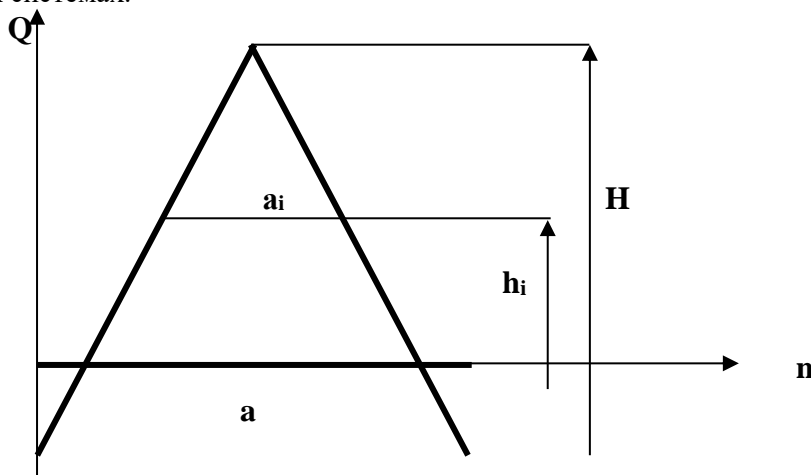


Рис. 1. Диаграмма иерархических соотношений: H – наибольший уровень энергоинформационного потенциала элементов иерархии; h_i – высота i -уровня иерархии; a – база иерархии.

В основе всех этих параметров лежит энергия, которая как присуща самому носителю потенциала, так и определяется его позицией в иерархии. Энергия, присущая самому носителю, прирастает энергией места в иерархии, по мере подъёма вверх по её уровням.

Если рассматривать иерархию в виде 2-мерной модели, можно условно определить её энергоинформационное содержание (потенциал) Q как геометрическую площадь треугольника:

$$Q = k \frac{aH}{2}, \quad (3)$$

где a – база иерархии; H – «высота» иерархии; k – некоторый коэффициент. Тогда энергоинформационный потенциал i -уровня иерархии можно выразить как

$$Q_i = k \frac{a_i b_i}{2} h_i, \quad (4)$$

где a – база иерархии; b_i – «ковчег» уровня иерархии; h_i – «высота» энергоинформационного уровня иерархии; k – некоторый коэффициент.

Можно рассмотреть эволюцию иерархии, при неизменном энергоинформационном потенциале $Q = \text{const}$, если будет расширяться её база, что может быть связано с увеличением количества активных носителей.

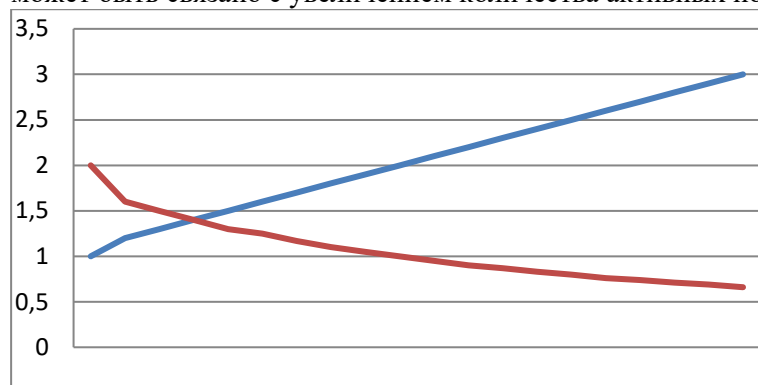


Рис. 2. График относительного изменения параметров базы и уровня иерархии

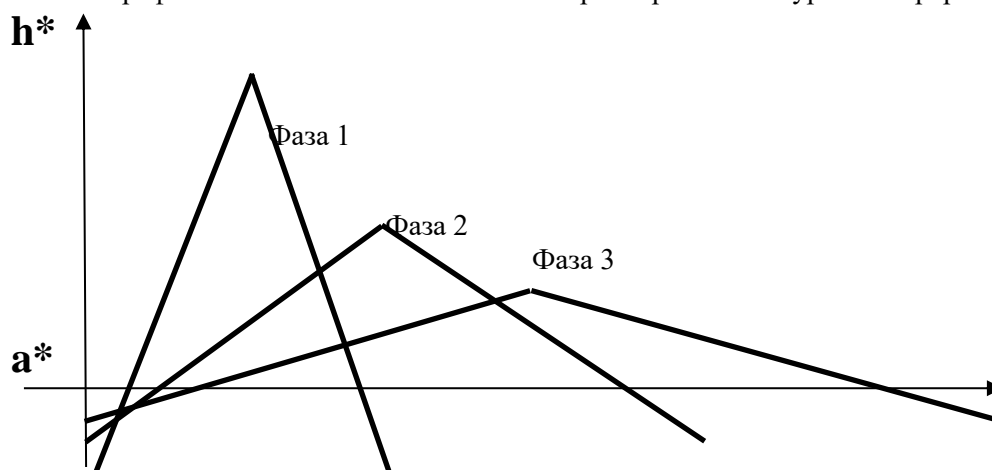


Рис. 3. Фазы эволюция иерархии при расширении её базы

Как видно из рис. 2, 3, если оставлять энергоинформационный потенциал Q иерархии неизменным, то увеличение базы иерархии ведёт к резкому снижению её энергоинформационного уровня h , что является показателем её деградации.

На рис. 4 показан пример энергоинформационной деградации гипотетической иерархии образовательного уровня населения при увеличении доступности образования. При сохранении количества ковчегов в иерархии образования расширенный приток претендентов неизбежно потребует расширения её ковчегов и соответственно более низкого потенциального барьера перехода на новый уровень.

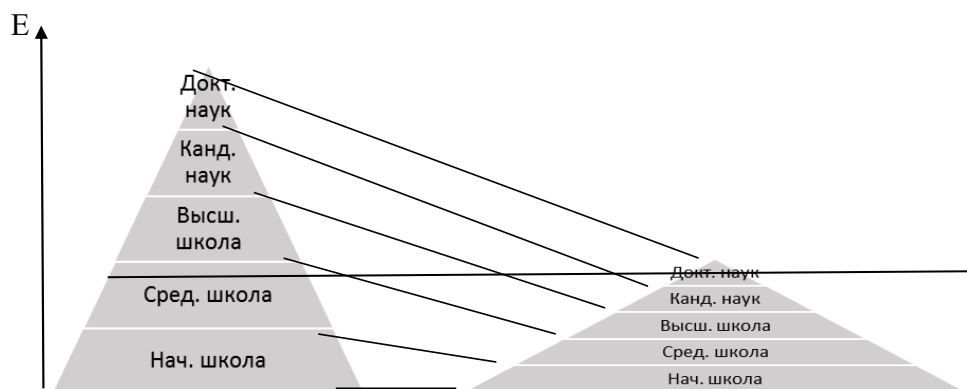


Рис. 4. Энергоинформационная деградация иерархии системы (на примере системы образования)

Таким образом, можно заключить, что геометрическое представление социальных иерархий может отражать их энергетический портрет и даёт некоторую возможность понять энергетическую природу и энергоинформационный смысл понятия «иерархия».

Выводы

1. Ресурсный подход в оценке социологических и психологических понятий открывает новую сферу исследований, позволяющих рассмотреть привычные процессы сквозь призму синергетических представлений.

2. Понятие энергоинформационного потенциала (q), являющегося интегральным качественным параметром, позволяет рассматривать объекты социологических исследований во всей их непохожести, выделяя индивидуальные характеристики, что ранее считалось исключительно прерогативой психологической науки.

3. Наличие ресурсного неравенства даёт возможность рассматривать любое множество энергоинформационных потенциалов как некоторую систему, иерархически выстроенную по качественному критерию – например, кристалл минерала, живой организм, экосистема, коллектив, семья, корпорация, государство и т. д.

4. Рассмотрение социальных объектов с позиции иерархизма раскрывает пространство новых законов существования социума.

5. Представление об энергоинформационной природе процессов неизбежно приводит к понятию энергоинформационного баланса социальных

процессов и структур, что открывает большие научные перспективы, в частности в теориях управления.

Список литературы

1. Акчурин И.А. Виртуальные миры и человеческое познание // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб.: РХГИ, 2000. С. 9–29.
2. Анисов А.М. Типы существования // Вопросы философии. 2001. №7. С.100–112.
3. Афанасьев В.Г. Научное управление обществом: опыт системного исследования. М.: Мысль, 1968. 384 с.
4. Афанасьев В.Г. Системность и общество. М.: Политиздат, 1980. 368 с.
5. Богатырева О.А., Шиллеров А.Е. Моделирование социальных процессов: гипотетический путь возникновения рода и племени у человека // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск: Изд-во СОР АН, 1999. С.14–20.
6. Добронравова И.С. Сложность как процесс // Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности: к 70-летию В.И. Аршинова: сборник / отв. ред. В.И. Аршинов. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 149–158.
7. Жебит В.А. Теория нелинейной коммуникации. Истоки-Аспекты-Аксиомы. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. 272 с.
8. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988. 319 с.
9. Кули Ч. Социальная самость // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: МГУ, 2004. С. 171–178.
10. Парыгин Б. Д. Социальная психология. Проблемы методологии, истории и теории. СПб.: ИГУП, 1999. 592 с.

ON THE ENERGY AND INFORMATION NATURE OF SOCIAL HIERARCHIES

V.A. Pesotsky*, V.A. Zhebit**

*Moscow Regional State University, Moscow

**All-Russian Institute of Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences (VINITI RAS), Moscow

The authors' interpretation of a communicative (energy and information) basis of social processes was developed in search of energetic sense in habitual sociological categories. The concepts possessing resource meaning are introduced: the energy and information potential, the energy and information «quant», active and passive carriers of potential. It is assumed that the formation of social hierarchies happens on the basis of the energy and information potential of the elements making their structure, while the functioning of hierarchies goes in accord with the law of communication (energy and in-

formation exchange). Research is conducted within the format of the nonlinear communication developed by the authors.

Keywords: *communication, theory of communication, social [hierarchy](#), energy and information potential.*

Об авторах:

ПЕСОЦКИЙ Владислав Анатольевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: vlad2008@yandex.ru

ЖЕБИТ Владимир Александрович – кандидат психологических наук, старший научный сотрудник, Отделение научной информации по проблемам энергетики и металлургии, Всероссийский институт научной и технической информации Российской академии наук (ВИНИТИ РАН), Москва. E-mail: zhebit@rambler.ru

Authors information:

PESOTSKY Vladislav Anatolyevich – Ph.D., Professor, Chair of the Philosophy Dept., Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: vlad2008@yandex.ru

ZHEBIT Vladimir Alexandrovich – Ph.D. (Psychology sciences), Senior Researcher, Department of Scientific Information on Energy and Metallurgy, All-Russian Institute of Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences (VINITI RAS), Moscow. E-mail: zhebit@rambler.ru

УДК 101.8

БЫТИЕ ПРАВА КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Деникин, З.Д. Деникина

ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», г. Москва

В статье различаются два типа правовой методологии – философский и юридический. Определяются парадигмальные параметры философско-правовой метатеории, согласно которой альтернативные концепции могут быть однопорядковыми в метатеоретическом смысле. Обосновывается положение о том, что тема конкуренции натуралистической и культурцентристской исследовательских программ вторична для философско-правовой парадигмальной метатеории.

Ключевые слова: философия права, теория права, правовая метатеория, парадигмальное знание, феноменологическое бытие права, антропологическое бытие права.

Со второй половине 90-х гг. XX столетия в отечественной науке наблюдается своеобразный бум философско-правовых исследований. Отечественная философия права находится в эпицентре смены познавательных стратегий и методологической неопределенности. Многие исследователи не готовы отказаться от исключительно нормативистской трактовки права. Достаточно много сторонников у диалектического метода, и с его устранением связываются неизбежные потери в динамичном описании права. Интерес к феноменологическим постулатам объясняется усилением субъектной стороны общественной жизни, переходом от общесистемных детерминаций, характерных для марксистской философии, к изучению более конкретных срезов коллективной жизни в контексте жизненных миров.

Рост числа приверженцев антропологического видения права объясняется несколькими причинами. Во-первых, на пути максимального погружения в содержательную область прав человека легче всего избавиться от тоталитарного наследия советского периода. Во-вторых, под углом зрения антропологических исследований все более убедительную аргументацию получает идея о «двухединой» (философской и юридической) дисциплинарной принадлежности права. Утрачиваемая социальной философией функция онтологической нормативности отдается на откуп теории права. В-третьих, весьма «болезненной» и мало проясненной оказывается тема ценностных оснований права. В этом случае возникает вопрос об оправдании существующих нормативных правовых реалий.

Субъективированное видение права хорошо согласуется с ценностной стороной, но не имеет решающего значения в легитимации общезначимых норм. Отчасти поэтому теоретики права не спешат «расставаться» с марксистским видением правового холизма. Философы права, испытывающие известное неудовлетворение прежней социально-философской концепцией, пока не предлагают взамен хорошо разработанного системного видения социального целого. При от-

сутствии конструктивной социальной методологии возникает некая концептуальная двусмысленность. Права человека объясняются с помощью классической парадигмы, а его жизненный мир – с неклассических позиций. Это методологическое обстоятельство свидетельствует о вынужденной тенденции отечественной философии права работать пока в межпарадигмальном «режиме».

Динамизм современной философии права и повышенная дискуссионность проблем связаны с трудностями теоретико-методологического порядка. Одна из них заключается в том, что исследователи исповедуют различные философские установки и недостаточно активно сотрудничают на общем академическом поле не только с юристами, теоретиками права, но и между собой. Теоретики права, уже не удовлетворяясь методологией «исторического материализма» и не видя аксиологических перспектив у юридического позитивизма, обращаются к современной отечественной философии права. При этом они обнаруживают знакомые, классические идеи Канта и Гегеля или гипертрофированные, не оформленные эпистемологически субъектные философско-правовые представления [1; 2]. В результате в современной юриспруденции осуществляются попытки нефилософскими средствами решать философско-правовые проблемы.

Одна из задач теории права видится в выстраивании аргументации по нормативистской трактовке права. Философии права остается довольствоваться историко-правовыми идеями, весьма напоминающими изложение истории политико-правовых учений, или «отрабатывать» субъектный компонент в теории права. Уже то, что в большинстве работ право определяется через понятие свободы индивида, служит убедительным тому доказательством.

Гипертрофия частного (акцентирование прав человека) приводит к деконструкции абстракции социального целого. В онтологической картине права происходит известное смещение. В ней наблюдаются индивидуальные носители права, находящиеся вне рамок социальной системности. Показательно, что для обоснования прав индивида по-прежнему задействуются метафизические аргументы западноевропейских учений XVI–XVII столетий. Однако сам индивид уже «выпадает» из рамок естественного природно-общественного образования, а значит, проблема не решается классическими средствами.

В настоящее время усиливается исследовательский интерес к метатеоретическому уровню юридического знания. В условиях, когда в отечественной литературе появились работы неклассического и постнеклассического толка, философия права не может конституироваться в прежних классических границах. Значительные концептуальные изменения, происходящие в теоретическом правоведении, пока не подкрепляются соответствующим концептуально-методологическим обеспечением.

«Встречное» движение философии права и теории права неизбежно в силу логики развития научного знания. Тем не менее сам тезис о сближении философии права и теории права до сих пор вызывает неоднозначное к себе отношение, вплоть до активного отторжения. Неэксплицированность предмета и функциональных особенностей философии права непосредственным образом сказывается на качестве теоретико-методологических исследований в юриспруденции. В результате тормозится оформление метатеоретического правового знания. Возникает реальное противоречие между объективными потребностями развития юридической науки и осознанием этих тенденций в философско-правовых и специ-

альных юридических исследованиях. В современной научной литературе наблюдается преобладание теоретического уровня рефлексии в философии права. Последняя строится как предметное знание, изучение конкретных явлений (например, феномена правосознания). Однако на повестке дня появляется новая исследовательская задача, требующая иного типа рефлексии – выявления предельных методологических оснований, философских установок, норм и идеалов исследования права. Соответственно в поле зрения философии права попадает метатеоретическое образование – парадигмальное правовое мышление.

В современной исследовательской литературе складывается следующая теоретико-методологическая ситуация. На эмпирическом уровне юридического знания формально-логический язык описания играет конструктивную роль. Теория права предстает как завершенное статичное знание, а проблема неполноты означает наличие неких пробелов в законодательстве. Понятийное объяснение и эмпирическая интерпретация отраслевых проблем права не выходят за рамки общей теории права и имеют характер экстенсивного роста, индуктивного обобщения эмпирического опыта. На теоретическом уровне представлены два типа правопонимания. В классическом понимании теория права сближается с теорией государства. Знания не выводятся, а конституируются с помощью идеальных сущностей. Неполнота знания понимается как открытость к различным концептуальным объяснениям в пределах общезначимых установок теории права. Последняя остается строгой наукой и не допускает идеологические пристрастия, привносимые социально-философской методологией. Впрочем, общая теория права остается в лоне «исправленного» исторического материализма.

В неклассическом понимании теория права предстает как учение, включающее научные и ненаучные компоненты. Если прежняя догматичная теория права не учитывала субъектные реалии и ценностные основания права, то «обновленная» теория права допускает полиметодологичное знание с использованием диалектики, феноменологии, герменевтики, данных этнографии, постулатов антропологии и т.д. Границы теории права размыты, и ее концептуальная природа открыта для альтернативных разработок. В обоих случаях философии права отказано в юридическом статусе, и это единодушное решение обосновывается с различных методологических позиций.

На метатеоретическом уровне правового знания выделяются три направления. Во всех этих направлениях, кроме частнонаучных, общенаучных предпосылок, имеются философские принципы исследования права. Первое направление – классическое понимание права – представлено двумя вариантами. В первом случае философия права объявляется юридической дисциплиной или знанием, имеющим дуальную природу. В ней недопустимы релятивность и субъективизм, и она мыслится как системная теория общества, где место марксистского подхода замещают модифицированные методологические принципы кантианства и гегельянства. Во втором случае метатеоретический статус закрепляется за теорией права, а философия права имеет подчиненное значение как часть теории права. Сама же теория права объявляется наукой с недостаточно проясненными основаниями. Это направление отличается попытками построения общей системы правовых понятий, детальной разработкой логических оснований права. Антропологические параметры права «приглушены», индивид мыслится как составная часть

общества. Философия права, включаемая в состав теории права, изучает общие закономерности бытия права.

В неклассическом направлении постулируются многомерность философии права и теории права. В идеале могут сосуществовать различные концептуальные объяснения и по принципу дополнительности сочетаться философия права, теория права, социология права и т.д. В неклассических исследованиях человек мыслится как часть природы, и тогда акцент делается на естественных правах, или как часть сообщества, и тогда преобладают ценностные значения в праве. В предметной области философии права часто абсолютизируется проблема правосознания. Наряду с концептуальной многомерностью допускается и методологический плюрализм. Используется взаимодополнительность методов герменевтики и диалектики, диалектики и формальной логики и т. д. Третье направление представлено учеными, работающими в языковой и тематической среде западной философии права. Будущее философско-правовых исследований они видят в принятии постнеклассической парадигмы и «подтягивании» отечественной философии права до лучших западных образцов. На первый план выходит изучение системных оснований права. Происходит отказ от противопоставления субъектного и объектного видения права. Нормой считается синкретичное межпарадигмальное объяснение права.

В современном правовом мышлении наличествуют два вида метатеоретического юридического знания – в теории права и в философии права. В философии права изучаются предельные основания общественной жизни, в то время как в теории права представлены достаточные ее основания. Если теория права – это научная рефлексия правовых феноменов, то философия права – это мировоззренческий тип рефлексии. Если теория права изучает правосознание, то философия права – правовую рефлексию. Философия права и теория права выступают частями всего массива социогуманитарного знания. В их взаимосвязи действуют не отношения структурности, а отношения зависимости, детерминации. Философия права и теория права соотносятся как основа и обоснованное. Это происходит потому, что по своей природе философия права является интерпретативным знанием, имеющим научное и ненаучное содержание.

Аксиомы и принципы теории права имеют статус основы для остального юридического знания. В этом случае речь идет о причинной детерминации, из постулатов теории права логическим путем выводятся многочисленные нормативно-содержательные следствия. Взаимосвязь же философии права и теории права строится по принципу непричинной детерминации. Определенная часть философского знания задает «идеальный тип» объяснения, модель интерпретации правовых явлений. Такое интерпретационное знание имеет объектно-субъектную природу и не может быть полностью конвенциональным и субъективным. Кроме выражения авторской позиции философское знание содержит в себе обобщающий мировоззренческий и методологический опыт данной эпохи. Для самостоятельных разделов юридического знания он является парадигмальным фоном мышления, в рамках которого возможны дальнейшие интерпретационные схемы эмпирического и теоретического уровней.

Специфика современной методологической ситуации в отечественной философии права заключается в следующем. Во-первых, наблюдается дисбаланс в соотношении уровней правового знания. Наибольшее развитие получает эмпирический уровень. Во-вторых, многие исследователи не допускают

мысли о трактовке теории права по образцу неклассической науки и эта посылка постоянно стимулирует дебаты по дисциплинарному статусу философии права. В-третьих, в отечественной литературе недостаточно осознается необходимость развития метатеоретического уровня правового знания, а в иных случаях он исключается вообще. Наличное метатеоретическое знание о праве в отличие от западного аналога находится на начальных этапах своего становления, что негативно сказывается на методологическом обеспечении предметно-эмпирических исследований. В-четвертых, каждая «ниша» правового знания абсолютизируется, в результате чего затрудняется концептуальный диалог. Лишь понимание метатеоретической природы права претендует на методологическую универсальность.

Обращение к проблемам современной российской философии права и теории права позволяет обратить внимание на мало изученное явление – становление метатеоретического уровня юридического знания. Трактовка философии права как предельной парадигмальной интерпретации феномена права не исключает также теоретического и эмпирического уровня правового мышления. Именно этим обстоятельством объясняется многозначность в определении права. Экспликации права через понятия нормы, справедливости, свободы, формального равенства и т.д. вполне легитимны и общезначимы в рамках господствующей в данное время парадигмы мышления. Только на метатеоретическом уровне эти определения сворачиваются в единую абстракцию, адекватную всем стилям научного и ненаучного правового мышления. Иначе говоря, право предстает как вид коллективной и личностной рефлексии. И уже философия права прослеживает, в каких формах, в каких типах рациональности разрешается извечное противоречие между правовым холизмом и правовым атомизмом, между правом «системной целостности» и правом «единичного». В отличие от абстракции правосознания правовая рефлексия – это синтезирующее понятие, отражающее единство многообразия, включающего личностные и социальные характеристики, субъективные и объективные, естественно-исторические и позитивные моменты. В праве как в способе саморефлексии общества схватываются реальные результаты изменения системной социальной целостности, в том числе и правосознания. В философии правовая рефлексия является ценностно-оценочной формой мышления и бытия, в теории права – это логически унифицирующая процедура.

Одна из задач философии права состоит в преодолении методологического дуализма – метафизического и научного способов объяснения права. Для решения этой задачи используется принцип структурности научного знания, согласно которому эмпирический уровень знания заключается между чувственным и теоретическим, теоретический – между эмпирическим и метатеоретическим, наконец, метатеоретический – между теоретическим и философским. Парадигмальное видение философии права – это философско-научный прием, восходящий к интуициям Т. Куна [3].

Парадигмальный анализ тесно коррелируется с историко-философским, не подменяя его. Историко-философский подход необходим, во-первых, для выражения эволюции философско-правовых проблем и, во-вторых, для констатации появляющихся тенденций. С его помощью поставляется содержательный материал для парадигмальных обобщений. В то же время наблюдается и обратный «дедуктивный» ход. Вне базообразующих для данной эпохи мировоззренческих постулатов затруднительно адекватно реконструировать историко-философскую

позицию. В философско-правовых учениях обнаруживаются контуры соответствующего парадигмального мышления. Каждая конкретная авторская позиция, во-первых, является теоретико-эмпирическим подтверждением наличия такой парадигмы. Во-вторых, определенное философско-правовое учение одновременно служит средством развития и уточнения исследовательской парадигмы. В-третьих, для отраслевого юридического знания эти концепции в силу их метатеоретической природы выступают мировоззренческо-методологическими ориентирами. Необходимость историко-философского подхода объясняется задачей демонстрации смены философско-правовых интерпретационных схем. Соответственно в историко-философском анализе задействуются такие методологические принципы, как единство исторического и логического способов рассмотрения, восхождения от абстрактного к конкретному, системности.

При парадигмальном подходе невозможно обойтись без метода философской компаративистики, который способствует как диахронному, так и синхронному рассмотрению философско-правовых проблем.

В философии права находят применение герменевтические приемы интерпретации. Сопряжение парадигмального и историко-философского взглядов уже предполагает воссоздание концептуально-методологической взаимосвязи, существующей между надвременными в логическом отношении парадигмальными принципами и изменчивым историческим содержанием. В результате согласуются между собой теоретико-эмпирический и метатеоретический уровни исследования. В первом случае феномен права изучается через основополагающие категории свободы, справедливости, солидарности и т. д. Во втором случае право предстает как вид коллективной и личностной рефлексии, обусловленный определенными мировоззренческими посылками.

Современное состояние неклассической отечественной философии права характеризуется эклектичным синтезом концепций. Предполагаемый методологический плюрализм не приводит к взаимодополнению взглядов в рамках одной парадигмы. Абсолютизация герменевтического статуса философии права влечет за собой спорные концептуальные решения. В результате предметом философии права оказывается не правовая рефлексия во всех ее многообразных проявлениях, а некоторые формы правосознания, понимаемые в экзистенциальном и герменевтическом ключе.

В феноменолого-коммуникативной позиции постнеклассический стиль мышления объявляется единственной методологической основой. Только внутри этого стиля допускаются многочисленные концептуальные комбинации и разные версии методологических синтезов. Акцентирование коммуникативной установки приводит к отождествлению правовой рефлексии с бесконечным интерпретационным рядом понимания. Правовая рефлексия является прежде всего средством и результатом регуляции поведения. Приоритет отдается лишь одному типу рациональности. Такое понимание строится на разрушении классического видения права. Абсолютизация такого видения влечет за собой использование методологически несовместимых средств – синергетики и феноменологии.

Признание фундаментальной ценности антропологических констант оказывает мощное влияние на современную неклассическую и постнеклассическую философско-правовую методологию. Из них часто выводятся абсолютные и всеобщие принципы существования права. С принятием такого рода посылок, с од-

ной стороны, сохраняется «тоталитарность» дискурса, а с другой стороны, признается зависимость философии права от культурного контекста современного плюрального мира. С этих позиций предпринимаются попытки устранить надэмпирические критерии в сфере права. Такие посылки изначально содержат в себе методологические противоречия, снимаемые в парадигмальной трактовке права.

Методологический вакуум, образовавшийся после утраты историческим материализмом фундаментальных метатеоретических функций, заполняется новой социальной методологией, отождествляемой чаще всего с социологическими взглядами. Положительный момент заключается в том, что исследовательский интерес направляется на онтологические признаки права. Неучтенной оказывается специфика узкодисциплинарного, институционального понимания права. При классическом понимании права социальная материя нередко сводится к витальному содержанию естественных прав. Попытки сочетания социальной философии и философской антропологии в качестве методологической основы философии права приводят к нарушению баланса в пользу антропологии. Вне рассмотрения нормативно-ценностных аспектов рассуждения об абстрактном индивиде гипертрофируют часть в рамках целого.

В отечественной литературе распространяется методологический прием замещения социального пространства цивилизационно-культурологическим видением права. При таком замещении предполагается, что право не может регулировать вопросы групповой культурной идентификации, которые не могут стать объектом консенсуса. В таком случае утрачивается философско-правовое видение проблемы взаимосвязи общего и единичного. В философии права онтоаксиологическое измерение права включается в механизм поддержания последних оснований существования единичного и общего в социальной системе. То, что право способствует сохранению идентичности культурных групп, – онтологический и одновременно универсально-ценностный параметр права. В постнеклассической феноменолого-коммуникативной концепции модель социальной системы представлена цивилизационным плюрализмом. При этом цивилизационная трактовка правопонимания не распространяется до рамок применения парадигмального подхода, согласно которому понятия свободы, справедливости, порядка помимо конкретной социокультурной интерпретации имеют еще и системообразующую онтологическую нагрузку, каждый раз выявляемую в рамках соответствующей философско-правовой парадигмы. Использование феноменологии в качестве интегральной социальной методологии обнаруживает свою недостаточность. Такая позиция оказывается трансформированным вариантом атомистского видения права. Предметное бытие права заменяется конституированием этого бытия в сознании. Онтологический статус права оказывается размытым, заключенным между двумя полюсами – правовой рефлексией и правовой коммуникацией. Таким образом, позитивный эффект изучения права снижается из-за неопределенности социально-методологических представлений.

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. I. 544 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мир книги, 2007. 464 с.

3. Кун Т. Логика науки или психология исследования? // Кун Т. Структура научных революций. М.: «АСТ», 2003. С. 539–576.

THE GENESIS OF LAW AS A PROBLEM OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

A.V. Denikin, Z.D. Denikina

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow

The article distinguishes between two types of law methodology: philosophical and legal. The paradigm parameters of law philosophy meta-theory according to which the alternative doctrines may belong to the same level in the meta-theoretical sense are defined. In this perspective, the theoretical position that the topic of competition between the naturalistic and culture centered research programs looks secondary for the law philosophy paradigm meta-theory is justified.

Keywords: *philosophy of law, theory of law, legal meta-theory, paradigm knowledge, phenomenological Genesis of law, anthropological Genesis of law.*

Об авторах:

ДЕНИКИН Анатолий Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор Департамента социологии, ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», Москва. E-mail: andenikin@yandex.ru

ДЕНИКИНА Зоя Дмитриевна – доктор философских наук, профессор, профессор Департамента социологии, ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», Москва. E-mail: andenikin@yandex.ru

Authors information:

DENIKIN Anatoly Vasilyevich – Ph.D., Prof., Prof. of Sociology Dept., Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow. E-mail: andenikin@yandex.ru

DENIKINA Zoya Dmitrievna – Ph.D., Prof., Prof. of Sociology Dept., Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow. E-mail: andenikin@yandex.ru

УДК 340.12(07)

КОМПОНЕНТЫ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОНТОЛОГИИ ПРАВА

Н.В. Михалкин*, В.С. Горбунов**

*ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия»,
г. Москва

**ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства
Москвы», г. Москва

Исследуются основные структурные элементы и содержание такого феномена, как «бытие права», раскрываются положения онтологии права. Рассматриваются закономерности организации сообществ людей, а также закономерности возникновения, функционирования и развития права, связь права и закономерностей организации социальных общностей.

Ключевые слова: *бытие, бытие права, долженствование, закономерности бытия, обмен, онтология, онтология права, распределение, сущее.*

В современной науке учение о бытии как таковом, о том, что существует до того, как мышление начинает его осмысливать, выявляя объективные закономерности его существования, присущие ему, его способность быть, проявляться, взаимодействовать, называют онтологией¹.

Выделение в структуре бытия такого феномена, как жизнь человека со всеми её проявлениями, позволяет утверждать, что в нём есть и «бытие права». И это будет допустимо, так как обращение к истории развития человечества даёт нам значительные и достаточные свидетельства того, что право «пронизывало» и «пронизывает» всю жизнь сообществ людей и занимает в ней место не только регулятора отношений, но и является средством, обеспечивающим организацию этих сообществ.

Выходит, что *бытие права*, правовая реальность, если мы обратимся к диалектике «общего – особенного – единичного», может быть определена как часть общественного бытия. А так как общественное бытие есть система социальных отношений, сердцевину которых составляют производственные, то «бытие права» – это совокупность специфических общественных отношений, пронизывающих всё общество, социоисторический организм, но обусловленных отношениями обмена, распределения, долженствования, возникающими при определенном уровне развития общественного производства блага, семейно-брачных и образовательных отношений. Их можно назвать «правовыми отношениями», но с уточнением, что эти отношения непосредственно связаны с организацией общностей людей.

С учетом того, что социально-экономические отношения объективно формировались в условиях относительно самостоятельного бытия человека и общностей людей по отношению к неживой и живой природе и к себе подобным, это позволяет выделить условия и причины возникновения и развития бы-

¹ Этимологически понятие «онтология» (новолат. *ontologia* от др.-греч. *ὄν*, род. п. *ὄντος* – слово, учение, понятие) означает учение о бытии как таковом.

тия права. Они заключены в противоречиях возникновения, функционирования и развития общественного производства.

Здесь требуются пояснения. Все дело в том, что во многих работах, где осуществлялась попытка осмыслить сущность права и его природу, не акцентировалось внимание на социально-экономических отношениях, а рассматривался способ производства. Конечно – это важнейший показатель развитости общества, но он мало что может дать для понимания возникновения и развития права, его места и роли в жизни человека и социоисторических организмов.

Во-первых, обратим внимание на тот факт, что в марксистской литературе социально-экономические отношения трактовались как производственные и определялись как отношения, наличествующие в процессе производства. Но это не совсем так. Ведь в процессе производства, в процессе создания блага, которое необходимо общностям людей, наличествует определенная организация взаимодействия людей. Только при соответствующей организации сообществ можно исходному предмету труда придать соответствующую ценность, качество, которые будут удовлетворять потребности и интересы людей. Очевидно, что складывающиеся в этом процессе отношения будут являться производственными в буквальном смысле этого слова. Но они не являются социально-экономическими и теми производственными, которые обозначены в работах К. Маркса и Ф. Энгельса. Эти отношения не охватывают все общности, они не «пронизывают» общество в целом, не являются базисными, на основе которых формируется, по утверждению К. Маркса, надстройка. По своему качеству – это, скорее всего, «организационно-трудовые отношения». Так считает Ю.И. Семенов и авторы с ним согласны [2, с. 429].

Следовательно, во-вторых, социально-экономическими отношениями являются отношения *распределения и обмена*, которые в обыденном сознании никак нельзя отнести к собственно производственным. Отношения распределения и обмена, основывающиеся на определенных отношениях собственности, образуют базис, фундамент общества, и обуславливают появление противоречий, детерминирующих развитие общества. На этих отношениях «возрастают» все составляющие компоненты надстройки, в том числе и *право*.

В-третьих, если исходить из логики относительно самостоятельного существования социальных общностей, то можно предположить, что в условиях разделения труда, формирования расширенного производства блага не может не возникнуть объективная потребность для производителей организовывать и осуществлять процессы распределения и обмена блага на другое, которое они не создают, но в нем нуждаются. При этом каждый производитель должен быть уверен в том, что распределение и обмен благами могут непрерывно воспроизводиться. Для этого он и будет создавать регуляторы, чтобы придать общественным отношениям соответствующий статус, определенное качество.

Формально производитель блага (не отдельный производитель, а структурный элемент социальной общности) заинтересован в том, чтобы в этой социальной общности он имел возможность это благо обменять на другое. Он намерен свою волю по *обмену и распределению* соотнести, соизмерить с волей других, но таким образом, чтобы организация общностей людей на этой воле была

основана. Для этого, естественно, необходимо, чтобы отношения приобретали статус *долженствования*.

Как результат, социальные общности разными способами, иррационально и рационально, стали организовываться таким образом, чтобы реально могли осуществляться непрерывные процедуры обмена и распределения. Организовываться так, чтобы обеспечить себе не просто существование, но и позитивное развитие. При этом лучше организованные общности не только обеспечивали своё развитие, но развитие на уровне социального прогресса.

В-четвёртых, есть основания утверждать, что в конечном итоге *воля* общности трансформировалась в такие общественные отношения, которые приобретали статус *долженствования*. Эти отношения и начали составлять «бытие права». Это были «правомочные» отношения. В них «бытие права» пополнялось волей создателя блага, непрерывно воспроизводилось и исполняло функцию «регулятора» общественных отношений. На рациональном уровне «бытие права» проявляло себя в качестве «реального права» и обеспечивало воплощение в действительность объективных закономерностей организации социальных общностей по пути социального прогресса.

Конечно, в «порождении бытия права» участвовал не только экономический социальный институт, который потом получил обратное воздействие «бытия права» на свое функционирование и развитие. Объективно в этом процессе не могли не принимать участие и институт семьи и брака, образовательный институт, духовный институт, а позже – политический.

В связи с этими воздействиями социальных институтов на общественные отношения, которые реально детерминировали «бытие права», в самом «бытии права» закрепились элементы морали, культуры, в том числе и религиозные каноны, которые, к сожалению, и сегодня затрудняют осмысление природы и сущности права.

В-пятых, мы можем утверждать, что исходное «бытие права» как «реальное право» возникло и сформировалось в ответ на необходимость обеспечения устойчивых общественных отношений, которые соответствовали бы рациональной организации сообществ людей для обеспечения им социального прогресса. И это исходное бытие права – реальное право – базировалось на отношениях, которые обеспечивали процессы *распределения* и *обмена* посредством *долженствования*.

Рассмотрев возникновение «бытия права», мы можем сформулировать и основные компоненты «онтологии права» как учения о «бытии права». Конечно, это задача не только философского знания. Хотя, как отмечает Г.А. Гаджиев, исследование правовой реальности, её места в системе бытия и её структуры относится к проблематике философии права. Более того, анализ правовой реальности является онтологическим аспектом философии права [1, с. 6].

Авторы данной статьи убеждены, что обращение к онтологии права – это не только необходимая и составляющая часть философии права. Только на основе результатов, взятых из экономических и юридических наук, из политологии, социологии, управления, философии, можно сформулировать выводы о праве как феномене, включенном в жизнь человека и человечества.

Онтология права – это синкретическое философско-юридическое, гуманитарное и обществоведческое учение о бытии права, о его природе, сущно-

сти, закономерностях возникновения, функционирования и развития, об адекватных интерпретациях правовых регуляторов и обосновании новых методологических подходов в выявлении и формулировании прогнозов развития правовой действительности.

Онтология права представляет собой учение, целью которого является стремление наиболее общего и одновременного полного описания правовой реальности, права. При этом учение должно не ограничиваться данными отдельных наук и реально не сводиться к ним. Одновременно оно позволяет сформулировать положения о природе права, его сущности, закономерностях его возникновения, функционирования, развития.

Природа права состоит в том, что это социальный феномен, который обуславливается характером и содержанием системы общественных отношений, культурой общества, а также связями и состоянием противоречий между субъектами производства блага, а также между ними и неживой и живой природой.

Сущность права состоит в том, что оно есть «регулятор», отражающий законы организации сообществ людей в их относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе.

Таковыми закономерностями, которые для человека-производителя выступают как принципы, которым обязан он следовать, чтобы обеспечить сообществам социальный прогресс, выступают закономерность единства (целостности); закономерность устойчивости (стабильности); закономерность безопасности; закономерность самодостаточности².

Закономерность единства (целостности) раскрывает следующую устойчивую связь: возникновение, становление и развитие социо-исторического организма осуществляется посредством «социального единения» отдельных общностей людей, которое являет собой социальное целое как часть природы.

Другими словами, человеческие сообщества, находясь в противоречивом единстве, могут позитивно развиваться только являясь единым целым. Только так и не иначе они могут обеспечить своё относительно самостоятельное бытие по отношению к неживой и живой природе. В единстве с себе подобными не только формируется и развивается человек, но он осуществляет трудовые функции, позволяющие ему создавать необходимые для жизни, для своего развития блага. Труд есть единственно возможный способ существования и развития общества и человека.

Следовательно, для обеспечения единства общество не может не создавать регуляторы, которые на рациональном уровне направляли бы активность людей на сохранение и укрепление их единства. Важнейшим таким регулятором и является право, которое этот закон единства отражает.

Закономерность устойчивости (стабильности) раскрывает следующую устойчивую связь: общности людей в своём становлении, функционировании

² Закономерности организации общностей – это внутренние, существенные, устойчивые, необходимые и повторяемые связи между отдельными субъектами этих общностей, между субъектами и элементами этих общностей, между элементами общностей, между элементами общностей и самим сообществом, между сообществами.

и развитии находятся в *динамическом равновесии* по отношению к неживой и живой природе и к себе подобным.

Феномен динамического равновесия проявляется в том, что люди в своей жизни непрерывно ищут *гармонию противоречий* во взаимодействиях со средой своего существования и с себе подобными. Фактически это проявляется в том, что они то «переступают» порог дозволенного, игнорируя уже познанные объективные закономерности развития природы, в том числе и своей собственной, то «отстают» от требований данных закономерностей.

Закономерность безопасности раскрывает следующую устойчивую связь: уровню экспансии в социальные общности должна быть противопоставлена такая система средств и способов противодействия, которая обеспечивала бы всем социальным институтам исполнение их социальных ролей, обусловленных их социальным статусом.

Закономерность самодостаточности раскрывает следующую устойчивую связь: социальный прогресс и гармоничное развитие каждого человека возможны в условиях, когда социальные общности обладают соответствующим этим требованиям внутренним «материальным» и духовным потенциалом.

Следовательно, *право* – это тип научной рациональности, отражающий закономерности организации общества, воплощаемый в определенной системе допущений и ограничений, которые предопределяются уровнем развития науки, культуры и социальной зрелости общества и человека.

Что касается «*единицы реального права*», то это минимум блага, необходимого каждому субъекту для раскрытия потенциала его природных возможностей, которые обеспечивают ему гармоничное существование в его относительно самостоятельном бытии по отношению к неживой и живой природе.

Данная «единица права» может провозглашаться, в контексте познанных закономерностей организации сообществ людей, а также закрепляться в тех обязательствах, которые берёт на себя сообщество в соответствии с уровнем его развития, с имеющимся у него материальным и духовным потенциалом, с его уровнем социальной зрелости и надёжности.

Реальное право основывается на наличествующем у общества потенциале блага и, конечно, на том, которое может быть в текущем плане создано его гражданами.

Вместе с тем реальное право в странах, где существуют сформированные социальные институты, языковая культура, учреждения контроля и виды ответственности, а также *виды власти*, в том числе и государственная, в той или иной степени отражающая интересы граждан, приобретает форму *нормативного права*. «Переход» реального права в нормативное право, сам механизм этого перехода, содержание правовых норм и содержание «единицы» нормативного права предопределяются тем:

- что, во-первых, вся жизнь людей и сообществ обуславливается «фоном» социальных парадигм, совокупностью этических, аксиологических, эстетических, политических и других социальных регуляторов;

- во-вторых, правовые регуляторы, в отличие от других, основаны на реальных результатах производства блага, которое составляет организационный и процессуальный потенциал общества;

- в-третьих, правовые регуляторы нормативного права обладают не только качественными, но и количественными характеристиками в отражении объективных законов организации общностей людей, что обеспечивает возможность установления в обществе контроля определённым социальным учреждениям за соблюдением гражданами объективных законов организации общностей и общества в целом;

- в-четвёртых, правовые регуляторы нормативного права соотносятся, соизмеряются с познанными закономерностями организации общества;

- в-пятых, нормативное право – это форма выражения природы и сущности реального права в каждой отдельной стране и в мировом сообществе.

С одной стороны, нормативное право не может существовать без реального права, а с другой – оно обуславливается государственной властью.

«Единицей нормативного права», правовой нормой выступает совокупность разрешений и запрещений проявления активности человека, которые предопределяются уровнем реального права и характером государственной власти, ориентированной на использование закономерностей организации общества и управления им по пути социального прогресса. Количественно и качественно данная «единица нормативного права» отражается в социальных обязательствах государственной власти перед гражданами.

Фактическое право – это форма и содержание проявления реального и нормативного прав, обусловленных уровнем развития в обществе правовой культуры, характером общественных отношений, которые предопределяются взаимодействующими в обществе различными видами властей.

Оно есть результат двойного отрицания реального права по своей ответственности, в его социальном развитии и включении его в организацию общества. С позиций онтологии права есть возможность сформулировать объективные закономерности его возникновения, функционирования и развития.

Закономерность возникновения права можно сформулировать следующим образом: *право* возникает в жизни человека и социальных общностей тогда, когда *мера организации* бытия социального приобретает *рациональное* выражение и когда данная *рациональность* способна не только исполняться людьми, но и *воспроизводиться* во всех сферах жизнедеятельности социо-исторического организма.

Закономерность функционирования права есть отражение связи как *соответствие* «силы права» изменяющейся «силе напряженности» социальных отношений, обусловленных противоречиями взаимосвязи социального и природного, общностей людей.

Можно отметить, что функционирование *права*, по своей «силовой» действительности соизмеримо с противоречиями бытия социального.

Закономерность развития права есть *тенденция* изменения его формы и содержания от *типа научной рациональности*, по регуляции организации социального, в его относительно самостоятельном развитии к *рационально-волевому регулированию* активности человека и субъектов общностей людей в их жизнедеятельности.

Другими словами, право имеет тенденцию изменяться в направлении превращения «рациональной организации», как гармоничной организации социального, в «саморегуляцию».

В закономерностях права отражены устойчивые черты внутренней структуры социального процесса. В них закрепился многовековой опыт практической деятельности общественного человека. В них отражены самые общие свойства, стороны реальной действительности, ее качественная определенность.

Важным моментом онтологии права в осмыслении фактического права и выполнении государством своих социальных обязанностей перед гражданами является выявление реального соотношения *права и закона*.

В настоящее время мы можем утверждать, что если рассматривать *законы* как регулятивы, которые не только и не столько обуславливают организацию социальных структур, но и управление ими, то они обязаны быть «сильнее власти». Они обязаны соответствовать следующим требованиям:

- законы должны отражать прогрессивное развитие общества, страны и человека, а не быть выражением сиюминутной конъюнктуры;

- законы должны быть выражением результатов научного исследования и широкого общественного обсуждения его компетентными представителями всех социальных страт общества;

- законы обязаны конкретизировать, а не ограничивать сформулированные в Конституции «права граждан», т. е. обязанности государственной власти перед гражданами в соответствии с их духом и сущностью;

- законы обязаны быть выражены суждениями так, чтобы мысль, заключённая в них, трактовалась однозначно, ясно, чётко, точно, определённо, непротиворечиво;

- законы должны быть диалектически связаны с уровнем и степенью развития самого общества, уровнем его социальной зрелости;

- законы могут быть приняты к исполнению гражданами и всеми социальными организациями и учреждениями только тогда, когда они становятся реальной «составной» частью бытия людей;

- законы только тогда становятся законами, когда они «воплощаются в действительность» не только государственной властью, но и социальными действиями всех граждан общества вообще.

Право и закон не «антагонисты», хотя и отличаются как цена и себестоимость товара. Ведь владелец товара в принципе может назначить ему любую цену. Однако при этом он обязан помнить о том, что товар будет востребован только тогда, когда его цена не слишком будет отклоняться от его реальной себестоимости.

Так и с законом, который связан с правом. Можно издать любой закон, но будет ли он соответствовать праву и будет ли он исполняться? Ведь право для представителя любой социальной общности на уровне обыденного сознания заключено в его представлениях о том, что он может «получить» от общности и что он обязан ей «возвратить», чтобы и впредь он и его потомки могли от общности получать что-то. Следовательно, право, «обращённое властью в закон», будет тогда действенным рациональным регулятивом, если будет соблюдена *мера соответствия*. При этом закон не может быть выше уровня культуры общества, его принимающего.

То есть право и закон должны соответствовать уровню не только понимания рациональной регуляции организации социального, но и готовности людей эту регуляцию воспринять и ею руководствоваться в жизни.

В этой диалектике права и закона, а также в «механизме» включения права и закона в организацию и управление обществом и содержится их *факториальное проявление* в реализации государством своих социальных обязанностей перед гражданами. Оно будет наличествовать в том случае, если граждане будут не только «иметь свой «голос» в организации и управлении обществом, в деле создания блага, но и этот «голос» будет проявляться в «направлении» исполнения государством имеющихся у него правомочий!

Реально «формальное» осмысление гражданами своих правомочий не является свидетельством того, что государство способно исполнять свои обязанности. Для этого граждане и государство обязаны быть реально равноправны. Только тогда деятельность граждан будет направлена на «возвеличивание» правомочий государства и их исполнение.

Если такого положения дел в стране нет, то на это есть причины. Это связано с тем, что в сообществах людей всегда есть определенные группы, которые не заинтересованы в этом или нет того «критического» количества граждан, которые способны соблюдать принципы научной организации общества и управления им.

Таковы основные положения рационалистической концепции онтологии права. В ней представлены трактовка «бытия права», природа и сущность права, закономерности его возникновения, функционирования и развития, а также связь права и закона.

Список литературы

1. Гаджиев Г.А. Онтология права: (критическое исследование юридического концепта действительности). М.: Норма; ИНФРА-М, 2013. 320 с.
2. Семенов Ю.И. Философия истории. М.: Современные тетради, 2003. 776 с.

COMPONENTS OF THE RATIONALIST CONCEPT OF ONTOLOGY OF LAW

N.V. Mikhalkin*, V.S. Gorbunov**

*Russian State University of Justice, Moscow

**Moscow Metropolitan Governance University, Moscow

This article analyzes the main structural elements and content of such a phenomenon as «being of law», the basic provisions of its ontology. Regularities of the organization of human communities, as well as patterns of emergence, functioning and development of law, relations between law and basic organizational foundations of social communities are studied.

Keywords: *Genesis; being of law, norms, patterns of existence, exchange, ontology, the ontology of law, distribution, the order of existence.*

Об авторах:

МИХАЛКИН Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», г. Москва. E-

mail: Fafnir85@yandex.ru

ГОРБУНОВ Владимир Семенович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин и истории права, ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства Москвы», г. Москва. E-mail: Savenok-ira@yandex.ru

Authors information:

МИХАЛКИН Nikolai Vasilievich – Ph. D., Prof. of the Depart. of philosophy and socio-humanitarian disciplines, Russian State University of Justice, Moscow. E-mail: Fafnir85@yandex.ru

GORBUNOV Vladimir Semenovich – Ph. D., Prof. of the Depart. of socio-humanitarian disciplines and law history, Moscow Metropolitan Governance University, Moscow. E-mail: Savenok-ira@yandex.ru

УДК 316.75

К ПРОБЛЕМЕ ДЕФИНИЦИИ ПОНЯТИЯ «ИДЕОЛОГИЯ» В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Д.В. Родичкин

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва

Идеология относится к числу феноменов, изучение которых остаётся остроактуальным и по сей день. В то же время это крайне неудобный объект научного анализа: в научной литературе уже более двухсот лет сохраняется неоднозначная оценка идеологии как социального явления. В центре внимания исследователей находятся как содержательные аспекты идеологии, так и функциональные, ставящие вопросы о её месте, роли и функциях в обществе. При этом исследования могут иметь как прикладной характер, рассматривая непосредственно вопросы идеологической работы, так и методологический, изучая природу идеологий, методы их выявления и описания. В статье предпринята попытка переосмыслить многообразие толкований указанного феномена и дать определение идеологии с позиций современной социальной теории.

Ключевые слова: *идеи, идеология, марксизм, классы, ложное сознание, позитивизм, деидеологизация, социология, интерес, ценности, идейно-ценностная ориентация.*

С момента возникновения термина «идеология», по сути совпавшим с его введением в научный оборот, мыслителями были сформированы самые разнообразные методы изучения стоящего за ним феномена. Каждому обществу и каждой эпохе свойственно особое видение проблемы дефиниции указанного понятия. Многообразие определений и трактовок, существующих в настоящее время, предполагает значительную методологическую трудность в проведении исследования.

Автор термина «идеология» французский философ и экономист Д. де Траси рассматривал данный феномен как науку об идеях¹ и законах челове-

¹ Следует отметить, что идея, как форма научного познания, объединяет в себе объективное знание об окружающей человека действительности, её закономерностях и связях, а также субъективную цель, направленную на преобразование этой действительности. Именно в идеях фиксируется необходимость и возможность такого преобразования. При этом идея опирается не на застывшее и неизменное знание о «здесь и сейчас», но на подвижное отражение знания о действительности в его развитии, в процессе становления, в тенденции. Таким образом, идея содержит знания не только о сущем, но и о должном, направляя познавательную деятельность человека на практическое преобразование действительности согласно содержанию имеющегося знания. В гносеологическом плане без идеи как средства познания действительности, невозможно представить ни процесс мышления, ни реализацию человеком продукта мыслительной деятельности в практических действиях. Воспринимая идею, человек ориентируется на определённую практическую деятельность, одновременно обретая цель, смысл и ценностную ориентацию в социуме. Воспринятая и усвоенная идея становится для индивида убеждением.

ского мышления, утверждая, что эта новая наука должна быть столь же точной, что и естественные науки. К началу XIX в., в условиях масштабных социально-политических трансформаций и разрушения традиционных устоев европейского общества стремление к теоретическому и, по возможности, беспристрастному осмыслению происходящего, а также выработке стабильных ценностных ориентиров развития общества и основ мировосприятия – явление вполне закономерное, равно как и возникновение идеологии как науки.

Наука об идеях, изучающая их происхождение и закономерности эволюции в процессе развития общества, помогла бы установить твёрдые интеллектуальные основы для политики, этики и иных сфер общественной жизни. Автор утверждает: «Эту науку можно назвать идеологией, если исходить только из её темы; общей грамматикой, если обращать внимание только на её средства, и логикой, если рассматривать только её цель. Однако, как бы её не именовать, она обязательно охватывает эти три аспекта, ибо невозможно серьёзно заниматься одним из них, не занимаясь двумя другими. Идеология представляется нам родовым термином, так как наука об идеях включает в себя и науку об их выражении, и науку об их дедукции» [8, с. 38].

К середине XIX в. идеология уже воспринимается как неотъемлемая часть политической борьбы и трактуется преимущественно как совокупность идей и теорий, в ложной, мистифицированной форме выражающая интересы больших социальных групп. Практически любое социальное явление, направленное на изменение или, напротив, на сохранение существующих общественных отношений воспринималось как идеологически окрашенное политическое действие. В силу указанных обстоятельств понятие «идеология» приобрело существенно негативную окраску, поскольку ассоциировалось с принуждением, внушением и насаждением взглядов ввиду своего изначального качества «ложности» или даже «лживости» [7, с. 61].

Точка зрения на идеологию как понятие, отличающее и обозначающее социально-политическую направленность различных теорий, концепций, взглядов и т. п., базируется на утверждении обусловленности идеологии материальными факторами жизнедеятельности определённых социальных групп, в силу чего она представляется теоретическим обоснованием коллективных интересов и связывается с деятельностью специфического коллективного субъекта.

Как бы то ни было, термин «идеология» прочно обосновался в научном мире, получив освещение в различных социальных науках в качестве предмета исследования и инструментального понятия. Труды К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Вебера, К. Манхейма, Г. Маркузе, Т. Парсонса, А. Шюца и многих других исследователей были посвящены изучению проблем природы идеологии, её генезиса, взаимосвязи с наукой, истиной, познанием, гуманистическими ценностями и пр.

Безусловно, особое место в вопросе изучения понятия идеологии занимает марксистская концепция взаимосвязи идей и интересов. В дискуссии о том, является ли понятие идеологии центральным в системе марксизма или, напротив, второстепенным, искусственным продуктом и отдалённым отражением классового мышления, сторонники обеих позиций черпали подтверждения своим суждениям в трудах основоположников системы, порождая своеобразное противоречивое единство. Данное обстоятельство в первую очередь

можно объяснить неоднозначным пониманием того, какой именно смысл изначально вкладывался в рассматриваемое понятие.

Характерная для второй половины XIX в. трактовка идеологии – совокупность спекулятивных умозрительных конструкций, разновидность ложного сознания. Длительное время подобная концепция была доминирующей как у сторонников марксизма, так и среди иных мыслителей. К. Маркс интерпретировал все духовные формы культурного бытия как «идеологическую надстройку», являющуюся иллюзорной формой общественного сознания. Согласно его трудам, идеология – иллюзорное отображение бытия, создание классом иллюзий о самом себе [17, с. 137; 18, с. 25]. В дополнение к этому в «Коммунистическом манифесте» находим такую мысль: «...часть буржуазии переходит к пролетариату, именно – часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения» [19, с. 434]. Иными словами, личность мыслит в категориях того класса, к которому она принадлежит, и лишь немногие индивиды могут выйти за рамки подобной предопределённости.

Таким образом, идеология – ложное сознание, отражающее материальные отношения в обществе. Иллюзорность идеологических представлений определяется мнимой всеобщностью и самодостаточностью ложного сознания. «Идеология, – пишет Ф. Энгельс в письме к Ф. Мерингу, – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом» [20, с. 83].

Идеология понимается Марксом как воображаемая конструкция, чистая грёза, подобная сновидению, пустая и напрасная, состоящая из «дневных остатков» единственно полной и позитивной реальности. Однако, разоблачая идеологию как ложное мышление, Маркс не применял подобный подход к созданной им самим системе, настаивая на понимании марксизма как научной теории социализма, неразрывно связанной с классовой борьбой пролетариата. Полагая, что пролетариат не нуждается в иллюзиях, авторы характеризовали коммунистическую доктрину как общее выражение действительных отношений проходящей классовой борьбы и выражение свершающегося на наших глазах исторического движения [19, с. 438]. Но неспособность мыслителей подвести свою собственную позицию под созданное ими же понятие идеологии не отменяет того факта, что с точки зрения макросоциологии марксизм позволяет объяснять процессы, происходящие в общественном сознании, в контексте объективных социальных изменений.

В.И. Ленин, являясь последователем идей Маркса и Энгельса, привносит в понятие идеологии определённое классовое содержание. Он не занимался пристальным исследованием интересующего нас феномена, однако настаивал на принципиальном различии между научной социалистической идеологией и ненаучной идеологией консервативных сил, чем породил массу философских споров. Следует признать, в данной точке зрения есть определённое рациональное зерно: логика подсказывает, что если признать групповой субъект носителем идеологии, то следует согласиться, что в равной степени интересы и буржуазии и пролетариата имеют под собой материальное основание и существенную прагматичную направленность. Но следует помнить, что буржуазия как класс весьма немногочисленна по сравнению с пролетариатом, а потому обоснование интересов большинства не требует извращения фактов и уловок, в то время как популяризация

интересов меньшинства – задача для ангажированного теоретика [12]. Аналогичную мысль формулирует Н. Луман: «Опора всякой власти состоит прежде всего в некоммуницированности проблемы, с которой идеология связана, в зашифровке того, что её вдохновляет, в невидимости её исходного пункта» [14, с. 199].

Однако в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса для термина «иллюзия» антиподом преимущественно выступает термин «реальность» или «действительность». Причём взаимосвязь реальности и иллюзии характеризуется не противопоставлением, а взаимной обусловленностью. А именно: идеология есть иллюзорное представление о реальности, вызванное данной реальностью и включённое в неё. Следовательно, сутью идеологии является самообман, а не обман или принуждение.

Так, русский мыслитель-марксист А. Богданов, чётко разделяя понятия идеологического и идеалистического, писал, что идеологи идеализма органически противны идеологам пролетариата, что определённо согласуется с тезисами Ленина [5, с. 111]. При этом он утверждал, что в организаторских указаниях идеолога нет общественно-принудительной силы, он убеждает, а не принуждает. А последователь данного идеолога может, в свою очередь, убеждать его действовать так, а не иначе, может давать ему указания и ставить ему требования относительно его идеологической работы, но опять-таки без всякого внешнего принуждения, примерно так, как читатель учится у писателя, подчиняется ему в некоторых областях мышления и практики.

Маркс, исследуя идеологические формы сознания, противопоставлял им науку, трактуя её как «действительное» сознание или верное отражение реальности сознанием. Хотя науку, как область духовного производства, априори, согласно логике самого Маркса следовало бы отнести к форме ложного сознания. Однако Маркс оставляет за наукой возможность постижения объективной истины. Таким образом, сознание может быть как идеологическим, так и научным, или, иными словами, иллюзорным и истинным. Подобная позиция вполне очевидна и объяснима при условии, что Маркс, как диалектик и приверженец гегелевской традиции, неизбежно воспринимал феномены идеологии и науки как противоречие, а не как метафизическое противопоставление. И поскольку общественное сознание и в наши дни, и во времена Маркса содержало и содержит в себе элементы как идеологии, так и науки, то способ их взаимодействия и динамика развития этого процесса является сутью в вопросе исследования влияния идеологии на общество.

В то же время в острой полемике с идеями Маркса М. Вебер чётко разграничивал науку и идеологию, относя последнюю к области веры и отрицая саму возможность постановки вопроса о её научности [6, с. 534–541]. Р. Мёртон, Т. Гейгер, В. Парето, Э. Топич и Э. Дюркгейм вслед за М. Вебером рассматривают идеологию как разновидность ложного сознания, также противопоставляя ей науку [9, с. 19–21].

Таким образом, ряд исследователей феномена идеологии настойчиво и намеренно различают идеологию и науку, отстаивая позицию их принципиального противопоставления. Однако, на наш взгляд, подобная позиция не вполне корректна, поскольку наука – это система знаний о сущностях явлений конкретной предметной области, сформированная на базе определённых методологий и методик, выраженных с помощью теоретических форм (категорий, законов, принципов и определений) и служащих познанию и преобразованию

явлений действительности [10, с. 253–258]. При этом, не отрицая существующие различия, сравнительный анализ феноменов позволяет выделить следующие сходные черты:

1. идеология и наука – элементы единого информационного процесса современного общества;
2. и идеология, и наука – информационные системы (идей/знаний);
3. содержание обоих феноменов ориентировано на практическую деятельность людей;
4. наука и идеология выполняют схожие функции: гносеологическую, методическую, методологическую, мировоззренческую;
5. для обоих феноменов характерно выражение посредством одних и тех же теоретических форм – категорий, принципов, законов, идей и т. д.;
6. подобно науке объективная идеология отражает явления своей предметной области на уровне их сущностей, а именно: коренные интересы определённой социальной группы.

Указанные черты позволяют говорить о научной идеологии как о правомерном явлении. Однако, акцентируя внимание именно на научной идеологии, необходимо отметить тот факт, что идеология может быть сформирована и обыденным сознанием, но в таком случае она будет иметь принципиальные отличия от науки. Обыденное сознание, в силу своей неоднородности и инерционности, является крайне сложным феноменом, имеющим в своей основе как результаты противоречивого жизненного опыта, так и разнообразные идеологические установки. Однако, став частью обыденного сознания, идеологические феномены, хотя и придают ему дополнительную аргументацию, тем не менее не сообщают ему научности, поскольку в организации такого сознания сохраняются изначальные эклектичность и бессистемность.

Из работ К. Маркса берёт своё основное положение социология знания, утверждая, что социальное бытие определяет человеческое сознание. Однако подход к вопросам изучения социального бытия совсем иной. В менее явной форме социологией знания были заимствованы ницшеанские идеи², поскольку

² Представления о том, что ценности и мировоззрения имеют социальное происхождение можно найти ещё в античности. Изучение социума всегда направлено на объяснение существующих общественных отношений, а также стремится либо усовершенствовать социальное бытие, либо завуалировать противоречие сущего и должного через прославление настоящего. У Платона попытка теоретического разрешения указанного противоречия вырастает в утопическое учение о государстве. Соответственно бытие есть противостояние мира чувственного и мира сверхчувственного. По мысли Ницше, противоречие сущего и должного – противоречие моральное, заключающееся в противопоставлении моральных ценностей рабов и господ. Но, будучи неспособными физически противостоять угнетению, рабы прибегают к противостоянию духовному, основанному на радикальной переоценке общественных ценностей [23, с. 424]. Основываясь по сути на библейских текстах [13], Ницше тем не менее отрицает любую мораль – и религиозную, и светскую – как «убийцу» жизни, поскольку жизнь зиждется на видимости, искусстве, иллюзии, самообмане. Всё живое окружает себя дымкою тайны, облекается в покровы спасительных иллюзий. Таким образом, иллюзия у Ницше – благо, поскольку жить и быть несправедливым – одно и то же, в то время как наука, расширяя границы знания, разрушает иллюзии, а историческое познание восстанавливает справедливость, противную существу жизни [15, с. 359, 363–364].

Ф. Ницше разработал собственную идею «ложного сознания», исходя из анализа социального значения обмана, самообмана и иллюзий [22].

Одним из родоначальников позитивистского подхода к изучению проблем идеологии был К. Манхейм. Идеологии при таком подходе приравниваются к ценностной ориентации субъекта в обществе, поскольку любая идеология ориентирует носителя на достижение конкретных целей. И поскольку любая цель мотивируется потребностями, то среди всего многообразия потребностей неизбежно присутствуют те, что носят характер ценностей для человека или социальной группы. И именно по причине своей ценностной ориентации идеология ложна по сути, так как неизбежно искажает восприятие окружающей действительности, в то время как истину можно обрести только в мире научных фактов. Следует заметить, что подобная ориентация на достижение конкретных целей всегда логически обоснована, и поскольку не существует иррациональных идеологий, то ни одну из них нельзя никоим образом отнести к области веры.

При этом К. Манхейм, хотя и следовал за идеями М. Вебера, различал три уровня в понятии «идеология» [4, с. 22]:

1. частичный (партикулярный), когда идеология понимается как часть мышления оппонента;
2. тотальный, подразумевающий идеологию как мышление оппонента целиком (подобно «ложному сознанию» по К. Марксу);
3. общий, характеризующий как мышление оппонента, так и наше собственное мышление (наблюдателя/исследователя).

Как можно заметить, Манхейм в своих рассуждениях пошёл дальше своих предшественников, преодолев их представления о рассматриваемом феномене, и предпринял попытку сделать идеологию инструментальным понятием для науки, придав ей функции познавательного фильтра [16, с. 56–58]. Он показал, что идеология – это система взглядов и ни один субъект не воспринимает объекты окружающей действительности такими, как они есть: он их или не замечает, или воспринимает в трактовке разделяемой идеологии, достигая непротиворечивости наблюдаемой картины мира. Установление взаимосвязи между структурой сознания и социальной ситуацией позволило утверждать, что структура бытия приводит к определённой интерпретации этого бытия. «...Идеологичность человеческого мышления не рассматривается более как неправда, ложь и т. д., но, как уже было указано, находит своё объяснение в обусловленности мышления бытием» [16, с. 73]. Всё человеческое сознание в целом находится под влиянием идеологического контекста. Идеологичность определяется оценочно-ориентирующей функцией сознания, направленной либо на сохранение действительности (идеология), либо на её изменение (утопия). Особо Манхейм выделял и подчёркивал силу именно «утопического» мышления, которое, как и идеология, хотя и создаёт искажённый образ социальной реальности, но в отличие от неё имеет возможность для преобразования этой реальности в своё представление о ней.

В работе «Идеология и утопия» он даёт идеологии следующую характеристику: «В слове “идеология” имплицитно содержится понимание того, что в определённых ситуациях коллективное бессознательное определённых групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его» [16, с. 40]. И поскольку это коллективное бессознательное существует в виде ценностей, то идеология, следовательно, приравнива-

ется к ценностной ориентации индивида в обществе. Таким образом, в современной социологии знания преодолевается односторонность марксистской концепции, однозначно утверждающей обусловленность идеологии интересами классов.

С позитивистской точки зрения объективная реальность предстаёт перед исследователем как конституированная совокупность объектов, подлежащих интерпретации. Феноменологический же подход, в отличие от позитивистского, подразумевает проблематичность анализа социальной действительности, в силу её изначальной неоднозначности и инвариантности её восприятия различными наблюдателями. Следовательно, общественные отношения не поддаются строгому научному определению и сознательному регулированию. При этом идеи и ценности существуют объективно в виде стихийно складывающихся мировоззрений. Человек, обладая обыденным знанием, в стремлении обрести целостную картину мира вырабатывает систему ценностей, норм и моделей поведения, могущих образовать ядро идеологии. Кроме того, в противовес взглядам марксизма феноменология утверждает, что субъективная сторона человеческой деятельности (идеалы, цели, ценности и т. п.) является не столько отражением материальных условий бытия, сколько творческим началом, выступающим предпосылкой и основанием для преобразования окружающей действительности. «Проектирование... действий ...представляет собой мотивированное фантазирование. <...> Осуществимость проекта на практике есть условие всякого проектирования, могущего быть переведённым в цель. Проектирование этого рода является, стало быть, фантазированием в заданных или, лучше сказать, навязанных рамках, и навязаны они самой реальностью» [24, с. 122]. Иными словами, сознание определяет бытие, хотя последнее существенно ограничивает его возможности. Впрочем, «абсолютизировав субъективность, не поняв конечной объективной детерминированности человеческих целей и интересов, её (феноменологии. – прим Д.Р.) теоретики довели принцип активности сознания до абсурда, отождествив социальный мир с субъективными представлениями о нём» [11, с. 140].

Позднее представителями Франкфуртской школы неомарксизма был выдвинут тезис о гиперидеологичности реальности. В соответствии с ним идеология является ложной в силу «ложности самой действительности», её тотальной идеологичности, а вовсе не по причине обусловленности идеологии социально-политическими интересами или её ценностной сущности. Предложенный Г. Маркузе термин «одномерный человек» был сформулирован в процессе изучения проблемы ложного сознания и манипулирования сознанием как народных масс, так и отдельного человека.

Согласно его выводам наука и техника приобретают статус новой идеологии, производя насквозь идеологичные теоретические концепции, которые, в свою очередь, порождают «ложные потребности». Ложными считаются те, что навязываются индивиду особыми социальными интересами в процессе его подавления: это потребности, закрепляющие тягостный труд, агрессивность, нищету и несправедливость. С усвоением ложных потребностей неизбежно формируется ложное сознание. В подобных условиях понятие отчуждения делается сомнительным, поскольку индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нём находят пути своего развития и удовлетворения. И эта идентификация – не иллюзия, а действительность, которая, однако, ведёт к новым ступеням отчуждения. Последнее становится всецело объективным, и

отчуждённый субъект поглощается формой отчуждённого бытия. Теперь существует одно измерение – повсюду и во всех формах [21, с. 6–15]. Впрочем, Маркузе оставляет индивиду право решающего голоса в вопросе, какие потребности истинны, а какие нет, но только в том случае, когда индивид свободен настолько, чтобы дать собственный ответ. А до тех пор, пока его сознание – объект внушения и манипулирования, ответ не может быть окончательным.

Однако поглощение идеологии действительностью не означает «конца идеологии». Напротив, в специфическом смысле развитая индустриальная культура становится даже более идеологизированной, чем её предшественница, ввиду того, что идеология воспроизводит самое себя [25]. Такой взгляд на идеологию подчёркивает её по истине всеобъемлющий характер, потому как в условиях современного общества в любом социальном действии предусматривается наличие определённых интересов его участников.

Значительное внимание идеологии в своих исследованиях уделял французский мыслитель Л. Альтюссер. Будучи последовательным наследником идей марксизма, он активно изучал проблематику классовой борьбы и оказал существенное влияние на развитие теории идеологии, исследуя вопрос осуществления идеологического воздействия на индивидуума. Согласно его идеям, все государственные аппараты функционируют репрессивным и идеологическим образом (государственный – репрессивным, соответственно идеологический – идеологическим), но при этом если государственный аппарат является организованным целым с единым центром управления, то идеологических аппаратов государства (ИАГ) множество³, все они различны и относительно автономны. И если единство государственного аппарата поддерживается его централизованностью, то единство ИАГ обеспечивается господствующей идеологией. Идеология обеспечивает своеобразную «гармонию» государственного и идеологического аппаратов. Однако независимо от способа воздействия все аппараты государства направлены на единую цель воспроизводства производственных отношений и продолжение неизбежной классовой борьбы.

Для выявления сущности, структуры и функций идеологии Альтюссер выдвигает два тезиса:

1. Идеология – это «представление» о воображаемых отношениях индивидуумов с реальными условиями их существования.
2. Идеология обладает материальным существованием.

Говоря марксистским языком, если верно, что представление о реальных условиях существования индивидуумов в конечном счёте связано с отношениями производства и теми отношениями, что зависят от отношений производства, мы можем сказать следующее: всякая идеология в своей необходимо

³ Альтюссер выделяет в современных капиталистических общественно-экономических формациях такие идеологические аппараты государства, как школьный, религиозный, семейный, политический, профсоюзный, информационный, культурный и т. д. каждый из них действует на свой манер: политический через подчинение индивидуумов политической идеологии государства; информационный – пичкая граждан национализмом, шовинизмом, морализмом и пр. через прессу, телевидение и радио и т. д. Причём наиболее важную роль, по мнению Альтюссера, играет школьный идеологический аппарат как наиболее влиятельный и масштабный как по степени распространения, так и по времени воздействия на индивидуума.

воображаемой деформации представляет не существующие отношения производства, а прежде всего всё отношение индивидуумов к производственным отношениям и вытекающим из них отношениям [1]. Таким образом, в идеологии отражена не реальная система отношений, которой подчинено существование индивидуумов, а воображаемое отношение этих индивидуумов к реальным отношениям, в которых они живут. И это воображаемое отношение само обладает материальным существованием, поскольку всякий субъект, обладающий сознанием и верящий в те идеи, которые внушает ему собственное сознание и которые он свободно принимает, должен действовать в согласии со своими идеями, т. е. должен вписывать в свою материальную практическую деятельность собственные идеи свободного субъекта. В свою очередь эта практическая деятельность подчинена ритуалам материального существования идеологического аппарата⁴. Следовательно, подобно тому, как экономика трансформирует определённое сырьё в готовый продукт при помощи детерминированных средств производства и производственных отношений, идеология трансформирует отношения между жизненными обстоятельствами индивида и социальной формацией, в которой он существует.

В 50-е гг. XX столетия в западной философской мысли широкое распространение получила концепция деидеологизации. Гносеологической основой данной концепции является определение идеологии как выражения субъективных, классовых интересов и противопоставление её науке как носителю объективной истины. Данное положение очевидно наследует идеи М. Вебера и К. Манхейма и одновременно имеет явно позитивистский характер, постулируя мнение, что всё более возрастающее влияние науки на социальные процессы неизбежно ведёт к снижению влияния идеологических систем. При этом сторонники деидеологизации утверждали, что идеология искажает истинное знание, способствуя приспособлению научных данных к классовой позиции.

Действительно, в развитом индустриальном капиталистическом мире, ввиду неочевидности властных механизмов управления обществом и дифференциации носителей идеологических ценностей по социальным, материальным, духовным и иным параметрам, имеет место размывание смысловых границ различных идеологий и смешение ценностей. Что в свою очередь создаёт определённую иллюзию отступления идеологии, как ценностного регулятора общественной жизни, на второй план по сравнению с такими объективными факторами жизнедеятельности человека, как информация, материальные ресурсы, экология и пр., сопровождающимися стремительным развитием техники и технологий. Иными словами, происходит объективация жизни человека.

Д. Белл в работе «Конец идеологии» детально исследовал процесс становления идеологии как особой сферы научного знания и инструмента политической борьбы в обществе, убедительно доказывая исчерпанность марксизма как идеологии. Как итог автором постулируется, что научно развитое общество более не может позволить себе находиться во власти идеологических иллюзий [26]. Одновременно французский социолог и философ Р. Арон в книге «Опиум для интеллигенции» утверждает, что этим самым «опиумом» является

⁴ Под ритуалами следует понимать такие повседневные практики, как посещение богослужения в церкви или занятий в школе, участие в матче спортивного клуба, собрание политической партии и т. п.

не что иное, как идеология [2, с. 182]. Как уже было отмечено, подобные утверждения согласуются с теорией индустриального и постиндустриального общества, согласно которой стремительное развитие технологий материального производства ведёт к возрастанию значимости объективных факторов человеческой жизнедеятельности. Однако следствием из вышесказанного является необходимость выработки единой идеологии для всех под эгидой гуманистических идей и общечеловеческих ценностей. И даже в этом случае, как легко заметить, идеология не исчезает из дискурса, а лишь намеренно отодвигается на второй план.

Таким образом, концепция деидеологизации была существенно контрпродуктивна, поскольку разрабатывалась и развивалась в отрыве от реалий бытия [10, с. 16–17]. Именно поэтому в 70-х гг. XX в. стало очевидно, что в современном мире значимость идеологии нисколько не ослабевает и по-прежнему продолжает играть объединяющую роль в жизни социальных групп. Р.Н. Белла считает: «Проявляя рвение в деле разрешения конкретных проблем, социальные группы не связывают себя с определённой идеологией. Более того, к подобным идеологиям относятся с большим подозрением, и это обстоятельство даёт повод утверждать, что в наш век идеологии придёт конец. Однако, само собой разумеется, что большая часть мира находится сейчас в интенсивно идеологической фазе развития и многие группы в большинстве развитых обществ весьма восприимчивы к идеологическому влиянию. В сущности, сравнительно небольшую группу, для которой уже наступил конец идеологии, можно было бы не принимать во внимание, если бы не тот факт, что она, по-видимому, представляет собой авангард чрезвычайно широкой и крупной по своему масштабу социально-культурной трансформации» [3, с. 279]. Иными словами, стремление к деидеологизации – это стремление к жизни в обществе, в котором нет идеологических распрей, к жизни в гармонично развитом сообществе людей. Однако даже наш повседневный опыт красноречиво свидетельствует, что говорить о едином гуманистическом обществе и наступлении эпохи деидеологии явно преждевременно.

Как следствие, теория деидеологизации породила вакуум общенациональных идей и ценностей, а также вызвала к жизни множество новых общественных движений: зелёные, пацифисты, новые левые и т. д. Деидеологизация сменяется новой концепцией реидеологизации. Её авторы признали, в противовес идеям деидеологизации, что общественные науки не способны дать ответы на вопросы о смысле человеческой жизни, о социальных ценностях, идеалах и целях. Ответы на подобные вопросы, считают они, призвана давать идеология. Поэтому разработка и обновление идеологии возводятся в ранг постоянной задачи по самовоспроизводству общества. К представителям данного направления можно отнести А. Винера, Дж. Лоджа и, как ни странно, большинство авторов концепции деидеологизации. Идеология в современном мире, писал Д. Белл, «это исторически обусловленная система убеждений, которая сплавляет идеи с эмоциями, стремится превратить их в рычаги социального воздействия и, трансформируя идеи, преобразует также людей». В свою очередь Р. Арон в своих работах не столько констатировал конец эпохи идеологии, сколько высказывал надежды на его наступление [2, с. 234]. Таким образом, реидеологизация – это и отрицание, и своеобразное продолжение теории деидеологизации.

Впрочем, авторы обеих этих концепций внесли существенный вклад в работу по изучению идеологий. По сути, самым значимым выводом стало обоснование идеологии как неотъемлемого элемента в организации общественной жизни, выполняющего ряд важных объективных функций. Один из авторов концепции деидеологизации Э. Шилз выводит понятие идеологии из её интегративной функции и способности в определённой степени консолидировать общество. По его мнению, идеология – система убеждения такого типа, которая актуализируется в период серьёзных общественных кризисов. Подобные системы, выступая в качестве политического мировоззрения, имеющего силу веры, обладают особенно большим ориентационным потенциалом и, следовательно, способны обуздать связанные с кризисом процессы социальной аномии.

Таким образом, многообразие исследований, посвящённых проблемам идеологии, красноречиво свидетельствует о действительном существовании исследуемого феномена как значимого элемента социально-политической жизни общества. И даже более того, произошло её утверждение как неотъемлемого атрибута социального бытия и основы повседневных общественных практик. При этом наиболее острые научные дискуссии разворачиваются преимущественно вокруг проблемы объективности отражения идеологией социальных взаимоотношений различных индивидуумов либо их групп, а также её роли в процессе формирования этих отношений. Различия в оценках роли и значимости идеологии определяются преимущественно тем, что идеология как специфическая область социально-культурных феноменов потенциально несёт в себе как позитивные, так и негативные явления, проявляющиеся в зависимости от того, какое место ей отведено в жизни общества, и каким образом с ней обращаются. Будучи продуктом духовного производства конкретного общества, она одновременно и характеризует это общество, и влияет на него в соответствии с заложенными в неё идеями.

Представление об идеологии как о ложном сознании является ключевым в исследованиях конца XIX – первой половины XX в. Однако нетрудно заметить, что такие понятия, как «ложное» и «лживое», не являются синонимами и тем более не тождественны друг другу. Постепенное осознание того факта, что идеологии не обязательно включают в себя только истинное или только ложное знание, приводит к переключению внимания исследователей от определения сущностных качеств и проблем противопоставления истинности и ложности к вопросам анализа идейно-ценностных качеств идеологий и признанию ценностей как основы любой системы взаимосогласованных идей.

Таким образом, эволюция идей позитивистов и марксистов постепенно подводит нас к тому выводу, что идеология может быть ложна не в силу намеренного искажения действительности в стремлении достичь определённых политических целей, а по причине того, что ценности и ориентация на них человека или социальной группы не являются простым и адекватным отражением действительности. Иными словами, ценности и те идеи, в которых они выражены, имеют трансцендентный характер по отношению к объективной реальности, данной человеку в ощущениях. И в то же время человек может воспринимать окружающую реальность только сквозь призму своей идейно-ценностной ориентации и никак иначе.

Следовательно, идеологию следует рассматривать как систему взаимосвязанных идей, выражающую коренные интересы определённой социальной

группы, формирующую её идейно-ценностную ориентацию и побуждающую людей к конкретным социальным действиям.

Список литературы

1. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // НЗ. 2011. № 3 (77). С. 14–58.
2. Арон Р. Опиум для интеллигенции. Мюнхен: ЦОПЭ, 1960. 234 с.
3. Белла Роберт Н. Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / сокр. пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского. М.: «Прогресс», 1972. 392 с.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности (Трактат по социологии знания) / пер. с англ. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
5. Богданов А. Из психологии общества. СПб.: Паллада, 1906. 282 с.
6. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
7. Волков Ю.Г. Манифест гуманизма (Идеология и гуманистическое будущее России). М.: Орехово-Зуевская типография, 2000. 138 с.
8. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеологии в собственном смысле слова / пер. с фр. Д.А. Ланина. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2013. 324 с.
9. Светлов Р.В., Богатырев Д.К., Кожурин А.Я. и др. Идеологии и генезис ценностей современного общества: коллективная монография. СПб.: РХГА, 2016. 352 с.
10. Кокорин А.А. Идеология: хрестоматийные заметки. М.: Изд-во МГОУ, 2007. 358 с.
11. Критика современной буржуазной теоретической социологии / АН СССР, Ин-т социол. исследований. М.: Наука, 1977. 279 с.
12. Ленин В.И. О социалистической идеологии и культуре (сборник). М.: Прогресс, 1982. 223 с.
13. Библия. Синодальный перевод. Евангелие от Луки. Стих 6:20.
14. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 194–216.
15. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. М.: Гослитиздат, 1960. Т. 10. С.346–391.
16. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени / пер. с нем. и англ.; отв. ред. и сост. Я.М. Бергер и др. М.: Юрист, 1994. 697 с.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Издательство политической литературы, 1955–1974. Т. 2.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Издательство политической литературы, 1955–1974. Т. 3.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Издательство политической литературы, 1955–1974. Т. 4.

20. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Издательство политической литературы, 1955–1974. Т. 39.
21. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: «REFL-book», 1994. 368 с.
22. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
23. Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Рипол Классик, 1998. Т. 2. С. 832–864.
24. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
25. Adorno Theodor W. Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp, 1955. 342 s.
26. Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. N.Y.: Free Press, 1965. 416 p.

ON THE PROBLEM OF «IDEOLOGY» DEFINITION IN CONTEMPORARY SOCIAL THEORY

D.V. Rodichkin

Moscow Region State University (MRSU), Moscow

The ideology issue belongs to the phenomena that are eternally vital and significant. At the same time, this is an extremely uncomfortable subject for a scholarly analysis provoking ambiguous assessment and approaches to its content and essence. The substantial aspects of ideology, as well as its role and functions constitute the center of attention of experts in this area who are concerned with theoretical-methodological and applied issues of its study. The article is aimed at the analysis of various interpretations of this phenomenon permitting to propose a definition of ideology from the standpoint of contemporary social theory.

Keywords: *ideas, ideology, Marxism, class, false consciousness, positivism, deideologization, sociology, interest, values, ideological and value orientation.*

Об авторе:

РОДИЧКИН Дмитрий Викторович – аспирант кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет (МГОУ), Москва, E-mail: rodichkin.dmitriy@yandex.ru

Author information:

RODICHKIN Dmitriy Viktorovich – Ph.D. student of Philosophy Dept., Moscow Region State University (MRSU), Moscow. E-mail: rodichkin.dmitriy@yandex.ru

УДК 17.177

ЛИЧНОСТНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ В ЭПОХУ ТЕРРОРИЗМА: НЕГАТИВНАЯ И ПОЗИТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Л.В. Удалова

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

На основе философских и социально-психологических дискурсивных данных раскрываются особенности личностного конституирования фигуры террориста. Выделяется негативная идентичность как ядро, знаковое содержание, инициирующее психологические причины личностных антиципаций террориста. Противоположностью негативной идентичности предстают позитивная идентичность, укрепляющая достоинство, те личностные качества, наличие которых у молодежи служит противоядием принятию идей терроризма.

Ключевые слова: *эпоха терроризма, личностное конституирование террориста, негативная идентичность, позитивная идентичность, достоинство.*

Сегодня терроризм, или чума XXI в. уже не видится в качестве нового социального явления. Этот феномен занимает одно из центральных проблемных мест в глобализирующемся мире и предстает как эпохальный. Под эпохой терроризма нами понимается такой императивный и наличный способ социально-ориентированного бытия, при котором доминирующей становится идея безграничного, беспредельного, нелегитимного, цепного насилия. Правомерность говорить об эпохе терроризма обусловлена тем, что терроризм – это многообразное и сложное явление. Не существует универсальной дефиниции терроризма, а встречающиеся в социогуманитарном и философском дискурсах его дефиниции указывают на расширяющееся семантическое пространство и когнитивный диссонанс этого социального феномена. Обратим внимание на некоторые из них. Согласно Ж. Бодрийяру, терроризм не креативен в том смысле, что у него нет репродуктивной функции, он ничего не изобретает и не открывает: «...просто доводит всё до крайности, до пароксизма. Он обостряет определенный порядок вещей, определенную логику насилия и неуверенности» [1, с. 136]. Терроризм – это война в мирное время или, согласно дефиниции А. Бенуа: «...способ нанесения максимального ущерба наибольшему числу невинных жертв, как метод целенаправленного умертвления случайно попавшихся людей, применяемый для того, чтобы деморализовать и запугать население, связать руки политическому руководству и принудить его к капитуляции...» [2, с. 95]. В последнее время суицидальный терроризм эксплицируется как «политически, религиозно и/ или идеологически мотивированная атака, осуществляемая одним или несколькими индивидами, которые сознательно отказываются от своей жизни ради нанесения максимального ущерба гражданам и/или гражданским объектам» [3, с. 31]. В такой разновидности терроризма акцентируется отрицание того, что жизнь одного человека равна жизни другого. Речь также идет о том, что в личностном конституировании потенциального или наличного террориста произо-

шло обесценивание как чужой, так и своей жизни. Предложенные дефиниции терроризма указывают на то, что это социальное явление не только констатирует нарушение социального и правового порядка, но предстает определенным способом разрешения мировых и локальных проблем человечества.

Ранее мы писали о том, что фигура террориста конституируется не как личность с такими коннотациями, как духовно-нравственные приоритеты, позитивная идентичность, просоциальное мышление, свобода выбора, ответственность, поступок, а как массовая личность, недоличность или безличность. Сегодня в этот перечень правомерно добавить и то, что личности террориста имманентна негативная или ущербная идентичность, от которой он стремится избавиться. Порождают такой негатив конкретные жизненные ситуации: психотравма, моральный «износ», потеря смысло-жизненных ориентиров, социальное, личностное, моральное, физическое унижение, одиночество, отчуждение, финансовые неудачи и т. д. Вне сомнения, комплекс неполноценности, как характерная черта личности террориста играет свою разрушительную роль, он «...чаще всего является причиной агрессии и жестокого поведения, выступающих в качестве механизмов компенсации. Комплекс неполноценности ведет к сверхконцентрации на защите “Я” с постоянной агрессивной-оборонительной способностью» [4, с. 31]. Стать «избранным», как предлагают и внушают вербовщики ИГИЛ и других террористических организаций, получить спасение (религиозное, духовное, социальное, личное, физическое), найти образ нового общества, видится и объясняется способом преодоления «следа задержанного аффекта».

Как известно, идентичность – это способность к самоидентификации, осознание факта интегрированности человека и общества, опосредованная присутствием значимого «Другого» рефлексивная самореферентность. Взаимосвязь с «Другим» – необходимое условие бытия идентичности, как позитивной, так и негативной. Как известно, человек – автор своей идентичности и ответственен за выбор образа себя. Этот выбор позволяет формировать ценностные предпочтения, смысловые приоритеты, что влечет формирование определенной линии нравственных отношений с Другим. В случае позитивной идентичности формируется Я-образ через целостность и персональность структуры субъективной реальности с такими психологическими константами как самоутверждение «за свой счет», через внутренние ресурсы самоуважения, самополагания, самореализацию, самооценку, рефлексии. Экспликация позитивной идентичности указывает на наличие такого личностного маркера как достоинство.

В социально-философском и правовом дискурсах достоинство человека идентифицируется как признание его социальной ценности, автономности, личностной индивидуальности. Оно существует и переживается как осознание и рефлексия человеком своей ценности и неповторимости. В узком смысле достоинство предстает как уважение и самоуважение человеческой личности, в широком – как восхождение к гуманистическому потенциалу человека. В деонтологической этике И. Канта строительство отношений с Другим возможно и необходимо только через собственное личностное достоинство. Игнорирование «добра» в Другом тождественно отрицанию своей личности. Невозможность признать и представить себе Другого в его радикальной инаковости, в его непреодолимой чуждости – внутренний источник для непризнания собственной ценности.

Достоинство рефлексруется в качестве механизма психологической защиты, который влечет регулятивный самоконтроль и позволяет управлять страхом. Известно, что одна из целевых задач терроризма – унижение личного достоинства и потеря социального достоинства, которые достигаются путем раскола общества, нагнетания страха, создания пространства неуверенности в настоящем и будущем, формирования психологической атмосферы уязвимости. Все деяния террористов, их практики, включая суицидальную практику, подтверждают самоотрицание, отрицание чужой жизни и достоинства.

В случае негативного идентитета его наделяют сопряженными коннотациями и сопутствующими понятиями – нецелостность, неполнота, фрагментарность человеческого и личностного бытия, разрушение и кризис единства сознания и Я, ненависть, жертвенность, одиночество, неполноценность, недосамостность, ущербность. Отрицательная идентичность рождается, по мнению Н.Г. Козина, из кризиса идентичности, идентификационного невроза, который «заявляет» о неспособности жить полноценной жизнью, что влечет разрывы между «сущностью и существованием» и приводит к безумию существования, выраженного как акт творения истории без прошлого, или инициирует к созданию культуры без ее духовных основ [5, с. 43].

Выделение негативной, отрицающей и себя и Другого, идентичности предполагает наличие сформированного «черного» или злодейского образа Другого и поиск светлого образа для себя. В террор-идеологеме новейший образ врага – это собирательный образ западных стран, как крестоносцев и евреев, которым противостоит традиция исламского сопротивления – кому? Агрессивно-гегемонистской военной, культурной политико-экономической державе, американским оккупантам, вредителям ислама и исламского мира, а также стоящим за их спиной евреям и т. д. [6, с. 63]. Или России, враждебный образ которой для подавляющей части россиян, вступающих в ряды ИГИЛ, т. е. для молодежи с Кавказа, социокультурно и генетически «обусловлен». Светлый террор-образ, например для ИГИЛ, рисуется через отрицание традиционных социальных моделей ближневосточного бытия, политического устройства, государственных границ, религиозных символов, укоренившихся взаимоотношений. Одновременно «рисуется» идеал умозрительного исламского государства, привлекательный образ нового мира как справедливого, достойного иной жизни. Обоснованием служит исламская эсхатология, исламская символика с целью провозглашения халифата, который придет на смену тираническим режимам в арабском мире.

Исследователи личностных особенностей террористов указывают на некоторые характерные признаки негативной, «мортидной» идентичности. Среди них – та «незрелая» самоидентификация, которая порождена проблемами психосоциальной идентификации. Невозможность согласования множества социальных идентификаций приводит не только к конфликту идентичностей, но и к распаду «Я-идентичности» или самоидентичности человека. Слабая личностная идентичность, которая не способна проложить путь к достоинству, инициирует стремление к усилению социальной идентификации или террористической групповой принадлежности и, как следствие, процесс «жалкого» самооправдания. Описание такого самооправдания или методов освобождения от моральной оценки последствий своих террористических действий дано одним из значительных зарубежным персонологов А. Бандурой [7]. Известно, что моральные оправдания террористов представлены, например, как идея

спасения человечества от мирового зла, идущего от западной цивилизации. Техникой оправдания может быть перенос или «смещение» ответственности на лидеров террор-группы. Среди методов ухода от морального оценивания, например, представление о жертвах террора как иноверцах. Заметим, что путь «Убей иноверцев, и ты приблизишься к Богу» в сути своей амбивалентен, «шизоиден».

Использование механизма морального выключения объясняется тем, что в мировоззрении и личностных характеристиках «наличных» террористов наблюдаются ценностные приоритеты, фундированные в те или иные этические системы. В. Лефевр был первым разработчиком теоретической модели, предсказывающей существование тех паттернов поведения, которые должны проявлять себя в ситуациях морального выбора и лежащей в основе компьютерной модели личности террориста. Его формальная модель выбора выявляет склонности субъекта выбрать определенное отношение к другому субъекту, он пишет: «В рамках этой модели таких отношений может быть только два – союз или конфликт. Выбор одного из них предопределяется не утилитарными ценностями, а высшими. Мотивация выбора зависит от этического статуса образа себя у субъекта. Человек, рассматриваемый в своей культуре как достойный, стремится выбрать такое отношение, при котором этический статус образа себя будет выше, т. е. субъект будет лучше выглядеть в собственных глазах по сравнению с образом другого» [8, с. 155]. Модели выбора укоренены в две этические системы. В первой этической системе соединение добра и зла «кодируется» как зло, поскольку «цель оправдывает средства», а достойный человек стремится к компромиссу с другим человеком, что видится как парадоксальность. В моральном сознании, рожденном во второй этической системе соединение «добра» и «зла» предстает как «добро», иначе говоря «любой ценой к победе». Здесь достойный человек нацелен на конфронтацию с другим. В.А. Лепский справедливо акцентирует внимание на том, что в разных культурах «системы ценностей» могут быть одинаковыми, а этические системы – разными, что необходимо учитывать, разрабатывая стратегию борьбы с мировым терроризмом. Известный отечественный ученый аргументирует это так называемым «парадоксом талибов». Как известно, молодежная организация талибов совершила противосоюзнический антиамериканский поворот, причина которого находит свое объяснение в том, что организации талибов имманентна вторая этическая система. Следовательно, компромисс с американцами унижает её в собственных глазах, вне зависимости от тех материальных благ, которые сулит этот компромисс [9].

Из разных источников известно, что около 10 тысяч граждан России воюют за запрещенную в России ИГИЛ. Значительная часть – молодежь, которую вовлекают при помощи современных методов вербовки, информационных, психотехнических технологий, «агрессивного маркетинга» [10]. Масштаб вовлеченности имеет своим объяснением и то, что современный молодой человек живет в эпоху мобильности, под которой мыслится динамизм и технологическое ускорение социальных действий и коммуникаций, масштабность и скорость многочисленных изменений в обществе. Для человека как социального субъекта мобильность – это внутренняя готовность к форсажным трансформациям, инновационная активность, гибкость и пластичность мышления, практический интеллект. Для личностного модуса бытия или статуса мобильность предстает как волевая, рефлексивная мощь к ускоренной интерактивности в коммуникациях. Как замечают

исследователи, позитивные коннотации мобильности сопряжены с негативными. Так, молодой человек, будучи мобильным и гибким, меняет свой вектор от способности развиваться к способности трансформироваться. Речь идет о том, что он исключает для себя прошлое, отрицает историческую идентичность, самоощущает себя и переживает настоящее с проекцией в будущее. В аксиологическом измерении это влечет разрыв с традиционной, например, классической иерархической системой смыслов и ценностей и предполагает как бы без социокультурного якоря заниматься вечным поиском себя.

В итоге на фоне глобальной транзитивности, тотальной социальной неопределенности, множасьихся рисков чрезмерной тревожности, деформации ценностных приоритетов, личностных потребностей в самоутверждении, наличие таких личностно ориентированных маркеров, как вовлеченность и мобильность у молодежи становятся привлекательным «материалом» для применения террор-технологий.

Веря, вместе с Ж. Бодрийаром в то, что сила Добра и Зла возрастает одновременно и в той же динамике, используя данные о личностном профиле «нового» террориста [11], в качестве путеводной нити противостояния и идеологическому вакууму в современном отечестве, и террор-идеологемам видится формирование у молодежи вышеназванных личностных качеств достоинства.

Список литературы

1. Бодрийар Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / пер. с фр. А. Качалова. М.: РИПОЛклассик, 2016. 224 с.
2. Бенуа А. де. Карл Шмит сегодня / пер. с фр. М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2014. 192 с.
3. Соснин В.А. Психология суицидального терроризма в XXI веке // Психологический журнал. 2011. Том 32, № 4. С. 30–44.
4. Ениколопов С.Н. Терроризм и агрессивное поведение // Национальный психологический журнал. 2006. № 1(1). С.28–32.
5. Козин Н.Г. Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. 2011. № 1. С.37–48.
6. Вайс М., Хасан Х. Исламское государство: армия террора. М.: АНФ. 2016. 346 с.
7. Bandura A. Mechanisms of Moral Disengagement // Reich W. (ed.), Origins of terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P.161–191.
8. Лефевр В. Высшие ценности и формальная теория выбора // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 154–157.
9. Лепский В.А. Этические модели В.А. Лефевра в контексте развития научной рациональности // Философские науки. 2016. № 8. С.40–53.
10. Юревич А.В. Причины вступления молодежи в ИГИЛ: Социально-психологический анализ // Человеческий фактор: проблемы психологии и эргономики. 2016. №2 (78). С. 24–31.

11. Соснин В.А. Психология терроризма и противодействие ему в современном мире. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 344 с.

**PERSONALITY CONSTITUTION IN THE TERRORISM AGE:
NEGATIVE AND POSITIVE IDENTITY**

L.V. Udalova

Tver State Technical University, Tver

The article examines the specific characteristics of a terrorist's personal identification in philosophical and socio-psychological perspectives. A negative identity is defined as a nucleus, a symbolic content that initiates the psychological reasons for the personal anticipations of the terrorist. In contrast to the negative identity, a positive identity is based on dignity and those personal qualities that serve for the young people as an antidote to accepting the ideas of terrorism.

Keywords: *era of terrorism, personal constitution of a terrorist, negative identity, positive identity, dignity.*

Об авторе:

УДАЛОВА Лариса Викторовна – аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственной технической университет», Тверь. E-mail: pif1997@mail.ru

Author information:

UDALOVA Larisa Viktorovna – Ph.D. student of psychology and philosophy Dept., Tver State Technical University, Tver. E-mail: pif1997@mail.ru

УДК 124.53

БАЗОВЫЕ ЦЕННОСТИ РОССИЙСКОГО КАЗАЧЕСТВА

А.П. Комаров

Министерство образования и науки Российской Федерации, г. Москва

Анализируется содержание базовых ценностей российского казачества как сословия. Автором делается вывод о том, что ценности казачества формировались как материальные и духовные, имеющие и положительное, и отрицательное воздействие на общество и на самих казаков. К числу базовых ценностей этого сословия относятся ценности свободы, семьи, веры, патриотизма. Они аккумулируются в особом укладе жизни казачества, который поддерживался как системой казачьего самоуправления, так и государственной властью. Формирование отрицательных ценностей казачества было вызвано появлением неравенства среди казаков и стало причиной возникновения между ними антагонистических противоречий.

Ключевые слова: казак, казачество, государство, сословие, ценность, уклад жизни, вера, семья, свобода, патриотизм.

Ценности представляют собой совокупность социальных и природных образований: вещей, явлений, процессов, идей, знаний, образцов, моделей, стандартов и т. д., которые, в рамках меры соответствия объективным законам позитивного развития общества, обуславливают жизнедеятельность сообществ людей [8, с. 37]. Ценности в жизни сообществ людей, отдельного человека, как некая реальность, формируются в процессе их жизнедеятельности, общения, но посредством мысленных сравнений как минимум двух классов предметов: тех, которые могут и предопределяют развитие (прогрессивное или регрессивное) человека и сообщества, с теми, которые не могут, не способны или противоречат данному процессу.

Сравнение осуществляется по критерию меры соответствия, выражающей смысл закона взаимоперехода количественных изменений в качественные. В соответствии с данным критерием вещи, образования, идеи, модели, стандарты жизнедеятельности приобретают статус ценности для конкретного сообщества или человека, если следование им преобразует человека и общность в новое качественное образование.

Классифицировать ценности можно по разным основаниям. Так, признанной многими аксиологами является классификация ценностей, разработанная В.П. Тугариновым [8]. Она содержит три ступени.

На первой ступени ценности делятся на положительные и отрицательные. Положительные – это такие ценности, которые вызывают позитивные изменения в объекте и получают такие же оценки в общественном мнении. Отрицательные – это те, которые вызывают негативные изменения в объекте и получают отрицательные оценки в общественном мнении.

На второй ступени, в зависимости от принадлежности ценностей к конкретным субъектам бытия, автор делит их на индивидуальные, групповые и общечеловеческие.

К индивидуальным он относит те ценности, которые имеют значимость для одного человека (индивида); к групповым – те, которые имеют значимость для группы людей; к общечеловеческим относятся те ценности, которые имеют значимость для всего человечества.

На третьей ступени автор располагает ценности по их содержанию. По этому признаку он делит их следующим образом:

- ценности жизни, ибо они предопределены биологическим существованием человека, его физиологическим бытием;

- ценности культуры, ибо они обусловлены результатами духовно-преобразовательной деятельности человека, созданием им «второй природы», обуславливающей их же бытие.

Формирование ценностей казачества происходило одновременно со становлением этого сословия в России под влиянием трёх факторов:

- характера и содержания основного вида их жизнедеятельности;
- систем общественных отношений, которые не только складывались в самой социальной общности, но, в значительной степени, в стране, обществе в целом;

- утверждающейся в государстве, при всех его преобразованиях, идеологии самодержавия, которая в реальности представляла собой симбиоз православной веры и имперской идеи.

Следует также учитывать и такой значимый аспект формирования ценностей казачества, который отметил В.О. Ключевский. Он считал, что в Московском государстве общество раздробилось на чины по роду государственных повинностей... Каждое последующее деление цеплялось за последствия предыдущего. Таков основной вывод, вытекающий из истории наших сословий [3, с. 77]. То есть ценности казачества, со стороны воздействия государственной власти, формировались как сословные ценности.

Следуя выбранной логике классификации ценностей, мы должны отметить, что изначально ценности казачества, по своему характеру, формировались как положительные для самого казачества и для государственной власти. Вместе с тем в некоторых исторических процессах они имели и отрицательный характер. Например, выступления казаков против государственной власти России под предводительством Степана Разина, Емельяна Пугачева. Эти выступления, как и потом, выступления против Советской власти, свидетельствуют об определенных притязаниях, следование которым не останавливало казачество даже под угрозой смерти [1].

К материальным ценностям казаков следует отнести их особый уклад жизни, характер быта. Он начал складываться, как отмечает В. Татищев, в начале XVI в. Именно в это время казачество переходит на оседлый образ жизнедеятельности. Оно начинает строить «зимовища и юрты», создавая поселения, в которых можно было перезимовать в Диком поле (так тогда называли глухие, малообжитые придонские степи). Естественно, что землянки и шалаши со временем сменились огороженными поселениями, т. е. городками, вокруг которых стоял острый частокол, сдерживающий внезапные набеги кочевников или разбойников. Позднее такие места стали называть «станциями», от слова «стан», стоянка [7, с. 324–325].

Продовольствием казаки обеспечивали себя практически сами, занимаясь охотой, ловлей рыбы, пчеловодством, разведением крупного рогатого ско-

та. «Промышленные» товары они получали в жалование от государей московских, а также покупали на московской границе у купцов или добывали в «тайных» от государя московского походах.

Управление в станице или городке осуществлял выборный на год атаман. Помощником у него был станичный есаул. Однако все важные вопросы решались в кругу, в общем сборе, на площади, а зимою в станичной избе. У атамана были в совете и подписные старики – судьи. Оценивая характер жизни казаков, можно утверждать, что она была общинной с самостоятельным общественным самоуправлением. Такой формы организации жизнедеятельности других сословий на местах в России практически ни у кого не было.

Если рассматривать управление казачеством со стороны государственной власти в России, то оно имело ценностные образования, во многом также отличающиеся от организации управления в других социальных общностях, составляющих социальную структуру страны. К такому отличию со времен Петра I следует отнести наличие наказных атаманов, которые были реальным «промежуточным» звеном между высшей государственной властью и казачеством.

Каждое войско делилось на станицы, состоящие из одного или нескольких казачьих поселений. Они именовались хуторами или посёлками. Площадь владения каждой станицы составляла станичный юрт, а все лица войскового сословия, живущие в юрте, – станичное общество.

Власть в станицах осуществлялась посредством станичного и хуторского управлений. Состав станичного (хуторского) управления: станичный (хуторской) собор, станичный (хуторской) атаман, станичное (хуторское) правление, станичный суд. Станичный собор, коллегиально, решал дела, касающиеся избрания на общественные должности в станице; изыскания способов и мер к устройству общественного призрения, учреждению начальных школ и ссудо-сберегательных касс, установлению общественных запасек, улучшению коневодства и других отраслей сельского хозяйства; заведования запасными хлебными магазинами и выдачей ссуд; жалобами и ходатайствами по станичным делам; распределения земельного довольствия; развёрстки повинностей и т. п.

Следует выделить и такой специфический компонент ценностей казачества, относящийся к укладу жизни, как семья. Необходимо обратить внимание на тот факт, что принципы бытия казачьей общины не могли не формироваться и утверждаться в семье. Семейная парадигма диалектически соприкасалась и перетекала в парадигму общины, которая, в свою очередь, обуславливала становление, укрепление и поддержание семейных традиционных казачьих ценностей.

Как отмечают многие исследователи казачества, уже изначально в казачьей семье «закладывались» удивительные сочетания патриархального уклада жизни, утверждающегося в ней патриархального мировоззрения и, одновременно, свободы мышления, проявления активности, но во благо окружающим. В результате казачья семья стала уникальным социальным и культурным творением, равного которому не знает опыт социально-исторического развития всех общностей не только в России, но и во всём мире.

Более нигде, а только в казачьей семье сформировалось и утвердилось особое статусное положение женщины как жены, матери и воина. Как только казачество стало трансформироваться в военное служилое сословие, стал изменяться и статус женщины в составе казачьей семьи. Военная служба пред-

определила для женщин «новую» ступень и новую позицию как в семье, так и в традиционной, до того сугубо мужской, казачьей иерархии.

Что касается мировоззренческих установок, то военная и государственная служба казаков трансформировала жизнь казачьей семьи не только в сторону изменения статусного положения женщины и её ролей, но и в плане изменения социальных установок, которыми жёны и матери стали руководствоваться в отношениях к детям и мужьям. Другими словами, первоначальные патриархальные, ритуальные установки и обязанности жены и матери были трансформированы в «служебно-государственные», в алгоритмы отношений и деятельности, которые имели целью службу Отечеству и его безопасность и которые были воплощены в организации и функционировании казачьей семьи.

Так, у каждого новорожденного казака или казачки, помимо кровных отца да матери, были крёстный отец и крёстная мать. О выборе крёстных кровные родители заботились заранее. К ним «предъявлялись» особые требования, так как они не должны были быть родственниками.

Отец, подбирая крёстного, ориентировался на определенные черты и свойства, которыми он обязан был соответствовать. Крёстный обязан был быть человеком надёжным. Более того, он должен был быть квалифицированным воином и степенным человеком, чтобы у него было чему полезному и значимому по жизни и в бою поучиться. Ведь именно крёстный формировал «дух казака».

Немаловажным фактором в подборе крёстного отца и крёстной матери было и то, чтобы они жили недалеко от крестника (крестницы). Только так они могли участвовать в воспитании и формировании будущего казака или казачки. Поэтому кровная мама, подыскивая крёстную, обращала свой взор на своих подруг и выбирала такую, которая хоть и не намного, но была бы её старше.

В дальнейшем, если в семье родился мальчик, основная нагрузка ложилась на крёстного, который воспитывал и формировал казака-воина. Если родилась девочка, то главная задача крёстной матери состояла в том, чтобы сформировать в ней девушку-казачку как жену, мать и хозяйку. Крёстный, в данной ситуации, формировал в казачке отношение к казаку как к воину-защитнику, как к мужу, отцу и главе семьи.

Обобщая рассмотренное, можно сказать, что казачья семья, её положение и задачи, которые она выполняла в жизни казачества, являла собой качественно новый тип семьи как социальной группы и совершенно новый, для тех времен, социальный институт. Она стала своеобразным культурным кодом казачества и его ценностью.

С 12 лет казачонка начинали водить на круг (сход) и другие общественно значимые мероприятия. Это делалось с целью развития у него навыков следования принципам и правилам общинной казачьей жизни. А уже с 16 лет, но по персональной готовности, казака включали в состав охотников на хищников, которые водились в прилежащих к станице лесах.

Для получения определенных знаний и развития соответствующих умений и навыков казачата проходили обучение под руководством опытных казаков. На специально отведённом месте они собирались на своих конях и с оружием. Там они развивали и совершенствовали боевое мастерство. На этом процесс становления казака в семье заканчивался.

Воинская служба определялась сроком в четыре года. Призывался на нее казак в двадцать один год. Воинские казачьи соединения – полусотни, сотни, батареи, полки формировались по территориальному принципу. Все хутора и станицы выставляли положенное число воинов. Служивые казаки были заранее расписаны по сотням, а не ждали специального распределения. Служба в одной сотне или полку сплачивала казаков-станичников, обеспечивала взаимовыручку в бою и крепкую дружбу. Молодёжь после воинских сборов расписывалась по своим станичным сотням. Ни о какой дедовщине в период службы казака речи не было, старые служивые казаки опекали и быстро обучали молодых, берегли их в боях, пока они «пороху понюхают» [5].

Отличительной особенностью казачьего уклада жизни являлась их тесная связь со степью. Бескрайняя ширь степей, вольный ветер, напоенный запахом степных трав, формировали ментальную особенность казаков – неистребимую тягу к свободе, к воле.

В этой особенности уклада жизни казаков переплетались и материальные и духовные ценности. В определенной степени, в то время, данный компонент быта казаков детерминировал формирование у них некоторых свойств и черт, которые могли бы выделить эту социальную общность в качестве этнического образования.

Однако индустриализация и урбанизация привели к тому, что казачество, не сформировав, утратило, как отмечает В.Ф. Никитин, свои почвенные свойства и признаки. Тем не менее оно сумело сформировать и закрепить, а потом передавать через семью ценности своего уклада жизни [5].

Что касается духовных ценностей казачества, то они были основаны на симбиозе духовных постулатов: «идея – вера» или «вера – идеал бытия». В разные времена на первое место выходила или вера, или идея. Но надо признать, что вера всегда была в составе духовной основы всех духовных ценностей казачества во все исторические периоды его существования.

Следует обратить внимание на содержание двух этих феноменов, которые составляли основу духовных ценностей казачества. Исторически данные понятия для широкого круга казаков трактовались, скорее всего, на эмпирическом уровне. Да и сейчас они не всегда раскрываются полно и всесторонне, хотя на вере и идеалах, как духовных парадигмах, формировался и утверждался «патриотизм казачества», его образ жизни.

Есть основания полагать, что понятие «вера», в религиозном аспекте, трактовалось и трактуется сегодня примерно одинаково. Под верой понимается некое ощущение сопричастности человека с высшей Сущностью, сопровождаемое ожиданием помощи от Него в трудных для человека ситуациях, а также надеждой, что будет у человека всё хорошо в «другой» жизни, неземной.

Через веру человек формирует в себе свойство ожидать лучшего, даже если, порой, видимых оснований для этого нет. Приобретаемый оптимизм, формируемая настроенность на позитив, на конструктивное восприятие мира выражается в основанной на опыте возможности благоприятных условий существования, желаемом разрешении сложных ситуаций. Такой оптимизм оказывается важным фактором достижения поставленных целей, обнаружения новых познавательно-практических горизонтов, формулирования важных задач, обретения ранее недоступных и неизвестных ценностей.

Не менее значим в жизни человека и ориентир на идеал. Хотя идеал и не есть истина, но если истина есть знание, отражающее природу и сущность объекта, который существует вне и независимо от нас, то идеал – это знание, которое дает нам картину мира не такой, какова она есть, а такой, какой она должна быть согласно нашему желанию, определенному прогнозу. И в этом отношении идеал является своеобразным антиподом истины.

И вера и идеал – это основа создания образа жизни для сообществ. Казачий историк XIX столетия В.М. Пудавов так характеризует образ жизни людей вольного периода казачьей истории: «Проникнутая высоким чувством христианства, жизнь эта пролегла в непрерывной кипучей борьбе и, нося на себе кровавый венец мученический, всегда оставалась торжествующей победительницей во славу веры Христовой и царства Русского». Первыми словами боевого девиза, вышитого золотом на знаменах казаков, были «За веру...» [6, с. 87].

Отрадно отметить, что для казаков определяющими формами их жизнедеятельности были не «качество жизни», не «стиль жизни», а «образ жизни». Это само по себе является ценным. Ведь образ жизни – это духовное образование, сочетаемое с вещественными компонентами. Оно включает в себя совокупность мировоззренческих установок, идей, воззрений, принципов, обуславливающих мотивацию человека на проявление активности в его деятельности и общении. Образ жизни также предполагает наличие определенного способа использования средств для достижения общественно значимых целей, а также характер и содержание видов ответственности, если результаты проявляемой активности не будут обеспечивать достижение поставленной цели.

Реально в основе образа жизни казака находились православная вера и любовь к Отечеству. А из этого следовало, что важнейшими социальными и духовными установками казачества были: охрана государственных устоев, обеспечение единства и целостности страны, сохранение её подлинного суверенитета [6, с. 93].

Каждый казак ясно осознавал свою принадлежность не только к вере, но и к православной Церкви. Это закреплялось в чувстве своей принадлежности к Церкви как социальной организации. В более обобщённом размышлении данную связь можно сформулировать в следующей логике: быть православным – это значит не только быть физически внутри храма и охранять его. Быть казаком – это значит с открытым сердцем быть в храме и принимать все, что происходит в Церкви. Для этого казак обязан соблюдать все христианские обряды и таинства. В контексте данной логики утверждался и закреплялся в казачьей среде важный духовный принцип формирования казачьего сообщества, важная духовная ценность жизни и службы казаков: «казак без веры – не казак».

По мнению С.Н. Лукаша, идеал беззаветного служения Отечеству, сформировавшийся в казачьей среде, проистекал в первую очередь из православного идеала служения Богу во Христе. Принципиально важно это осмыслить, так как усилия Церкви, наряду с семьёй и другими формами обучения и воспитания, обеспечивали утверждение в мыслях и делах смыслов и ценностей казачьей культуры. Единение это основывалось не на механистическом, бессистемном подходе, выражающемся в разовых акциях. Оно произрастало из традиций казачьего общежития и русской соборности, совместной жизни детей и взрослых, объединенных благородной целью укрепления духа казачества и его культуры [4, с. 98].

Таким образом, казак формировался как «воин духа». Его воспитание и образ жизни обязаны были утвердить в молодых казаках особый уклад казачьей души. Казак обязан был достаточно легко преодолевать страх, уныние, жизненные и ратные трудности, жажду наживы и власти. Он должен был быть честным, умным, смелым, трудолюбивым, целеустремленным, самоотверженным. Ведь смысл его жизни должен был состоять в служении Отечеству и Вере.

Доблесть казачества основывалась на высоких духовно-нравственных качествах, на силе духа, которую каждый брал в православной вере. Потому и говорили казаки сами себе: «Мать казака – православная вера, а шашка – сестра». Нет казака без доблести, силы духа, духовной чистоты и православной веры.

Не разрушился выделенный нами духовный стержень казачества, обуславливающий его духовные ценности, и в период становления и развития советской власти в России. Он несколько видоизменился, сменив логику с «вера – идея» на формулу: «идея – вера». Известно, что «Декретом об уничтожении сословий и гражданских чинов» ВЦИК и СНК от 11 (24) ноября 1917 г. формально казачество как сословие и казачьи воинские формирования были упразднены. Но это упразднение практически создало для советской власти значительное количество трудностей. Так, в Гражданскую войну казачьи территории стали основными базами Белого движения. Особенно активно выступали казаки против рабоче-крестьянской власти на Дону, Кубани, Тереке, Урале. Именно там велись самые ожесточенные бои Гражданской войны. Надо признать, что казачьи воинские подразделения были главной воинской силой Добровольческой армии. Трудно однозначно определить причины и реальные дела казачьих войск против власти, которая как раз и утверждала в стране те принципы организации жизни трудящихся, которые, в основном, и отражали ключевой ценностный смысл уклада жизни самого казачества.

В Красной армии также имелись казачьи подразделения, но они представляли только малую часть, менее десяти процентов от общего числа казачества. После того как в 1925 г. Пленум ЦК РКП(б) признал недопустимым «игнорирование особенностей казачьего быта и применение насильственных мер в борьбе с остатками казачьих традиций», начала проявлять себя духовная формула: «идея (идеал) – вера». В итоге это позволило в 1936 г. создать несколько казачьих кавалерийских дивизий, а затем и корпусов, которые отлично проявили себя во время Великой Отечественной войны.

В целом казачьи духовно-нравственные ценности, которые формировались в период становления казачества в России как сословия, нашли свое отражение в казачьем фольклоре, большом числе казачьих пословиц и поговорок, присказок. Если проанализировать их тексты, то можно выделить следующие концептуальные положения, определяющие духовные ценности казачества:

- высокий духовно-нравственный статус служения казачества государству как высшей форме власти, данной от Бога;
- сложный, сильный, взаимопроникающий духовный сплав веры, идеи, патриотизма, любви, долга, закреплённый в их казачьем образе жизни;
- духовные скрепы создания семьи, где впервые в мире возвышался статус женщины как жены, матери, воина;
- беззаветная преданность другу, человеку вообще, лошади как боевому товарищу, как проявление в жизни казаков положений «золотого правила нравственности».

Однако в процессе становления и развития ценностей казачества, которые, несомненно, определяли его позитивный облик, росло и развивалось социально-экономическое неравенство в казачьей среде, а также сопутствующие ему черты и свойства. Это стало основной социальной причиной появления отрицательных ценностей в казачестве. Уже с середины XVII в. среди казаков стали возникать антагонистические противоречия. Ведь с появлением богатства у части казаков появилась роскошь и, как следствие этого, стали развиваться честолюбие, чиновничество. Люди, отличавшиеся умом, смелостью и одновременно с этим цинизмом, выделяли себя из среды. Они захватывали в свои руки власть в станицах, округах, превращались в знать.

В какой-то степени это было выгодно государственной власти, и поэтому в течение XVIII – XIX вв. самобытная жизнь казаков, их ценностные ориентации неоднократно подвергались трансформациям. Правда, как ни странно, в низших слоях казаков сохранялись духовные и материальные ценности, которые обуславливали традиционный облик казачества [2].

Обобщая рассмотренное, можно сделать следующие выводы:

– во-первых, ценности в жизни казачества, как некая реальность, формировались в процессе их жизнедеятельности, общения, исполнения ими своих статусных ролей как служивого сословия, обеспечивающего безопасность государства, но имеющего уникальные полномочия на организацию и осуществление местного самоуправления;

– во-вторых, ценности казачества формировались как материальные и духовные, имеющие и положительное, и отрицательное воздействие как на общество, так и на самих казаков;

– в-третьих, к важнейшим материальным ценностям казачества следует отнести уклад жизни казаков и их семью, как неповторимый, уникальный социальный институт. Казачья семья – это уникальное образование, в котором семейные ценности и ценности государственные тесно переплелись, где впервые в истории развития гендерных отношений женщина поднималась на уровень равного положения с мужчиной. Дети в казачьей семье становились равноправными участниками процесса «государевой службы», а между ними и опытными воинами не было никаких отношений неравенства;

– в-четвёртых, все духовные ценности казачества основывались на двух духовных образованиях: «вере» и «идее». Они исторически менялись, но православная вера и Церковь всегда оставались духовным стержнем, обуславливающим и образ жизни казаков, и их патриотизм, и жертвенность во имя общего дела и друга;

– в-пятых, наряду с формированием положительных ценностей в период сословного бытия казачества в нём начали формироваться и отрицательные ценности, которые были вызваны появлением неравенства среди казаков и, как следствие, возникновением между ними антагонистических противоречий.

Список литературы

1. Гримберг Ф.И. Династия Романовых: загадки, версии, проблемы [Электронный ресурс] URL:<http://nemalo.net/books/477270-faina-grimberg-dinastiya-romanovyh-zagadki-versii-problemy.html>

2. Громов В.П. Казачество в истории России: формирование, расцвет, культурно-исторические процессы [Электронный ресурс] URL: <http://www.yuga.ru/kazaki/history/index.shtml?id=4255>.
3. Ключевский, В.О. История сословий в России: Курс, читанный в Московском университете в 1886 году. Репр. Изд. 1913 г. СПб.: Альфарет, 2016. 282 с.
4. Лукаш С.Н. Педагогика казачества: прошлое и настоящее Юга России. М.: Центр. изд-во УМНЛ, 2008. 302 с.
5. Никитин В.Ф. Традиции казачества [Электронный ресурс] URL: http://kazak-center.ru/load/khronika_kazachestva/tradisii_kazachestva/13
6. Пудавов В.М. История Войска Донского и старобытность начал казачества. М.: Изд-во. Мир русского слова; СверхНовая Былина, 2015. 484 с.
7. Татищев В.Н. История российская: в 3 т. М.: Аст, 2003. Т. 1. 576 с.
8. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960. 152 с.

RUSSIAN COSSACKS' CORE VALUES

A.P. Komarov

Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Москва

The article analyzes the content of the basic values of the Russian Cossacks as a class. The author comes to the conclusion that both material and spiritual values formed in the Cossack community produced a positive, as well as negative effect on the society and Cossacks themselves. Among this class basic values are the values of freedom, family, faith, and patriotism. They are accumulated in a particular way of life of the Cossacks that is supported simultaneously by the system Cossack self-government and the state authorities. The formation of negative values of the Cossacks was caused by the emergence of inequality within this community and led to the antagonistic contradictions between its members.

Keywords: *Cossack, Cossacks, state, class, value, way of life, faith, family, freedom, patriotism.*

Об авторе

КОМАРОВ Алексей Павлович – ведущий советник отдела внутреннего финансового контроля и аудита Департамента контрольно-ревизионной деятельности и профилактики правонарушений Министерства образования и науки Российской Федерации, Москва. E-mail: komarov_alexey11@mail.ru

Author information:

KOMAROV Alexey Pavlovich – Leading advisor of the internal financial control and audit department of the Department of Control and Audit Activities and Prevention of Law Violations of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Moscow. E-mail: komarov_alexey11@mail.ru

УДК 159.9:316.35

ОБ УПРАВЛЕНИИ АДАПТАЦИОННЫМИ ПРОЦЕССАМИ ИНОСТРАННЫХ ОБУЧАЮЩИХСЯ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ВУЗАХ, РЕАЛИЗУЮЩИХ НАЧАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ ПОДГОТОВКИ

В.Ф. Мартюшов, Ф.Н. Абу-Абед

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

Рассматриваются основные аспекты адаптации иностранных учащихся в высшей школе России на довузовском этапе обучения, состояние адаптационной деятельности на современном этапе. Подчеркивается актуальность исследования социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах для адекватного понимания механизмов адаптационных процессов с целью повышения эффективности управления этими процессами.

***Ключевые слова:** социальная адаптация, виды адаптации, довузовская подготовка иностранных учащихся, факторы социальной адаптации.*

В связи с развитием международного сотрудничества, в том числе, и в области образования, ростом академической мобильности в последние годы, интеграцией российской высшей школы в мировое образовательное пространство, все более возрастает актуальность социальной адаптации иностранных обучающихся в российских вузах. Укрепление международного авторитета Российской Федерации, ее высшего образования весьма проблематично без обеспечения качественного образовательного процесса, в частности, высокого качества подготовки специалистов для зарубежных стран в российских университетах, а это в свою очередь, в значительной степени определяется эффективностью управления адаптационными процессами иностранных обучающихся в отечественных вузах.

Проводимые исследования в области подготовки иностранных обучающихся позволяют сделать вывод, что процесс их адаптации весьма сложен, он обусловлен одновременным действием целого ряда факторов и поэтому может рассматриваться как адаптация к комплексному стресс-фактору, так как требует приспособления к новой социокультурной среде, языку общения, к новой системе образования и ее требованиям, к русскому языку как новой лингвистической системе, бытовой и материальной самостоятельности проживания, к иным климатическим условиям, времени, режиму двигательной активности и т. д. Поэтому не случайно при рассмотрении адаптационных процессов иностранных обучающихся выделяют такие виды (направления) социальной адаптации, как: социокультурную, учебную (академическую), ролевую, социально-психологическую, социально-бытовую, личностно-психологическую и физиологическую.

Получаемые результаты исследований социально-психологической, академической и физиологической адаптации иностранных обучающихся [1–6] убедительно свидетельствуют, что эффективность учебного процесса во многом зависит от уровня адаптированности личности учащегося и поэтому

эти результаты находят все более полное отражение в системе довузовской подготовки иностранных студентов: при планировании и организации учебно-воспитательного процесса (пониженная аудиторная нагрузка с постепенным ее наращиванием, активные занятия спортом и повышенная двигательная активность студентов в период наиболее острой адаптации в первые 1,5–2 месяца обучения, учет периодов спада физической и умственной работоспособности, повышения заболеваемости и др.); через специально разработанную систему средств и методов педагогического воздействия, направленных на создание благоприятного психологического климата (корректное, тактичное смягчение преподавателем адаптационных процессов, создание особых отношений сотрудничества в системе «преподаватель – студент», благоприятный психологический климат в учебной группе, формирование у студентов адекватной учебной мотивации, информирование студентов о закономерностях адаптации и способах смягчения ее негативных эффектов и т. д.); посредством системы воспитательной и аудиторной работы, направленной на стимулирование поисковой активности иностранных студентов в социальной сфере; путем постепенного введения в учебный процесс, характерных для российских вузов видов и организационных форм образовательной деятельности, специальной системы профориентационной работы во внеаудиторное время. Вся эта система мероприятий, включающая формы, приемы и методы педагогической, психологической, медико-биологической, социальной поддержки иностранных студентов позволяет достигать достаточно хорошего качества знаний, относительно невысокого процента отсева учащихся на этапе довузовской подготовки.

Хотя и здесь жизнь не стоит на месте и постоянно «подкидывает» новые и новые трудности. Так, например, большие сложности в решении адаптационных проблем на уровне довузовской подготовки в последние годы связаны с неравномерным и растянутым по срокам заездом иностранцев, поскольку в этой ситуации крайне затрудняется формирование учебных групп на основании научно-обоснованных принципов, таких как общий язык-посредник, уровень базовой подготовки, учет национальных и религиозных особенностей и др. Для формирования учебных групп в этих условиях определяющими становятся время заезда и профиль будущего обучения.

Несмотря на определенные успехи, достигнутые Тверским государственным техническим университетом (ТвГТУ), другими отечественными вузами, в адаптационной работе с иностранными студентами, приходится констатировать, что проблема адаптации и, прежде всего, социальной адаптации иностранцев к обучению в российской высшей школе, изучена и разработана пока явно недостаточно, как в теоретическом, так и в прикладном аспектах и требует комплексного, междисциплинарного подхода, системного исследования механизмов адаптационной деятельности.

Феномен социальной адаптации является одним из наиболее значимых и характерных явлений общественной жизни на рубеже XX и XXI столетий, поскольку общей тенденцией развития человеческой цивилизации стала глобализация, возрастание интеграционных тенденций в общественном развитии, расширение академической мобильности. В рассматриваемом нами аспекте, социальная адаптация иностранных студентов в российских вузах, являясь системным образованием в смысле взаимосвязи и многообразия факторов, ле-

жащих в ее основе, предполагает необходимость междисциплинарного исследования, в котором интегрируются усилия специалистов по психологии, социальной психологии, социологии, педагогики, проблемам управления, системному анализу, философии, что позволит дать более полное и адекватное действительному феномену определение понятия «социальная адаптация» с точки зрения обучения иностранных студентов в вузах России, провести диагностику факторов социальной адаптации, дать их типологию, обратиться к анализу факторов социальной адаптации иностранцев в российской высшей школе в современных условиях и на этой основе определить более точно механизмы социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах и реальные возможности управления этими механизмами.

Основные формы социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах нацелены, естественно, на практический результат, носят эмпирический характер. Однако за ними явно или не явно стоят определенные теоретические послышки. Поэтому мы вправе говорить о концептуальных основах социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах. Более того, прояснение этих теоретических основ, анализ и разработка общих теоретических вопросов адаптационной деятельности, на наш взгляд, способны существенно повлиять на лучшее понимание ее механизмов, а значит на повышение эффективности социальной адаптации, на уровень компетентности тех, кто обеспечивает или по крайней мере способствует процессам адаптации и самих адаптируемых. Следует признать, однако, что концептуальные основы социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах находятся пока в слабо развитом состоянии: плохо упорядочены в теоретическом отношении, не представляют собой единой концептуальной структуры, состоят из блоков, опирающихся на различные научные дисциплины и зачастую не дающих сколь-либо определенных способов перехода от теоретического уровня к эмпирическому.

Процесс адаптации иностранных студентов, обучающихся в российских вузах к новой системе обучения включает в себя по меньшей мере два аспекта: первый – связан с переходом в педагогическую систему более высокой ступени образования (школа → вуз), второй – обусловлен приспособлением к образовательной среде с другими национально-культурными традициями. Новая для иностранных студентов образовательная среда включает в себя новые формы и методы обучения, непривычные формы отношений «преподаватель – студент» и формы контроля знаний, обязательное посещение занятий, большой объем самостоятельной работы и т. д. Насколько эти новые формы, методы и подходы коррелируются с привычным для людей, поступающих в вузы России из стран Африки, Азии, Ближнего Востока и Латинской Америки?

Освоение новой для иностранных студентов российской образовательной системы происходит в условиях неродной для них материальной и социокультурной среды, в которой действуют другие материальные условия, социальные отношения и нормы, культурные ценности.

Как эти материальные и социокультурные отношения, условия, нормы и ценности соотносятся с традиционными для стран, откуда к нам приезжают иностранные студенты на учебу, каковы степень сходства и различия между культурами? Каковы особенности культуры, в которой воспитывались ино-

странные студенты? Какое влияние представители страны пребывания (в нашем исследовании – России) оказывают на приезжающих: стремятся ли их ассимилировать или достаточно толерантны к культурному разнообразию? Какие личностно-психологические, эмоционально-личностные особенности иностранных студентов, особенности их межличностного общения способствуют или наоборот затрудняют успешность социальной адаптации? Эти и другие вопросы крайне важны для более адекватного понимания адаптационных процессов иностранных студентов и в свою очередь требуют глубокого системного анализа факторов социальной адаптации.

Системное исследование адаптационных факторов предполагает разделение их на: объективные и субъективные; индивидуальные и групповые; традиционные и нетрадиционные; универсальные и специфические; психологические, эмоциональные и др. Причем для целей более эффективного управления социальной адаптацией иностранных студентов наибольший интерес могут представлять прежде всего объективные факторы, перечень которых может быть ограничен и формализован. Кроме того, при диагностике факторов социальной адаптации весьма актуальным может оказаться выделение адаптационных, неадаптационных и дезадаптационных факторов.

Для определения успешности адаптации иностранных студентов в российских вузах также целесообразным представляется формирование определенного механизма управления адаптационными процессами. Такой механизм не может существовать без обратной связи, несущей оперативную информацию о конкретном адаптационном состоянии иностранного студента. Подобная информация может быть собрана, систематизирована и интерпретирована посредством социологических приемов.

Таким образом, исходя из изложенного, можем констатировать, что проблемы успешной социальной адаптации иностранных студентов в российских вузах оказываются явно недостаточно разработанными, теоретически сложными и одновременно весьма актуальными в концептуальном и практическом смысле для выработки более эффективного управления механизмами адаптационных процессов студентов из-за рубежа в высшей школе России.

Список литературы

1. Дьякова Т.А., Жеребцова Ж.И., Холодкова М.В. Методические основы формирования лингвокультурологической компетенции у иностранных студентов на этапе довузовской подготовки // Вестник Тамбов. ун-та. Сер. «Филологические науки и культурология». 2016. №1 (5). С. 73–79.
2. Мартюшов В.Ф., Абу-Абед Ф.Н., Сварчевская Т.В., Вележева С.И. Адаптация иностранных студентов к высшей школе в трансформируемой России как социальный феномен. Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2016. № 2. С. 43–49.
3. Мартюшов В.Ф., Абу-Абед Ф.Н., Сварчевская Т.В., Вележева С.И. Координация управления механизмом социальной адаптации иностранных студентов. Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 3. С. 37–45.

4. Камардина О.Л., Корчагина О.В. Анализ трудностей адаптации иностранных студентов в течение первого года жизни в России // Поиск. Опыт. Мастерство. Актуальные вопросы обучения иностранных студентов. Сборник статей. Вып. 1. Воронеж: Воронежский университет. 1997. С. 60–64.
5. Сурыгин А.И. Дидактический аспект обучения иностранных учащихся (основы теории обучения на неродном для учащихся языке). СПб.: Изд. «Нестор», 2000. 392 с.
6. Игнатьева Н.Н. Процессы интеграции и адаптации иностранных студентов в рамках глобализации образования на примере ГБОУ ВО НГИЭУ // Балтийский гуманитарный журнал. 2016. Т. 5, №2 (15). С. 162–165.

ON THE MANAGEMENT OF THE ADAPTATION PROCESSES OF FOREIGN STUDENTS IN THE RUSSIAN HIGHER EDUCATIONAL INSTITUTIONS REALIZING PRIMARY LEVEL OF TRAINING

V.F. Martyushov, F.N. Abu-Abed

Tver State Technical University, Tver

The article examines the main aspects of the adaptation of foreign students in the higher school of Russia at the pre-university stage of training, their state of adaptive activity. Within its format, the importance of the study of social adaptation of foreign students in Russian universities for improving the management efficiency of the educational process is revealed.

Keywords: *social adaptation, types of adaptation, pre-university training of foreign students, factors of social adaptation.*

Об авторах:

МАРТЮШОВ Владимир Филиппович – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: vmartushov@mail.ru

АБУ-АБЕД Фарес Надимович – кандидат технических наук, доцент кафедры ЭВМ, и.о. декана факультета международного академического сотрудничества ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: aafares@mail.ru

Authors information:

MARTYUSHOV Vladimir Filippovich – Ph.D., Associate Professor of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: vmartushov@mail.ru

ABU-ABED Fares Nadimovich – Ph.D., Associate Professor of the Department of Electronic Computers, Acting Dean of the Faculty of International Academic Cooperation in Tver State Technical University, Tver. E-mail: aafares@mail.ru

УДК 1 (091)

ВОПРОС О ЖЕНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ (XV– XVIII ВВ.)

В.И. Успенская

ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

Предлагается обзор научных трактатов XV–XVIII вв., авторами которых были хорошо известные и знаменитые в свое время женщины – социальные философы, политические мыслители и историки. Задолго до появления гендерных исследований они указывали на социальные основы женского вопроса и опровергали «естественность» неравноправия полов. Корни мужского доминирования они усматривали в культурных традициях, в «социальных ограничениях» для женщин, и прежде всего в отсутствии у женщин права на образование.

Ключевые слова: история женской социально-философской мысли, женское образование, социальные ограничения для женщин, мизогинизм, женский вопрос.

Задолго до появления феминизма и гендерных исследований в европейском интеллектуальном сообществе создавался новый дискурс о социальных основах женского вопроса, опровергавший «естественность» женского неравноправия и отчуждения женщин от общественной жизни. Авторами значительного числа трактатов, в которых поднимался вопрос о «социальных помехах» и «социальных ограничениях» для женщин, были сами женщины, считавшие, что корни доминирования мужчин в обществе нужно искать в истории и традициях [1; 4–6; 11–13; 15–17]. Чаще всего они писали о значении образования для эмансипации женщин, которое на протяжении веков было недоступно им по закону.

Исследователь женской истории Дж. Келли отмечала, что «степень мужского презрения по отношению к женщине, – которое проявлялось не только в отдельных произведениях, но находило выход фактически в работах всех философов, поэтов, образованных людей в целом, – казалась настолько огромной, что долгое время женщины даже не пытались усомниться в правоте ученых мужей» [9, р. 79]. Но уже в конце XIV– начале XV в. европейская общественность познакомилась с мнением образованных женщин, которые «ощутили себя репрессированными наступающей культурой буржуазности, и в то же время они оказались достаточно смелы, чтобы высказаться в свою защиту и предложить свое видение причин мизогинизма и путей расширения возможностей женщин в обществе к общему благу обоих полов» [9, р. 81]. Женщины–авторы и их идеи были хорошо известны в разное время, работы многих из них переиздавались и переводились на иностранные языки, некоторые вступали в переписку с известными политическими деятелями. Поставив женский вопрос в повестку дня социальных преобразований, они не только положили начало долгому периоду дискуссий, известному как «спор о женщинах» (*querelle des femmes*), но и надеялись, как отмечала поэтесса начала XVI в. из Венеции и автор ряда трактатов в защиту женского равноправия Лу-

креция Маринелла, «разбудить женщин от долгого сна подчиненности» и считали, что назначение женщин не в том, чтобы угождать мужчинам, а в том, чтобы «понять мир и руководить им», «производить и нести милость в мир» [11, р. 53].

Кристина де Пизан (1364?–1430)

Первой исследовательницей социальных причин и факторов, способствующих подчиненному положению женщин в обществе, считается знаменитая в Европе XV в. французская писательница Кристина де Пизан, автор многочисленных работ, в которых она высказала свои суждения о семье, обществе и государстве, отразив взгляды и убеждения широкого круга современников. Ее мировоззрение представляет своего рода срез социального сознания, по которому можно судить о состоянии французской общественной мысли и о волновавших ее проблемах в эпоху, когда Франция переживала тяжелейший социально-политический кризис, связанный с острыми феодальными междоусобицами и возобновлением Столетней войны (см. о ней [19]).

Кристина была проницательным политическим наблюдателем и написала серию трактатов по важным политическим вопросам того времени: о вреде раскола в церкви и междоусобных раздоров во Франции, о реформах в армии, о гражданской войне, об образовании принцев, о политической экономии, трактаты о мире, о государстве. Она писала о необходимости предоставить права среднему классу, без которого, как полагала Кристина, Франция не сможет подняться на ноги. Наиболее известные книги Кристины де Пизан «*Книга о военном деле и рыцарском искусстве*», (1403), «*Книга деяний и добрых нравов мудрого короля Карла V*» (1405), «*Книга о граде женском*» (1405), «*Книга о государстве*» (1407), «*Книга мира*» (1412).

Две основные темы явно доминировали в литературном творчестве Кристины де Пизан: «благоразумное» управление государством и «оправдание женского пола». Уже в 1399 г. она вступила в переписку-дискуссию с хорошо известными в ее время авторами мизогинистских сочинений. В эпоху Возрождения общепринятым было в среде благородных образованных мужчин описывать женщин как существ слабых от природы, неполноценных не только физически, но и интеллектуально и морально. Кристина де Пизан бросила вызов этому взгляду на женскую природу и поставила перед собой цель «оправдать женский пол», предоставив общественности женский ответ в «споре о женщинах» эпохи Ренессанса. Пытаясь понять истоки женоненавистничества, Кристина начала изучать женский опыт: «Я начала исследовать себя и свое положение как женщины» [14, р. 8].

Основным произведением Кристины, написанным в защиту женщин, стала «*Книга о граде женском*» (1405). Книга написана в аллегорической форме, излюбленной в Средние века, и представляет собой беседу Кристины с тремя дамами – персонификациями Разума, Праведности и Справедливости. Книга начинается с того момента, когда Кристина сидит в своем кабинете, возмущенная нападками на женщин в сочинении клирика Матеолуса, в котором излагалась церковная доктрина отношения к женщине. Почему, размышляет Кристина, огромное количество пишущих мужчин как будто повторяют друг друга в вопросе о женщинах? Хорошо зная литературу, она обратила внимание на то, как негативно представлены женщины в книгах авторов-мужчин. Она думает обо всех известных ей женщинах и понимает, что боль-

шинство из них очень достойные люди. Но разве возможно, что так много авторов ошибаются? «Боюсь, что нет», – решает она и погружается в «болото отчаяния» [14, р. 9].

Вот тут и «являются» перед ней три музы – дамы Разума, Праведности и Справедливости (*Reason, Righteousness, Justice*), которые становятся наставницами Кристины в исследовании социальных ограничений для женщин и предлагают ей «построить город» для самых достойных женщин прошлого, настоящего и будущего, иначе говоря – написать историю женщин. На протяжении всей книги они будут отвечать на вопросы Кристины, рассматривать причины женоненавистничества, опровергать обвинения, которые когда-либо возводились на женщин, и одновременно представлять аргументы в защиту добродетели женщин: рассказывать о вкладе женщин прошлого и настоящего в развитие человеческой культуры и цивилизации.

Кристина не только предприняла попытку дать отпор мизогинистским писаниям с помощью исторических свидетельств, но и настаивала на том, что патриархальные обобщения и предписания должны быть переоценены и проверены с точки зрения женского опыта – прошлого и настоящего, что женщины должны обращаться за защитой к другим женщинам и что коллективное прошлое женщин может быть источником силы для них в их борьбе за справедливость. Она сделала предположение, что в результате хорошего образования женщины могли бы стать равными мужчинам.

Кристина спрашивает: это правда, что женщины не способны к учению, что их удел – только рожать детей и шить, как утверждают мужчины? Конечно, нет, отвечает дама Разума: «...если бы родители посылали дочерей учиться в школе, женщины развивали бы свои таланты и интеллектуальные способности; история знает знаменитых ученых-женщин» [14, р. 63]. Тогда почему эти женщины не опровергли весь этот вздор? Другая дама, явившаяся ей во сне, – Праведность – отвечает ей, что как раз эту задачу и должна выполнить Кристина. Они объяснили ей, что она должна не просто написать книгу, она должна «построить город» – убежище для женщин, в котором будут жить знаменитые и достойные женщины [14, р. 11].

В первой части Кристина «закладывает фундамент» и одновременно слушает рассказ об активных в прошлом женщинах, которые возглавляли армии и правили государствами. Во второй части она строит дом для послушных женщинах, которые охраняли свое целомудрие, прославили своих родителей, любили своих мужей и следовали своим обязанностям жен; они жили в праведности. Кристина не порочит институт брака, не корит замужних женщин за то, что они не сохранили девственность. Зато пишет о таких современных для нас проблемах, как насилие в браке. Некоторые аргументы Кристины звучат абсолютно необычно для ее времени и явно вытекают из ее «феминизма»: например, она утверждает, что женщины вовсе не испытывают удовольствия от избиений и изнасилований и что в интересах мужчин верить в этот бред [14, р. 161]. В третьей части книги Кристина заканчивает строительство башен и крыш и слушает истории о женщинах, которые пожертвовали своей жизнью за веру.

Кристина пытается ответить на каждое общеизвестное предубеждение против женщин. Так, мужчины обвиняют женщин в неспособности управлять государством, Кристина опровергает это, приводя длинный список примеров

(*exempla*) мудрых и успешных правительниц. Она отвечает на обвинение в интеллектуальной несостоятельности женщин длинным списком прославивших себя в науке, поэзии, философии женщин. Она легко смешивает исторические имена с аллегорическими и мифологическими персонами. Обосновывая свои утверждения о достоинствах женщин, Кристина приводит множество примеров из библейской, античной и современной ей истории. Кристина проявляет заботу не только о знатных женщинах: «...все женщины – высокородные, буржуазного сословия или низших классов – должны быть хорошо информированы во всех делах и защищать свою честь и достоинство от врагов» [14, р. 254–256].

Таким образом, это книга о том, как с помощью трех божественных руководительниц Кристина строит город для женщин. По аналогии с Градом Божьим из знаменитого сочинения она мыслила свой Град как цитадель женского достоинства и одновременно убежище всех добропорядочных женщин, гонимых несправедливыми наветами и клеветой. Она задумала написать универсальную историю женщин и их достижений, поэтому включила женщин античности, христианской эры и своих современниц. «Строя» город для женщин, Кристина де Пизан закладывала основы знания о роли женщин в истории. Подвергая критике общественное устройство и культурные традиции, воспроизводящие неравноправные гендерные отношения, Кристина создавала идеологию, объединившую женщин в последующих столетиях: феминизм.

Анна Мария ван Шурман (1607–1678)

Голландская ученая, философ и художник XVII в. *Анна Мария ван Шурман* (Anna Maria van Schurman) – еще одна великая личность эпохи *querelle des femmes*. Она состояла в переписке с великими мыслителями того времени: Декартом, кардиналом Ришелье, известными теологами университета в Лейдене. Ученые мужи наделяли ее званиями «Звезды Утрехта», «Десятой музы». Германский писатель XVII в. Георг Кристиан Лемс отзывался о ней: «Описание высоких качеств этой несравненной музы со всем восхищением, которого она заслуживает, – невозможная невозможность» [16, р. 13]. Отец Анны ван Шурман поддерживал ее тягу к учению и настоял на том, чтобы она не выходила замуж, дабы не растерять свой талант. Основным ее произведением, широко распространенным в Европе, был трактат на латинском языке «*Whether the Study of Letters is fitting to a Christian Woman*» (1638). Она писала о значении образования женщин, которое на протяжении веков не было им доступно по закону, утверждала, что женщины, как и мужчины, должны получать образование «во имя Бога и самих себя».

В отличие от других авторов, писавших в защиту прав женщин, Анна Мария ван Шурман была признанным при жизни ученым и была известна также женщинам следующих поколений: ее имя появляется в сочинениях других писательниц, ее работы вдохновили на творчество таких известных участниц «споров о женщинах», как Батсуа Мэйкин и королева Кристина Шведская. В трактате «*The Learned Maid or, Whether a Maid May Be Scholar. A Logic Exercise*» (1641) она предложила довольно специфические условия для женщин, стремящихся к знаниям и учености: быть свободной от домашних обязанностей, быть незамужней девушкой из состоятельной семьи [17, р. 3–4].

Мари де Гурне (1565–1645)

Женщиной, чьи сочинения читала сама ван Шурман, была француженка *Мари де Гурне* (Marie la Jars de Gournay). В XVII в. ее знали как одну из «семидесяти самых известных женщин всех времен», отмеченных в книге Жана де ля Форжа «Круг ученых женщин» (1663) (цит. по [5, р. 7]). Мари де Гурне была дочерью знатного придворного при короле Карле IX, росла в Париже до 15 лет, но после смерти отца семье пришлось уехать в поместье. Мари сама выучила латинский и греческий (читая книги) и, несмотря на протесты матери, продолжала проявлять интерес к наукам. В 18 лет она оказалась под огромным впечатлением от чтения книг Монтеня. Когда семья снова переехала в Париж, Мари подружилась с 54-летним Монтенем, и он стал ее приемным отцом и учителем на долгую жизнь, поощрял ее литературные занятия. После смерти Монтеня в 1592 г. его вдова пригласила Мари стать редактором произведений Монтеня, изданных впоследствии в восьми томах. Она осталась незамужней дамой и таким образом избежала конфликта ролей – противоречия между домашними обязанностями и писательской деятельностью. Ей пришлось пережить насмешки и критику современников не только из-за ее идей («жить – это значит думать»), ее критиковали также за возраст, бедность, внешнюю невзрачность и за отсутствие мужа, ибо не понимали ее выбора «не иметь другого мужа, кроме как чести, обогащенной чтением хороших книг» [19, р. 289]. В то же время многие ее современники обоих полов высоко ценили ее ум, редакторскую деятельность и сочинения в различных жанрах. Ее вклад в социально-философский канон – это работы, аргументирующие равноправие женщин, а также трактаты о языке, о литературной теории и об образовании.

Два трактата де Гурне специально посвящены защите женщин как социальной группы, и в этой защите она занимала весьма радикальную позицию: защищала безусловное равенство полов, а все основные различия в общественном положении женщин и мужчин рассматривала как следствие неравного образования. В трактате «*Равенство мужчин и женщин*» («*Egalite des hommes et des femmes*»), написанном в 1622 г. и переизданном в 1641 г., она заявляла, что «между мужчинами и женщинами не больше различий, чем между женщинами и другими женщинами: из-за различий в образовании, в зависимости от того, где воспитываются – в городе или деревне – и в какой стране живут» [5, р. 78]. Мари де Гурне писала о том, что для развития личности имеет значение не пол, а образование человека и окружающая среда. Она считала, что «развитие интеллектуальных способностей женщин сдерживается неправильным образованием и социальными ограничениями» [5, р. 90].

В другом сочинении, памфлете 1626 г. «*Жалобы женщин*» («*Grief des Dames*»), она обвиняла мужчин в невежестве и самонадеянности, поскольку те судят о сочинениях женщинах, даже не потрудившись прочитать их: «Счастливы тот читатель, который не принадлежит к полу, за которым не признаются добрые дела, которому отказано в свободе и еще в добродетелях... в общественной деятельности. Единственное счастье – оставаться невежественной и прикидываться глупой, ибо такая игра нравится мужчинам» [5, р. 106].

В Англии к ранним исследователям роли общественного устройства в сохранении гендерного неравенства относятся Батсуа Мэйкин, Афра Бен, Элизабет Эльштоб, Мэри Эстел, Кэтрин Маколи, Ханна Мор, Мэри Уоллстонкрафт [4; 18]. Все они сами обеспечивали себя писательским трудом и бы-

ли сторонницами расширения образовательных возможностей для женщин. Дебаты того времени о месте и роли женщины в обществе отличались беспрецедентно активным участием самих женщин. Каков был социальный контекст? Это было время резких экономических, социально-политических перемен – формирования буржуазных отношений. Старая система домашнего производства, основанная на семейной экономике, значительно сузилась. Изменения в сельском хозяйстве породили новый класс наемных работников. Формируется четкое различие между общественной сферой производства/занятости и частной сферой семьи и дома. В это же время женщины вытесняются из торговли и из профессий, в которых они были раньше активны (медицина, пивоварение). Женщинам «благородного» класса, игравшим важную роль в управлении состояниями своих мужей, «предписывается» теперь только домашняя сфера. Не удивительно, что дискуссии этого периода сосредоточиваются на вопросе о наиболее подходящей сфере общественной жизни для женщин. XVII век – очень политический век в истории Европы: многочисленные радикальные секты, религиозные, гражданские войны; пересмотр вопросов власти в государстве и в семье; рушатся и защищаются монархические традиции. На таком фоне продолжался «спор о женщинах» и, по меткому выражению исследовательницы Каролин Лужи, «теоретическая реабилитация женского пола» [10, p. 11].

Батсуа Мэйкин (1600–1675)

В Англии XVII в. Батсуа Пелл Мэйкин (Bathsua Pell Makin) имела репутацию самой образованной женщины-ученой. Она рано осталась без родителей, рано вышла замуж и рано овдовела. Мэйкин была воспитательницей и гувернанткой детей короля Карла I, также известно, что в течение всей жизни она возглавляла школу для девушек. Одной из ее прославленных учениц была принцесса Елизавета, дочь короля Карла I, которая в девять лет читала и писала на греческом, латыни, еврейском, французском, итальянском языках. Позже принцесса уедет в Голландию и станет ближайшей подругой великой ученой того времени Анны Марии ван Шурман.

На Батсуа Мэйкин большое влияние оказали воспитательные идеи находящегося в Лондоне знаменитого педагога Яна Амоса Коменского о том, что социальное развитие требует новых педагогических методов и новых дисциплин для изучения. Помимо латинского, полагал он, за двести лет появились новые знания, и их нужно преподавать в школах. Изучение наук должно лежать в основе любой педагогической системы и быть обязательным для всех членов общества без исключения, для женщин, которые, как считал Коменский, «также созданы по образу и подобию Божию, не менее способны к знаниям, а часто даже более, чем противоположный пол, и они способны достичь самых высоких позиций в обществе, ведь сам Бог призывал их управлять народами, давать советы королям и принцам, изучать медицину и другие вещи, которые пошли во благо человечеству» [8, p. 143].

Во второй половине XVII в. Батсуа Мэйкин присоединилась к «спору о женщинах», в котором акцент по-прежнему делался на значении образования для эмансипации женщин. Мэйкин вдохновляли идеи голландской ученой Анны Марии ван Шурман, с которой Мэйкин состояла в переписке. Мэйкин оставила оригинальные рассуждения, изданные анонимно как «*Эссе о возрождении античного образования для благородных женщин*» [12]. Автор уве-

ряла читателей, что целью женского образования является не уравнивание женщин с мужчинами и тем более не возвеличивание женщин: «...женщины должны получать от образования удовольствие, основанное на знании»; она полагала, что образование поможет им «тренировать свой ум и таким образом противостоять религиозным ересям» [12, р. 132]. Мэйкин утверждала, что невежество, которое общество поощряло в девушках во имя сохранения «идеала», не защищало их от жизни и способствовало их эксплуатации. Опыт женщин и ее собственный опыт убеждали, что ключ к улучшению судьбы женщин лежит в обновлении стандартов и форм образования, которое предлагается женщинам. В то же время Батсуа Мэйкин приходит к убеждению, что у женщин есть свои собственные ресурсы силы и власти. Она прекрасно знала историю гражданской войны, когда женщинам приходилось полагаться только на себя, чтобы спасти своих детей и близких, свою собственность, защищать свои права в суде. В «Эссе» она подмечала, что «если бы Бог задумал женщину только как животное для удовольствия мужчины, он не наделил бы ее разумом» [12, р. 135]. В своей книге Мэйкин остроумно отвечает на возражения противников женского образования. Например:

Objection: If we bring up our daughters to learning, no persons will adventure to marry them.

Answer: ...Many men, silly enough (God knows), think themselves wise and will not dare to marry a wise woman lest they should be over-topped.

[*Возражение:* Если мы будем воспитывать в девочках стремление к знаниям, то никто не рискнет жениться на них.

Ответ: ...Многие мужчины – по глупости (Бог знает) – считают умными себя и не посмеют жениться на умной женщине, чтобы она не была выше них.]

Objection: Women do not desire learning.

Answer: Neither do many boys ...

[*Возражение:* Женщины не желают учиться.

Ответ: Большинство мальчиков тоже...]

Мэйкин полагала, что открытие школ для девушек будет подвигать юношей учиться: «...мужчинам будет стыдно за свое невежество», они не захотят, чтобы женщины по мудрости были выше их [12, р. 135].

В составленной Батсуа Мэйкин программе образования для девушек значилось интенсивное изучение классических и современных иностранных языков, она также включила в расписание риторику, логику, бухгалтерский учет, географию, геологию, математику, поэзию, музыку, пение, а также ботанику и гомеопатию, так как эти навыки составляли неотъемлемую часть женского традиционного образования в силу ее долга перед семьей и слугами [12, р. 135]. Но больше всего ей важно показать, что образование нужно женщине прежде всего для того, чтобы стать финансово независимой. Ни Коменский, ни ван Шурман не учитывали эту возможность. Незамужняя, но хорошо образованная девушка, полагала Батсуа Мэйкин, будет находиться в более выгодной позиции в жизни и сможет найти себе работу. Кроме того, хорошо образованная жена и мать не только может играть важную роль первого учителя для своих детей, но также принимать сознательное участие в делах своего мужа [12, р. 137–138].

Мэри Эстел (1666–1731)

В конце XVII в. английское общество осознает, что изучение наук и математики имеет важное значение для образования женщин. Огромное количество памфлетов издается именно на эту тему. Особое влияние имели сочинения известной и уважаемой интеллектуалки, религиозного и политического философа того времени Мэри Эстел (Mary Astell), родом из купеческой семьи. Оставшись сиротой в 12 лет, она воспитывалась в семье дяди-священника. Став взрослой, Мэри выбрала для себя безбрачную жизнь независимой писательницы в Лондоне, жила бедно, часто полагаясь на поддержку подруг, известных и влиятельных писательниц, которые помогали ей с публикацией работ.

По своим политическим и религиозным взглядам Эстел была тори, активно участвовала в философических, теологических и политических дискуссиях того времени, вела переписку со многими известными в то время писателями-гуманистами, в частности с Джоном Локком.

Она была одной из первых английских женщин, которые защищали идею женской эмансипации посредством образования. В 1694 г. в Лондоне было анонимно опубликовано ее сочинение *«Серьезное предложение для дам»*, в котором она изложила свои аргументы в защиту женской свободы. *«Мужчины против нас, – писала она, – нельзя ожидать, что мудрые мужчины будут настолько великодушны, чтобы принять участие в споре о женщинах и защитить женский пол»* [1, р. 3–4]. Трактат начинался с утверждения о равенстве женщин и мужчин как человеческих существ, которых Бог наделил душой и способностью думать. В книге Эстел представила проект закрытого образовательного учреждения для женщин, которое могло быть приютом для пожелавших остаться незамужними. Мэри спланировала учебную программу и предпринимала попытки открыть такой колледж. Она призывала женщин самих думать о себе, не обращать внимания на суждения других, доверять своему опыту. Она советовала изучать философию, читать работы таких французских философов, как Декарт, Малибран [1, р. 190].

Как и ее предшественницы, участвовавшие в теоретическом споре о женщинах, Эстел внесла значительный вклад в понимание этого нового социального вопроса (женского) и подчеркивала значение права женщин на образование в исправлении их несправедливого положения в обществе. Она считала, что характер женщин развивается под влиянием окружающей среды: *«С детства у женщин, – пишет она, – воспитывают те черты, за которые их же потом и осуждают»* [1, р. 183]. Образование способно поднять женщин, развить их сознание и понимание своей ситуации в обществе; образованные женщины способны будут защитить себя от силы мужской власти. Книга Эстел имела большое воздействие на современников: принцесса Анна была полна решимости открыть женский колледж по проекту Мэри Эстел и даже выделила деньги на это, но мощная оппозиция со стороны церкви заставила принцессу откатиться от идеи.

Гораздо более радикальной была другая работа М. Эстел – *«Размышления о браке»* (1730), в которой она обосновывала тесную связь между отсутствием благоприятных возможностей для женского образования и отсутствием у них власти в обществе. Этот текст – одновременно острая критика института брака и защита безбрачия: замужним женщинам она советовала держать се-

мейную жизнь и воспитание детей в своих руках; и вообще, более серьезно относиться к замужеству, быть осторожной при выходе замуж или уж совсем не выходить [1, p. 190-197].

Мэри Эстел подняла вопрос о связи между правлением в государстве и мужским доминированием в семье. «Если независимость, суверенность не обязательны в государстве, как же они возможны в семье?», – спрашивала Эстел, напоминая читателям о недавней революции 1689 г., ограничившей королевскую власть в Англии. Ее книга «Размышления о браке», возможно, была первой критикой отождествления брачного и общественного контракта. Хорошо известно высказывание Эстел по поводу трактатов Гоббса и Локка: «Если все мужчины рождаются свободными, то как же так получается, что все женщины рождаются рабами?» [1, p. 192–193]. Ее сочинения весьма ироничны и остроумны (например, она дает совет женщинам избегать брака, при этом замечает, что если последуют ее совету, то придет конец человеческой расе). В текстах много фраз, которые могли бы стать «крылатыми», если бы ее тексты были известны: «Утром полезно посмотреть в книгу, а не в зеркало»; «Истории пишутся мужчинами, которые пересчитывают достижения друг друга, и так было всегда».

В конце XVIII в. английский историк *Кэтрин Маколи* (Katharine Macaulay, 1731–1795), автор «Истории Англии» (1767), повторила многие аргументы своих предшественниц в пользу расширения прав и возможностей женщин, и прежде всего в защиту права на образование. Людям, отмечала историк Кэтрин Маколи в «*Письмах об образовании*» (1790), нравится доверять своим предубеждениям, вот почему повсюду с ранних времен доминирует убеждение о различиях между полами. Именно гордость одного пола и необразованность другого помогают поддерживать предрассудки в отношении женского пола. «Различия между полами – это продукт образования и окружающей среды, а не природы», – делала вывод Кэтрин Маколи, не зная термина «гендер» [11, p. 402].

Ключевым вопросом для тех, кто защищал женщин в «споре», продолжавшемся в большинстве европейских стран на протяжении четырех столетий, был вопрос о женском образовании. Трактаты о социальных основах женского неравенства публиковались главным образом образованными женщинами своего времени, оценившими значение образования для собственного развития. Они с энтузиазмом писали о своем обучении, которое помогало им в жизни, и защищали право других женщин получать образование. Убежденность в эмансипаторской силе образования надолго останется наиболее важным аргументом ранних защитников женской эмансипации. Те, кто выступали в качестве «адвокатов женщин», не только называли причины появления и популярности мизогинистской идеологии, но также указывали на социальные причины подчиненного положения женщин в обществе и в образовании видели путь избавления от такого рода несправедливости. Они верно почувствовали, что неравенство полов формируется культурно, т. е. обратили внимание на то, что мы называем сегодня гендером.

Список литературы

1. Astell M. *A Serious Proposal to the Ladies*. Reprinted. New York: Source Book Press, 1970.
2. Astell M. *A Serious Proposal to the Ladies // First Feminists / ed.by M. Fergusson*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985. P. 180–201.
3. Dykeman T.B. (ed.) *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers: First to Twentieth Century*. Kluwer Academic Publishers, 1999. 384 p.
4. *First feminists / ed. by M. Fergusson*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. 480 p.
5. Gourney M. *La Jars de. Apology for the Woman Writing and Other Works / ed. and trans. by Richard Hillman and Colette Quesnel*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 208 p.
6. Hays M. *An Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women*. New York, 1974. 324 p.
7. Leigh Ann Whaley. *Women's History as Scientists: A Guide to the Debates*. ABC-CLIO, 2003. 252 p.
8. Keatinge M.W. *The great didactic of John Amos Comenius*. Kessinger Publishing, 1992. 486 p.
9. Kelly J. *Women, History and Theory*. The University of Chicago Press, 1984. 162 p.
10. Lougee C. *Les Paradise des femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth-Century France*. Princeton University Press, 1976. 252 p.
11. MacCaulay Graham, Catherine. *Letters on Education // First Feminists / ed.by M. Fergusson*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985. P. 398–412.
12. Makin B.P. *From an Essay to Revive the Ancient Education on Gentlewomen // First Feminists / ed.by M. Fergusson*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985. P. 128–143.
13. Marinella L. *The Nobility and Excellence of Women, and the Defects and Vices of Men*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1999. 227 p.
14. Moore Cornelia Niekus. *Anna Maria van Schurman [Электронный ресурс]* URL: http://www.caans-acaaen.ca/Journal/issues_online/Issue_XI_ii_1990/Moore-AnnaMariaVanSchurman....pdf
15. Pizan Christine de. *The Book of the City of Ladies*. New-York: Persea books, 1982. 282 p.
16. Schurman A. Van. *Whether a Christian woman should be educated and other writings from her intellectual circle / ed. and transl. by Joyce L. Irwin*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1998. 174 p.
17. Schurman Anna Maria van. *The Learned Maid or, Whether a Maid May Be Scholar. A Logic Exercise*. London, 1641 [Электронный ресурс] URL: <http://web.clas.ufl.edu/users/ufhatch/pages/02-TeachingResources/ClioElectric/1-Electronic%20Texts/Women%20of%20Learning/Hatch%20-%20Van%20Schurmann-Learning-MAS.pdf>

18. Успенская В.И. Феминизм до феминизма: Теоретическая реабилитация женщин в европейских интеллектуальных дискуссиях XV–XVIII веков. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2012. 160 с.
19. Успенская В.И. Общественно-политические идеалы Кристины де Пизан. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2014. 144 с.
20. Wather M.E. Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers: A.D. 500–1600. Springer, 1989. 349 p.

WOMEN'S EDUCATION QUESTION IN THE HISTORY OF EUROPEAN SOCIO-PHILOSOPHICAL THOUGHT (XV–XVIII C.)

V.I. Uspenskaya

Tver State University, Tver

This paper reviews contribution of European women – social and political thinkers of XV–XVIII c. to the development of social and political theory. Far before feminism, sociology and gender studies had appeared, they theorized social basis of women's question and advocated the right of women to education.

Keywords: *history of women's social and political thought, misogyny, querelle des femmes (women's question), women's education.*

Об авторе:

УСПЕНСКАЯ Валентина Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: UspenskayaV@mail.ru

Author information:

USPENSKAYA Valentina Ivanovna – Ph.D., Assoc. Prof., Dept. of Political Science, Tver State University. E-mail: UspenskayaV@mail.ru

УДК 17.022.1

РЕКЛАМА КАК ИНСТРУМЕНТ КОНСТИТУИРОВАНИЯ ЭТОСА

Д.Д. Григорьева

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

Раскрываются философские и междисциплинарные значения таких социальных феноменов как этос и реклама. Дается обоснование представленности рекламы как ключевого инструмента формирования этоса личности. На примере российского этоса объясняются последствия формирования с помощью рекламы негативной социальной идентичности личности.

Ключевые слова: этос, реклама, личностный этос, формирование идентичности, негативная социальная идентичность.

Для раскрытия темы нашего исследования определимся с ключевыми концептами – «этос» и «реклама». Под этосом нами понимается символическое опредмечивание жизни, её лик или образ. После П. Бурдьё понятие «этоса» сопрягается с понятием «габитуса», осмысленным как техника привычек, отбор диспозиций, создающих эффект устойчивости и компактности для социального агента [5, с. 45]. Для личности этос – это интериоризированный трансперсональный ценностный тезаурус. Под дискурсом этоса понимается такой подход к анализу, который сочетает философские, социологические, психологические, антропологические, этические представления об этом феномене. С точки зрения философского дискурса этос – это особая установка сознания, совокупность нравственных императивов, имплицитно присущих intersubъективному пространству, способ отношения ко всему происходящему, свободный выбор, который осуществляется человеком, личностью. В социально-философском дискурсе феномен «этоса» является предметом изучения в контексте решения проблем этнонационального и религиозного самосознания, социокультурной идентичности, а также в оптике корзины политических и социально-экономических вопросов достижения высокого уровня качества жизни человека и населения, ценностно-мировоззренческих установок и смысложизненных ориентаций личности. Рефлексия над этическим «когнитивным скальпом» по конституированию этоса, ценностей, качества жизни показывает, что этос манифестирует о своей понятийной «сущностно-должной» многозначности. Как социальная ценность этос регулирует экзистенциальные предпочтения общества, культурное эко-пространство, развитие базовых социальных институтов общества.

В междисциплинарном дискурсе, в социологическом знании этос различается как совокупность «выдержанных» черт национального характера, ментальности, свод ценностей и морально-этических факсимиле, специфическое мировосприятие и миропонимание, моральный кодекс человека. Социальному феномену этоса присущи регулирующая, коммуникативная и управляющая функции в межличностных, коллективных и институциональных отношениях. В психологической оптике этос раскрывается как поведенческий паттерн в континууме значений «персонализация», ментальность, идентичность, автономия личности, поиск жизненного личностного стиля. В антропологической проекции

под этосом понимается единый социобиологический универсум, где всеми индивидами и группами разделяются главная линия человеческого поведения, доминирующие ценностно-смысловые приоритеты и вероятельные символы, присущие социальной биологии, биосоциальной природе человека.

В настоящее время, рассуждая о строящемся этосе российского общества, важно выделить характерную его черту – появление новых культурных стилей, социокультурных маркеров, социальных стереотипов, введение инноваций как знаков современности, а так же вечное стремление идентифицировать себя с эталоном образа жизни, что инициируется наличием устойчивой социокультурной идентичности. У каждого человека, находящегося в поиске смысловых приоритетов, различные ценности соединяются таким образом, что в результате формируются конкретные индивидуальные задачи и жизненные стратегии поведения. Сегодня можно наблюдать такие явления как имитация стилей жизни, мимезис, подбор социальных масок с иных социальных групп, трансформацию ментальности в условиях аксиологического плюрализма. Индивиду остаётся одна главная задача – выбор из уже имеющихся наличных ценностей. В эпоху «общества потребления» и релятивизации ценностей человек нередко теряет стратегическую жизненно-смысловую ориентацию и, вне рефлексии, воспринимает и присваивает те ценности, которые попадают в поле его зрения, превращая его тем самым из активного субъекта, руководствующегося критическим отношением к окружающему миру, в объект потребления, безвольно принимающего правила масс культуры. Тогда доминирующей становится идея наличия не самих плюралистических идей и альтернативных возможностей, а способы и средства их репрезентации в обществе. Возникают попытки осмыслить проблемы общества и выработать новое представление об этосе.

В итоге, этос – это открытый для интерпретаций концепт, многозначное понятие, генеологически репродуцирующее этику и этологию («образ жизни и привычки человека» [1, с. 78], «мораль по обычаю» [4, с. 11], «манера бытия и способ существования индивида» [12, с. 302], «эмоциональная тональность общества» [8, с. 215]). Правомерно утверждать, что в современных социальных реалиях этология «превосходит» этику в том смысле, что формирование современной личности происходит через «инструментализацию» духовно-нравственной сферы, её перекодирование в ряд осязаемых символов и утилитарных, вульгаризированных концептов и понятий. На примере современной рекламы это утверждение находит свое «эволюционирующее» объяснение.

Реклама – это социокультурный феномен, разновидность социальной деятельности, которая множественным образом «реферируется» и транслируется на человека, личность, общество. Исследованиям в области рекламы и рекламной коммуникации посвящены труды В. Зомбарта, Р. Барта, Ж. Бодрийяра, Д. Мартина, Дж. Р. Росситера, Л. Перси, М. Тангейта, В.В. Ученовой и Н.В. Старых, Е.В. Ромата, Е.В. Змановской.

Исторический, социологический, культурологический, психологический, коммуникативный, философский, структурно-функциональный, конструктивный и семиотический подходы сегодня демонстрируют многообразие ее трактовок. Д. Мартин пишет, что реклама – «это отражение культуры современности» [9, с. 15]. Как подчеркивал В. Зомбарт, реклама – это развившаяся в систему погоня за покупателем [7, с. 587.]. Р. Барт в одной из статей по семиотике культуры писал, что «любая реклама есть сообщение» [2, с. 410]. По Ж. Бодрийяру, реклама – «это мир

ненужного, несущественного, мир чистой коннотации. Она никак не участвует в производстве и непосредственном применении вещей, и однако входит неотъемлемой частью в их систему» [3, с 136]. Ч. Сэндидж, В. Фрайбургер и К. Ротцолла трактуют рекламу как «форму коммуникации, которая пытается перевести качества товаров и услуг, а также идеи на язык нужд и запросов потребителя» [10, с. 64]. О.А. Феофанов рассматривал рекламу как «комплекс психологических мер воздействия на сознание потенциальных потребителей с целью активного продвижения на рынок объектов рекламы, создания позитивного имиджа фирме, организации, отдельным институтам общества» [11, с. 55]. Е.В. Змановская определяет рекламу как «важный феномен современной массовой культуры, выступающий одновременно и зеркалом социальных процессов, и способом управления людьми» [6]. Презентируется пиар через формы коммуникации, маркетинговые идеологемы, технологически заданные способы информационно-психологического воздействия на индивидуальный, коллективный и институциональный субъекты. Этимологический «фокус» рекламы указывает на её семантику как привлечение к себе внимания. Реклама традиционно предстает как энтелехия современного социума. С помощью «агитки» человек способен усваивать те или иные образцы поведения, социальные стереотипы, шаблоны, ярлыки, ценностные ориентации и установки наличных социокультурных реалий.

В условиях транзитивного общества, к которому правомерно отнести и российское общество, происходит дестабилизация традиционных способов конституирования личности, ее ценностных приоритетов и смыслов, моральных и веровательных установок. Неопределенность социального и экзистенциального существования современника выражается в стремлении к поиску целостности и устойчивости самоидентичности. Поэтому реклама как один из важнейших коммуникационных каналов управления процессом становления системы ценностей в массовом сознании, выступает в качестве ключевого инструмента социального проектирования этоса и конструирования этоса личности. Она с помощью своего функционала – мировоззренческой, идеологической, аксиологической, идентификационной, регулятивной функции и механизма симплификации, – инициирует распространение духовно-нравственных, социальных и личностных символов, знаков, ценностей. В пакете с другими инструментами воздействия, например пропагандой, она может работать в целях, например, органического развития и модернизации российского общества, реализации государственных и социальных проектов, преодоления социальных деструкций, раскрытия человеческого и личностного потенциала, так и наоборот.

Дадим краткое разъяснение некоторых функций. Так, большое значение имеет идеологическая функция, которая способна фиксировать и пропагандировать интересы разных слоёв населения и социальных групп, а также закладывать базис для их сплочения, солидарности общества и регулирования поведения людей. Миссия функции идентификации состоит в создании иллюзии сопричастности. Любое явление или событие окружающей среды человек проецирует на себя, запуская механизм партиципации. Известно, что основой формирования социальной идентичности является культурный продукт – реклама, через которую транслируются общечеловеческие ценности, моральные установки, верования, социальные ярлыки, стандарты, поведенческие идеологемы, воззрения, принципы. Однако, в восприятии кодов рекламы, как показывает анализ предметной литературы, не редки случаи неправильного декодирования информации, там, где стал-

квиваются иные ценностные миры (различия в гендерной принадлежности, возрастной, расовой, религиозной, субкультурной). Для наиболее эффективной передачи информации в цепочке линейной коммуникации (рекламное сообщение-реципиент) всегда используются знаки с хорошо известными значениями архетипического содержания. У. Эко справедливо соотносит рекламный образ с риторической фигурой, речь идет об эффекте антономасии [13]. При этом всякая изображенная на рекламном плакате вещь или любой индивид, презентируют не только себя, но и свой класс, род или вид. Благодаря рекламной коммуникации демонстрируются образцы и модусы этоса, а человек в актах рефлексии и социальной перцепции формирует свой собственный личностный этос.

Формирование мировоззрения и техники репрезентации социальной идентичности происходят через интериоризацию ценностного тезауруса. Строятся практики формирования социальной идентичности через трансляцию комплементарных и негативистских коннотаций этоса, продуцируемые в рекламе. Индивид проецирует на себя демонстрируемую модель и через ассоциативные ряды обретает собственную идентичность или личностный этос. Важно при этом рефлексировать, что идентичность моделируется сложным образом. Позитивные способы формирования социальной идентичности представляют собой культурные «продукты», демонстрирующие плюрализм идей, вариативность сторон общественной жизни, не скрывая и не утаивая, как положительные, так и отрицательные; толерантные веровательные установки, дающие возможность индивиду самому совершать экзистенциальный выбор. Такие культурные образы, отображаемые через рекламные коды, выглядят более яркими, запоминающимися, социально-привлекательными. Их превосходство в том, что конечный продукт всегда имеет целостный облик, структурирован, выверен, логичен, детально проработан и поэтому более убедителен. Формы существования его не противоречат друг другу и составляют единую ментальную систему, удобную, понятную и простую для усвоения.

Однако, как показал проведенный нами «содержательный» анализ отечественной рекламной продукции, в ней продуцируются лишь фрагментарные модальности позитивных коннотаций этоса, и, как следствие, недостаточная их распространённость в современном российском обществе. Существуют отрывочные, поверхностные, разрозненные элементы позитивной идеологии, вместо целостных и непротиворечивых, системно выстроенных, наполненных смыслом и содержанием, функциональных, претендующих на роль идеального образа, эталона. В итоге, особенностью современного российского этоса, этоса личности является бинарность способов социального конструирования, представленная преимущественно негативными способами, в то время как наиболее конструктивны и доступны для самоидентификации комплементарные.

Список литературы

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т.4. 830 с.
2. Барт. Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина. М.: Изд. им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
3. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион-Русская книга, 2003. 272 с.

4. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1995. 174 с.
5. Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. №2. С. 44–59.
6. Змановская Е.В. Современный психоанализ. Теория и практика. СПб: Питер, 2011. 281 с.
7. Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь // В. Зомбарт. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис-Пресс, 2004. 624 с.
8. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения / пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева / сост. и посл. И.С. Кона. М.: Наука, 1988. 429 с.
9. Ромат Е. Реклама: практическая теория. 9-е изд. СПб.: Питер, 2016. 542 с.
10. Сэндидж Ч., Фрайбургер В., Ротцолл К. Реклама. Теория и практика / пер. с англ. М.: Прогресс, 1989. 630 с.
11. Феофанов О.А. Реклама: новые технологии в России. СПб.: Питер, 2000. 384 с.
12. Фуко М. Герменевтика субъекта // СОЦИО-ЛОГОС / сост. общ. ред. и пред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. 480 с.
13. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432 с.

ADVERTISING AS A TOOL OF THE ETHOS CONSTITUTION

D.D. Grigorieva

Tver State Medical University, Tver

The article is aimed at examining philosophical and inter-disciplinary approaches to the relations between such social phenomena as ethos and advertizing. Advertizing is considered as a key instrument of formation of a personality's ethos. On the example of the Russian ethos, the consequences of the negative social identity formation under the influence of advertizing are revealed.

Keywords: *ethos, advertizing, personal ethos, formation of identity, negative social identity.*

Об авторе:

ГРИГОРЬЕВА Дарья Дмитриевна – ассистент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», Тверь. E-mail: danya72@mail.ru. SPIN-код: 5811-2538

Author information:

GRIGORIEVA Daria Dmitrievna – Ass. Prof., Dept. of Philosophy and psychology with courses of bioethics and Russian history, Tver State Medical University, Tver. E-mail: danya72@mail.ru. SPIN-code: 5811-2538

УДК [101.1:316.27]:32.019/5

МАНИПУЛЯЦИЯ КАК ВИД УПРАВЛЕНИЯ

О.Н. Торгованова

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

Статья посвящена актуальной проблеме манипулирования. Автор пытается проанализировать существующие точки зрения по поводу манипулирования в психологическом, лингвистическом, социально-философском контекстах.

Ключевые слова: *манипулирование, власть, технология манипулирование, формирование общественного мнения, манипулирование сознанием.*

В исследовательской литературе понятие «манипуляции сознанием» появилось не так давно, лишь в конце прошлого века, и, с тех пор привлекает все большее и большее внимание как отечественных, так и зарубежных ученых. В последние десятилетия мы стали свидетелями появления очень большого числа посвященных данной проблеме работ, исследовательских трудов и статей. Феномен манипуляции сознанием, особенно массовым сознанием, осмысливается в различных контекстах – философском, психологическом, филологическом, политическом и других. В настоящее время уже существуют исследования, посвященные анализу самого понятия «манипуляция», характерных черт этого явления, форм, соответствующих тому или иному историческому периоду. Среди российских авторов, чьи труды посвящены этой проблеме, можно выделить М.И. Бабюка, Ю.А. Грачева, С.Г. Кара-Мурзу, В.П. Пугачева, и других.

С.Г. Кара-Мурза, например, считает манипуляцию технологией господства, которая используется огромным количеством людей в силу их профессий и не зависящую ни от их нравственных идеалов, ни от идеологических воззрений, ни от вкусов и намерений, всепроникающую, и подавляющую, от которой ни один человек не может укрыться или защититься. Несмотря на то, что труд автора не позиционируется как научное исследование, не отметить его все же не представляется возможным, в силу как его значительной популярности, так и того факта, что именно Кара-Мурза описывает такие особенности манипуляции, как проникновение ее в любой коммуникативный процесс, ее вездесущность, универсальность и ее неизбежное присутствие в общественной жизни [8].

Манипуляция в его творчестве определяется как «программирование мнений и устремлений масс, их настроений и даже психического состояния с целью обеспечить такое их поведение, которое нужно тем, кто владеет средствами манипуляции» [8, с. 16]. Автор обращается к метафоричности термина «манипуляция», вспоминает его первоначальный смысл, «ловкость рук», и это приводит его к еще одной призме рассмотрения этой категории, сквозь которую манипуляцией следует признавать лишь скрытное, ловкое управление.

Г. Грачев и И. Мельник, в свою очередь, тоже определяют манипуляцию именно как способ управления обществом, общественным сознанием, мнениями и настроениями людей, рассматривают ее как специфический, об-

щий, базовый подход к социальному управлению и взаимодействию, который предполагает активное использование манипуляторами средств и способов, призванных скрытно, неявно управлять людьми и принуждать их к определенным, заранее запланированным действиям. Рассматривая манипуляцию как психологический феномен, они анализируют манипуляционные практики в исторической перспективе, начиная со времен Древнего Китая, и отрицают идею о том, что манипуляция как технология управления общественным сознанием появилась лишь в Новое и Новейшее время. По мнению авторов, развитие манипуляционных технологий постоянно, сфера охвата ее непрерывно расширяется, и, если когда-то она существовала лишь в некоторых, ограниченных сферах человеческой жизни, таких как политика, дипломатия и военная сфера, то в дальнейшем она обрела индивидуальные, межличностные форматы и в настоящее время стала инструментом манипулирования огромными массами людей. В данном труде авторы приводят множество примеров манипулятивных технологий, начиная в древних культурах, и заканчивая современностью. Само понятие манипуляции рассматривается авторами как специфический подход к управлению обществом и взаимодействию с ним, как скрытое принуждение, предполагающее существование большого числа разнообразных способов неявного, скрытого принуждения членов общества к тому или иному, выгодному манипуляторам поведению. Также манипуляция здесь рассматривается и как вид психологического воздействия, а также как обозначение тех или иных организационных способов, методов и приемов психологического влияния на личность и сознание человека. Авторы относят манипуляцию к сфере «информационно-психологического воздействия» и считают ее специфическим видом управления массами [5].

М.И. Бабюк исследует феномен манипуляции в социально-философском контексте, и определяет ее как определенный вид общественного взаимодействия, сложившийся в определенных исторических реалиях и детерминированный ими, который характеризуется тем, что один из субъектов подвергается «психическому воздействию», в результате которого он становится уже объектом, действия, поведение, потребности и желания которого определяются особенностями манипулятивного воздействия. Поведение человека, подвергшегося манипуляции, становится таким, каковое выгодно и необходимо манипулятору [1].

В трудах В.В. Пугачева манипуляция рассматривается в двух аспектах. Автор предлагает два толкования этого понятия, в более широком, и в более узком значении. Манипуляцией в широком смысле, по его мнению, можно считать такое «...воздействие, влияние на общество (индивида, группу), при котором манипулирующие исходят из скрытых целей, которые кардинально отличаются от официально декларируемых» [10, с. 85]. Другой, узкий смысл этого понятия исследователь рассматривает как скрытое, неявное воздействие на психику и поведение манипулируемого при помощи средств массовой информации, изменения самой ситуации, в которой тот существует, мнения окружающих людей и так далее. Важной особенностью такого понимания манипуляции является то, что в результате манипулятивного воздействия, объект манипуляции действует или бездействует в направлении, противоположном его собственным желаниям и интересам, и, зачастую, вопреки таковым. Еще одной особенностью этого вида манипуляции является его сознательное приме-

нение манипулятором и целенаправленность такого воздействия. В качестве примера реализации этой модели автор рассматривает предвыборные кампании в современной России [10, с. 101].

Как мы видим, исследователи данной проблематики считают манипуляцию разновидностью социального управления, и рассматривают ее как исторически детерминированный феномен, видоизменяющийся в тех или иных исторических условиях. Однако, в пространстве изучения этого явления в настоящее время ощущается нехватка аналитических трудов, посвященных трансформации манипуляции в зависимости от исторического контекста и ее социальных оснований. В настоящее время лишь немногие авторы предпринимают попытку описать манипуляцию массовым сознанием во всей ее многогранности, исследовать генезис этого феномена, и его историческую обусловленность. У такого положения дел есть свои причины.

При всем многообразии частных трактовок определения манипуляции, на данный момент научное сообщество даже не приблизилось к созданию единого семиотического поля «манипуляции», единого понятия, и единообразных коннотаций, как чувственных, так и рациональных.

Интересно, что в специализированных словарях в области гуманитарных наук отсутствует понятие «манипуляция». Описания этого термина нет ни в современных психологических словарях, ни в философских, социологических или политологических. Возможно, это положение вещей объясняется тем, что манипуляцию принято воспринимать как метафору, и потому это понятие считается неприменимым к сфере общественной жизни, и, вероятно, именно поэтому данный термин все еще не вошел окончательно в категориальную систему социальных наук.

Попробуем проследить историю понимания термина «манипуляция». В энциклопедическом словаре манипуляцией называют «сложный прием, сложное действие над чем-либо при работе руками; совершаемое с какой-либо целью или показ, фокусов, основанных на ловкости рук, на быстроте и точности движений кистей и пальцев» [18, с. 163]. Следовательно, мы можем говорить о том, что в своем первоначальном значении манипуляция (от лат. *manipulus* – пригоршня, горсть) воспринималась лишь как сложное, ловкое действие, направленное на вещи или предметы, и окраску этот термин имел совершенно нейтральную. Впрочем, этот термин и сейчас сохраняет такое свое значение в определенных специализированных сферах жизни, медицинской, к примеру, или экономической.

Но, помимо буквального смысла данного понятия, существуют и переносные его значения, и тогда манипуляция уже воспринимается как махинация, ловкая проделка. Большой толковый словарь определяет манипуляцию как «способ, прием, действие, и т. п., служащие для достижения каких-либо целей; путем представления кого-либо, чего-либо в искаженном виде» [17]. Именно это определение кажется нам наиболее приближенным к определению тех форм, в которых манипуляция представлена в социальной и индивидуальной человеческой жизни.

В словаре по социологии этот термин рассматривается как «вид применения власти, при котором обладающий ею влияет на поведение других, не раскрывая характер поведения; которое он от них ожидает» [19].

Следует отметить, что недостаток аналитической научной литературы, посвященной манипуляции сознанием, очень быстро восполняется авторскими точками зрения, хотя и не всегда отвечающими всем требованиям к научному знанию. Зачастую в таких трудах смысловая нагрузка понятия «манипуляция» определяется крайне расплывчато, и нередко авторы противоречат друг другу.

Попытка объединить разнообразные точки зрения на феномен манипуляции была предпринята Е.Л. Доценко, который приводит одиннадцать различных определений манипуляции, проводит их качественный анализ, и, на его основе предлагает свое собственное определение. По его мнению, «манипуляция является видом скрытого психологического воздействия, ведущего к возникновению у человека намерений, не соответствующих его актуальным желаниям» [6].

В творчестве Г. Шиллера манипуляция рассматривается как «неявное принуждение, формирующее у человека определенные мысли, чувства, намерения, отношения и установки» [13].

Р. Гудин исходит из трактовки манипуляции как скрытого применения власти, вступающего в противоречие с актуально существующей волей человека [15, с. 8]. У. Рикер раскрывает значение этого термина как разновидность структурирования реальности, выгодное проводнику манипуляции [16].

В трудах Э. Шострома манипуляция предстает перед нами как «сценарий» (в бернианском смысле этого слова), который можно рассматривать как периодически повторяющуюся вариацию «игры», определенный алгоритм, шаблон, характеризующий особенности взаимодействия человека с другими, сложившиеся на протяжении его жизни [14].

Как уже было отмечено выше, в определении смысла феномена «манипуляции» отсутствует единая позиция, как и в описании организации его структуры, его особенностей, места в системе социальной жизни. Однако мы можем выявить несколько научных традиций, в контексте которых определяется, в том или ином варианте, данный концепт.

Первым, и самым, пожалуй, распространенным среди исследователей этой проблемы, является эмпирический подход. Приверженцы эмпирического изучения манипуляции анализируют ее в контексте «практических» областей человеческой жизни, таких, как реклама, маркетинг, риторика, деловые переговоры и так далее. В таком смысле, манипуляция исследуется как часть коммуникативной практики, прикладной и практический способ ее реализации. В данных работах эмоциональная оценка процесса манипуляции исключительно негативна, хотя никто из авторов не отрицает ее очевидной эффективности.

Вторым подходом, в русле которого происходит изучение манипуляции, является психологическое. Ключевые для этого направления авторы – Р.Р. Гарифуллин, Е.Л. Доценко, С.А. Зелинский, Э. Шостром, Г. Шиллер. Все эти авторы исходят из того, что операционной базой для манипуляции является именно психика человека. В настоящее время именно это направление исследования манипуляции является наиболее признанным профессиональным научным сообществом. Создана так называемая «теория манипуляции», где та рассматривает в контексте психологических процессов – личностных и социальных, и где, в основном, мы можем видеть так называемый психологический редукционизм, в рамках которого феномен манипуляции рассматривается

только как психологический, возникающий и функционирующий только в границах психики человека.

С.Г. Зелинский обозначает как манипуляцию все психиатрические и все психологические дисциплины. Реализация манипуляции представляется ему имеющей основание в самой структуре психики человека, а именно в области бессознательного, которое определяет особенности функционирования его сознания и поведения. По его мнению, манипулятивное воздействие, несмотря на то, что направлено оно на сознание, действует прежде всего на бессознательное. Массы автор также рассматривает как объект манипуляции в силу существования у них коллективного бессознательного. Те установки, которые посредством манипуляции внедряются в бессознательное, в дальнейшем проявляются в поведении и влияют на сознание [7].

Отдельного интереса заслуживает точка зрения Р.Р. Гарифуллина на феномен самоманипуляции, под которым автор имеет в виду самообман, своеобразный «подлог», замену настоящего Я на иллюзорное, конструирование иллюзий самим человеком. Целью такого самообмана является выживание, именно он позволяет сохранить целостность личности в сложной для нее ситуации [4].

Следующим направлением, в рамках которого анализируется феномен манипуляции, является политологический дискурс. В рамках этого вектора изучения манипуляции можно отметить таких авторов, как Р. Гудин, У. Рикер [15; 16].

Также заслуживает внимания точка зрения С.Н. Бледного, использующего в своей аналитике термин «манипулятивное управление», близкий по смыслу к понятию макиавеллизма. По его мнению, возможности манипуляции по сравнению с политическим управлением значительно ограничены, поскольку процесс политического управления шире, а манипулятивное управление является лишь его частью. Манипуляцию С.Н. Бледный рассматривает в качестве определенной формы управления процессами в политике. Как утверждает исследователь, манипуляция появляется вместе с появлением толпы, которая становится ее объектом. Помимо уже сказанного, автор также указывает на важность наличия в обществе «заразительных идей и мыслей», которое оказывается совершенно необходимым для реализации манипулятивного давления, и в то же время, достаточным его условием. Актуализирующаяся идеографическая функция языка также, по мнению ученого, непосредственно связана с манипулятивным управлением [2]. И, хотя работа С.Н. Бледного, несомненно, заслуживает внимания и высокой оценки, в то же время такая близость понятий манипуляции и макиавеллизма кажется несколько преувеличенной. Политические процессы – не единственные, в рамках которых можно увидеть реализацию манипулятивного воздействия. Кроме того, макиавеллизм подразумевает аморальную, неправовую составляющую, реализацию принципа «цель оправдывает средства». Но манипуляции вполне могут осуществляться в рамках правового поля и существующих на данный момент моральных и нравственных социальных установок.

Еще одним, четвертым направлением исследований, в рамках которых рассматривается манипуляция, становится лингвистика. В настоящее время на свет появляется все большее количество работ, посвященных изучению функций, основных особенностей и роли языка в структуре манипулятивных тех-

нологий и практик. Язык в данном случае является одним из субстанциональных факторов осуществления манипуляций.

В русле социально-философского анализа коннотации исследуемого нами термина связаны с неясностью, господством, скрытностью и принуждением, диффузностью, иррациональностью, безличностью, и, конечно, властью; и относятся все эти значения к содержанию концепта «манипуляция». Если рассматривать манипуляцию как возникающую с появлением человека и социума, то ее можно определить как определенный вид социального регулирования, одну из форм управления обществом, присущим социальной системе изначально. В качестве социальной основы манипулятивного воздействия на сознание становится, в таком случае, власть, а манипуляция становится технологией власти. Такая точка зрения распространена в философской литературе. Однако, возникает вопрос определения термина «власть».

Вполне адекватным пониманию феномена манипуляции нам представляется позиция М. Фуко. По мнению Фуко, власть – это универсальное явление, нуждающееся в знании для поддержания своего существования и функционирования. Автор указывает на единство власти и знания, их общую концептуальную основу [11, с. 78].

Фуко позиционирует разум и безумие диалектически, по его мнению, в манипулятивном процессе именно безумие (беспорядок, ничто, пустота) превращается в субъект речи. Власть-знание, соответственно, отражает это единство безумия и разума, где обезличенный разум развивается как сам-для-себя-сущий, способный к самопознанию из иного, противоположного себе и опредмеченного безумия. В рамках единства и борьбы этих противоположностей безумие вечно «возвращается», и в борьбе за возвращение приходит к критике разума, свободы, сопротивляется норме и контролю, и в конце концов оказывается инструментом принудительного уравнивания поведенческих стратегий, навязывая их определенные формы. Власть-знание настоятельно пытается привести отдельного индивида к некой усредненной «норме», адаптировать его к ней. Таким образом, и отдельный индивид, и общность, масса определяются работой власти, создаются ей. А поскольку власть-знание тотальна, то она проникает повсюду, во все сферы жизни человека, в семью и церковь, в школы и в фабрики, в правительственные структуры и повседневный быт, в средства массовой информации и в казармы, вторгается в сферы, ранее считавшиеся интимными, вмешивается в рекомендации общества самому себе по воспитанию потомства полезным привычкам, охране здоровья и половой жизни, моделирует индивида и подгоняет его под определенные стандарты. Это происходит с помощью таких социальных институтов, как семья, церковь, школа и т. п. Контроль и нормирование реализуются властью в дисциплинарной форме – при помощи экзаменов, тестов, неявной конкуренции, видеонаблюдения и записи звонков.

Фуко пишет о необходимости возвращения к функциональной оценке власти-знания вместо дескриптивной, так как все системы, используемые этой властью в рамках гуманитарных наук (такие как медицина, лингвистика, философия) априорно рассматривают человека как объект, нуждающийся в управлении и исправлении. Фуко определяет «власть-знание» как особое связующее звено для различных институтов, а, следовательно, как функцию. И если рассматривать ее как функцию, то общество будет представляться нам в

качестве социального целого, функционирующего и воспроизводящего самоё себя, ориентированного на собственную необходимую функциональную и универсальную стабильность, и распределяющего отдельных людей сообразно статусной иерархии их функций. Фуко первый, кто отказался рассматривать власть как присвоение, и предложивший рассматривать ее как стратегию со своей тактикой и маневрами, своими стратегическими позициями. Социальные конфликты любого характера в таком случае являются дисфункциями, сражающимися с механизмами, господствующими в системе. Это, по утверждению автора, подтверждается всей человеческой историей, на протяжении которой социум ведет борьбу с любыми формами девиантного поведения, и пытается, напротив, адаптировать людей к «правилам», нормам и обычаям. Для повиновения индивидов общество создает некий регламентирующий разум, который гарантирует повиновение людей, создавая закрытое пространство ранжирования. Власть, в свою очередь, диффузна, она вообще никак не локализована, всепроникающа, и у нее нет никакой четкой структуры. Всё это дает ей способность встраиваться в любые общественные институты, где она может провоцировать напряженность, если ей это выгодно, или нейтрализовать ее, породить и гасить сопротивление внутри системы [12, с. 230].

Кажется важным также указать на преобладание в политологической, а также в социологической научной литературе реляционно-деятельностной модели власти, которая была предложена К. Марксом и получила развитие в творчестве М. Вебера. Власть в этом ракурсе представляется как субъект-объектное соотношение подчинения и господства, которая может носить как принудительный, так и вполне добровольный характер, и которая реализуется в социальном действии. С помощью государства и права, социальных институтов власть в индустриальном обществе становится формализованным господством. При помощи таких социальных субъектов, как социальные группы, общности людей и отдельные индивиды, а также государственных норм, правовых отношений и так далее власть способна подчинять других субъектов своей воле.

В концепции М. Вебера власть представляет собой прежде всего господство, ее источником являются мотивы подчинения объекта власти ее субъекту, а методами становятся принуждение, сила, авторитет и, конечно, манипуляция [3, с. 50]. Если исходить из веберовского понимания власти, манипуляция естественным образом будет являться целенаправленной и сознательной, имеющей целью воздействие на сознание человека и его поведение с помощью доступных ей методов, таких как пропаганда, пиар, реклама и политтехнологии.

В таком ракурсе становится затруднительным давать моральную оценку феномену манипуляции, поскольку мы уже не можем рассматривать ее лишь как искусственную форму деятельности в социальном пространстве, она оказывается в то же время необходимым условием самого существования социума. Несмотря на скрытность и завуалированность манипуляции, ее тонкость, продуманность и рассчитанность, мы все же можем ее обнаружить, поскольку проявляет себя она во вполне физической природе как технология власти, подчинения и господства.

Реализация власти как стратегии воздействия с помощью определенных механизмов, маневров и тактик проявляется в широком спектре манипу-

лятивных воздействий на сознание. В узком смысле слова эти манипулятивные действия и есть манипуляция. Именно этот ракурс рассмотрения был избран в подавляющем большинстве психологических и политологических научных трудов.

В широком же смысле понимания этого термина, манипуляция оказывается тесно связанной с властью как функцией, имеющей целью стабильность социального порядка и социокультурную идентичность системы. Универсальность власти в таком ключе определяется ее функционированием через нормативность культуры.

Но какой бы вариант понимания власти мы не выбрали, воспринимаем ли мы ее как силу и мощь, как насилие и надзор, мы всегда подразумеваем, что речь идет о механизмах ее реализации. И тогда становится ясным стремление власти к осуществлению максимально эффективного контроля. В пространстве власти пересекаются множество дискурсов – правовой, моральный, психологический, лингвистический и др. Реализация нормативных стандартов, адекватная мотивационная деятельность тех, кто является объектами власти, направленная на подчинение и конформность, обеспечивает социальный порядок. В утилитарном отношении целью власти становится принудительная стандартизация индивидов. М. Фуко связывает власть с вполне конкретным типом индивидуальности, который та навязывает индивидам, к которой их принуждает [11, с. 69].

И манипуляция и любой социальный контроль обеспечивают воспроизводство господствующего типа социальных отношений, стабилизируют их и охраняют. В таком широком понимании феномена манипуляции индивид как субъект манипуляции оказывается в поле многообразия властных отношений. Таким образом, манипуляция в широком смысле этого слова представляет собой такой способ управления сознанием индивидов, который является неотъемлемой частью нормативной регуляции, что, в свою очередь, трансформирует ценности и смыслы в социуме таким образом, чтобы вести к социально-адаптированному поведению каждого индивида. Порожденные тем самым поведенческие стереотипы являются частью нормативной регуляции и вынуждают объектов манипулирования вести себя так, чтобы их поведение было выгодно обществу в целом и, в то же время, обеспечивало сохранность их собственной идентичности, сопричастности их социуму.

Нормативность присуща не только материальной, но и духовной сферам жизни, и это тесно связывает ценности и нормы. Нормативные стандарты, реализуясь в практике, позволяют социальной системе сохранить идентичность. Культура, а именно ее нормативный аспект, обеспечивает управление и функционирование власти. В контексте власти как функции, манипуляция является функциональной характеристикой социальной системы. Если мы воспринимаем феномен манипуляции именно таким образом, то будем вынуждены расценивать ее как неизбежного, обязательного спутника человеческой цивилизации, существующего на всем протяжении человеческой истории, являющегося формой существования власти и теснейшим образом с ней связанного. Так в работе В.Г. Ледаева, «...власть классифицируется на основании ее источника, а также исходя из мотивов, которыми руководствуется подчиняющийся объект, и относит манипуляцию к одному из типов власти» [9, с. 6–19].

Список литературы

1. Бабюк М.И. Социальная манипуляция (Философский анализ): дисс. ... канд. филос. наук. Москва, 2004. 125 с.
2. Бледный С.Н. Язык как фактор манипулятивного управления массовым сознанием в социальной философии А.А. Богданова // Вестник Московского университета. Сер. 7 Философия. 2004. № 3. С. 86–97/
3. Вебер М. Харизматическое господство // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 46–59.
4. Гарифуллин Р.Р. Психология манипуляции [Электронный ресурс] URL:<http://psyfactor.org/lib/garifullin25-2.htm> (дата обращения 27.10.2017).
5. Грачев, Г.В., Мельник, И.К. Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. М.: Институт философии РАН, 1999. 235 с.
6. Доценко Е.Л. Психология манипуляции. М.: Изд. МГУ, 1997. 344 с.
7. Зелинский С.А. Современные психотехнологии манипулирования: в 2 т. [Электронный ресурс] URL: <http://i.сергейзелинский.рф/u/47/978e74e75511e4ab0b843f68ab835f/-/С.А.Зелинский%2С%20Современ.манип.Т.2.%282009-%29.pdf> (дата обращения 28.10.2017).
8. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2000. 688 с.
9. Ледаев В.Г. Власть: концептуальный анализ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 384 с.
10. Пугачев В.П. Технологии скрытого управления в современной российской политике // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2003. №3. С. 66–102.
11. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Интеллектуалы и власть: Избр. политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 66–81.
12. Фуко М. Око власти // Интеллектуалы и власть: Избр. политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 220–249.
13. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием / пер. с англ.; науч. ред. Я. Н. Засурский. М.: Мысль, 1980. 326 с.
14. Шостром Э. Человек-манипулятор [Электронный ресурс] URL: <http://e-libra.su/books/104096-chelovek-manipulyator.html> (дата обращения 28.10.2017).
15. Goodin R. Manipulatory Politics. New Haven; London: Yale University Press, 1980. 250 p.
16. Riker W.H. The Art of Political Manipulation. New Haven: Yale University Press, 1986. 152 p.
17. Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 1998. 1536 с.

18. Политология. Энциклопедический словарь / под ред. М.И. Аверьянова. М.: Изд. МКУ, 1993. 431 с.
19. A Modern Dictionary Of Sociology / by George A. Theodorson. New York: Crowell, 1969. 469 p.

MANIPULATION AS A KIND OF MANAGEMENT

O.N. Torgovanova

Tver State Technical University, Tver

This article is aimed at the analysis of manipulation as a kind management. Various approaches to manipulation existing in psychology, linguistics, and social philosophy are analyzed in order to work out a comprehensive view of this phenomenon.

Keywords: manipulation, power, technology of manipulation, forming public opinion, political spin machines.

Об авторе:

ТОРГОВАНОВА Ольга Николаевна – старший преподаватель кафедры иностранных языков, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: sbornik.tstu@mail.ru

Author information:

TORGOVANOVA Olga Nikolaevna – Senior Lecturer, Department of Foreign Languages of Tver State Technical University, Tver. E-mail: sbornik.tstu@mail.ru

УДК 1 (091)

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЖИВОПИСИ КАК ВИЗУАЛЬНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Г.А. Парахонская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Исследуется динамика системы ценностей на материале произведений живописи, посвященных школе и детству в СССР за период с 1920 по 1990 г.

Ключевые слова: *визуальные документы, динамика системы ценностей, живопись.*

Неотъемлемой частью нашей повседневности являются визуальные образы. Восприятие окружающего мира, конструирование жизненной среды, формирование моделей поведения, интериоризация системы ценностей происходит не только через вербальные каналы, но и посредством образов, создаваемых живописью.

Консенсус в отношении основополагающих ценностей является основой интеграции социума и его стабильности. Поэтому поддержание такого консенсуса является важной задачей государства. Одним из каналов трансляции доминирующих ценностей является искусство, в частности живопись. Таким образом, живопись, как и другие виды искусства, может служить индикатором глубинных процессов, происходящих в массовом ценностном сознании, и позволяет проследить их динамику.

Отечественные ученые несколько десятилетий активно обсуждают аксиологические проблемы современного общества с философских позиций. Г.А. Горбова обращает внимание на двойственность человеческого сознания, которое проявляется в синхронном существовании двух нормативно-ценностных миров: метафизической сферы абсолютных ценностей и социального жизненного мира, конституированного относительными ценностями [2]. Автор описывает две формы аксиологических составляющих социокультурного процесса: объективную и субъективную. На макроуровне ценности образуют сферу, существующую вне индивида, представленную обществом и транслируемую им. На мезоуровне ценности выполняют функцию нормативного стандарта, позволяют индивиду удовлетворять свои потребности и интересы, а также выступают в качестве цели деятельности и идеала.

Социологи, со своей стороны, исследуют динамику ценностных ориентаций различных социальных групп и общества в целом [3; 6]. Поэтому в изучении системы ценностей важен анализ жизненных планов и установок не только текущего, но и предшествующих поколений.

Отечественные исследователи при изучении динамики ценностей использовали в основном метод массового опроса различных групп населения. Опросные методы малоприменимы при изучении системы ценностных ориентаций социума и отдельных социальных групп в прошлые периоды. В этом случае приходится полагаться на анализ документальных источников, в том числе визуальных. Визуальная социология использует изображения для изуче-

ния общества и культуры. В последнее время появляются работы, использующие данный метод для изучения общества по фотографиям, кинофильмам и другим визуальным материалам [1], но следует признать, что методы анализа визуальных источников пока мало разработаны. Новизна настоящей работы заключается в разработке методики анализа визуальных источников при изучении системы ценностей и динамики ценностных ориентаций социума.

Произведения отечественных художников представляют собой богатейший информационный материал для исследования динамики ценностей в России на протяжении XX в. Тематика работ, с одной стороны, представляет социальный заказ, способствует формированию личности, с учетом требований общества, с другой – дает определенный социологический портрет эпохи, образа жизни, быта, представлений разных социальных групп. К сожалению, следует отметить, что материалы живописи до настоящего времени практически не привлекались в качестве объекта исследования.

Познавательные возможности произведений живописи позволяют проследить динамику ценностей в обществе на протяжении XX в., смещение акцентов в тематике работ, типичную тематику для каждого периода. По тому, как представлено детство, семья, школа живописи, можно судить о социальном заказе общества, о том, какая модель личности должна быть сформирована институтами социализации.

Цель работы попытаться сконструировать аналитическую модель использования живописи при изучении системы ценностей, обосновать познавательные возможности, раскрыть специфику визуальных методов.

Основы изучения визуальных явлений культуры заложили зарубежные социологи. Американский социолог М. Хилл подчеркивал пять проблемных исследовательских ареалов: определение предмета, социальные образы в средствах информации, визуальные измерения социального взаимодействия, социология визуального искусства как художественного мира, визуальные технологии и социальная организация [7]. Изображения дают иное, по сравнению со словами, качество понимания, способствуют эмоциональному восприятию объекта.

О.В. Сергеева отмечает, что 1) образы являются конструкцией (созданы для репрезентации какого-то значения в определенный исторический момент времени; 2) изображения содержат и символическую информацию, и документальную; 3) изображения – часть коммуникативных стратегий, они обычно используются, чтобы рассказать какую-то историю [7].

Коммуникативный характер визуальных репрезентаций социальной жизни и особенностей социализации рассматривается в качестве основания для приравнивания их к тексту культуры, особому визуальному языку. Синтетический уровень коммуникации посредством искусства позволяет формировать художественный образ. Для решения этой задачи используют приемы семиотики, возможности композиции, цветовое решение, приемы паралингвистики.

Автором исследовано более 500 произведений живописи периода с 1920-х гг. до конца XX в. по теме детства и школы [8]. В ходе анализа использованы исторический, интерпретативный подходы, метод системного анализа В.Б. Тихомирова [4, с. 798–805].

Исторический подход позволяет рассматривать произведения искусства в контексте исторических событий, понять, создавались ли работы синхронно с событиями или в ретроспекции. Основные способы интерпретации

произведений живописи: семиотический, дискурсивный. Интерпретация дает возможность рассматривать картину как документ, отражающий аспекты социальной реальности, и как особый визуальный текст культуры. На основе метода системного анализа В.Б. Тихомирова автором разработана методика анализа системы ценностей произведений живописи, включающей категории «Быть» (субъект, его физические и личностные качества: здоровье, уровень образования и т. д.), «Иметь» (объекты материального и духовного потребления: научное познание, изобретательство, художественное творчество), «Быть-Быть» (отношения между субъектами) – семейные, дружеские, межпоколенные связи, а также социальные идентичности (идейно-политические, этнические, общегосударственные, глобальные), «Быть-Иметь» – труд, рациональная организация трудовой деятельности. Примерный классификатор системы ценностей согласно этой модели и методика анализа детской литературы описаны ранее автором [5, с. 60–74].

В данной работе проанализирована тематика произведений живописи с 1920 по 1990 г. по десятилетиям с целью выявления динамики ценностной системы, отраженной в указанных произведениях.

В выборку исследования попало 11 произведений живописи, созданных в 1920-х гг., посвященных детству. Особенностью этого периода является резкий перелом в развитии общества после революции и гражданской войны, распространение вширь и вглубь новой системы ценностей.

Тематика произведений бытовая: в основном это портреты детей в домашней обстановке. Появляются работы, акцентирующие идейно-политическую идентичность: пионеры на фоне красного знамени с соответствующими атрибутами (пионерский галстук, горн, барабан). Обращает на себя внимание целеустремленность ребят, серьезность и решительность (П.Д. Бучкин «Пионеры», В.А. Зверев «Пионер»). На картине Н.А. Касаткина «Пионерка со знаменем» на стене висит плакат «Через науку и труд к коммунизму».

Внедряется ценность образования, знаний: работы Е.М. Чепцова «Школьные работники. Переподготовка учителей», Е. Кацмана «Учиться, учиться, учиться», Н.А. Касаткина «За учебу. Пионерка с книгой». Сюжеты некоторых работ не относятся непосредственно к детству, но показывают учительство, культурную политику советской власти.

В работах 1930-х гг. тематика значительно расширяется. Внимание художников привлекают практически все сферы деятельности, способствующие формированию личности. Группа «Быть» – учение, приобретение знаний, группа «Иметь» – вещная среда, а также наука, творчество, группа «Быть-Быть» – отношения в коллективе, политическое сознание, группа «Быть-Иметь» – трудовая деятельность, формирование ценности труда. Среди исследованных 33 картин по-прежнему, значительное место занимают портреты пионеров на фоне знамени или с пионерскими атрибутами, а также изображение пионерских отрядов (25 % работ), что подчеркивает идеологическую компоненту в составе ценностей («Быть-Быть»). Обращает на себя внимание значительное количество произведений, посвященных детскому творчеству, прежде всего техническому («Иметь»). Развитие авиации привело к увлечению ею детей, что нашло отражение в тематике работ: П.С. Сулименко «Праздник авиации», Б.В. Миловидова «Авиамodelисты», А.Ф. Пахомова «С.М. Киров среди авиамodelистов». Как визитная карточка эпохи – мозаичное панно на

станции метро «Маяковская» А.А. Дейнеки «Пионеры с моделью». Увлечение техническим творчеством запечатлено в картине Н.М. Чернышева «Пионер-изобретатель». Интерес к природе нашел отражение в картинах, изображающих юных натуралистов в классной лаборатории, а также на природе (работа А.Ф. Пахомова «Юные натуралисты в Артеке»). Около трети работ посвящены тематике научно-технического творчества. Эстетическое воспитание представлено картинами А.В. Любимова «Урок музыки», И.И. Машкова «Пионерка с домрой» («Иметь»). Отметим, что научно-техническое творчество, познание природы заметно превалируют над художественным творчеством

Художники начинают изображать и отдых. В этой тематике наблюдаются гендерные различия. Девочки чаще изображены с книгой (пассивный отдых, личностное развитие – «Быть»), мальчики – на рыбалке, играющие в футбол (активные занятия, физическое развитие, межличностные связи «Быть» и «Быть-Быть»).

В многофигурной композиции В.П. Лебедева «Летний рабочий клуб» автор изображает межпоколенные отношения – совместный отдых рабочих и детей («Быть-Быть»).

Вовлечение детей в общественную жизнь, решение актуальных задач эпохи отражены в картинах, посвященных ликвидации безграмотности, борьбе с религией (например, С.Я. Адливанкин «Юные безбожники», а также в произведении А.Ф. Пахомова «У единоличника» («Быть-Быть»)).

Появляются работы, репрезентирующие героизм труда и преемственность поколений. На картине С.Я. Адливанкина «Герои у нас. Ударник» изображены рабочие в гостях у пионеров («Быть-Иметь», «Быть-Быть»).

Ценность знаний в тематике в этот период не выделяется, представлена наряду с другими темами.

В произведениях 1940-х гг. на первом месте политическая и оборонно-патриотическая тематика: пионеры с атрибутами пионерской организации (горн, флаг, барабан), портреты пионеров на фоне красного знамени.

Военное время представлено следующими сюжетами: захват фашиста (С.В. Кольцов «Захват фашиста»), игры детей в войну (Ф. Решетников «Поймали фашиста»), пионеры у раненых бойцов (И.М. Рубанов «Пионеры у раненых бойцов»), встреча героев войны (В.Н. Котецкий «Возвращение»), военная подготовка (А. Кузнецов «Сдал норму» – (ворошиловский стрелок), пионеры в музее. В послевоенные годы приобретает актуальность тема международной борьбы за мир. На картине Ф. Решетникова «За мир» дети европейского города пишут на стене «раix». Указанные сюжеты посвящены политическому и военно-патриотическому воспитанию молодежи («Быть-Быть»).

Большое внимание художники уделяют образованию, интеллектуальному развитию личности («Быть»). Наиболее часто изображается школьная жизнь, подготовка к занятиям, чтение.

Картина Т.С. Егоровой «Школьная редколлегия» посвящена межличностному взаимодействию и общественно-политической активности («Быть-Быть»).

Отдых представлен рыбалкой, играми у реки, футболом после школы (активный отдых, физическое развитие). Интеллектуальное развитие запечатлено художниками, изображающими школьников за игрой в шахматы (картина Ф. Решетникова «Шахматная задача»).

Даже в условиях военного времени и в послевоенные годы восстановления народного хозяйства произведения, изображающие детей в школе или на отдыхе, на удивление жизнерадостные и оптимистичные.

В 1950-е гг. резко возрастает количество работ, посвященных детству, школе. Доминирующие ценности предшествующих десятилетий не теряют своей актуальности, но мирное строительство все же расставляет иные акценты.

Из 210 проанализированных работ этого периода более четверти посвящены учению в школе и подготовке к урокам, а также чтению книг, т. е. учеба, приобретение знаний представлены как доминирующая ценность («Быть»).

Следующее по значимости в тематике работ – политическое воспитание, репрезентируемое пионерской атрибутикой, сюжетами приема в пионеры, пионерским костром, а также сценами, где пионеры беседуют с политическими или общественными деятелями (И.Н. Шульга «Сталин приехал к пионерам», В.А. Дрезнина «Дзержинский в трудовой колонии»). Художники стараются запечатлеть участие детей в политических праздниках, а также празднование значимых для страны событий («Быть-Быть»).

Трудовая деятельность и профориентация в основном представлены уроками труда в школе «Мастер и ученик» неизвестного художника, «Урок труда у девочек» Г.С. Верейского («Быть-Иметь»). В основном изображаются представители рабочих профессии или будущие работники сельского хозяйства. В эту группу можно включить и произведения, изображающие детей как помощников взрослых в их трудовой деятельности.

Продолжает привлекать внимание тема военно-патриотического воспитания, что находит отражение, например, в картинах Н.Я. Беляева «В гостях у пионеров», где военные беседуют с пионерами, Я.П. Тимофеева «Рассказ бойца», а также изображающих курсантов военных училищ (К.А. Титов «Гость»).

Техническое творчество, интерес к естественным наукам запечатлены в 15 из проанализированных картин. Это юные натуралисты на природе или в лаборатории, радиолюбители (Р.Д. Зенькова «Юные радиолюбители»), моделирование кораблей и авиамоделирование (Ю.Д. Коровин «В кружке авиамоделизма»). По-прежнему не спадает интерес к шахматам. Художественное творчество и развитие личности раскрываются в картинах З.В. Викторжевской «Урок музыки», И.И. Ильина «Юные художники», В. Корнеева «Школьники на концерте», повышается значимость эстетического воспитания в соответствии с идеалом гармонически развитой личности («Иметь»).

По сравнению с предыдущим периодом большое количество работ посвящено отдыху, каникулам. Как правило, изображены подвижные игры, занятия спортом, рыбалка.

Появляются работы, показывающие организованный коллективный отдых («Из пионерского лагеря» Ю.В. Васильева, «В Артеке» К.А. Прохорова, «В пионерском походе» Т.Н. Скородумовой, «Пионерское лето» Б.И. Горбунова) Таким образом, можно отметить повышение значимости межличностных связей среди детей.

Связь поколений просматривается с одной стороны, через изображение шефства пионеров над октябрятами, помощи детям, с другой стороны, через сюжеты, посвященные посещению родной школы бывшими выпускниками, причем изображены представители разных профессий, как военных, так и гражданских.

Привлекают внимание художников и жанровые сцены. Картины Ф.П. Решетникова «Опять двойка», «Нарушитель», В.Е. Попкова «Проспал школу», С.З. Гатина «Опоздал», А.С. Гугеля и Р.В. Кудревич «Большой сюрприз» на которой изображена мама, неожиданно пришедшая с работы, и мальчик, перед малышами изображающий из себя взрослого, развалившийся на стуле и держащий папиросу. Быт, повседневность, иногда с долей юмора проникает в тематику произведений живописи.

В 1950-е гг. появляется значительное количество работ, посвященных празднику 1 сентября. Начало школьных занятий становится общенародным праздником. Учеба, образование, знания приобретают общественную значимость – теперь это не просто личное дело ребёнка, а его общественная функция. Поступление в школу репрезентируется как изменение социального статуса («Быть-Быть»). Чаще всего это типовые картины, но данная тенденция продолжает оставаться и в последующие годы.

Отражение в живописи нашел и многонациональный портрет советского детства (Г.А. Семаков «Проводы в школу», П.А. Чернов «Подруги»).

Значительное количество работ посвящено маленьким детям, детям с родителями. Распространенный сюжет – спящий ребенок, а также часто встречаются портреты детей художников. Все произведения пронизывает любовь к детям, ценность детства как очень важного периода в жизни человека.

В 1960-е гг. акценты смещаются от политики к повседневности, быту. По-прежнему в центре внимания учеба: дети изображены в школьной и домашней обстановке, отвечающими у доски, решающими задачи, выполняющими домашнее задание. Ещё больше картин посвящено празднику 1 сентября.

Научно-техническое творчество отвечает духу времени: ребята заняты созданием моделей кораблей («Юные строители» неизвестного художника), увлекаются космонавтикой («Будущий космонавт» А.А. Прокопенко). Занятия детей более разнообразны, чем в предыдущий период. Это спортивные соревнования (физическое развитие – «Быть»), работа на приусадебном участке (приобщение к труду – «Быть-Иметь»), выпуск стенгазеты (общественная деятельность, межличностные связи – «Быть-Быть»), репетиции (художественное творчество – «Иметь»).

Ценность труда представлена в работах Г.А. Томенко «Будущие хлеборобы», Ю.М. Сочнева «Школа строится» («Быть-Иметь»).

Знаковые события в этот период нашли отражение в картинах, посвященных школе на целинных землях и встрече пионеров с Ю. Гагариным (Г.А. Дарьин «Гагарин в гостях у пионеров»).

Политическое воспитание занимает значимое, но не ведущее место: картины М.Г. Ройтера «Экскурсия в Смольном», С.М. Бондара «Павлик Морозов», пионеры на Красной площади или торжественный прием в пионеры.

Все больше картин посвящено организованному отдыху детей («Проводы в пионерский лагерь» «Друзья навсегда. Артек» Ф.П. Решетникова), хотя традиционно продолжают изображать мальчиков на рыбалке, а девочек чаще за чтением.

Связь поколений просматривается в картине М.Г. Ройтера «Пионеры на Братской ГЭС» (беседуют с рабочими), А.М. Степанова «Пионеры в гостях у акына». Произведения, посвященные историческим событиям написаны уже по следам прошлого («Трудные годы» В.М. Раткина, «Ликбез»

И.Н. Воробьевой). Стилистика произведений, манера подачи материала характерна для 1960-х гг.

Значительно большее количество работ посвящено детям и природе (В.М. Сидоров «Солнышко», А.А. Титунов «Первый снег» и др.), где дети смотрят в окно, любят природу, кормят птиц («Иметь»). Все картины залиты солнцем, передают радостное настроение, замечательный мир счастливого детства, мир мечтателей.

В числе рассмотренных 53 произведений 1970-х гг. ведущее место занимает праздник 1 сентября. Причем, как правило, на картинах изображены дети в сопровождении родителей, идущие в школу. То есть это праздник для всей семьи (семейные связи, социальный статус – группа ценностей «Быть-Быть»).

По-прежнему значительное внимание уделяется урокам в школе и подготовке дома (знания - «Быть»).

Широко представлены разнообразные внеурочные занятия детей: школьный хор, дети рисуют (художественное творчество – «Иметь»), спорт, рыбалка, игры во дворе (физическое развитие – «Быть»), организованный отдых в пионерском лагере (межличностные связи – «Быть-Быть»).

В картине Л.А. Данелия «Модница» можно видеть робкую попытку легитимация потребительства, уступку «мещанским ценностям». Подобную тематику трудно представить в предшествующие периоды, когда мещанство, «вещизм» всячески клеймились и отвергались.

Политическое воспитание репрезентируется через связь поколений и знакомство с историей («Пионеры на крейсере Аврора» П.Ф. Альберти, «Комната, где жил Ленин» И.И. Большаковой, «Макаренко с пионерами» П. Мищенко. «Дополнительный урок» С.В. Бондаренко, где изображены школьники в гостях у Н.А. Крупской (политическое воспитание – «Быть-Быть»). Однако идеологическая составляющая звучит не так органично, как в предыдущие десятилетия, она все больше формализуется.

Вновь появляется военно-патриотическая тема, как память о Великой Отечественной войне: Э.А. Белогулов «Дети войны» (военно-патриотическое воспитание – «Быть-Быть»).

Ценность труда, трудовое воспитание по-прежнему значимы. В картине «Цветы победителям» М.Г. Бельского пионеры встречают шахтеров цветами (межпоколенные связи – «Быть-Быть», трудовое воспитание – «Быть-Иметь»).

В живописи 1980-х гг. типовая тематика: 1 сентября, первый класс. Интерес смещается в сторону детского отдыха и счастливого детства. Часто изображаются занятия в школе и подготовка к урокам дома, чтение, уроки труда, интерес к природе («Сбор лекарственных трав» А.Г. Журбий), техническое творчество, занятия музыкой.

Военно-патриотическая тема представлена в произведениях 1980-х гг. как память о прошлом: «Дополнительный урок» Г.М. Коржева, «По дорогам войны» А.П. Матвеева, «Не все вернулись соколы» В.В. Комарова В отличие от произведений 1940–1950-х гг., которые создавались во время или по следам событий, в указанных произведениях больше символика, образ создается отсылкой к прошлому, цитированием образа, восприятием прошлого через временной интервал, с позиций другой эпохи. С одной стороны, подчеркивается необходимость сохранения в памяти потомков событий прошлого, значимых

для страны, с другой – образы, созданные художниками не наполнены личным чувством и потому не оказывают сильного влияния на зрителя.

Тенденция формализации, выхолащивания историко-патриотических ценностей продолжается в картинах 1980-х гг. Типичные темы: прием в пионеры на Красной площади, пионеры у мавзолея В.И. Ленина, пионеры с атрибутами пионерской организации, пионерский костер. Политическое воспитание и формирование соответствующей системы ценностей становится все более формальным. Интерес художников смещается в сторону изображения детского отдыха, детей на фоне пейзажей, в домашней обстановке.

С точки зрения семиологического подхода меняется отношение между означаемым и означающим, что представлено в произведении и как представлено, а значит, какое чувство вызывает у зрителя образ, созданный художником, как художник представляет то время, в котором живет. Большинство работ типовые, отвечающие социальному заказу, что характеризует определенный период советской истории.

Если 1940–1950-е гг. политическая и военно-патриотическая тематика в произведениях занимала ведущее место, то в 1960–1970-е гг. интерес к ней снижается. Эта тенденция продолжается в 1980-гг., появляющиеся картины носят характер обязательного ритуала, часто лишённого внутреннего содержания.

С точки зрения доминирующей системы ценностей и гармонического развития личности, которое было заявлено как ведущее, живопись советского периода, посвященная детству, школе, в целом отвечала этим требованиям. Ведущее место занимала ценность знаний, образования, акцентировалось внимание на научно-техническом творчестве, ценности труда, политических ценностях и воспитании гражданина.

Итак, по произведениям живописи можно проследить динамику системы ценностей общественного сознания на протяжении длительного периода.

В 1920-е гг. ещё только складывалась система пропаганды новых ценностей, в 1930-е гг. система, в целом, сложилась, и это решающим образом повлияло на тематику и содержание произведений живописи. В 1940-е гг. наблюдается дальнейшее развитие системы, обеспечивающее социализацию подрастающего поколения. Своего пика и завершенности система достигает в 1950-е гг. С 1960-х гг. наблюдается постепенное смещение приоритетов. В произведениях живописи, посвященных детству, воспитанию новых поколений, явно прослеживается тенденция размывания консенсуса относительно советских ценностей, что свидетельствует о кризисном состоянии ценностного сознания в 1970-е гг. Окончательная эрозия произошла в 1980-е гг.

Произведения живописи являются важнейшим визуальным источником изучения особенностей эпохи. С одной стороны, они дают возможность определить социальный заказ общества, с другой, пусть даже бессознательно, отражают состояние массового сознания.

Список литературы

1. Богданова Н.М. Фотография как объект социологического познания: автореф. дис.... канд. социол. наук. М., 2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/teoria-sociologii/fotografija-kak-obekt-sociologicheskogo-poznaniya.html>

2. Горбова Г.А. Социально-философский анализ ценностей современной России: автореф. дис...философ. наук. Ростов н/Д., 2004 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/socialno-filosofskij-analiz-cennostej-v-sovremennoj-rossii.html>
3. Динамика ценностей населения реформируемой России /отв. ред. Н.И. Лапин. М.: Эдиториал УРСС, 1996. 221 с.
4. Общая и прикладная политология / под общ. ред. В.И. Жукова., Б.И. Краснова. М.: МГСУ: Союз, 1997. 992 с.
5. Парахонская Г.А. Контент-анализ документов. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2004. 124 с.
6. Россия: трансформирующееся общество / под ред. В.А. Ядова. М.: Канон-пресс-Ц. 2001. 640 с.
7. Сергеева О.В. Исследовательское поле визуальной социологии. [Электронный ресурс]. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2010/09/03/1214990144/09_Sergeeva.pdf
8. kykolnik.livejournal.com («Дети Страны Советов». «Школа в живописи». «Пионеры СССР») [Электронный ресурс].

PAINTING AS A VISUAL DOCUMENT

G.A. Parakhonskaya

Tver State University, Tver

Value system dynamics, based on paintings dedicated to USSR childhood in 1920-1990 timeframe is studied.

Key words: *visual documents, value system dynamics, painting.*

Об авторе:

ПАРАХОНСКАЯ Галина Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: parakhonskaya@gmail.com

Author information:

PARAKHONSKAYA Galina Anatolievna – Ph.D. (History), Associate Professor, Department of Sociology, Tver State University, Tver. E-mail: parakhonskaya@gmail.com

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 273.99

ДЕМОНОЛОГИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий**

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

**ЧОУ ВО «Российская христианская гуманитарная академия», г. С.-
Петербург

Статья посвящена анализу взаимодействия мифологических и теологических компонентов в религиозном дискурсе лидера старообрядчества протопопа Аввакума. Авторы доказывают, что демонология Аввакума сформирована в результате влияния народной традиции на православную теологию. Такой характер демонологии определен авторами как «ламинарный». Рассмотрены основные демонологические концепты, представленные в текстах Аввакума, специфика их терминологизации и семиотизации.

Ключевые слова: старообрядчество, протопоп Аввакум, демонология, экзорцизм, народная религиозность, ламинарная культура.

Отличительной чертой народной религиозности, причем зачастую независимо от ее религиозного контекста, является интерес к демонологическим сюжетам. Взаимоотношению человека с демоническими существами посвящены различные тексты фольклорного характера, порожденные спецификой народной интерпретаций вероучительных установок иудаизма, буддизма, ислама, христианства и др. религий. В христианской традиции, а мы будем работать исключительно с ней, существует множество апокрифов, в которых демонологическое содержание является вполне отчетливо выраженным, но которые в принципе не являются текстами народной религиозности, кроме того, представлены демонологические сюжеты и в агиографических и псевдоагиографических текстах. Проблеме демонологии посвящены теологические и церковно-юридические труды, пик написания которых, по понятным причинам, приходится на средневековье. Как отмечает А.Я. Гуревич, в Средние Века «образ дьявола и его прислужников постоянно привлекает мысль, будит интерес, порождает все новые и новые рассказы о его проделках... Демоны, черти – это своего рода вирусы средневековья, ими заражен весь грешный земной мир» [4, с. 289].

Очевидно, интерес к демонологии не имеет строгой привязки к определенным структурным элементам религиозного дискурса, при том, что интерпретация демонологических концептов может быть представлена как в формате мифологем, так теологем и в различных формах смешения теологических и мифологических форматов духовной культуры. Фактически речь обычно идет о «соревновательных отношениях» божеского и демонического, при этом основным свойством демонического выступает хитрость, что и дает возможность, в свою очередь, использовать и порождать разнообразные изводы демо-

нологических жанров – этому способствует крайняя изменчивость бесовской силы в ее явлениях человеку. Несмотря на то, что демонология имеет вполне четкое теологическое основание и в силу этого может претендовать на теологический анализ (как извод ангелологии), для структуры современной христианской теологической культуры демонологические концепты являются маргинальными, а в модернистском дискурсе наличествует тенденция к отказу от признания их реальности и трактовке как риторико-поэтических условностей. Одновременно с этим интерес к демонологии в народной религиозности всегда был явно выраженным, чему соответствовала народная вера в непосредственное присутствие различных по своим качествам и отношениям к человеку демонических существ в локусах обжитого человеком пространства, повседневный праксис оказывался очень консервативным и устойчивым.

Семиотику народной интерпретации демонических образов мы можем определить как ламинарную: на реликты древнего язычества налагаются (но не смешиваются) концепты, образованные народным сознанием в процессе мифологической интерпретации теологом христианской веры, начинающихся с рассказов и запугиваний в детском возрасте. Наблюдаются последствия затянувшегося на столетия кризиса катехизации: последняя понимается не более, чем информирование, которое не приобщает человека культуре теологического мышления, не вырабатывает способность оперировать теологическими понятиями и не побуждает рефлексивно менять повседневный праксис. Поэтому воспринятые теологемами интерпретируются носителями мифологического мышления при помощи привычных герменевтических механизмов понимания мифа: они обретают сюжетность, предметность, материальную конкретность, антропоморфность и таким образом включаются в пространство мифологической культуры как ее вполне органичные части [5, с. 20–24].

В этом отношении демонология, представленная в текстах одного из лидеров старообрядчества протопопа Аввакума Петрова, представляет особый интерес. Во-первых, тексты протопопа Аввакума, почитаемого многими старообрядческими толками и согласиями в качестве мученика, обретают для старообрядческой духовной культуры значение не только авторитетных, но и во многом образцовых и выводятся из поля критики. Соответственно вся старообрядческая демонология, и соотносящаяся с ней эсхатология – не может быть понята без обращения к Житию протопопа Аввакума, написанному им самим (далее – Житие), которое, однако, с точки зрения его демонологического содержания остается неизученным. Во-вторых, Аввакум сам является ярким выразителем упомянутой семиотической ламинарности – в его дискурсе, и, очевидно – мировосприятии – представлены как сугубо теологические, так и народно-мифологические концепты, что представляет известный интерес для семиотико-религиоведческих исследований, в частности, насколько Аввакум представляет типаж, частотный для белого деревенского духовенства той эпохи.

В тексте Жития демонологическая концептосфера (в той степени, в которой о ней можно говорить как о некоем единстве) строится при помощи двух терминов «дьявол» и «бес». Анализ текста позволяет утверждать, что при всей семантической близости они не являются синонимами.

Нами насчитано 22 употребления словоформ лексемы «дьявол» в Житии. В большинстве случаев упоминание дьявола осуществляется в связи с ис-

пользованием герменевтического механизма, объясняющего различные неприятности в личной жизни Аввакума и проблемы тогдашней религиозной ситуации. Отличительной чертой словоупотреблений является неопределенность семиотического статуса соответствующих высказываний. Дьявол «омрачает» притеснителей Аввакума – «Потом с Воробьевых гор перевели нас на Андреевское подворье, таже в Савину слободку. Что за разбойниками, стрельцов войско за нами ходит и срать провожают; помянется, – и смех и горе, – как то омрачил дьявол!» [1, с. 76], провоцирует нападения враждебной толпы «И тут пожил немного, – только осмь недель: дьявол научил попов, и мужиков, и баб, – пришли к патриархову приказу, где я дела духовныя делал, и, вытаща меня из приказа собранием, – человек с тысящу и с полторы их было, – среди улицы били батожем и топтали» [1, с. 22], ссорит протопопа с ближними «Кормилица моя была Евдокея Кирилловна, а и с нею дьявол ссорил» [1, с. 43]. То есть мы видим функциональные характеристики, обобщенного «портрета» нет.

Кроме того, дьявол «воздвигает бурю», «не дает житья», «поглощает», «пророчествует», «умышляет», «наводит», «заставляет», «досаждает» и «крадывает». Это типичный для Средневековья перечень функций. В большинстве случаев эти высказывания обладают выраженным перлокутивным значением – Аввакум таким образом объясняет события, убеждает своего потенциального читателя и дискредитирует противников. Однако семиотический статус высказываний часто оказывается неопределенным. Так, приведенное выше описание действия дьявола, научившего «попов, и мужиков, и баб» бить Аввакума батогами и топтать его на улице, можно интерпретировать как метафору/аллегория, а можно – буквально. В первом случае основанием для метафоризации будет озлобленность толпы, враждебные действия которой уподобляют ее адептам демонических сил. Однако непосредственное действие врага рода человеческого в этом случае не предполагается, толпа, действующая по дьявольскому научению, тогда не более чем аллегория, основанная на распространении метафоры «злоба дьявольская» до небольшого сюжетного повествования.

Однако данный текст может пониматься буквально, в этом случае предполагается непосредственное участие демонических сил в событиях, а дьявол реально побуждает недовольных к расправе над Аввакумом. В любом случае, Аввакум создает бинарную оппозицию, в рамках какой он должен считаться безусловным праведником, коль скоро дьявольские атаки на него столь сильны. Это неудивительно, ведь мы имеем дело с дискурсом, который все еще остается агиографическим, при всем жанровом новаторстве.

Неопределенность семиотического статуса данного текста не представляется случайным, полагаем, что она связана со спецификой мировосприятия, в котором причинно-следственные отношения угадываются интуитивно и выражаются при помощи метафор и аллегорий, благодаря чему происходит схватывание явлений и событий в их общих частях, без структурирования соответствующего опыта. Такое метафорическое клиширование позволяет в однотипных ситуациях видеть происки нечистой силы, не вдаваясь в детали онтологического статуса отношений, давших основание для метафоризации: действительно ли «дьявольская злоба» онтологически соотносится с невидимым миром, и что именно это значит для говорящего?

В любом случае, в текстах Аввакума дьявол «действует» – неважно, реально, или только дискурсивно, преимущественно в сфере социального. Он влияет на негативное развитие коммуникативных отношений, в которые оказывается вовлеченным Аввакум – коммуникативные неудачи и явные конфликты – избиения, оскорбления, и т. п. описываются им в терминах демонологии.

Если образ дьявола, не исключая абстрактного прочтения, в Житии обладает известной семиотической амбивалентностью, затрудняющей иногда разграничивать метафоры/аллегории и буквальный нарратив, то образ беса тяготеет именно к паттернам буквальной герменевтики. Очевидно, что соответствующие терминопотребления – «бес», «бесовский», «бесноваться» соотносятся с верованиями народной религиозности и теми пастырскими и литургическими действиями, которые совершал неоднократно Аввакум, столкнувшись с явлениями, интерпретируемыми им как бесовская одержимость. В таком контексте бес не только обретает «грубую материальность» и практически телесность, но и действует вполне антропоморфно. Именно эта «присущая народному сознанию телесность и конкретность образов делает беса при всей его многоликости зримым и часто вовсе лишенным мистической таинственности» [8, с. 134]. Иногда описания изгнания беса в Житии формируют отдельные драматические сюжеты – сложные композиция из событий и поступков с готовыми драматическими эффектами: Аввакум патетически восклицает «Ох, горе мне!», рыдает, кричит бесу «изыди!» и т. д.

«Аз же начах действовать над обуреваемым молитвы Великаго Василия с Симеоном: он мне строил кадило и свечи и воду святую подносил, а прочии держали беснующагося. И егда в молитве речь дошла: “аз ти о имени господни повелеваю, душе немый и глухий, изыди от создания сего и ктому не вниди в него, но иди на пустое место, идеже человек не живет, но токмо бог призирает”, - бес же не слушает, не идет из брата. И я паки ту же речь в другогряд, и бес еще не слушает, пуци мучит брата. Ох, горе мне! Как молить? – и сором, и не смею; но по старцеву Епифаниеву повелению говорю; сице было: взял кадило, покадил образы и беснова и потом ударился о лавку, рыдав на много час. Восставше, ту же Василиеву речь закричал к бесу: “изыди от создания сего!” Бес же скорчил в кольцо брата и, пружався, изыде и сел на окошко; брат же быв яко мертв. Аз же покропил ево водою святою; он же, очхняся, перстом мне на беса, сидящаго на окошке, показывает, а сам не говорит, связавшуся языку его. Аз же покропил водою окошко, и бес сошел в жерновый угол. Брат же и там ево указывает. Аз же и там покропил водою, бес же оттоле пошел на печь. Брат же и там указывает. Аз же и там тою же водою. Брат же указал под печь, а сам перекрестился. И аз не пошел за бесом, но напоил святою водою брата во имя господне. Он же, воздохня из глубины сердца, сице ко мне проглагола: “спаси бог тебя, батюшко, что ты меня отнял у царевича и двух князей бесовских!”» [1, с. 87].

В данном описании бес предстает в виде существа, безусловно, вредного, но неопасного – сам Аввакум, изгоняющий беса из одержимого, не ощущает какой-либо опасности, только испытывает сильное чувство беспомощности, когда в начале экзорцизма бес «не слушает» протопопа и «не выходит». Изгнанный из тела одержимого бес, судя по описанию, ведет себя «спокойно», неагрессивно – преследуемый экзорцистом, он вначале садится на окошко (ве-

роятно, подоконник), уходит в угол, потом – на печь, наконец уходит под печь. Интересен вопрос о том, кто именно – один ли одержимый, или оба – одержимый и Аввакум видели изгнанного беса: одержимый указывает на беса пальцем (что априорно предполагает восприятие некоего образа в пространстве), Аввакум же непосредственно не говорит о бесовидении, но описывает все перемещения беса в модальности совершенно надежного знания, как очевидец. Отметим, что в демонологических нарративах Аввакума если описывается языковое поведение беса, то отсутствует подробное описание его неязыкового поведения, и наоборот. Это неким образом соотносится с наблюдением И.И. Русиновой – «если у духа описано звуковое поведение, то, как правило, отсутствует визуальный портрет, но если описан внешний облик духа, то он чаще всего молчит» [7, с. 15].

Изгнание беса описывается вполне хрестоматийно – оно осуществляется при помощи заклинательных молитв, каждения и кропления святой водой. Симптомы одержимости проходят постепенно – одержимый вначале приходит в себя, начинает осознанно воспринимать реальность, в последнюю очередь к нему возвращается речь.

Столь же насыщено драматическими эффектами описание другого экзорцизма – Аввакум изгоняет из одержимого беса, который «был суров и жесток гораздо, бился и дрался, и не могли с ним домочадцы ладить».

«Да у меня ж был на Москве бешаной, – Филиппом звали, – как я из Сибири выехал. ... Егда ж аз, грешный, со крестом и с водою прииду, повинен бывает и, яко мертв, падает пред крестом Христовым и ничего не смеет надо мною делать. И молитвами святых отец сила божия отгнала от него беса, но токмо ум еще несовершен... По некоем времени пришел я от Феодора Ртищева зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел много о вере и о законе; а в моем дому в то время учинилося нестройство: протопопица моя со вдовою домочадицею Фетиньею меж собою побранились, – дьявол ссорил ни за што. И я, пришед, бил их обеих и оскорбил гораздо, от печали согрешил пред богом и пред ними. Таже бес вздвигал в Филиппе, и начал чепь ломать, бесясь, и кричать неудобно. На всех домашних нападе ужас, и зело голка бысть велика. Аз же без исправления приступил к нему, хотя ево укротити; но не бысть по-прежнему. Ухватил меня и учал бить и драть и всяко меня, яко паучину, терзает, а сам говорит: “попал ты мне в руки!” Я токмо молитву говорю, да без дел не пользует и молитва. Домашние не могут отнять, а я и сам ему отдался. Вижу, что согрешил: пускай меня бьет. Но, – чуден господь! – бьет, а ничто не болит. Потом бросил меня от себя, а сам говорит: “не боюсь я тебя!” Полежал маленько, с совестью собрался. Воставше, жену свою сыскал и пред нею стал прощатца со слезами, а сам ей, в землю кланаясь, говорю: “согрешил, Настасья Марковна, – прости мя, грешнаго!” Она мне также кланяется. Посем и с Фетиниею тем же образом простился. Таже лег среди горницы и велел всякому человеку бить себя плетью по пяти ударов по окаянной спине: человек было с двадцеть, – и жена, и дети, все, плачючи, стегали. А я говорю: “аще кто бить меня не станет, да не имать со мною части во царствии небеснем!” И они, нехотя бьют и плачут; а я ко всякому удару по молитве. Егда ж все отбили, и я, воставше, сотворил пред ними прощение. Бес же, видев неминуемую, опять вышел вон из Филиппа. И я крестом ево благословил, и он по-

старому хорош стал. И потом исцелел божиею благодатиею о Христе Иусе, господе нашем, ему ж слава»[1, с. 91].

Данный фрагмент интересен, во-первых, чисто семиотической особенностью: соседством, почти контаминацией и «диавола», и «беса», притом, что и тот, и другой в пределах одной ситуации по словам Аввакума успевают подействовать на него. Дьявол провоцирует ссору (можно предположить, что имеет место действие некоторой скрытой сущности, так как никаких свойств его, кроме способности вредить людям, не приводится), а бес оказывает сопротивление при экзорцизме и причиняет вполне реальные телесные страдания. Иными словами, если дьявол предстает как «слабо персонифицированное существо, однако все-таки способное производить некие действия» [6, с. 232], то бес вполне конкретен. Интересно, что мотивация упорства беса дана вполне традиционно-церковно – это пребывание экзорциста в состоянии греха после ссоры с близкими. После достаточно жесткой покаянной практики с элементами флагеллантства с последующим примирением, не только позволило совершить экзорцизм, бес, по словам Аввакума, вышел сам. Можно предположить, что лексемы «дьявол» и «бес» находятся в дополнительном распределении, а семантически соотносятся как общее (оно же более абстрактное) и частное (оно же более осязаемое благодаря особенностям своего поведения). Изничтожить дьявола протопоп не в силах, но изгнание беса, творящего одно из своих злых дел, – задача для него посильная. Отметим, что сама ситуация экзорцизма описывается Аввакумом как вполне привычная, и только возникшие в ходе изгнания проблемы – упорство беса и его нападение на протопопу оказывается некоей неожиданностью – «не бысть по-прежнему».

Аввакум не только не оказывает сопротивления избивающему его бесу, но готов добровольно претерпеть побои как наказание за грех – «вижу, что согрешил, пускай меня бьет», осознавая при этом их «неопасность»: боли он не чувствует и считает это своего рода чудом Божиим, верой в то, что хотя Бог и попустил бесу «избить» протопопу, однако не дал ему власти нанести существенный вред его духовному и физическому здоровью. Таким образом, совершенный грех не лишает его полностью благодатной защиты, но рассматривается им как некая случайная и досадная неприятность, не могущая иметь сколько-нибудь серьезных последствий.

Сам Аввакум не чувствует боли, и не особо боится последствий, тогда как другие присутствующие реально напуганы происходящим – «на всех домашних нападе ужас». Неслучайно, потом, когда экзекуция закончена, именно бес, а не избитый им Аввакум заявляет «не боюсь я тебя». Все это придает описанию ощущение чего-то ненастоящего, несерьезного, а бес превращается едва-ли не в комичного персонажа [2, с. 302]. Аввакум, вероятно именно поэтому считает нанесенных бесом побоев недостаточным наказанием за грех, он настаивает на продолжении наказания, но актерами на этот раз выступают все присутствующие, которые «со слезами» бьют Аввакума плетью.

Другой отличительной особенностью демонологического дискурса Аввакума является включение фольклорно-мифологических концептов в эсхатологический нарратив, претендующий на теологичность. Например, размышляя об ожидаемом рождении антихриста, Аввакум обращается к сугубо фольклорному сюжету о летающих змиях, соблазняющих женщин (Книга толкований, цит. по: [1, с. 143]), столь же мифологично описание антихриста в образе огне-

дышащего чудовища – «плоть та у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит», которого протопоп собирался бить посохом (Книга бесед, цит. по: [1, с. 130]).

Несмотря на то, что функции «вредить человеку» и «наказывать за неправильное поведение» часто в демонологических нарративах различаются [3], в данном случае они различены быть не могут. Возможно, это связано с тем, что в анализируемом сюжете имеет место мультипликация объекта демонического воздействия – бес приносит вред одержимому, пугает присутствующих и пытается негативно воздействовать на экзорциста. Такое утроение объекта затрудняет идентификацию мифологических функций, особенно в условиях герменевтической недостаточности – мы не можем анализировать события, непосредственно предшествовавшие одержимости, равно как сколько-нибудь надежно определить семиотический статус описанного акта демонического запугивания домочадцев. Касательно же демонического нападения на Аввакума, казалось бы имеющего все черты наказания за неправильное поведение экзорциста, то и здесь мы не можем даже по формальным основаниям принять такую интерпретацию: ведь на самом деле речь идет не о «неправильном действии», но о действии вполне правильном, но совершенном в «неправильном состоянии» актора. Перенесение акцента с сюжета (поступок) на моральную рефлексию («недостойство» экзорциста) привносит в мифологический рассказ элементы теологического дискурса и усиливает ламинарность его структуры.

Таким образом, в структуре демонологического нарратива отчетливо представлены как этические компоненты, относящиеся к проблемным вопросам теологии морали – наказание за грех, действенность молитвы и др, так и вполне мифологические сюжеты, антропоморфизирующие беса. Эта ламинарность демонологического дискурса Аввакума оказала влияние на всю последующую старообрядческую демонологию и эсхатологию, в текстах которых отчетливо представлены несмешивающиеся пространства теологических и мифологических концептов.

Список литературы

1. Аввакум Петров. Житие протопopa Аввакума. М.: Эксмо, 2011. 576 с.
2. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 384 с.
3. Виноградова Л.Н. Демонологические функции «вредить человеку» и «наказывать его за неправильное поведение»: В чем разница? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М.: «Индрик», 2015. Вып. 4. С. 215–228.
4. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. 359 с.
5. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство народной веры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 4. С. 20–24.
6. Левкиевская Е.Е. Субъектные и предикатные формы наименования мифологического персонажа (на примере представлений о

- «страхах») // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М.: «Индрик», 2015. Вып. 4. С. 229–261.
7. Русинова И.И. Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. № 6. С. 13–17.
 8. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индик, 2003. 464 с.

DEMONOLOGY OF THE ARCHPRIEST AVVAKUM IN THE CONTEXT OF POPULAR RELIGIOSITY

V.Yu. Lebedev*, A.M. Prilutskij**

*Tver State University, Tver

**Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg

This article is focused on the analysis of mythological and theological components in the leader of the Old Believers, Protopope Avvakum's (Habakkuk) religious discourse. The authors argue that Avvakum's demonological views were formed as a result of the influence of folk traditions on the content of the theological Orthodox discourse. This kind of demonology is defined by the authors as a laminar. The article also contains an analysis of the main demonological concepts presented in the texts of Avvakum, their terminological expression and the specificity of semiotization.

Keywords: *Old Believers, Protopope Avvakum, demonology, exorcism, folk religiosity, laminar culture.*

Об авторах:

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

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и религиоведения ЧОУ ВО «Российская христианская гуманитарная академия», С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Theology, Institute of Pedagogical Education, Tver State University, Tver. E-mail: Semion.religare@yandex.ru

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – Ph.D., Chair of the Dept. of Philosophy and religious studies, Russian Christian Humanitarian Academy, Saint-Petersburg. E-mail: Alpril@mail.ru

УДК 1. (091)

ОБРАЗЫ НАУКИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Г.Л. Бузук, И.И. Семаева

ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва

Анализируются представления русских философов XIX – начала XX вв. о месте и роли науки в обществе, ценностях научного познания и ответственности ученого, структуре научного знания, формировании в различных философских направлениях представлений об образе науки как цельном видении идеальной науки будущего. Выделены основные черты, характеризующие воззрения на науку представителей русского позитивизма и русского неокантианства. Определены направления дальнейшего исследования проблемы формирования образа науки в отечественной философской мысли.

Ключевые слова: *образ науки, русский позитивизм, русское неокантианство, особенности научного познания, ценностные основания науки, ответственность ученого, идеальная наука будущего.*

Русская философская мысль XIX – начала XX вв. представляла собой многообразие идей, направлений, многоголосие мнений, взглядов, позиций, включенных в той или иной степени в европейский философский процесс. «Постижение совокупного исторического образа» (К. Ясперс) русской философии этого периода невозможно без обозначения тех проблем, которые, с одной стороны, создавали общее полемическое поле, а с другой – позволяли выявить принципиальные различия в их осмыслении, обозначить различие позиций, идейные разногласия.

В XIX в. одной из таких проблем в русской философской мысли стало отношение к науке, провокационное постулирование «изгнания метафизики из науки» и превращение научной рациональности в некую высшую ценность. Для европейской философии, получившей прививку декартовского дуализма и кантовской гносеологии, эта проблема была не столь болезненна, для русской же философии она превратилась в серьезный предмет размышления о путях развития философии. Является ли путь абсолютизации рациональности в науке единственно возможным или русская философия должна двигаться по собственным орбитам в космосе философских идей и направлений? Особенно это затронуло русскую религиозную философию, которая не представляла собой цельную, четко разработанную, логически отточенную и завершенную систему, а признак системности для многих ее представителей был скорее критерием отхода от подлинной философии, ухода в область рационализма и эмпиризма [8]. Наиболее интересные страницы русской религиозной философии были наполнены интуициями, озарениями, мистическими переживаниями. А потому исследователь, который искал в философском знании прежде всего научность, системность, по словам А.Ф. Лосева, «может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания» [1, с. 67–68].

В силу этих особенностей отечественного философствования проблема отношения к феномену науки обрела характер не столько изучения эпистемологии, методологии научного знания, вопросов, которые позже составили основу философии науки, сколько деятельности по осмыслению и созданию образа науки [7].

Отмечалось, что, во-первых, образ науки обладает еще большим множеством смыслов, чем разнообразные содержательные определения понятия науки. Во-вторых, образ науки, для русских философов, предполагал нацеленность на исследование данного явления в цельности, стремление к преодолению изучения отдельных аспектов бытия науки. В-третьих, образ науки имплицитно включал в себя социокультурные особенности своего времени. В-четвертых, образ науки во многом субъективен, так как формируется в сильной зависимости от философских предпочтений своего создателя, тесно связан с его интересами, представлениями о роли и значении науки, месте науки в общественной системе. Эту особенность формирования образа науки В. Ньютон-Смит определял как «образ, в котором научному сообществу нравится представлять самого себя и который фактически служит тем образом, в котором большинство из нас воспринимает это сообщество...» [2, с. 163]. В-пятых, образ науки телеологичен, выражает определенные цели, приоритеты, ценности научного познания, характерные для того или иного исторического периода.

Для молодой отечественной науки XVIII в. образ науки не потребовал систематизации, выявления неких признаков, позволяющих «оживить» его. Произошло это прежде всего потому что он оказался персонифицированным и, в известной степени, совпадал с реальной исторической личностью М.В. Ломоносова как идеального носителя научного знания. На заре своего развития российская наука почти сразу же обрела и свой идеал ученого, воплощение всего того, что определяет ценностное наполнение образа науки.

Как А.С. Пушкин есть «наше всё» в культуре, так М.В. Ломоносов есть «наше всё» в науке. Обращаясь к его личности и к его научному наследию, можно достаточно объемно представить, что этот воплощенный образ науки являл собой. Патриотизм в науке – одна из главных отличительных черт данного образа. Патриотические мотивы пронизывали не только литературно-поэтическое творчество ученого, вдохновляли на создание «Российской истории», его просветительская деятельность означала борьбу за благо своей страны, ее процветание, «усердие к пользе отечества». Слово «борьба» здесь оказывалось ключевым, поскольку и создание университета, и стремление превратить Академию наук в центр национальной науки, т. е. служащей национальным интересам, и убежденность, что язык науки в России должен быть национальным, требовали от ученого героического энтузиазма в условиях мощного противодействия «неприятелей наук российских».

Из многих других характеристик этого образа в контексте данной темы следует выделить универсальность научной деятельности М.В. Ломоносова, который предстает и как организатор науки, и как ученый, разносторонность и энциклопедизм которого позволяет соотнести его с гениями эпохи Возрождения. Данная синтетичность научных интересов ученого позволила ему впервые в России обратиться к созданию физической картины мира.

Эти черты образа науки – патриотизм, синтетичность, стремление к цельности, героическое служение истине, просветительство – стали ценност-

ными ориентирами для философов XIX в., обратившихся к феномену науки. «Что есть наука?», – так сформулировал эту проблему в своем незавершенном трактате «Русские ночи, или О необходимости новой науки и нового искусства» В.Ф. Одоевский, и ответил на данный вопрос так – это образ воззрения на предметы. Указанный образ отличался целостностью, когда суть науки есть не разрозненные ее дисциплины – математика, история, филология, а междисциплинарные связи. Единство научного знания представлялось им образно как храм, где в гармоничном единстве находятся и архитектура, и иконопись, и чувства верующих. Основой такого идеального храмового единства науки выступает ее нравственная ценность, определяемая философией. Образ науки, обозначенный В.Ф. Одоевским, был наполнен романтическим энтузиазмом, верой в просвещение, в возможность на основе синтеза научных знаний сформировать цельное мировоззрение.

В 30–40-х гг. XIX в. в России в бурных общественных дискуссиях появились две основные мировоззренческие парадигмы – славянофильская и западническая. Вопрос о роли и месте науки в обществе обрел свой особый статус как продолжение полемики об историческом пути России. Наука рассматривалась как проявление западного просвещения, как его рационалистическое ядро, но именно торжествующий, господствующий рационализм оказывался неприемлемым для славянофилов, которые видели в его торжестве опасность разрушения цельного единства знания. Не само просвещение стало предметом критики со стороны славянофилов, но просветительство как «оторвавшаяся от жизни наука» (И.В. Киреевский). Признание славянофилами возможности национальной науки опиралось на некий образ этой науки, которому были присущи такие черты, как цельность знания, отражающая цельность бытия, нравственное начало, «живознание» как органическое единство не только чувственного опыта и разумного постижения, но и религиозной интуиции, без которой истину постичь невозможно. Этот образ науки был ориентирован на ценности духовные, как высшие в познавательном процессе.

Идеологические споры славянофилов и западников, поиск логически четких, научно обоснованных ответов на вопросы об историческом пути России во многом способствовали быстрому распространению идей нового европейского философского учения позитивизма с его убежденностью в могуществе науки. В позитивизме русские западники увидели и «позитивный метод», и революционное начало, и веру в прогресс, вытесняющую религиозную веру. Вариации позитивизма в России во многом определялись готовностью их представителей акцентировать тот или иной аспект новомодного учения – от крайностей применения субъективного метода в социологии у П. Лаврова до корректно-кабинетного использования идей позитивизма у Н.И. Кареева.

Одной из существенных особенностей позитивистского понимания науки и ее места в историческом процессе было почти религиозное убеждение в ее всеисилии, ее мифологизация. А.Ф. Лосев назвал Р. Декарта подлинным основателем европейского позитивизма, а характерные черты этого учения – собственно позитивизм, механицизм и рационализм – прямым порождением картезианской мифологии. Р. Декарт находит основу для своей философии в «я», в субъекте, в мышлении, в познании: «...такова его собственная мифология, такова вообще индивидуалистическая и субъективистическая мифология, лежащая в основе новоевропейской культуры и философии» [3, с. 403–404].

Наука не существует без мифа, наука всегда мифологична, таков был вывод А.Ф. Лосева. Данное определение во многом объясняет и популярность позитивизма в России XIX в., и те ожидания, которые возлагали на него, – ожидания, питавшиеся этой мифологией. Рационализм не был вполне укоренен в нашей почве, и лишь в XVIII в. начинает широко распространяться в общественном сознании, поэтому мифологизм был привычным способом объяснения даже таких явлений, как наука.

Один из самых интересных образов науки, рожденных в рамках русского позитивизма, принадлежал П.А. Кропоткину, ученому-революционеру не только в области естественных наук, но и в теории анархизма. Он отмечал, что учение О. Конта оказало сильное влияние на все научные исследования, а идеи Г. Спенсера способствовали развитию теории общественного развития нравственности. Романтизм, жертвенность и утопизм были столь же характерны для интеллектуального поиска П.А. Кропоткина, как и эмпиризм, механицизм, позитивизм. Столь широкая палитра научных и гражданских интересов ученого – от географии, истории, этики до биосоциологических идей и научных оснований анархизма – привела его к мысли о необходимости создания «науки о науке», некоей синтетической науки, опирающейся на методологию естествознания, позитивизм, на органическое единство социологии и биологии, «философии, охватывающей все физические, химические, жизненные и общественные явления как одно целое» [4, с. 257].

Этот образ синтетической науки был бы не полон без этического наполнения, которому П.А. Кропоткин уделил особое внимание. Основной идеей его этики является представление об эволюционном характере развития этических учений, которые, подобно живым организмам, проходят различные стадии развития – от первобытных примитивных установок до «высокоидеальных» учений новейшего времени. Именно в вопросе об укоренности нравственности в природе он выступал с критикой О. Конта, считая, что нравственное начало заложено в человеке как инстинкт. Эволюция нравственности, считал П.А. Кропоткин, связана с изменениями «строения общественной жизни». Основным критерием нравственности поступков людей он считал, в соответствии с позитивистской позицией, полезность или вредность последствий этих поступков для большинства людей в настоящем и будущем.

В работе «Современная наука и анархия» П.А. Кропоткин подвел определенный итог созданию образа науки. Анархию он представлял как мировоззрение, основанное на универсальном механицизме природы и общества, на методе естественных наук, способном проверить любое научное положение, на создании синтетической философии, охватывающей все науки, способной дать ответы на все современные вопросы. К этому образу следует добавить личностные качества ученого, его самопожертвование в служении социальным идеалам, которые совпадают с идеалами науки.

Отдельные аспекты позитивистского образа науки в России были разработаны П. Энгельмейером, инженером, автором «Философии техники» и «Теории творчества». Он акцентировал внимание на философии техники как «технологии технологий», а один из ее разделов называл эврологией, всеобщей теорией человеческого творчества. В своем определении техники он возвращал этому понятию его первоначальный смысл – как искусства целенаправленного воздействия на материю. К технике, таким образом, следовало

отнести не только инженерную деятельность, но и педагогику, медицину, искусство, культуру в целом. Эврология как наука о творчестве должна была охватить все сферы культуры. Универсальными оказывались основные стадии творческой деятельности – замысел на уровне инстинкта, проективность разума, материальное воплощение замысла или умение.

Технизм, в трактовке П. Энгельмейера, был ключевым положением в общей картине становления второй, искусственной природы, создаваемой творческими усилиями человека. Различные виды человеческой активности рассматривались им как различные грани единого творческого процесса, в котором философии и науке отводилась своя роль – систематизации, выбора направления развития. Отличие собственно науки от техники (искусства) он видел в том, что наука объясняет, помогает усвоению и пониманию, а техника приводит к осуществлению целей, практической реализации идей. По сути, это разделение деятельности на субъективирующую и объективирующую находилось в русле позитивистской традиции. В поисках некоей общей синтетической науки П. Энгельмейер пришел к пониманию того, что именно творчество может выполнить эту миссию, поскольку, жизнь и есть творчество, а следовательно, теория жизни должна быть теорией творчества.

В русском позитивизме особое место занимает наследие Е.В. де Роберти, с именем которого связано появление отдельного направления – гиперпозитивизма (робертизма), на определенном этапе девизом которого было «с контизмом против О. Конта». Вера в прогресс, в научное познание как высшую форму познавательной деятельности, представление о методологической связи естественных наук и социологии в его творчестве были приметами ориентации на позитивизм, который рассматривался им как некий философский проект «совершенной жизни». Однако позицию Е.В. де Роберти нельзя представить как простую рецепцию западного позитивизма, поскольку задача, которую ставил перед собой русский философ, заключалась в разработке своего рода этической версии позитивизма (см.: [5, с. 218–222]). И хотя сложно реконструировать на основе его работ непосредственно представление о гиперпозитивистском образе науки, все же можно выделить ряд значимых для его позиции требований к науке: разработка методологии, позволяющей сформировать целостную научную картину мира; гносеологический оптимизм и борьба с агностицизмом; провозглашение сенсуализма фундаментом научной философии; линейное эволюционное развитие цивилизации, в котором науке отведено место наряду с философией, искусством и практической деятельностью; декларация «закона» соотношения науки и философии. Наука в трактовке Е.В. де Роберти была одним из важнейших компонентов социальности, тогда как мораль провозглашалась синонимом социальности. Таким образом, в русском позитивизме образ науки снова наполнялся этическим смыслом.

Образ науки, предстающий в работах автора «всеобщей организационной науки» А.А. Богданова, является одним из наиболее оригинальных и актуальных до нынешнего времени. В 1922 г. в Берлине было полностью опубликовано его самое значительное произведение «Тектология», в котором строилась всеобъемлющая наука о законах структурной организации различных систем во всех областях человеческого опыта. А.А. Богданов исходил из понимания целостной организации мира, в которой все части характеризуются структурным единством – от микромира до социальных явлений. Тектология – это качествен-

но новая наука, которая вбирает в себя весь опыт человечества, вырабатывает новую методологию, берет на себя функции философии, преодолевает углубляющуюся дифференциацию научного знания. Так представляет А.А. Богданов роль и место новой науки в общественном развитии, которое и само под воздействием тектологии приведёт к построению «разумного общества». Идеи русского мыслителя о новой организационной науке, по сути определявшие новый образ науки, предвосхитили развитие науки в XX в., появление синергетики, теории систем, востребованность системного подхода в различных областях науки.

За рамками рассмотрения вопроса об образе науки в русском позитивизме остались многие имена, и прежде всего представителей естественнонаучного направления, в определенной степени близких данному течению (например, И.М. Сеченова, В.М. Бехтерева). Однако и представленные взгляды о том, какой должна быть идеальная наука, позволяют сделать определенные обобщающие выводы.

Особенностями образа науки в русском позитивизме, несмотря на все его многообразие и вариативность этого направления, стали: актуализация проблемы метода научного исследования, идеи цельности, системности научного знания, этизация науки, перенос методов естествознания на область гуманитарного и социального знания, требование практичности, социальной полезности в оценке научного знания.

Еще одним направлением в русской философии рассматриваемого периода стало неокантианство, обратившееся к проблеме науки в контексте культуры. Наиболее значительным представителем этого философского течения в России был А.И. Введенский, впрочем определявший свою позицию как «логицизм», исходя из логического принципа противоречия как «основного закона сознания», естественного и нормативного для наших представлений. Выводное знание, таким образом, есть знание о наших представлениях и не годится для того, что находится за их пределами. Насколько возможна в таком случае наука? Этот вопрос, заданный еще в кантовской философии, продолжал волновать ее последователей. Пытаясь ответить на него, А.И. Введенский писал: «Параллельно с естественно-научными исследованиями почти каждый вопрос должен подвергаться также и философской обработке, цель которой состоит в том, чтобы на основании данных естествознания и главным образом анализа самой нашей познавательной способности... построить такие понятия о природе, которые имели бы реальное значение, т. е. которые изображали бы нам связь и законы самих явлений» [6, с. VII].

Таким образом, гносеологии А.И. Введенский отводил определяющую роль, считая, что от изучения познавательных способностей зависят и научные данные, сама же наука оперирует только представлениями о явлениях, а материя, все то, что составляет содержание метафизики, относится к предмету веры. Так в цельное научное мировоззрение он включил веру как знание, не требующее опытного подтверждения. Проблеме веры посвящены несколько работ А.И. Введенского: «О видах веры в ее отношении к знанию» (1893), «Условие допустимости веры в смысл жизни» (1890) и др. Он выделяет различные виды веры – «наивную», «слепую», действующие вопреки рассудку, и «обоснованную» и «сознательную» веры, сознательно допущенные рассудком, в высших своих проявлениях опирающиеся на нравственный долг, веру в бессмертие души.

Взгляды А.И. Введенского относительно научного познания были продолжены в работах его учеников и последователей – И.И. Лапшина, Г.И. Челпанова, Г. Ланца. Хотя целостного образа науки русское неокантианство не создало, однако внесло существенные коррективы в философское осмысление феномена науки, акцентировав внимание на вопросах идеалов в науке, соотношения веры и знания, места веры в научном познании, значимости гносеологических проблем в научном познании, исследования различных видов деятельности, трактовки социальной и научной активности как нравственной позиции.

В русском неогегельянстве, интуитивизме, феноменологии не столько создавался собственный образ науки, сколько оттачивались его отдельные грани, способствуя последующему осмыслению феномена науки в отечественной философской мысли. Так идеи интуитивизма в работах Н.О. Лосского, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева способствовали разработке вопросов о субъектно-объектных связях в познании как отражении цельности бытия, о роли субъекта в научном познании, о значении интуитивного знания в науке. Проблемы междисциплинарности как способа преодоления растущей дифференциации научного знания, «предпосылочного знания», исследования природы гуманитарных текстов, герменевтики рассматривались в трудах Г.Г. Шпета.

Образ науки и проблемы научного знания рассматривались и русскими религиозными философами. Это отдельная, плодотворная тема. Достаточно назвать работы С.Н. Булгакова «Природа науки», П.А. Флоренского «Наука как символическое описание», Е.Н. Трубецкого «Метафизические предположения познания» и многие другие. Не менее значительным оказывается образ науки, представленный в русском космизме в трудах Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, идеи которых не могут быть сведены к позитивистской рецепции развития науки, а являются действительно космическим прорывом в формировании образа науки будущего.

Список литературы

1. Очерки истории русской философии: Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. 592 с.
2. Ньютон-Смит В. Рациональность науки // Современная философия науки: хрестоматия. М.: Наука, 1994. С. 137–144.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 145 с.
4. Кропоткин П.А. Хлеб и Воля. Современная наука и анархия. М.: Правда, 1990. 643 с.
5. Бузук Л.Г. Русский позитивист Е.В. де Роберти: эволюция философских взглядов // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 3. С. 213–223.
6. Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб.: Тип. В. Безобразова и Ко, 1888. 340 с.
7. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических

основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2013. № 2. С. 5–10.

8. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: Изд-во МГОУ. 2011. 322 с.

IMAGES OF SCIENCE IN THE XIX-TH - EARLY XX-TH CENTURY RUSSIAN PHILOSOPHY

G.L. Buzuk, I.I. Semaeva

The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators

The article analyzes the views of Russian philosophers of the XIX-th and early XX-th century regarding the place and role of science in society, values of scientific knowledge and the scientist's responsibility, the structure of scientific knowledge, the formation of the various philosophical trends in the representations of the image of science as an integral vision of the ideal future science. The main features that characterize the belief in science of the Russian positivism and Russian neo-Kantianism representatives are studied. The directions of further research of the problem of the image of science formation in the Russian philosophical thought are also examined within the article's format.

Keywords: *image of science, Russian positivism, Russian neo-Kantianism, specific features of scientific knowledge, the value basis of science, responsibility of the scientist, perfect science of the future.*

Об авторах:

БУЗУК Геннадий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва. E-mail: buzukg@yandex.ru

СЕМАЕВА Ирина Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва. E-mail: irinasemaeva@yandex.ru

Authors information:

BUZUK Gennady Leonidovich – Ph. D., Prof. of the Department of history and philosophy of education and science of the Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: buzukg@yandex.ru

SEMAEVA Irina Ivanovna – Ph. D., Prof. of the Department of history and philosophy of education and science of the Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: irinasemaeva@yandex.ru

УДК 1(091)

**«РОССИЯ-ЕВРАЗИЯ» П.Н. САВИЦКОГО И НАСЛЕДИЕ
В.И. ЛАМАНСКОГО: ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ И
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ «МИРЫ»**

П.А. Павлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья посвящена работам В.И. Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» и «Три мира Азийско-Европейского материка» и П.Н. Савицкого «Европа и Евразия», представляет собой сравнительный анализ их географических и социокультурных концепций. Рассматриваются понятия «средний мир» и «Россия-Евразия», Россия как «мир» и «континент». Подвергается первоначальной проверке предположение о позднем славянофиле В.И. Ламанском как возможном предшественнике евразийцев.

Ключевые слова: *Россия-Евразия, евразийство, славянофильство, историко-культурные особенности, культурно-исторические элементы, прогресс, европеизация.*

В современной России немалое внимание уделяется вопросу о принадлежности нашей страны множеству европейских или азиатских государств. Признавая необходимость обращаться в полемике к мнению мыслителей прошлого, многие ссылаются на творчество представителей такого историософского движения, как евразийство.

Выделение России и сопредельных территорий в особый «мир», отличный как от Европы, так и от Азии, привлекающий к евразийству особое внимание, не является, однако, изобретением представителей этой школы. Тем не менее во избежание путаницы в словоупотреблении имеет смысл назвать эту центральную для всего движения мысль «евразийской идеей» как таковой, в отличие от всего множества идей, разделяемых теми или иными евразийцами. Для того чтобы прояснить генезис этой собственно евразийской идеи, впервые изложенной в статье П.Н. Савицкого «Европа и Евразия», мы обратимся к трудам русского слависта XIX в. В.И. Ламанского, придерживавшегося славянофильских взглядов и критиковавшего, в связи с этим, традиционное деление на части света. Сравнительный анализ текстов Ламанского и «Европы и Евразии» как первой значительной работы Савицкого позволит обозначить один из возможных корней евразийства в контексте отечественной историософии посредством выявления основных базисных черт сходства их воззрений при отсутствии в статье Савицкого прямых ссылок на сочинения предшественника.

Прежде чем приступить к сравнению, стоит рассмотреть статью П.Н. Савицкого как полемическую работу. «Европа и Евразия» была написана в 1921 г. как отклик на книгу князя Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Во время написания книги её автор ещё не был «евразийцем» в том смысле, что речь у него не шла о России как особой евразийской цивилизации. В то же время Савицкий уже в период Гражданской войны использовал поня-

тие «Евразия» в смысле, который будет присущ ему в последующих работах [1, с. 632]. «Европа и человечество», что явствует даже из названия, делает основной акцент именно на «Европе» или цивилизации «романо-германцев», на языке книги, не уточняя, какая именно часть «человечества» должна противостоять агрессии этой цивилизации и её претензии на исключительность. В статье «Европа и Евразия» под антиколониальную утопию Трубецкого положен географический субстрат. Савицкий упрекает Трубецкого в призыве к признанию равноценности и несоизмеримости всех народов и культур и полному отрицанию понятия прогресса и всяких попыток градации человеческих обществ по ступеням развития. По его мнению, равноценность народов возможна в сфере духовной (сфере «идеологии» на языке статьи), в то время как в области материальной – в науке и техническом (военном и промышленном) развитии существуют как прогресс, так и градация по ступеням развития [4]. Исходя из вышесказанного, Савицкий полагает «пустым звуком» призыв Трубецкого бороться с романо-германской цивилизацией, обращенный ко всему человечеству, однако видит возможной такую борьбу, если её будет вести конкретная цивилизация, равновеликая западноевропейской и предлагает в качестве такой цивилизации Россию [4]. Обоснование целостности и самостоятельности России как особого «мира» и «России-Евразии», содержащееся в третьей главе «Европы и Евразии» является первым положительным изложением собственно евразийской идеи. Именно этот фрагмент статьи П.Н. Савицкого мы и сравним с работами В.И. Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1870) и «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892).

В.И. Ламанский в противовес привычному делению на Европу и Азию предлагает собственную трёхчастную модель: «три крупные части, три великих отдела или мира, каждый со своими, исключительно ему свойственными, географическими, этнологическими и историко-культурными особенностями <...> 1) собственная Европа, 2) собственная Азия и 3) средний мир, т. е. ненастоящая Европа и ненастоящая Азия» [3, с. 185]. Причём под Европой понимаются именно западноевропейские страны, населённые романскими и германскими народами, славян мыслитель относит, исходя из своих славянофильских представлений, к «ненастоящей Европе». Более того, именно без этих территорий с проживающими на них народами существование «среднего мира» немислимо. Ламанский пишет: «шестая часть света, Россия, получает почти полный вид особого самобытного материка только с приложением к ней остальной восточной, закарпатской и задунайской, греко-славянской Европы, которая ни судьбами своими, ни этнографическим составом, ни географическим характером, с одной стороны, не походит на западную, романо-германскую Европу, а с другой – без России, на которую опирается, не составляет одного самостоятельного целого» [2, с. 82]. Подобным образом рассуждает в статье и П.Н. Савицкий: «Россия как по своим пространственным масштабам, так и по своей географической природе, единой во многом на всем ее пространстве и в то же время отличной от природы прилегающих стран, является “континентом в себе”. Этому континенту, предельному “Европе” и “Азии”, но в то же время непохожему ни на ту, ни на другую, подобает, как нам кажется, имя “Евразия”. <... Вместо обычных двух на материке “Старого Света” мы различаем три континента: Европу, Евразию и Азию» [4]. Для сопоставления точек зрения мыслителей важен также следующий фрагмент «Евро-

пы и Евразии»: «Россию мы отождествляем с Евразией. <...> Но не только в географических определениях смысл предлагаемого изменения формулировок. Это изменение ориентировано также на определенные культурно-исторические обстоятельства: учитывая то, что с понятиями “Европа” и “Азия” связаны у нас некоторые культурно-исторические представления, мы заключаем в имя “Евразия” некоторую сжатую культурно-историческую характеристику того мира, который иначе называем “российским”, – его характеристику как сочетания культурно-исторических элементов “Европа” и “Азия”, не являющегося в то же время, в полной аналогии с природой географической, ни Европой, ни Азией» [4]. Мы видим, что оба автора пользуются трёхчастным делением Евразийского материка взамен привычного двухчастного, выделяют Россию и сопредельные ей территории в качестве «материка» или «континента», подобно тому, как Европа традиционно отделяется от Азии, несмотря на отсутствие достаточных географических оснований. Кроме того, оба мыслителя применяют понятие «мир» в схожем специфическом значении, сопряжённое, по всей видимости, с понятием «культурно-исторические элементы» или «историко-культурные особенности», дополняемых у Ламанского особенностями этнографическими и географическими. В связи с возникновением нового «материка», называемого Савицким «Евразией» и не имеющего определённого имени у Ламанского, возникают два основных вопроса: основания выделения именно этой территории в таком качестве и границы её с соседними «мирами». Частично на этот вопрос отвечают приведённые выше выдержки, однако для полноты понимания следует вновь обратиться к тексту.

Обосновывая бытие «среднего» мира как отдельного «материка», Ламанский пишет: «резко отличаются Восток и Запад своим общим географическим характером. Относительно распределения гор и равнин, суши и воды, матерой земли и береговой линии романо-германский запад без своих не европейских владений наделен так равномерно, что почти правильно разделяется на шесть более или менее равных частей – Скандинавию, Великобританию, Германию с Голландией и Францию с Бельгией, Италию, и Испанию с Португалией. ...на нашем греко-славянском востоке преобладает и господствует однообразие равнин и степей, которое вместе с развитием больших речных систем помогло и содействовало образованию одного многочисленного народа и громаднейшего государства» [2, с. 77]. Так же часто он рассматривает как аргумент характер морских берегов: «От настоящей Европы и от настоящей Азии отличается Россия и крайне бедным развитием береговой линии, ибо, за исключением неудобных для мореплавания омывающих русские пределы Северного и Великого океанов, в России приходится 1 береговая миля на 175 кв. миль суши» [3, с. 199]. Всё это влечёт, в одном случае, к образованию ряда самостоятельных приморских государств, примерно равных друг другу, в другом – к возникновению единой континентальной державы. В связи с этим мыслитель приходит к выводу о том, что «учения о так называемых универсальных, великих и малых державах, о системе политического равновесия и пр. имеют чисто местный, частный западноевропейский характер, основаны только на романо-германских исторических и географических условиях и во все ни с какой стороны не применимых ни к России, ни к Северной Америке, ни даже к Великобритании» [2, с. 78]. П.Н. Савицкий также использует географические доказательства, однако его аргументация имеет свои особенно-

сти: «в чисто географическом смысле Россия в границах 1914 г. или, вернее, в своих частях, лежащих на восток от меридиана Пулкова (берем искусственные пределы, так как естественная граница отсутствует), представляет собой ...наиболее континентальный мир из всех географических миров того же пространственного масштаба, которые можно было бы выкроить на материках земного шара. <...> Почти на всем своем протяжении она обладает климатом, единым во многих основных своих чертах и в то же время существенно отличным от господствующих климатов “Европы” и “Азии”» [4]. Существенными характеристиками этого климата Савицкий видит умеренное количество осадков и весьма широкую амплитуду колебания температур в течение года. Кроме того, немалое значение придаётся им характеру расположения почв, высотнопоясному в Европе и широтно-поясному в Евразии: «В отношении почв той скрепой, которая накрепко связывает части России, лежащие по одну и по другую сторону Уральского хребта, является полоса черноземов, которая простирается от пределов Подолии до Минусинских степей и в то же время не имеет никаких аналогий среди почв “Европы” и “Азии”» [4]. Присутствует также пересечение аргументов, так, например, Савицкий пишет о том, что «Основным топографическим элементом России как географического целого являются три равнины <...> единое во многих отношениях, равнинное пространство. Россия представляет собой сочетание этих равнин с частью горных стран, окаймляющих ее равнинное пространство с востока и юга» [4], а в работах Ламанского имеются указания на различия климатов, однако это доказательство употребляется им значительно реже и не развёрнуто. Главное же сходство аргументации обоих мыслителей – это выведение историко-культурных особенностей того или иного «мира» из объективных географических причин, поиск оснований единства или различия народов в сфере географии, а не, например, биологии или социологии.

Границы «среднего мира» или «Евразии» видятся мыслителям различно: западный рубеж «ненастоящей Европы» Ламанский проводит, ввиду своего понимания роли южных и западных славянских народов, по линии Данциг–Триест, т. е. по границе области проживания славян. Савицкий, как видно из вышеприведённой выдержки, проводит условную границу по Пулковскому меридиану, не придавая, таким образом, значения родству племён. Зато принцип проведения границы «среднего мира» с Азией у двух авторов сходен – она отождествляется с государственной границей России, с признанием возможной дальнейшей экспансии. Ламанский пишет: «мы поступаем совершенно правильно, принимая политические границы России с собственной Азией за границы Среднего мира, хотя бы они и вовсе почти не совпадали с границами естественными и этнографическими» [3, с. 230]. Еще более смелое его высказывание: «как бы мы ни преувеличивали значение новейшего движения юных японцев, китайцев, турок, персиян, монголов и татар к сближению с Европой и к принятию ее цивилизации, однако, в самом благоприятном для них предположении тут ничего иного нельзя ожидать, как постепенного и более мягкого подчинения этих народов Европе и России» [3, с. 193]. Таким образом, ратуя за восстановление национальной справедливости в виде освобождения от иноземного гнёта и объединения славян на западе, мыслитель согласен на любую границу на востоке (юге), лишь бы она простиралась как можно дальше. В свете подобных высказываний весьма сложно заподозрить В.И. Ламанского в ан-

тиколонизме, что предполагает различие между его позицией и точкой зрения Савицкого, статья которого куда более уточняет, чем оспаривает основные тезисы «Европы и человечества» – работы, безусловно, антиколониальной. Говоря о мире, который должен противостоять «Европе», Савицкий пишет: «в этом мире этнографическая Россия играет центральную и определяющую роль. Но было бы совершенно не правильно то культурно-историческое противопоставление, нарастание которого мы можем осязать в современности, сводить к противоположению Европе России как этнографического целого. Противоположение это питается и в идеологическом, и в милитарном отношении силами не одной этнографической России, но целого круга примыкающих к ней туранских, монгольских, арийских, иверских, финских народов. <...> Даже исключительно в целях учесть такое соучастие нероссийских элементов в некотором общем с этнографической Россией действии было бы правильно Россию, в ее противопоставлении “Европе”, именовать “Евразией» [4]. Здесь речь идёт об инородцах внутри самой России, однако мыслитель предполагает экстраполяцию этих отношений и на другие страны и их народы: «К границам России примыкает ряд народов и стран, которые, не входя в пределы России и стремясь в большинстве случаев сохранить полную свою политическую от нее независимость, связаны, однако, с Россией некоторой общностью духовного склада и отчасти расовых и этнографических свойств. Страны эти не являются «романо-германскими», но в ряде случаев так же, как и Россия, служили и служат объектом “европеизации”. В то же время многие из них заключают в своем прошлом и настоящем залог духовного своеобразия. Народы и страны эти, весьма вероятно, могут стать союзниками России или примкнуть к ней в ее культурно-историческом противопоставлении “Европе”. Не исключено, что это случится (а отчасти уже и имеет место) в отношении некоторых славянских народов, турок, персов, монголов, застенного Китая» [4]. Очевидно, что славяне перечислены в числе возможных союзников, однако наряду с остальными, неродственными народами, что станет характерной особенностью евразийцев в сравнении, как со славянофилами, так и с современными им националистами. Здесь также видно значительное различие во взгляде на инородцев внутри России: если у Ламанского им лишь предстоит приобщаться к культуре через общение с главенствующим народом, то Савицкий признаёт вклад инородцев в общее дело становления русской культуры и государственности. Однако является ли различие колониального экспансионизма Ламанского и антиколониального экспансионизма Савицкого принципиальным или только терминологическим? В своей статье Савицкий задаётся вопросом: «поскольку Россия в своем противопоставлении “Европе” вовлекает в свой лагерь целый ряд иных нероссийских народов, не означает ли для этих народов такое вовлечение простую смену ига “романо-германской” культуры игом культуры российской? Отвечая на такой вопрос, следует прежде всего отметить, что и народы Евразии не однохарактерны друг другу; их культурные потенции различны, и, например, то, что может относиться к тунгусам, не относится к башкирам и киргизам, а тем более к туркам и персам. Жизнь жестока; и на слабейших народах Евразии может тяготеть российское иго, однохарактерное игу романо-германскому» [4]. Таким образом, признавая влияние инородцев в прошлом и их значение в настоящем, мыслитель вовсе не обещает им непременно самостоятельности и равенства в будущем, хотя и пишет о том, что

«Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого “братания” наций, не имеющего никаких аналогий в междунациональных соотношениях колониальных империй» [4]. Здесь мы убеждаемся, что, подобно В.И. Ламанскому и в отличие от Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкий признаёт градацию различных народов по ступеням развития, пусть и не распространяет её на сферу «идеологии», о чём он заявлял в вышеприведённых цитатах из первых глав статьи «Европа и Евразия».

Борьба В.И. Ламанского с универсализмом, теорией общечеловеческой цивилизации и традиционным делением истории на Древнюю, Среднюю и Новую, схожая с положениями «Европы и человечества», не имеет серьёзных пересечений с текстом статьи П.Н. Савицкого, скорее всего, именно из-за характера статьи, являющейся откликом на книгу Н.С. Трубецкого, попыткой «рациональной и эмпирической постановки проблемы» на основании уже сказанного Трубецким. Читатель статьи должен был прежде ознакомиться с текстом «Европы и человечества» или, по крайней мере, составить представление о книге по приведённым в тексте статьи цитатам, поэтому нам стоит считать Савицкого согласным с этими положениями в целом, за исключением оговорок, уже описанных выше. Кроме этого важно отметить, что в первой собственно евразийской работе отсутствует понятие «месторазвитие», чрезвычайно важное для дальнейших евразийских построений, хотя предпосылки теории месторазвития и присутствуют имплицитно в статье (славянские народы перечисляются наряду с неродственными русским народами в числе возможных союзников России в борьбе против Европы, народы России причисляются к творцам культурно-исторического «мира» Евразии). Также отсутствуют в статье рассуждения об особой роли степи и степных народов, характерные для следующих евразийских работ, хотя и признаётся связующее значение полосы чернозёмов, с этими степями отчасти совпадающей.

Проведенный сравнительный анализ воззрений В.И. Ламанского и П.Н. Савицкого на проблему географического базиса социокультурных «миров» свидетельствует о связи воззрений одного из основоположников евразийства со славянофильской традицией, в границах которой достаточно остро представлена критика линейно-прогрессистского, европоцентристского видения истории, рожденного проектом Просвещения, различия между положениями мыслителей соответствуют тем, которые должны наблюдаться между поздним славянофилом и евразийцем. Принимая многие тезисы Ламанского, Савицкий делает их созвучными современной ему общественно-политической ситуации. Высказанная им критика антипрогрессистской и антиколониальной работы Н.С. Трубецкого стала катализатором возникновения евразийского направления в русской историософии, существующего по сей день.

Список литературы

1. Глебов С.В. Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое издательство, 2010. 632 с.
2. Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Геополитика панславизма. М.: Иститут русской цивилизации, 2010. С.42–183.

3. Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка // Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации 2010. С. 183–324.
4. Савицкий П.Н. Европа и Евразия [Электронный ресурс] URL:<http://nevmenandr.net/eurasia/1921-PNS-eur.php>

P.N. SAVITSKY'S «RUSSIA–EURASIA» AND THE HERITAGE OF V.I. LAMANSKY: GEOGRAPHICAL AND SOCIOCULTURAL «WORLDS»

P.A. Pavlov

Tver State University, Tver

The article is focused on the comparative analysis of geographical and sociocultural doctrines expressed in V.I. Lamansky's «A Historical Study of Greco-Slavic World in Europe» and «The Three Worlds of Asia-European continent» and P. N. Savitsky's «Europe and Eurasia». In its format, the concepts of «the middle world» and «Russia–Eurasia», Russia as «the world» and «the continent» are examined. An assumptions that the late slavophile V.I. Lamansky was a possible predecessor of Eurasians is initially confirmed.

Keywords: *Russia-Eurasia, Eurasianism, Slavophiles, historical and cultural specificity, cultural-historical elements, progress, Europeanization.*

Об авторе:

ПАВЛОВ Павел Александрович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: pavloffpavel@yandex.ru

Author information:

PAVLOV Pavel Aleksandrovich – Ph.D. student of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: pavloffpavel@yandex.ru

УДК 1(091)

ТРИЕДИНСТВО «ДУХ–ДУША–ТЕЛО» КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА

Я.В. Бондарева, И.В. Наместникова, В.Э. Фурсова

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва

Основной целью в процессе концептуального оформления антропологических идей в русской религиозной философии стало создание идеальной модели человека, представляющего собой душевно-телесную целостность. Немаловажное значение в формировании целостной личности приобретает синергийный процесс как объединение усилий божественного и человеческого начал. Русская философия, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, осуществляла синтез концепции всеединства и православного энергетизма, где духовное и телесное начала становятся неразрывной «душетелесностью».

Ключевые слова: *дух, душа, тело, личность, всеединство, целостность.*

Отечественную религиозно-философскую антропологию первой половины XX в. с полным основанием можно назвать результатом синтеза предшествующих философских учений о человеке, которые могли не только обогащать друг друга новыми подходами в понимании личности, но и входить в серьезные противоречия. Наиболее рельефно антиномия проявлялась в попытке синтезировать учение о всеединстве с православным энергетизмом, платонизмом, лейбнизианством и т. д.

Так, Н.О. Лосский исходил, с одной стороны, из учения о всеединстве, а с другой – развивал так называемую макроантропоцентрическую концепцию, призванную преодолеть отрицательное отношение к человеку, тем самым модернизируя христоцентрическую идею целостности. Основываясь на базовой антропологической категории философии Н.О. Лосского, а именно категории «субстанциальных деятелей», сообразных Богу и сотворенных Богом, мыслитель говорит об их главном отличии – способности к творчеству. Будучи носителями этой абстрактной идеальности, «субстанциональные деятели» являются тождественными друг другу, т. е. консубстанциальными, однако, благодаря способности к активному творчеству, приобретают эмпирическую направленность.

Конкретная субстанциональность осуществляется посредством боговоплощения, через которое человек общается с Богом и получает возможность обожения. Благодаря этому и формируется особый вид бытия – Царство Божье. Антропологический модернизм Лосского проявляется в синтезе чуждого православному мировоззрению эволюционизма творчества «субстанциальных деятелей» с идеей боговоплощения как проявления божественного начала в человеке, весьма близкой по духу и содержанию к православной антропологии.

Философ приближался к православной традиции и в своём представлении о сущности преображенного, обоженного тела «членов Царства Божия», т. е. тела нематериального, образованного из якобы невещественного света, звука и теплоты, являющегося проницаемым и соответственно вбирающим Вселенную. В понимании Н.О. Лосского материальность и непроницаемость

тела были порождением души, которая всегда пыталась утвердить свою исключительность в мире и именно поэтому находилась в противоречивых и даже враждебных отношениях с природным миром. Такое понимание вполне укладывалось в антропологическую традицию византийского и русского Средневековья, в которой тело не воспринимается в качестве виновника распада и расщепления мира на множество после грехопадения. Всё происходит наоборот – именно посредством преобразования тела становится возможным телесное обожение всего космоса.

Динамизм, диалектичность, постоянное движение и изменения в вопросах об онтологической целостности человека обосновывались и в философии С.Л. Франка, который рассматривал саму природу человека в ключе диалогизма. Его убежденность в отсутствии какого-либо «готового “я” до встречи с “ты”» [7, с. 148], формирующих при встрече полноценное «мы», является следствием его увлеченности учением о всеединстве. В этой диалогической сущности личности философ видит прообраз всеединства или соборности как целого, частью которого как раз и ощущает себя отдельная личность. Следуя за Вл. Соловьевым, С.Л. Франк говорит о соборном единстве или Богочеловечестве как о единственной возможности личностного проявления. И все же Франк позволил себе двойное понимание соловьевского Богочеловечества: с одной стороны – как категории философии, т. е. с точки зрения осознания внутреннего единства человека с Богом, а с другой стороны – как категории христианского вероучения, отражающей содержание догмата о двойной природе Христа.

Иными словами, онтология целостного человека наиболее полно раскрывается в творчестве С.Л. Франка на основе синтеза его философских и богословских представлений. Этот синтез приводил к пониманию взаимной направленности и равнозначности двух процессов – рождения человека от Бога и рождения Бога в человеке. С точки зрения С.Л. Франка, человеческим в человеке является не собственно человеческая, а именно богочеловеческая его сущность. Он представлял человека существом, укорененным в «сверхчеловеческой почве» [7, с. 508].

Однако у С.Л. Франка, как впрочем, и у Соловьева, довольно явно проявляется тенденция к имперсонализму, имеющая идейное основание в учении о всеединстве. Да и неоплатоническая традиция понимать материальное как минимум духовности вовсе отдаляет философа от христианской антропологии, заставляя его осознавать душевную жизнь лишь как «ослабленное, деформированное и потенциализированное состояние духовного бытия» [8, с. 219]. Впрочем, и самой душевной жизни философ не оставляет свободы в своих проявлениях, ограничивая ее телесностью.

Не отвергая идеи антропологической целостности и в основном принимая установку о человеке как существе «психофизическом», в котором укоренено онтологическое единение душевного и телесного, философ, тем не менее, усматривал в этом единстве явную антиномию. Для мыслителя телесность представлялась ограничением душевной жизни, рабством человека, той кельей, сквозь узкие окна которой человек воспринимает окружающий мир. Как и у Платона, а позднее – у Оригена, отношения души и тела называются им не иначе как «падением» души в телесный мир [9, с. 191]. Онтология душевно-телесных отношений определяется Франком как тесная связанность высших

сфер бытия с его низшим, более потенциальным, разобщенным, бесформенно-экстенсивным уровнем [9, с. 204].

Вместе с тем С.Л. Франка интересовала объективная сущность онтологии души и степень ее зависимости от онтологии тела. В конце концов, мыслитель остановился на том же суждении, которое стало основополагающим для святоотеческой антропологии: независимо от состояния телесности душа самостоятельна и ответственна за собственные состояния неустойчивости, а именно изменчивость взглядов, чувств, верований, нетвердость убеждений, неверность по отношению к другим людям, тенденции к греховности.

Видя в динамике и диалектике душевно-телесных коллизий одну из главных характеристик антропологической целостности, С.Л. Франк обратил внимание и на такую характеристику, как промежуточность душевной жизни, которая помещена в пространство между бытием идеальным (духовным) и эмпирически-предметным (материально-телесным). В трактовке Франка этой промежуточной области предназначено быть посредником между вневременным бытием и временной природой [9, с. 189].

В отличие от С.Л. Франка, у П.А. Флоренского идея антропологической целостности звучит более традиционно для православной культуры. Известная трихотомия «дух–душа–тело» [6, с. 112] обосновывается философом на основе исторического существования личности Христа как конкретного христианского идеала, соединяющего в себе как душевно-духовное, так и телесное начало.

Исходя из христианской пневматологии, П.А. Флоренский понимал духовную часть этой трихотомии не как абстрактное понятие «дух», характерное для западной спекулятивной философской традиции, а как конкретный Святой Дух, исходящий через Сына. Только благодаря Святому Духу, по мнению Флоренского, происходит оживление и очищение любой души [6, с. 128], и именно это утверждение дало философу твердую почву для обстоятельного раскрытия содержания онтологии целостного человека.

Обосновывая свои мысли филологической этимологией, П.А. Флоренский сделал вывод о содержательной тождественности понятия «целостность» понятию «целомудрие», которое часто употребляется в богословских сочинениях и отражает единство, нераздробленность, крепость личности, иными словами – духовную устроенность «внутреннего человека» [6, с. 180]. Под «целомудрием» философ понимает простоту или органическое единство, целостность личности, которая характеризуется переживанием «блаженства» (отказом от страстей) и хранением памяти о божестве, который создал людей по своему образу и подобию, а именно – свободными творцами.

Анализируя антропологическую проблему с антиномических позиций, так характерных для его творчества, Флоренский пытался найти понятие, противоположное понятиям «целомудрие» и «целостность», и, в конце концов, обнаружил его в понятии «развращенность» или «развороченность» души. Это понятие характеризует состояние, при котором разные стороны и слои душевного бытия меняются местами, «изнанка» души выворачивается, выбрасывая на поверхность изначально низшие слои, например половое сознание, и, напротив, уводя в глубины ее нравственное содержание, ее «лицо», а именно искренность, непосредственность и т. д. Главную причину распада целостности человека П.А. Флоренский видел в грехе, что вполне традиционно для христианского бо-

гословия, ярким представителем которого являлся философ. Но это не помешало ему представить весьма оригинальную трактовку самого греха.

Как мы помним, С.Л. Франк воспринимал динамизм и диалогизм как важнейшие характеристики антропологии целостности. В это же время П.А. Флоренский считал возможным трактовать данные характеристики в плоскости амартологии. С его точки зрения, грех заключается в нежелании выйти за рамки тождества «Я=Я», или даже «Я!», а именно желание утвердить свое эго как единственное, без своего отношения к другому, кем бы он ни был – Бог или любое явление природного мира, замыкание на себе без выхождения за пределы себя и является коренным грехом, или «корнем всех грехов». В качестве выхода из состояния эгоцентрической греховности философ предлагает вхождение в состояние ее противоположности – состояние любви как выхождение за рамки своей самости и перенос своего Я в не-Я, в другое, т. е. во внешнюю реальность.

Как и С.Л. Франк, П.А. Флоренский уделял большое внимание онтологии целостной душевной организации, однако его исследования исходили не из «философской психологии», а из кардиогности, «философии сердца», основанной, в свою очередь, на христоцентрическом понимании природы душевно-телесных отношений. Телесность и ее целостность становятся не менее важными для миропонимания, где человек – «храм Божий», в котором обретается Дух Божий, и на фоне этих утверждений П.А. Флоренский анализирует «распорядок органов жизни» [6, с. 264] и воспринимает телесность как «первейшую» характеристику человека, как основу его целостного устройства.

Исходя из лингвистической родственности слов «тело» и «цело», для Флоренского тело уже не безличное простое вещество («онтологическая периферия»), а единая личность («онтологическое средоточие»), или «тело в теле», которое может объединять в единую личность всё многообразие органов. Это «онтологическое средоточие», центром которого является сердце, философ наделил мистическим содержанием. Сердце здесь не только определяется как центральная и жизнеобеспечивающая часть тела, но и рассматривается как «очаг духовной жизни» [6, с. 268]. Более того, в результате исследований в области лингвистики и библеистики Флоренский пришел к выводу о возможности отождествления сердца и духа. Процесс освящения души, таким образом, детерминирует процесс освящения тела, что в конечном итоге и составляет содержание процесса обожения. Именно непонимание этого факта и приводит, по мысли философа, к типичному, утвердившемуся в интеллигентском сознании ошибочному снисходительно-брезгливому отношению к телесности.

На фоне этих утверждений у П.А. Флоренского, искавшего опору в святоотеческой литературе, отчетливо звучала тема «святого тела», достойного соединения с Богом наравне с душой. Такой позитив во взглядах на телесность, поддержанный христоцентрической традицией, не мог не привести к созданию позитивной философии истории, к освящению различных областей человеческого бытия, где обожение представляется не только вполне возможным уже в нынешней, земной жизни, но присутствующим в ней.

Вместе с тем Флоренский четко разграничивал подлинное творчество в рамках религии, искусства, хозяйства, ведущее к установлению богочеловеческого идеала в мире, и «искусственность» как творчество, ворующее у жизни, данной Богом [6, с. 296]. Эту самую искусственность и механичность как лже-

творчество о. Павел противопоставлял естественности как истинной основе реальности, идущей от Бога. Иными словами, П.А. Флоренский, высказывая идею антропологической целостности, тесно связывал возможность истинного творчества с телесностью, что может рассматриваться как творческое развитие идей святоотеческой антропологии.

Христоцентричность в трактовке единства «дух–душа–тело» характерна и для философии С.Н. Булгакова, который видел возможность обожения только посредством просветления телесного начала. Усматривая общие черты у неоплатонизма с его чертами вырождения греческой философской традиции и у интеллигентского направления с его безрелигиозным отношением к телесности, философ обратил внимание на антропологию Платона, находившуюся, по убеждению С.Н. Булгакова, на пути к истинному пониманию идеи целостного человека. Не беря в расчет многочисленные замечания античного философа о том, что подлинного бытия душа может достичь только после того как полностью прекратит какое бы то ни было общение с телом [5, с. 16], что тело использует чувства как средство «смущения» души каждый раз, когда они пытаются действовать совместно, т. е. не позволяет ей достигнуть истины и понимания, – С.Н. Булгаков, тем не менее, видит в сочинениях Платона не требование метафизического осуждения телесности, но стремление к практическому, религиозно-этическому аскетизму [4, с. 244]. В силу такой авторской трактовки Платона антропология Булгакова представляет собой поле для методологического синтеза двух традиций: платонической и святоотеческой, особенно в ее паламитской трактовке. Такой синтез становится возможным на почве как философских симпатий мыслителя, так и его приверженности духовной православной культуре.

П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков представляли телесность как единственную возможность осознания реальности бытия, которая недоказуема никакими известными средствами, и поскольку ничто чувственное невозможно вне идеи (по Платону), то так и осуществляется постижение идеи. Авторская интерпретация философии Платона доводится С.Н. Булгаковым до высшей степени стилизации в суждении о том, что идеи Платона обладают телом, какими бы утонченными они не были.

Стилизация идей Платона, их синтез со святоотеческим пониманием телесности кристаллизуются у С.Н. Булгакова в понятие «христософийность», берущее свое идейное начало, как утверждал философ, в содержании догмата о Боговоплощении, где «Слово стало плотью». Этот догмат был сформулирован в окончательной редакции на Четвертом Халкидонском Вселенском Соборе 451 г., который осудил монофизитство. В то же время С.Н. Булгаков вводил и трактовал этот догмат в рамках собственного софиологического учения, замыкая идею христософийности на срединной инстанции между Богом и миром – Софии, и, следовательно, понимал обожение как своего рода «ософиение», достижение которого доступно только святым, целостность которых была восстановлена в молитвенном подвиге.

Однако в наибольшей степени деятельностный характер идеи целостного человека проявился в философии творчества Н.А. Бердяева, которая стала основой его учения о нравственности. Соглашаясь с вполне справедливым постулатом о необходимости внутренней работы «послушания и отречения» [2, с. 250] как необходимого условия нравственного совершенствования, фило-

соф, тем не менее, был убежден, что одного лишь смирения недостаточно для построения целостной этики жизни. Христианской морали смирения и послушания оказывается слишком мало для раскрытия антропологии целостности. Необходимость преодоления духовного «пассивизма», мешающего человеку выйти на творческие просторы, Н.А. Бердяев связывает с необходимостью перехода от отрицательных антропологических установок, акцентированных на греховном существе человека, к антропологии положительной, утверждающей творческое отношение к миру как основу утраченного единства Бога и человека.

Посредством обоснования религиозного смысла творческого усилия мыслитель раскрыл свое понимание христоцентрической антропологии. Исходя из изначально присущего творческого характера человеку как образу и подобию Бога, Бердяев сделал вывод о неполноте и незавершенности Евангельского откровения о Христе. Оно, уверяет философ, раскрыло лишь одну сторону личности Христа как искупителя и спасителя человеческой природы, но при этом осталась не до конца раскрытой «христология человека», тайна о наличии божественной природы в человеке, «догмат о человеке, подобный догмату о Христе» [2, с. 75]. Именно творческая способность человека и должна стать основным содержанием этого нового догмата.

Рассуждая таким образом, Н.А. Бердяев интегрирует антропологический аспект христоцентризма с аспектом историософским, соединяя судьбу личности с судьбой Космоса и видя в необходимости обожения всего телесного главную задачу исторического процесса. Речь идет о религиозном преображении, как плоти всего мира, так и плоти каждого человека, для чего философ призывает объединить природный мир с Богом, возвести дело спасения мира на ступень главного смысла истории. Фигура Христа наделяется Бердяевым чертами Космоса, принявшего образ личности и получившего посредством этого возможность спасения. На данном основании идея телесности связывается Бердяевым с всемирно-исторической задачей по «подготовке воскресения», о котором говорил Н.Ф. Федоров в своей философии «общего дела».

Индивидуализированный характер в проявлении идеи христоцентрической целостности наиболее ярко проявляется в творчестве В.В. Зеньковского, который убежден в пребывании Христа в душе каждого человека. При этом, убежден философ, не происходит никакого подавления или ослабления ее индивидуальности, потому что в обожении принимает участие не абстрактный индивид, а целостная личность, через которую преобразуется и весь мир. Впрочем, и Н.А. Бердяева, и В.В. Зеньковского при наличии расхождений взглядов на характер обожения – как на индивидуальное или всечеловеческое – объединяет представление об обожении как возможном уже в здешней жизни. Зеньковский, например, понимал сам акт творения как онтологическое основание для встречи Бога и человека, в пользу чего свидетельствует акт боговоплощения. У Бердяева, переносившего это онтологическое основание в творчество, говорится о творчестве как связи двух реальностей – божественной и человеческой, поскольку философ был уверен в возможности реализации божественного замысла только в человеке и через человека. Правда, при этом не стоит забывать, что Бердяев представлял и мировое, и личное обожение исключительно как акт общественный, свершающийся в историческом процессе, где судьба отдельной личности зависит от судьбы всего мира [3, с. 172]. Анализируя положение о понимании Бердяевым обожения как цели

исторического процесса, необходимо отметить то новое, что он привнес в антропологию целостности, а именно его трактовку проблемы телесности в синтезе с идеями андрогинизма, которые, вероятно, были заимствованы у Вл. Соловьева и обусловлены диалогической направленностью отечественной философской традиции. Духовность личности, по мысли философа, может проявиться в полной мере только при условии наличия другой личности и их взаимного общения. На метафизическом уровне само существование триединого Бога предполагает общение Бога-Отца с личностями Сына и Святого Духа, на уровне физическом личность также не может оказаться замкнутой на себе, изначально предполагая другие личности и невозможность существования «без любви и жертвы» [1, с. 63].

Диалогическая трактовка идеи целостности как сущностного онтологического отношения в плоскости «Я–Ты–Мы» характерна и для творчества С.Л. Франка, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского. Однако Н.А. Бердяев, находясь в этом же диалогическом поле, переводит проблему целостности в сферу гендерных отношений. Если человек замыслен и сотворен существом цельным, то эта цельность в полной мере может быть обеспечена сочетанием лучших свойств творящей мужской и охраняющей женской природы. Таким образом, в антропологии целостности появляется понятие андрогина как личности, гармонично сочетающей в себе мужскую и женскую природу. В этом случае Бердяев трактует грехопадение как разделение человека на мужской и женский пол, что и повлекло утрату изначальной целостности. Впрочем, Бердяев оставляет каждому человеку шанс выйти из этого драматичного раздвоения, тщательно воспитывая в себе обе стороны гендерной природы путем сублимации половой энергии, что в конечном итоге приведет к расцвету творчества и восстановлению андрогинической цельности [1, с. 67–73].

Современники справедливо называли антропологический модернизм Н.А. Бердяева попыткой выразить существенные истины христианства своеобразным языком с употреблением новых понятий, объясняли его стремлением избавиться от недостатков традиционного христианского богословия без существенной потери идейных оснований христианской церкви. Можно согласиться с тем, что Н.А. Бердяев как «свободный религиозный философ», не обремененный духовным саном и обязательствами перед церковью, искренне стремился преломить христианские идеи через призму современного мышления, борясь с вульгарными, упрощенными представлениями о Боге, однако не стоит забывать, что, увлеченный этой борьбой, он зачастую игнорировал известные библейские постулаты [10].

Итак, невзирая на существенные разногласия русских религиозных философов по поводу онтологического единства «дух–душа–тело», каждый из них определял телесность в аспекте динамизма, диалогизма, как актуальный момент в процессе обожения, возможный не только в неопределенном грядущем, но уже свершающийся в настоящем.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.

2. Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М.: АСТ Фолио, 2004. 678 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
5. Платон. Федон // Собрание соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 7–80.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М.: Путь, 1914. 812 с.
7. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
8. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
9. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Изд-во Республика, 1997. С. 3–207.
10. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». М.: Изд-во МГОУ. 2013. № 2. С. 5–10.

THE TRINITY «SPIRIT–SOUL–BODY» AS THE ONTOLOGICAL BASIS OF A HUMAN BEING'S TOTALITY

Y.V. Bondareva, I.V. Namestnikova, V.E. Fursova

Moscow Regional State University, Moscow

The main goal in the process of conceptual design of anthropological ideas in Russian religious philosophy was the creation of an ideal model of a person representing an integral soul-body unity. An important role in the formation of an integral personality is acquired by a synergistic process as a union based on the cooperation of the divine and human sources. Russian philosophy, beginning with the Slavophiles and Vl. Solovyov, synthesized the concept of unity and Orthodox energy where spiritual and bodily principles become an indissoluble «soulfulness».

Keywords: *spirit, soul, body, personality, unity, integrity.*

Об авторах:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru

НАМЕСТНИКОВА Ирина Викторовна – доктор философских наук, профессор кафедры социальной работы ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: namira2004@mail.ru

ФУРЦОВА Вероника Эмильевна – кандидат философских наук, ведущий библиограф библиотеки ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: ve.fursova@mgou.ru

Authors information:

BONDAREVA Yana Vasilyevna – Ph.D., Prof. of the Philosophy Dept., Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru

NAMESTNIKOVA Irina Viktorovna – Ph.D., Prof. of the Social Work Dept., Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: namira2004@mail.ru

FURSOVA Veronika Emilyevna – Ph.D., Senior Librarian, Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: ve.fursova@mgou.ru

УДК 1 (470) (091) "18/19"

«АПОФЕОЗ БЕСПОЧВЕННОСТИ» И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫБОР ЛЬВА ШЕСТОВА

В.В. Буланов

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

Анализируется роль коммуникативных стратегий в ранней философии Льва Шестова. Автор приходит к выводу, что Лев Шестов во второй половине 1890 – в первой половине 1900-х годов осуществлял экзистенциальный выбор между диалогичностью и монологичностью

Ключевые слова: диалогичность, коммуникативная стратегия, монологичность, экзистенциальный выбор, экзистенция.

Необходимой составляющей человеческой сущности является свобода, способность самостоятельно влиять на ряд процессов, в своей совокупности составляющих его жизнь. Поэтому отношение к этой свободе способно не только предопределить поведение человека, но и повлиять на его сущность (Н. Аббаньяно) [1, с. 146–147]. Это воздействие человека на его собственную экзистенцию: сложно не согласиться с Ж.-П. Сартром в том, что принятие своей свободы означает признание ответственности как за процесс и результаты самосозидания, так и за влияние на существование других людей [2, с. 438–439]. Тем самым совершение любого поступка (а он всегда связан с реализацией человеком своей свободы) всегда означает совершение им экзистенциального выбора. Этот выбор стимулируется тем, что Э. Фромм называет экзистенциальным противоречием между природным и социальным компонентом человеческой сущности и имеет ценностное содержание [3, с. 281, 291]. Суть этого выбора можно свести к предпочтению одного из двух стремлений, противоборствующих в человеке, – к личностной самореализации и к избавлению от своей ответственности и мучительных сомнений ценой отказа от самобытности [4, с. 321–322]. Выбор в пользу экзистенции, связанной с удовлетворением первого из этих стремлений, предполагает ведение подлинного существования, а предпочтение второго стремления означает выбор неподлинного существования. Так что ведение подлинного существования связано с признанием ценности свободы, а выбор в пользу неподлинного существования означает пренебрежение свободой.

Ценностная составляющая данного экзистенциального выбора всегда проявляется в удовлетворении человеком постоянной потребности в коммуникации. В зависимости от отношения к свободе (и тем самым к подлинному и неподлинному видам экзистенции) каждый человек выбирает для себя диалогическую или монологическую коммуникативную стратегию, которой в дальнейшем стремится следовать в своей деятельности. Диалогическая коммуникативная стратегия – это ведение межличностного общения на основе ориентации на ценность диалогичности. Её признаками являются: стремление к взаимопониманию, к совместному поиску истины и компромисса между разными точками зрения, терпимость к проявлениям инакомыслия [5, с. 232, 287–289, 299; 6, с. 147; 7, с. 34]. Приверженцы диалогичности признают свободу и за

собой, и за своим собеседником, и тем самым склонны к выбору ответственного, подлинного существования. Монологическая коммуникативная стратегия связана с приятием ценности монологичности. Этот экзистенциальный выбор проявляется в таком понимании желательного общения, при котором неприемлемы возражения со стороны партнёра по коммуникации, собеседник является лишь объектом воздействия, своя точка зрения рассматривается как всегда правильная и лучшая, а позиция собеседника как изначально ошибочная и худшая [7, с. 41; 8, с. 382; 9, с. 256]. Сторонники монологичности допускают использование свободы только собой, их партнёры по коммуникации должны быть её лишены. Это свидетельствует о том, что монологическая коммуникативная стратегия связана с ведением неподлинной экзистенции.

Выявленная взаимосвязь между видами существования и предпочтением одной или другой коммуникативной стратегии хорошо иллюстрируется значением в жизни Льва Шестова работы «Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)» (1905). В период её создания Лев Шестов завершил свой выбор между диалогичностью и монологичностью, выбор, который повлиял на всю его дальнейшую судьбу.

Уже в работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Лев Шестов, как отмечает И.И. Евлампиев, оказывается перед дилеммой, которая заключается в необходимости выбора между двумя точками зрения: универсальный закон важнее жизни человека или жизнь человека важнее этого закона [10, с. 270]. По словам Н.В. Мотрошиловой, Лев Шестов в этом произведении обвиняет культ разума в стремлении подчинить свободу человека «мощи необходимости» [11, с. 389–391]. К этим двум утверждениям можно добавить ещё одно: в период работы над «Шекспиром и его критиком Брандесом» Лев Шестов оказался вынужден совершить экзистенциальный выбор между монологичностью и диалогичностью.

Создавая «Шекспир и его критик Брандес», Лев Шестов исходит из того, что «человека можно понять, лишь живя его жизнью» [15, с. 50], переживая с ним его страдания и его восторги. Иными словами, он убеждён в том, что понимание одним человеком другого человека предполагает их диалог, хотя бы диалог опосредованный, ведь только ведя диалог можно полно и всесторонне понять своего собеседника, обрести способность «жить его жизнью». Ориентация Льва Шестова на ценность диалогичности проявляется и в его возмущении попытками позитивистов свести человека к объекту бесстрастного исследования. Для осуществления подобного исследования, по мнению мыслителя, нужно обеспечить подчинение каждого человека универсальным законам, то есть заведомо упрощенно изучать его жизнь, чтобы спокойно вести монолог о ней. А для обеспечения такого монолога необходимо предварительно «убить жизнь» как изменчивый феномен, специфичный у каждого отдельного человека [15, с. 16, 43].

Лев Шестов также выступает против монологичности этики И. Канта. Если немецкий философ свои представления о нравственности стремится сделать общеобязательными и для этого пытается всех убедить в том, что есть «трансцендентный повелитель, категорический императив», то Лев Шестов считает это заявление И. Канта чуждым нравственности. Ведь оно, по Льву Шестову, свидетельствует не о желании И. Канта помочь ближнему из-за сострадания (мотива поведения, ориентирующегося на диалогичность), а о мо-

нологическом стремлении выполнить требование универсального закона, хотя оно и «отрицает всю человеческую жизнь» [15, с. 179].

Ориентация Льва Шестова на ценность диалогичности проявляется и в стремлении убедить своего читателя в собственной правоте. В частности, он обстоятельно доказывает, что культ рационализма пагубен, потому что неумолимо поэтапно лишает человека веры в Бога, нравственных ориентиров, убежденности в качественном отличии от животных, а в итоге и какой-либо уникальности и ценности человеческой жизни [15, с. 8–12].

Однако Лев Шестов и сам в этом произведении предстаёт как приверженец монологической коммуникативной стратегии. Он считает, что в жизни можно открыть подлинную истину, добро и красоту, но для их постижения нужно быть готовым принести любые жертвы [15, с. 117]. Лев Шестов на этом основании считает себя вправе критиковать И. Канта, когда за недомыслие [15, с. 8], а когда за жестокость и лицемерие [15, с. 202–203].

В годы работы над «Шекспиром и его критиком Брандесом» Лев Шестов не совершил экзистенциальный выбор между диалогичностью и монологичностью, необходимость этого тогда не была ещё им осознана. Однако философ уже выделяет два вида существования, одно из которых связано с постоянным стремлением раскрыть роковые тайны мироздания, и одобряется им как выбор сильных людей, а другое характеризуется избеганием размышлений над страшными загадками жизни и критикуется им как следствие малодушия слабых людей [15, с. 117].

Содержание следующих крупных произведений Льва Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» (1900) и «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» (1902) свидетельствует о его стремлении снять противоречие между своей ориентацией на диалогичность и склонностью к следованию монологической коммуникативной стратегии.

В этих работах Лев Шестов по-прежнему стремится понять истинные мотивы философствования мыслителей, с которыми он ведет опосредованную коммуникацию. В частности, мотивы выдвижения Ф. Ницше «формулы “по ту сторону добра и зла”» [13, с. 302] и попытки реабилитации Ф.М. Достоевским «прав подпольного человека» [14, с. 389]. Как и ранее, Лев Шестов обличает несостоятельность претензии моралистов на право судить других людей. В первой из названных работ он называет эти претензии проявлением измены суровой философии во имя удобной, хотя и лживой, проповеди. Таково для него, например, ницшеанское учение о сверхчеловеке [13, с. 306]. А во второй из этих работ Лев Шестов провозгласил гуманистическую мораль неприменимой по отношению к людям, постигшим жестокую действительность, попавшим в «область трагедии» [14, с. 316, 449–450]. Как и в работе «Шекспир и его критик Брандес», Лев Шестов ведёт заочный диалог со своим читателем, детально обосновывает свои утверждения. В частности, он стремится убедить читателя в лживости толстовского тезиса «добро есть Бог» [13, с. 307] и в том, что наличие у Ф.М. Достоевского «жестокоего таланта» – ценный результат мировоззренческой эволюции писателя [14, с. 359–361].

В то же время определённая склонность Льва Шестова к следованию монологической коммуникативной стратегии начинает ослабевать. Философ в работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» уже не намекает на то, что постиг истинное добро, а лишь утверждает, что всё,

что выдается за добро, таковым не является и что настоящее добро ещё надо искать [13, с. 307]. В труде «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» Лев Шестов в своем понимании добра ограничивается утверждением, что все авторитетные этические учения – это «философия обыденности», и что поиск подлинного добра ведется лишь одиночками-маргиналами, «философами трагедии», и неизвестно, завершится ли успешно [14, с. 449–451].

В данных произведениях Лев Шестов ещё более отчётливо, чем в «Шекспире и его критике Брандесе», противопоставляет вид существования, связанный с диалогом с жестокой реальностью (по сути, подлинную экзистенцию) виду существования, основанного на избегании такого диалога (фактически, неподлинную экзистенцию). В работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» существование философа провозглашается несовместимым с существованием проповедника [13, с. 203–206], в произведении «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» Лев Шестов указывает на различие между экзистенциями людей, следующих «философии обыденности» и «философов трагедии» [14, с. 449–451].

В то время как все отмеченные произведения Льва Шестова являлись трудами, совмещавшими черты философского исследования и литературной критики, «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» стал его манифестом – вызовом российским приверженцам монологической коммуникативной стратегии. Во-первых, Лев Шестов в этом труде подчиняет стиль философствования ориентации на ценность диалогичности. Единству текста как средству обеспечения тирании авторских идей над читателем он противопоставляет мозаику афоризмов как единственный способ избавиться от этой тирании и возможность для читателя высказать собственные, пусть и «противоречивые, как сама жизнь, размышления» [12, с. 453–454]. Тем самым Лев Шестов содействует превращению читателя из объекта монологического воздействия в участника диалогической коммуникации. Во-вторых, философ способствует «апофеозу беспочвенности», должному наступить после отказа от ошибочной привычки считать «аксиомы научного познания истинами, не требующими доказательств» [12, с. 462].

Конечно, и в этом произведении Лев Шестов не чужд ориентации на ценность монологизма. Как и ранее, автор труда «Апофеоз беспочвенности» убеждён в том, что именно его точка зрения (теперь это призыв к бунту против любых идей и всякой «почвы» [12, с. 452–453]) является единственно правильной. Вместе с тем, Лев Шестов в этом произведении достиг предельно возможной для него ориентации на ценность диалогичности. Этот предел заключался в его неспособности вести диалог с рационалистами: неспособность ученых и моралистов дать ответ на вечный вопрос «что есть истина?» и объяснить смысл существования в мире «уродства, ...безумия, нищеты, смерти» для Льва Шестова непростительна [12, с. 458, 490].

Лев Шестов в произведении «Апофеоз беспочвенности» ещё больше показывает противоположность между неподлинным существованием сторонников монологичности и подлинным существованием приверженцев диалогичности. К первым из них можно отнести большинство людей, то есть тех, кто следует той или иной идее как «почве», позволяющей заниматься успокоительным самообманом эфемерного сведения ещё неизвестного к уже известному. Вторые из них, вместе с Львом Шестовым, отвергают любые иллюзии,

мешающие постичь подлинную, пусть и противоречивую действительность [12, с. 454].

Предельный характер диалогичности Льва Шестова, достигнутый им в период работы над данным произведением, резко контрастировал с обычной для России 1905 г. коммуникативной стратегией. Влиятельные российские мыслители того времени ориентировались на ценность монологичности – от В.И. Ленина («Партийная организация и партийная литература») до Д.С. Мережковского («Грядущий Хам»), от Н.А. Бердяева («Трагедия и обыденность») до В.И. Иванова («Кризис индивидуализма»). Вскоре после реакции российских читателей на работу «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» Лев Шестов надолго эмигрировал из страны. Этот поступок был закономерным следствием его экзистенциального выбора между диалогичностью и монологичностью. Этот экзистенциальный выбор начал осуществляться Львом Шестовым в годы его работы над трудом «Шекспир и его критик Брандес» и завершился в период создания работы «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)». Во всех своих последующих произведениях Лев Шестов останется верен своему выбору в пользу предельной диалогичности, ведь всё его последующее философствование сводится к неустанной полемике против приверженцев идей, претендующих на общеобязательность.

Список литературы

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. 1992. №8. С. 146–157.
2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избранные произведения. М.: Республика, 1994. С. 435–469.
3. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри, 1999. 624 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
5. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
6. Соболева М.Е. О возможности диалога между культурами // Вопросы философии. 2009. №3. С. 147–157.
7. Щукин В.Г. О диалоге и его альтернативах. Вариации на тему М.М. Бахтина // Вопросы философии. 2006. №7. С. 32–44.
8. Померанц Г.С. Выход из трансa. М.: Юрист, 1995. 576 с.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. 2-е изд., испр. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. 416 с.
10. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. 1. 415 с.
11. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, 2006. 477 с.

12. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Захаров, 2000. С. 452–583.
13. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Захаров, 2000. С. 207–307.
14. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) (Философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Захаров, 2000. С. 308–451.
15. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Захаров, 2000. С. 7–206.

«APOPHEOSIS OF GROUNDLESSNESS» AND EXISTENTIAL CHOICE OF LEV SHESTOV

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The article is aimed at the analysis of the communicative strategies role in Lev Shestov's early philosophy. The author comes to the conclusion that Lev Shestov made an existential choice between the dialogical and the monologue mode of communication during second half of 1890 – first half of 1900.

Keywords: *dialogical communication, communicative strategy, monologue, existential choice, existence.*

Об авторе:

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail: althotas3111978@mail.ru

Author information:

BULANOV Vladimir Vladimirovich – Ph. D., Assos. Prof. of philosophy and psychology with bioethics and history of Fatherland courses Dept., Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

УДК 1(091)

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Я.В. Бондарева, О.А. Устинов

ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва

Предметом исследования настоящей работы является проблема формирования и эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии XIX – начала XX вв. В статье обосновывается правомерность анализа различных философских концепций этого периода в рамках общей схемы исследования проблемы человека. В качестве идейных источников религиозно-философской антропологической парадигмы рассматриваются православная патристика, средневековая мистика, философия немецкого романтизма и классическая немецкая философия. Подробно реконструируются и исследуются базовые положения данной парадигмы: представления о природе человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, соотношения личности и общества. Делается вывод о том, что приверженцы религиозно-философского подхода внесли существенный вклад в познание феномена человека и подготовили «антропологический поворот» XX в.

***Ключевые слова:** христианская антропология, антропологическая парадигма, Бог, человек, дух, душа, тело, грех, личность и общество, свобода воли, творчество, смысл жизни.*

Конец XVIII – первая треть XIX в. – один из самых важных и поворотных периодов в развитии отечественной философии. Именно в это время происходит формирование религиозно-философской антропологической парадигмы как базовой модели интеллектуального поиска, объединившей подавляющее большинство мыслителей на принципах творческого развития христианской антропологии.

В основе данного процесса лежала реакция образованных слоев российского общества на секуляризационные реформы, повлекшие за собой подчинение церкви государству и кризис духовной жизни, разворачивающиеся на фоне стремительного распространения в Российской империи материалистических и атеистических идей европейского Просвещения. Русское национальное сознание так или иначе сопротивлялось ревизии традиционной системы ценностей и не было готово к кардинальной перемене устоявшейся точки зрения на соотношение Бога, мира и человека. Однако оно не имело уже прежней теоретической опоры в виде удовлетворявшего всем потребностям духовного и культурного развития страны православного богословия. Синодальная церковь выражала стремление государства на сведение всех дискуссий к принципу неукоснительного исполнения догматов с целью закрепощения и подавления личности.

Всё это заставляло образованные слои российского общества искать выхода своих религиозных умонастроений в новых формах, в создании «свет-

ского богословия», с опорой на новые идейные источники. Именно жажда дальнейшего развития мистических импульсов отечественной культуры вопреки препятствовавшим этому внешним условиям и догматическим рамкам и обусловила сам феномен русской религиозной философии [10, с. 236].

К источникам формирования религиозно-философской антропологической парадигмы следует отнести несколько знаковых направлений философско-антропологической мысли: православную патристику, средневековую мистику, философию немецкого романтизма (шеллигианство) и классическую немецкую философию. Рассмотрим каждое из указанных направлений, конкретизируя содержание антропологических концептов, заимствованной русской религиозной философией.

Первый концепт. В конце XVIII в. трактовки проблем сотворения человека, соотношения духа, души и тела, добра и зла, свободы воли продолжали рассматриваться ортодоксально в «аскетическом богословии», яркими представителями которого были Паисий Величковский и Тихон Задонский. Будучи проводниками принципов благочестия и аскетизма, они пытались актуализировать традицию религиозно-мистического мировоззрения, обратившись к современникам с сущностным вопросом «кто ты и к какому концу идешь?» [27, с. 59]. Отрицая болезни века – «бытовое исповедничество», рационализированную схоластику и материалистические теории, православные богословы обращались к классическому антропологическому идеалу христианства. Таковым был для них человек, стремящийся «отречься от мира», чтобы сохранить нравственную чистоту и предаться медитативной исихастской практике для созерцания Бога [22, с. 32]. Особое внимание они уделяли конкретным правилам и формам духовного преображения личности, являвшихся по сути руководством по обретению благодати и жизни вечной, по традиции признавая интересы «Тела» противоположными интересам «Души». В.Н. Белов оценивает эту инициативу как «сдвиг и толчок возвратно-обновляющего свойства» [2, с. 53]. Однако для разработки религиозной антропологии на основе святоотеческого наследия на качественно новом уровне «аскетам» XVIII в. не доставало терминологического аппарата.

Второй концепт. На рубеже XVIII – XIX вв. в России происходит углубление взглядов на человека через поэтико-философскую призму немецкого романтизма. Критикуя одностороннее превознесение разума и логики, романтики Йенского кружка Ф. и А. Шлегели, Новалис (Ф. фон Харденберг), В.Г. Ваккенродер, Л. Тик, и Ф.В.Й. Шеллинг делали акцент на эмоциях, воображении и мистике, представляя человека прежде всего как эмоционально-чувствующее, а не рассудочное существо. Смысловой акцент немецкие романтики, и особенно Шеллинг, делали на рассмотрении вопроса о божественности природы, персонифицированной в образе «мировой души», неотъемлемой частью которой является человек, находящийся с ней в мистериальной связи (природа есть бессознательных дух, дух есть осознавшая себя природа). Человек в их понимании состоит в особых отношениях с реальностью, являясь ее творцом в пространстве воображения, где «сон – как мир, а мир – как сон», и так приближается к Богу. Свобода трактовалась романтиками как воплощение богосотворенной сущности человека, а решение социальных проблем они искали в сфере внутренней гармонии личности, а не преобразования обществен-

ных отношений, являющихся для них априори вторичными по отношению к активному творческому сознанию [15, с. 115–118].

Таким образом, через посредничество философии немецкого романтизма с ее интересом к внутреннему миру человека, стремлением к благородному и прекрасному, вниманием к духовной жизни в русскую мысль входит мощный индивидуалистический концепт, не сопровождаемый пафосом социального разрушения. Осознав, «сколь велико расстояние между истинною, небесной философией и философией Вольтеров и Гельвециев» [16, с. 163], русские поклонники шеллигианства выступили проповедниками концепции богосотворенной сущности человека, обозначив тем самым возвращение образованного класса к идеализму [19, с. 15–16].

Третий концепт. В XVIII – начале XIX в. с претензией на создание новой религиозной антропологии выступили члены тайных масонских обществ (И.П. Елагин, Н.И. Новиков, И. Шварц, И.В. Лопухин и др.), опиравшиеся на труды европейских мистиков, спиритов и теософов. Они откровенно признали «объективность» утраты официальным богословием «живого дара» богопознания и провозгласили свободу самостоятельного соединения с Абсолютом посредством внутреннего мистического знания, вмещаемого сердцем как эмпирическим приделом трансцендентального. Фактически в этот период русская духовная культура помимо влияния европейского мистицизма католического и протестантского генезиса оказалась также открытой воздействию нехристианских идей из магии, алхимии, каббалы, индийской и гностической философии.

Антропологические взгляды масонов зиждились на доведенном до крайности понимании человека как «Микробога», наделенного потенцией развития до уровня «Великого Архитектора Вселенной» [18, с. 16], где происходит его фактическое превращение во «второго бога». Механизмом этого преобразования масоны считали по традиции дарованную людям свободу воли в том случае, если они делают выбор в пользу нравственного самосовершенствования. С этим непосредственно было связано и самоназвание масонов – «вольные каменщики»: «...в его (человека. – Авт.) воле ... строить себе... дом ... развалинами которого... он погребен будет ... или созидать ... Соломонов Храм», чтобы «восходить из порядка в порядок до бесконечности» [31, с. 186].

Если следовать этой логике, Бог должен был на определенном этапе утратить свое значение. Неслучайно духовный авторитет масонов, мистик Я. Беме рассуждал о Боге как о «неабсолютном Абсолюте» (определение Й. Пиорчинского), безсущностном Бытии, обретающим атрибуты только в отношении к некоему внебожественному существу. Конкретно идея становления «второго бога» прояснялась масонами через образы «Ветхого Адама» и сменяющего его «Нового Адама», которым был «Сын Божий», Христос, являющийся для масонов примером принципиально достижимого для мистика нового антропологического типа – «Богочеловеческого». Такой «богочеловек» или «Микрохристос», заключающий в себе безграничную мощь, должен был стать творцом мироздания, при чем некоторые мистические трактаты прямо предлагали для этого магию. Однако в большинстве случаев масоны останавливались на тезисе этической революции, способной, по их мнению, привести человечество к всеобщему Царству Божьему на земле [18, с. 9–10].

Четвертый концепт. Серьезное значение для русской религиозной философии имело влияние немецкой классической философии, творцы которой

(И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, И.Г. Фихте) не могли составить конкуренцию Шеллингу, но были по достоинству оценены как сторонники введения нового дискурса, провозглашавшего необходимость слияния религии и философии [17]. Русские мыслители выполняли творческую переработку построений концепций своих немецких коллег, не обязательно принимая в полном объеме их философские и философско-антропологические сюжеты. Они использовали их для собственных исследовательских целей, в том числе как пример противоречивого или негативного теоретического поиска.

Так, философия И. Канта, несомненно, привлекала ориентацией на человека как разумное и духовное существо, исключительно в нравственном самоопределении которого реализуется человечность как таковая. Однако в рассуждениях И. Канта о человеке как о субъекте познания довольно быстро была обнаружена скрытая угроза к переходу от идеализма к материализму и атеизму. Соответственно ставилась задача и «дальше развить и вместе с тем преодолеть мысль Канта» [4, с. 100].

Г.В.Ф. Гегель, оказавший большое влияние на развитие всей русской мысли в целом, представлял интерес прежде всего как апологет христианской идеи о метафизической ценности и соразмерности человека Абсолюту как высшей стадии Его самосознания [1, с. 143]. Однако это не мешало христианским интеллектуалам России критиковать Г.Ф.В. Гегеля за сведение человека к «функции» Бога и фактической неразличимости его в абстрактно-логическом «универсальном духе».

По сравнению с И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем другие немецкие философы стояли в представлении отечественных мыслителей на порядок ниже. Если философские взгляды И.Г. Фихте были идентифицированы как недостаточная религиозно-философская рефлексия с уклоном в апологию «человеческого Я», то немецкая материалистическая философия, представленная работами Л. Фейербаха и К. Маркса, принципиально отвергалась как неадекватная и ущербная попытка раскрыть сущность человека через сведение ее к биологической или социальной основе при отрицании существования в ней трансцендентального начала.

Однако работа с терминологическим и методологическим аппаратом немецкой классической философии существенно подняла развитие русской философии до принятых в Европе критериев научности. И именно в этом смысле переоценить ее роль весьма трудно.

Таким образом, соединение вышеуказанных направлений мысли обусловило специфику и характер формирования религиозно-философской антропологической парадигмы в России, выразившихся в решении проблемы человека в согласии с христианской традицией, но вне рамок официального учения Церкви. Не согласимся в этой связи с выводом В.Э. Фурсовой о том, что антропологические изыскания русских религиозных философов органично исходили из святоотеческой антропологии [30, с. 22].

Основоположниками религиозно-философской антропологической парадигмы в русской философии, можно считать Г.С. Сковороду, славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, а также В.С. Соловьева и его последователей.

Г.С. Сковорода заложил структурную схему исследования проблемы человека, первым использовав для ее решения своеобразный сплав идей христианской антропологии и её мистических интерпретаций. Г.С. Сковороде

принадлежит заслуга переоткрытия для русской мысли человека как цельного метафизического существа и обозначения всего комплекса связанных с этим антропологических сюжетов. Человек рассматривался Г.С. Сковородой как дух, локализованный в сердце, развитие которого является его смыслом жизни, перед которым все остальное поверхностно [14]. При этом Г.С. Сковорода не был спиритуалистом и подчеркивал необходимость достижения человеком на пути к счастью небесному и счастья земного, которым он называл раскрытие и реализацию им его природных дарований.

В дальнейшем «инициатива» Г.С. Сковороды была подхвачена и разработана на более высоком уровне рефлексии славянофилами А.С. Хомяковым, Ю.В. Самариным, К.С. Аксаковым, И.В. Киреевским, кооптировавшими из сферы богословия в сферу философии часть максим православной антропологии, и в первую очередь идею соборности. Понимая под «соборностью» особую духовную близость людей во Христе, они идентифицировали человека как целостную, нравственную, гармонически развитую «соборную личность» и подвели новую базу под решение проблем человеческой природы, свободы, соотношения личности и общества [8].

Идея соборности была затем заимствована и преобразована В.С. Соловьевым и его последователями в теорию всеединства как имманентного органического единства универсума, став ключевым теоретико-методологическим основанием религиозно-философской антропологической парадигмы. В результате представления о нерасторжимом онтологическом единстве бытия выразились в чаяниях формирования наряду с «целостным знанием» – синтезом веры и науки и «целостным обществом» – синергией индивидуального и общего, также и «целостного человека» – синтеза тварного и божественного [6].

Проанализируем основные идеи и положения рассматриваемой парадигмы.

Первое положение. Русские религиозные философы восприняли христианскую антропологию, учение о божественном происхождении и богоподобии человека в мистической трактовке. Если прежде отечественная антропологическая традиция закрепляла понимание человека как активного и творческого создания Божия, трансцендентно отделенного от Творца, то религиозные мыслители сделали радикальный шаг вперед в «уточнении» догматики, полагая что из христологического догмата еще не была адекватно эксплицирована истина о человеке, и перешли к утверждению о человеке как о «втором Абсолюте». Они искренне полагали, что проблема человека может быть правильно поставлена и правильно решена исключительно в контексте религиозной максимы о «Богочеловечестве», разработанной В.С. Соловьевым [26].

Н.К. Бонеецкая пишет: «Да, “Богочеловек” – понятие святоотеческое: это именование Иисуса Христа, соединившего в Себе Божественную и человеческую природы (постановление Халкидонского, IV Вселенского собора). Однако “Богочеловечество” – это уже нововведение Соловьева. <...> ...в Божественные недра особо он (В.С. Соловьев. – Авт.) вводит и человека как такового». Это было «смещение ценностного акцента, стоящее за модификацией единого словесного корня» и «установка на <...> безмерное онтологическое возвышение человека» [7, с. 86, 82].

Н.А. Бердяев, продолжая мысль В.С. Соловьева, считал, что первый Богочеловек, Иисус Христос, являет собой идеальный антропологический тип будущего, который, соединяя в себе человеческую и божественную природу, указывает всем людям путь самоосознания и самоактуализации, напоминая им тем самым о «первородстве», утраченном после грехопадения. «Истинная антропология заключена уже в истинной христологии; она может быть основана лишь на откровении о Христе <...> Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека» [5, с. 312].

Русские религиозные философы не признавали ничтожности и зависимости человека. Идея грехопадения если и не отменялась ими, то компенсировалась и выравнивалась идеей богоподобия. Обобщая гностические по сути рассуждения русских религиозных мыслителей, их содержание можно выразить так: человек есть часть Божества, которая должна еще актуализировать себя, но само ее первородство возносит ее на недостижимую высоту. Христос не есть здесь Спаситель и Искупитель, но есть Тот, Кто показывает актуализацию, воплощаясь не ради спасения человеческих душ, а являя пример и образец общего для этих душ пути метафизического развития. Н.К. Бонеевская констатирует: «Примечательно, что, говоря о заданности бессмертия для человека, Соловьев ни разу не упоминает крестной жертвы Спасителя; для стяжания бессмертия нет нужды и в Церкви...» [7, с. 84].

Естественно, учитывая неоднородность концепций религиозных философов, нельзя сказать, что все они без исключения настаивали на антропологических максимах средневековых мистиков и масонов. Но отметим, что даже у мыслителей, не порывавших связей с православием и даже бывших православными священниками (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков) идея человека как «второго Абсолюта» была краеугольной даже независимо от того, насколько осознавалось это обстоятельство каждым из них. Именно уравнивание так или иначе Бога и человека аккумулировало в себе пафос «обновления веры отцов современными философскими средствами».

Таким образом, в русской религиозной философии обнаруживался очевидный и прямолинейный антропоцентризм: человек, если и не вытеснял и не подменял собой Бога, то во всяком случае делал его существование без своего участия в развитии мира неполноценным и бессмысленным. *«Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он осознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»* [5, с. 310]. На наш взгляд, именно постулат о Богочеловечестве детерминировал решение всех остальных антропологических вопросов, включая вопрос о смысле жизни.

Второе положение. Проблема соотношения души и тела решалась русскими религиозными философами в соответствии с христианской антропологией, но также в достаточно свободном ключе. Русские религиозные философы отрицали онтологический разрыв между душой и телом, рассматривая их как взаимозависимые и даже тождественные начала богосотворенной природы человека. Соотношение «дух–душа–тело» как целостная основа человека раскрывалось ими как онтологическое единство тела (его материальная составляющая), души (область мыслей и чувств) и духа (бессмертная и богоподобная часть человека) [30, с. 21–22]. Антропологическим идеалом этого периода становится «целостный человек», неповторимое и автономное «Я» которого

предполагает гармоничное развитие его нравственных и физических качеств. Личность составляют и дух, и душа, и тело.

В большинстве работ представителей религиозно-философского направления душа, разумеется, сохраняла первенствующее значение как метафизическое ядро личности, но и тело реабилитировалось, будучи освобожденным от априорной связи с греховными помыслами и поступками. «Если тело – только „орудие“, если само в себе не имеет никакой цели, то к чему же, спрашивается, потребовалось это негодное орудие человеческому духу?» [13, с. 200]. Тело интерпретировалось русскими религиозными мыслителями как основной способ действия в материальном пространстве с целью одухотворения тела посредством целомудрия и самопожертвования, обретения особой «духовной телесности». Кроме того, тело рассматривалось ими и как форма, предназначенная для существования человека за пределами физического мира после его сущностной трансформации. Е.Н. Трубецкой писал: «Мысль о всеобщем, телесном воскресении включает в себе полную реабилитацию материи: вещество тут не упраздняется, а одухотворяется, просветляется, становится тем “телом духовным”...» [28, с. 95]. Отсюда же следовал и самый убедительный аргумент о доказательстве присутствия Божественного и в душе и в теле человека.

Русские религиозные философы, откликаясь на успехи естествознания XIX в., перешли и к обсуждению вопроса о соотношении души и сознания, но, критикуя рационалистический подход к человеческой природе, замыкающий понятие личности на феномене мышления, утверждали, что в представлении человека о собственном «Я» содержится духовная основа, не исчерпываемая феноменом мышления и не сводимая к нему [9, с. 168]. Они резко разводили душу и сознание, усматривая в их синонимизации шаг к «умалению Бога». Тенденция к растворению духовного в психическом была бы шагом навстречу к научному толкованию проблемы духа и плоти, но грозила «исчезновением» души в сугубо материальном феномене сознания и потому была неприемлема. Характерна в этом отношении негативная реакция В.С. Соловьева на мысль Л.М. Лопатина о тождестве души и сознания [9, с. 168]. Без метафизики, с точки зрения русских религиозных философов, были необъяснимы способность к познанию, нравственность, творческая активность.

Третье положение. Проблема свободы являлась для религиозной метафизики XIX в. одной из центральных тем философского исследования. Наследуя решениям христианской доктрины о взаимоотношении свободы и благодати, деятели духовно-философского Ренессанса расширили сферу изучения феномена человеческой свободы, включив в нее анализ взаимоотношения свободы и необходимости, который был ими заимствован из немецкой классической философии. Но основным проблемным полем избрали тем не менее онтологическое понимание свободы.

Говоря о свободе в контексте самостоятельного выбора человеком добра или зла на пути духовного развития, они делали акцент на надприродной, трансцендентной сущности свободы как неотъемлемого свойства богосотворенной природы человека. Именно с помощью свободы человек, согласно их представлениям, обладал возможностью реализовать заложенный в нем божественный потенциал. Сама история рассматривалась ими как единый Богочеловеческий процесс, ведущий к полноте слияния Творца и твари как в рамках земной истории, так и за ее пределами. По мере восхождения к Абсо-

люту человек в полной мере должен был становиться демиургом универсума, соработничающего Богу.

Склонные к лояльности по отношению к православному вероучению, христианские интеллектуалы подчеркивали внутреннюю амбивалентность свободы, открывающей перед человеком как позитивный, так и негативный сценарий будущего. Так, например, Ф.М. Достоевский исходил из онтологического понимания свободы, без которой человек не может иметь ни качества личности, ни достоинства, ни смысла существования, но выбор человека между добром и злом считал вечной экзистенциальной драмой [12]. В этой схеме преобладало в целом отрицательное отношение к свободе как свойству личности, нуждающейся в подавлении через безусловное, но добровольное подчинение Божественным законам.

Влекуемые мистическими «озарениями», адепты «нового религиозного сознания» абсолютизировали свободу человека, допуская идею о неподвластности свободы Богу. Так, Н.А. Бердяев прямо писал о зависимости Бога от «Ungrund» (понятие Я. Беме) – добытийной свободы как основы всего сущего, не исключая и Святую Троицу. Свобода таким образом идентифицируется не как право, а как обязанность человека, возложенная на него мирозданием. Человек здесь изображался в очередной раз в роли «второго Абсолюта», для которого история, и прежде всего ее «метаисторический зон», хотя и в меньшей степени, чем для Бога, была полем приложения его замыслов и усилий. Именно на идее абсолютизации свободы зиждилась разработанная Н.А. Бердяевым философия творчества. Применительно к истории эта абсолютизация свободы неизбежно обуславливала крен в сторону метафизического волюнтаризма, отдававшего весь мир во всех его измерениях в фактическое распоряжение «второго Абсолюта».

Вопросы социального и политического переустройства, включая вопросы о государстве и праве, были для русских религиозных философов вторичными [20]. Так, дискуссия о борьбе за демократические права заменялась ими дискуссией об обретении внутренней духовной свободы личности, без которой любое социальное и политическое переустройство обречено на низкую результативность. А проект радикальной смены государственной системы подавался как бессмысленный, поскольку веками желаемое родом человеческим счастье возможно только в эсхатологической перспективе: «...единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье...» [3, с. 271].

Четвертое положение. Ключевой антропологической проблемой, проработанной русскими религиозными философами, была проблема смысла и цели жизни. Будучи уверенными в том, что человек изначально является разумным и свободным существом, обреченным на поиск конкретных и убедительных причин своего земного существования, русские религиозные философы критиковали попытки материалистов предлагать в качестве таковых различные эмпирические стимулы: «...жизнь как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица» [29, с. 207]. Всё, связанное с нерелигиозными ценностями, отрицалось ими в силу временности, ненадежности и неспособности решить экзистенциальные вопросы, основным из которых они считали преодоление страха смерти [32].

Только в сфере религии, по их общему мнению, смысл жизни получает единственно логически цельную и исчерпывающую трактовку: человек, явля-

ясь Образом и Подобием Божиим, должен ориентировать свои мысли и действия на абсолютные ценности – нравственность, целомудрие, добро, свободу, истину, справедливость, общее благо, заповеданные Священным Писанием, дабы стяжать на своем пути «небесные сокровища» и достичь постепенного «обожения», продолжающего в трансцендентной реальности. Следовательно, жизнь каждого человека встраивалась ими в христианскую схему истории как необходимое звено в цепи событий от Сотворения мира до Апокалипсиса и получала тем самым онтологическое оправдание. Дальнейшие нюансы понимания смысла жизни зависели от представлений мыслителей-метафизиков о характере «обожения» в диапазоне от «участия в божественной славе и жизни» до полного слияния с Богом.

При этом русские религиозные философы, ратовавшие за преодоление дуализма души и тела, не были противниками земных благ и ценностей вообще и не выделяли молитвенный и аскетический подвиг как что-то исключительно необходимое для «обожения». Так, Е.Н. Трубецкой писал о существовании двух линий – горизонтальной (земной) и вертикальной (небесной), продуцирующих соответственно натуралистические и мистические концепции смысла жизни. Ни одна из них, взятая изолированно от другой, не способна удовлетворить всем запросам человека, поэтому только в их пересечении обретается целостность и полнота бытия [28]. В.В. Розанов также отдельно останавливался на проблеме семьи и брака, особое значение которых в осмысленности жизни было связано с его «метафизикой пола» [21].

Тем не менее русскими религиозными философами не была конкретизирована идея социальной самореализации личности, встречавшаяся у Г.С. Сковороды. Многочисленные высказывания о том, что в земной жизни человек должен самоопределиваться «перед лицом Абсолютного», «отгадать Божию идею о себе», были общими и абстрактными, что сказалось в дальнейшем на уязвимости их концепции смысла жизни как излишне мистицизированной.

Основное значение работ русских религиозных философов состояло в том, что они наполнили содержание вопроса о смысле жизни при всем их недостаточном интересе к социальным аспектам постановкой таких актуальных проблем, как тождество личности и духовности, развитие ценностно-смысловой сферы, значение индивидуальности и неповторимости внутреннего мира человека.

Пятое положение. В русской религиозной философии личность провозглашалась абсолютной ценностью. В.С. Соловьев писал: «...каждый отдельный человек имеет безусловное Божественное значение» [24, с. 20]. Однако и индивидуалистический и коллективистский подходы к пониманию личности обществе рассматривались как ущербные крайности. Индивидуализм критиковался ими за отрицание одним человеком онтологических прав других людей и заложенный в нем заряд богоборчества и антрополатрии. Коллективизм же рассматривался как попытка уничтожения ценности и поглощения личности со стороны какой-либо группы, неприемлемая с той же позиции отрицания метафизического права человека на самость. Отсюда проистекало устойчивое отторжение русской религиозно-философской мысли от теории обретения «общего блага» через социальную борьбу, пропагандируемой социалистами [24, с. 399].

Проблема соотношения личности и общества решалась русскими религиозными философами через обоснование интерперсонализма, в качестве идеала

которого была взята Святая Троица – нераздельное и неслиянное единосущие трех самостоятельных Божественных Лиц (Ипостасей) [23]. По аналогии с тринитарным концептом гармоничные отношения в обществе должны были строиться по линии субъект-субъектного взаимодействия с признанием за каждым человеком онтологического равенства, реализуемого в предельно сложной социальной полифонии. По мнению В.С. Соловьева, истинным или «положительным» всеединством может быть лишь то всеединство, в котором «единое существо не за счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех <...> истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия», оно «по самому понятию своему, требует полного равноправия, равноценности и равноправности между <...> целым и частями...» [25, с. 522]. Гарантией «положительного всеединства» должно было быть религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего брата, «относиться к нему, как к самому себе», воплощающееся в христианской любви людей друг к другу.

Таким образом, именно общность как основа формирования подлинной Богочеловечности подавалась ими как безусловный аксиологический приоритет, что послужило поводом для идентификации русской религиозной метафизики как совокупности антииндивидуалистических учений: «Она говорит от имени “мы”, но не от имени “я”» [11, с. 13, 14]. Но данный упрек не справедлив. Большинство русских религиозных философов делали акцент на коллективности с обязательным указанием на необходимость ее структурной развитости.

Действительная слабость исповедуемого русскими религиозными мыслителями интерперсонализма проявилась, на наш взгляд, в оторванности теоретических суждений от практических вопросов государственного устройства. Онтологическое равенство личностей было либо размыто в проповеди всеобщей любви как условия «положительного всеединства», либо вынесено за пределы эмпирической истории в «метаисторический эон». Следовательно, концепция интерперсонализма носила утопический характер и на практике была бессильной в рефлексии социальных диспропорций российского общества.

Основываясь на вышеизложенном, можно сделать следующий вывод.

В XIX – начале XX в. в русской философии, рассматривающей феномен человека как базовую проблему научного поиска, была сформирована религиозно-философская антропологическая парадигма. Опираясь на специфический синтез христианской антропологии и европейской христианской мистики Средних веков и Нового времени, мыслители-метафизики этого периода придерживались общей схемы исследования философско-антропологической проблематики, закреплявшей религиозно-мистическое понимание человека, что, разумеется, не отменяло внутреннюю противоречивость и разнородность их авторских концепций. В рамках данной парадигмы в полной мере получили развитие свойственные русской мысли акценты на изучении духовной сферы человека, но проблемы социально-политического и естественнонаучного характера при определенных начатках в этой области анализа не были адекватно отражены и исследованы. Однако именно деятели духовно-философского Ренессанса XIX – начале XX в. внесли существенный вклад в познание феномена человека и подготовили «антропологический поворот» XX столетия.

Список литературы

1. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // *Философия и общество*. 2005. № 1 (38). С. 143–155.
2. Белов В.Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011. 239 с.
3. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164–286.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
6. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // *Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. «Философские науки»*. 2017. № 1. С. 75–82.
7. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // *Вопр. филос.* 2011. № 7. С. 81–95.
8. Борзова Е.П., Мачкарина О.Д., Дудник С.И., Полатайко С.В. Личность и общество: проблемы взаимодействия в философском наследии славянофилов (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский) // *Вестн. МГТУ*. 2012. Т. 15, № 3. С. 639–644.
9. Горбачук Г.Н. Проблема подлинности личности в русской религиозной философии // *Учен. зап. Орлов. гос. ун-та. Сер. «Гуманитарные и социальные науки»*. 2013. № 4. С. 167–171.
10. Гура В.А. Проблема отношения русской религиозной философии к православию // *Науч.-техн. ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. 2011. № 4. С. 232–236.
11. Гусейнов А.А. Гуманистический контекст философии российских шестидесятников // *Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под ред. В.А. Лекторского*. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7–22.
12. Запека О.А. Идея свободы в этических построениях Ф.М. Достоевского // *Вестн. славянских культур*. 2009. № 3. С. 14–20.
13. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / общ. ред. С.М. Половинкин. М.: «Республика», 2005. 543 с.
14. Лебеденко А.А. Философия сердца Григория Сковороды: концепция цельности человека и мира // *Тр. объединенного науч. центра проблем космич. мышления*. 2009. Т. 2. С. 240–249.
15. Липич Т.И. Философская антропология русских романтиков // *Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы: материалы Всерос. науч. конф. (г. Белгород, 4–7 окт. 2006 г.)*: 2 ч. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. Ч. 1. С. 115–118.

16. Мнемозина: собрание сочинений в стихах и прозе, издаваемая кн. В. Одоевским и В. Кюхельбекером: 4 ч. М.: Типография Императорского Московского Театра, 1825. Ч. 4. 234 с.
17. Мочалов Е.В. Проблема человека в немецкой философии и русской философии всеединства // Вестн. Чуваш. ун-та. 2009. № 4. С. 163–169.
18. Николаева Т.А. Проблема человека в философском наследии русского масонства XVIII – начала XIX в.: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2011. 20 с.
19. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 327 с.
20. Осветимская И.И. Представления о ценности государства в русской философии XIX–XX веков // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 14 «Право». 2010. № 3. С. 15–25.
21. Петракова И.Н. Проблема пола в философии В.В. Розанова: дисс. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. 145 с.
22. Преподобный Паисий Величковский, Святитель Игнатий Брянчанинов. О молитве Иисусовой. М.: Лествица, 2005. 320 с.
23. Регула М. Цвален. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // Ист. филос. 2016. Т. 21, № 1. С. 151–159.
24. Соловьев В.С. Оправдание добра / отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
25. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Соч.: 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыга; примеч. Л.С. Кравца и др. М.: «Мысль», 1988. С. 548–555.
26. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: 2 т. / сост., подготовка текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: «Правда», 1989. Т. 2. С. 5–172.
27. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т. Издание пятое. М.: Синодальная типография, 1889. Репринт-1994: в 2 кн. М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Кн. 2. 345 с.
28. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
29. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147–216.
30. Фурсова В.Э. Идея целостного человека в русской религиозной философии первой половины XX века: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2016. 26 с.
31. Халтурин Ю.Л. Философия русских масонов конца XVIII – начала XIX века: критическая реконструкция: дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2010. 227 с.
32. Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 157–197.

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL ANHROPOLOGICAL PARADIGM IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE XIX-TH - EARLY XX-TH CENTURY: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

I.V. Bondareva, O.A. Ustinov

The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow

The subject of this study is the problem of the formation and evolution of the religious- philosophical anthropological paradigm in Russian philosophy of the XIX-th - early XX-th century. The article justifies the legitimacy of the analysis of various philosophical concepts of this period within the framework of the general scheme of approach to the human being problem. In this perspective, the Orthodox patristics, the medieval mysticism, the philosophy of German Romanticism and classical German philosophy are considered to be the main intellectual sources of the Russian religious-philosophical anthropological paradigm of the analyzed period. The basic assumptions of this paradigm are reconstructed and studied in detail: the human nature understanding, the soul and body relation, the freedom of will, the meaning and purpose of life, the correlation of the individual and society. The representatives of the religious-philosophical approach made a significant contribution to the comprehension of the human being phenomenon and prepared the 20-th century «anthropological turn».

Keywords: *Christian anthropology, anthropological paradigm, God, man, spirit, soul, body, sin, personality and society, freedom of will, creativity, meaning of life.*

Об авторах:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, заведующая кафедрой истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва. E-mail: olustinov@rambler.ru.

Authors information:

BONDAREVA Iana Vasil'yevna – Ph.D., Chair of History and Philosophy of Education Dept., The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

USTINOV Oleg Alexandrovich – Ph.D., Assoc. professor of the Dept. of History and Philosophy of Education, The Academy of Professional Development and Re-Training of Educators, Moscow. E-mail: olustinov@rambler.ru.

УДК 101.9

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА: ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В.П. Майкова*, Э.М. Молчан, Ю.А.Огородников*****

*Мытищинский филиал «Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Мытищи

**Сергиево-Посадский филиал «Высшая школа народных искусств (институт)», г. Сергиев Посад

***ГАОУ ВО города Москвы «Московский городской педагогический университет», г. Москва

Раскрываются тенденции развития духовной культуры. Авторы рассматривают духовную культуру универсального российского государства, которая транслирует окружающим народам свободу, высокий ценностный потенциал. Формирование духовной культуры России всегда исторически находилось на стыке многих зон религиозных, этнолингвистических и исторических потоков.

Ключевые слова: *духовная культура, Россия, сознание, идентичность, российское общество, духовно-нравственные ценности, система.*

Современное положение в сфере духовной культуры, духовно-нравственных ценностей можно оценить как экологическую катастрофу. Неустойчивость и противоречивость – основные характеристики социальной динамики развития общества. В России возникла такая социально-психологическая ситуация, которую можно охарактеризовать через своеобразный кризис духовности личности, возникший как результат утрачивания людьми духовно-нравственных ценностей, понимания их сути. Это послужило импульсом к исследованию феномена понятия духовной культуры философией, религией, наукой.

В своих методологических подходах к философскому анализу духовной культуры В.В. Аверьянов, М.А. Маслин, Э.С. Маркарян, В.Ж. Келле, А.П. Скрипник, И.В. Суханов, Т. Шпидлик, Я.В. Бондарева и др. рассматривали её как явление, оказавшее существенное воздействие на развитие российской парадигмы [4; 6; 9; 10].

Во-первых, проблемы развития современной духовной культуры в России связаны прежде всего с процессами дифференциации духовно-нравственных ценностей в культурном сознании общества. Нельзя не отметить факта воздействия наследия прошлого, что обусловлено своеобразием отечественной истории. С древних времен по настоящее время ведутся поиски вектора развития страны, государственной стратегии как попытки найти верный курс дальнейшего движения российской цивилизации. Консерваторы и либералы, западники и славянофилы существенно отличались от западных консервативных и либеральных мыслителей. Иная социальная реальность, исторический опыт стран, в которых прошла большая часть жизни

того или иного философа, высказывающегося по вопросам национальной идеи, определяют различия между ними даже при условии совпадения отдельных подходов к теме. С давних пор ведутся споры о том, необходима ли стержневая идея развития государства, что такое идеология и каков концепт устойчивости общества.

Совокупность всех этих вопросов и противоречий обусловила дальнейшее рассмотрение отечественными мыслителями концептуальной идеи развития страны. И западники, и славянофилы, несмотря на многие различия по определению курса России, сходятся на триаде «личность – нация – человечество». Именно в этой логической связке происходит осмысление русской истории и русской философии.

Идеи западников и славянофилов стали фундаментом, на который в последующем опиралась философская мысль в вопросах об особом пути развития России, модернизации или выборе исторического пути. «За многими нерусскими народами закрепилось название “инородцы”, власть отрицала за ними право развития собственной культуры, языка, литературы, системы образования. <...> Когда около 35% населения – инородцы, а русские разделяются на великороссов, малороссов и белоруссов, то невозможно в XIX и XX вв. вести политику, игнорируя этот исторический капитальной важности факт, игнорируя национальные свойства других национальностей, вошедших в Российскую империю, – их религию, их язык и проч.» [1, с. 585].

Среди либерально настроенных мыслителей, сформировавших свою позицию по вопросу концепта развития страны, можно выделить П.Б. Струве и П.Н. Милюкова. В частности, П.Б. Струве пытался совместить идею строительства российской государственности и свободы личности, которая не должна ущемляться. П.Н. Милюков, по многим вопросам придерживающийся иных взглядов, нежели П.Б. Струве, заявлял, что национальные черты весьма подвижны и их не стоит возводить в абсолютный закон и необходимый признак нации. Причем нации могут меняться самопроизвольно, без насильственного воздействия, смешиваясь друг с другом на определенной территории.

Глобальные проблемы современности, интегративные и глобализационные процессы, ускорившие социальное время, изменившие социальные скорости и расстояния в расширившемся до мирового социальном пространстве с его опасностями научно-технического и энергийно-информационного прогресса, усилили интерес к концепту развития страны. Объявленный Президентом страны В.В. Путиным курс на традиционные ценности и импортозамещение увеличили актуальность духовно–нравственных ценностей.

Указанное обстоятельство важно не столько с социально-политической, сколько с точки зрения духовно-нравственной специфики бытия российского общества, чьи истоки уходят в глубокое прошлое. Во-вторых, проект формирования централизованного государства новейшего времени, опирающегося на принципы регионального «многоединства» духовности, требовал в развитии культурного сознания признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более локальными системами ценностей различных социальных групп. В-третьих, общество может открыть специфику своих обычаев и ценностей только путем сравнения с другими.

Современный исследователь духовно-культурных тенденций развития регионального пространства культур российского социума Н.М. Инюшкин верно указывает на то, что «...возникновение и развитие специфичного, особенного в провинциальной культуре не внеисторично... Оно возникает, формируется, отражается по-разному в новых формах провинциальной духовной жизни» [2, с. 51].

Русский философ С.Л. Франк рассматривал проблемы соотношения национальной духовности в сфере культурного сознания российского общества, ее значения. Духовная культура – это та область бытия, в которой данная реальность представлена в виде отраженной реальности в нашем сознании и открывающейся нам во внутренних процессах сознания [5, с. 72]. Взаимодействие в общественных системах достигает своего духовного максимума и входит в состав духовной жизни.

Взаимодействие различных культур порождает новые формы культурного бытия социума. Информационные технологии разрушают барьеры между различными общностями, что приводит к интеграционным процессам культурных систем отдельных национальностей, расширяя возможности заимствования и взаимообмена в сфере культурного бытия. Системообразующие элементы культурного бытия отдельных государств являются новообразующими составляющими для развития отдельных социальных систем цивилизации. Глобальные сдвиги и метаморфозы способны отразиться на ценностях национального, государственного и общечеловеческого уровней. Но и резонанс от такого переворота неизбежно будет соответствующего масштаба, ставя под угрозу жизнеспособность социума в целом.

Философский анализ фактической стороны бытия духовной культуры российского общества дает возможность исходить из того, что методологические концепты совокупности разных направлений во множественности могут быть объяснены только с точки зрения ее логического, смыслового обоснования многоструктурности происхождения российской культуры. О необходимости такой аргументации свидетельствует то обстоятельство, что все наиболее существенные явления культурного бытия в России носили соборный (собираТЕЛЬный, духовно-объединительный и восстановительный характер). Они представляли собой реальную проекцию различных эмпирико-теоретических форм. По наблюдениям М. Элиаде, относительно культурного наследия можно «выделить... главные пласты и уточнить их роль в строительстве духовной жизни...» [8, с. 47].

В России всегда вставал вопрос о духовном самоопределении общества и человека в нем. Если на Западе эти понятия – духовность и традиции преемственного бытия общества – были в конечном счете разведены и получили свои отдельные обозначения, то в России этого не произошло. Однако верным является наблюдение Ш.Н. Эйзенштадта о

том, что Россия ориентировалась на модернизацию экономических и социальных систем [7, с. 177].

Русская духовная культура представляет универсальную систему взаимодействующих элементов-общностей не только внутри страны, но и является ценностно-смысловой для других социальных систем и общностей во всем мире. Духовно-нравственные ценности российской культуры воздействуют на формирование ценностей отдельных регионов, изменяя их этническую культуру и национальное самосознание, а также народов ближних к ним территорий.

Таким образом, духовная культура России является системообразующим стержнем организации российской цивилизации. Духовная культура универсального российского государства трансформирует окружающим народам свободу, высокий порядок. Формирование духовной культуры России всегда исторически находилось на стыке многих зон религиозных, этнолингвистических и исторических потоков. Объединение различных этнических сообществ на Востоке Европы происходили в Российской империи на основе архаической легитимизации, провозглашения властью своей безусловной религиозной и философской правоты. Это во много раз увеличивает их созидательные или конструктивные возможности в отличие от разрушительных или деструктивных. Одной из особенностей духовной культуры здесь можно считать ее способность формировать совершенный инвариант социальной реальности, а он, в свою очередь, имеет возможность создавать актуальные состояния, моделируя их, через гармонизацию, самораскрытие и самоопределение личности, переживание любви, творческое вдохновение, героический порыв. Это так называемое общее «духовное настроение» социума как ориентира действий на фоне интеллектуальной, нравственной, эмоциональной атмосферы эпохи, формируемой на субстанционально-значимых идеях экзистенции человека и общества.

При всем многообразии выбора пути дальнейшего развития, рассматривая качественно возможные направления движения человечества в зависимости от начальных параметров системы, можно предположить, что в случае, если: велико влияние низших чувств, а духовной культуры – слабое, каждый сам по себе, общество пойдет по пути удовлетворения лишь своих физических начал, что всегда приводит к пресыщению. Такое резкое увеличение отрицательного влияния (в теории управления – отрицательный резонанс) приводит к существенным неустойчивостям (турбулентности), результатом которых является разрушение. Если в обществе как социальной системе преобладает духовная культура, которая построена на любви, милосердии, то это приведет к резкому увеличению положительного влияния. Следовательно, необходима корректировка влияния ценностей на сознание таким образом, чтобы увеличить (по крайней мере не уменьшить) долю общих составляющих духовной культуры [3].

В связи с этим исследуем динамику развития современной России. После падения Советского Союза, когда влияние духовной культуры было незначительным, возникли структуры олигархов, группировки преступников, парад суверенитетов. Такая неустойчивость грозила развалом России, гражданской

войной, анархией. В целях сохранения страны государственная власть укрепила свое положение, уменьшила влияние других стран, а также увеличила роль религий как оплота гуманистического просвещения, основанного на духовно-нравственных ценностях, сохраняющего и укрепляющего их. Это привело к существенной устойчивости, результатом которой стало возвращение традиций, формирование соответствующего общественного сознания, основанного на принципах независимости, самостоятельности и самодостаточности Российского государства.

Сегодня в мире идет взаимодействие разных культур, наций, однако особенно остро встают вопросы, связанные с формированием современного глобального гуманизма, апеллирующего к стремлению к справедливости, отказу от насилия, преодолению межнациональной розни. Духовная культура свойственна всем нациям, общностям и социальным группам. Для нее характерны предельность, историческая и социальная нелокализуемость, трансцендентность. Она развивается и совершенствуется в течение всей человеческой истории.

Список литературы

1. Витте С.Ю. Избранные воспоминания, 1849–1911. М.: Мысль, 1991. 718 с.
2. Инюшкин Н. М. Провинциальная культура: взгляд изнутри. Пенза: Б.и., 2004. 440 с.
3. Майкова В.П., Молчан Э.М. Духовность как фактор устойчивости социальных систем // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. «Философские науки». 2017. № 1. С. 46–54.
4. Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. М.: Политиздат, 1992. 351 с.
5. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
6. Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.
7. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / пер. с англ. А.В. Гордона; под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. 415 с.
8. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Изд. 2-е. М.: Академический проект, 2009. Т. 1. 622 с.
9. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. «Философские науки». 2013. № 2. С. 5–10.
10. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: Изд-во МГОУ. 2011. 322 с.

SPIRITUAL CULTURE: DEVELOPMENT TRENDS OF CIVILIZATION

V.P. Maykova*, E.M. Molchan, Yu.A. Ogorodnikov*****

*Mytishchi branch of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman, Mytishchi

**Sergiev Posad branch of High School of Folk Arts, Sergiev Posad

***Moscow City University, Moscow

The article reveals the development trends of spiritual culture. The authors consider the spiritual culture of the universal Russian state that provides for the surrounding peoples freedom ideal and high value standards. The formation of Russia's spiritual culture has always historically been at the junction of many zones of religious, ethno-linguistic and historical streams.

Keywords: *spiritual culture, Russia, consciousness, identity, Russian society, spiritual and moral values, civilization.*

Об авторах:

МАЙКОВА Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор каф. философии, Мытищинский филиал ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана, Мытищи. E-mail: valmaykova@mail.ru

МОЛЧАН Эдуард Михайлович – кандидат педагогических наук, зам. директора по научно-исследовательской работе и информатизации, Сергиево-Посадский филиал «Высшая школа народных искусств (институт)», г. Сергиев Посад. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

ОГОРОДНИКОВ Юрий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, ГАОУ ВО города Москвы «Московский городской педагогический университет», Москва. E-mail: oau2005@yandex.ru

Authors information:

MAYKOVA Valentina Petrovna – Ph.D., Prof. of the Philosophy Dept., Mytishchi branch of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman, Mytishchi. E-mail: valmaykova@mail.ru

MOLCHAN Eduard Mikhailovich – Ph.D. (Pedagogy), Deputy-Director on academic affairs and informatics, Sergiev Posad High School of Folk Arts, Sergiev Posad. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

OGORODNIKOV Yuri Alexandrovich – Ph.D., Prof. of the Philosophy Dept., Moscow City University, Moscow. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1 (091)

EMBRACING THE AMBIGUITY OF CREATIVITY

Leslie A. Muray

Curry College, Boston (USA)

ОХВАТЫВАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА

Лесли А. Мюрэй

Карри колледж, Бостон (США)

Статья нацелена на детальное раскрытие взрывного эффекта творчества А. Бергсона, который значительно повлиял на традицию американской философии процесса, на венгерскую культуру первой половины XX столетия. До времени написания этой работы (июль, 2016 г.) автор опубликовал одну статью о влиянии Бергсона на крупнейшего венгерского поэта XX века Эндре Ади и две статьи о воздействии французского философа на католического епископа Оттокара Прохазку. Настоящая публикация – результат исследования влияния Бергсона на Михая Бабитса и Жигмонда Морица, двух писателей первой части XX столетия, предвосхитивших экологические проблемы. Оно стало возможным при поддержке фонда Фулбрайта. В статье после краткого рассмотрения влияния Бергсона на Бабитса автор попытался рассмотреть воздействие бергсоновского витализма на примере одного из крестьянских персонажей Морица Дани Тури, сравнивая его с фигурой грека Зорбы из романа Никоса Казандзакиса, бывшего студентом Бергсона. Он приходит к выводу: необходимость укорененности в почве и творчестве природы, «творческий порыв» («*élan vital*»), не является безусловным, лишенным двойственности добром, но может иметь двойственные результаты.

Ключевые слова: *А. Бергсон, двойственность творчества, философия процесса, А.Н. Уайтхед, венгерская культура первой части XX века, влияние Бергсона на венгерскую культуру, Э. Ади, М. Бабитс, Ж. Мориц, Н. Казандзакис.*

There were always lots of books on my Father's bookshelves when I was growing up. As I learned to read, I noticed that a number of books had the name Henri Bergson on it with the picture of a well dressed mustachioed man. I started to read Bergson and also about him, especially in Maurice Friedman's *To Deny our Nothingness*, once I got to college.

I was in my first full semester at the Claremont School of Theology (then called the School of Theology at Claremont) in the Fall of 1971 – January 1972. I had taken two theology courses from John Cobb that fall, Contemporary Continental Theology, a PhD level course for which I needed his permission to be in the class. It was a difficult and demanding.

The other class was Process Theism, a class at my entering level, challenging yet quite manageable. Doing the readings was a religious experience! I wound up doing my first major paper at Claremont on a comparison of Henri Bergson and Alfred North Whitehead. My grade was a borderline B+/A-. But John Cobb made a comment about which I am proud to this day: «This paper shows much promise for your future as a theologian!» I thought I was pretty hot stuff!

I went home for a brief break before Spring semester started (my parents lived in Phoenix, exactly 325 miles between my door at Methodist housing and my parents' carport). I was most anxious to show my father John Cobb's comment (my father spoke twelve languages and had two Ph.Ds). After I showed him the paper, instead of responding to the comment, my Dad said, «You wrote about Bergson!» I replied, «I know! Would you read the comment?» To which he responded once again, «You wrote about Bergson!» By this time, I was getting exasperated. «Would you read the comment?» I asked semi-angrily, semi-sheepishly. «You don't understand», he replied, «I wrote my second dissertation on Bergson!» This time he got my attention: «You did?» Each one of us grabbed a pack of our favorite cigarettes and set off for a walk with the spectacular backdrop of a desert sunset. I had forgotten about the extra crispy Hungarian fried chicken and onion potato salad my mother had made so engrossed did we get in the philosophy of Bergson!

In ensuing years, my interest in Bergson was sporadic, mostly in the context of his relationship to the radical empirical tradition (James with whom he was friends and carried on active correspondence, Wieman, Meland, and Loomer) within process thought. My interest in Bergson was rekindled following the Great Transformation of 1989 and as part of the retrieval of my Hungarian heritage. I became interested in the role of process thought in Hungary.

Researching process thought in Hungary, I found all of two references during the entire Communist period. Both of these were in textbooks by the eminent then Marxist, later dissident philosopher and former Lukács student György Markus. In 1966, Markus wrote one line: Whitehead was a bourgeois philosopher. A year later, the length was the same—one line—but the content different: Markus thought Whitehead deserved credit for his dialectical understanding of God!

Following the Great Transformation, the Central European and Hungarian Whitehead Society became quite active with monthly meetings, retreats, translations of Whitehead's and other works, etc. But the ebbs and fortunes of the Society seemed to get difficult to follow, some key peoples' participation affected by job changes, etc. I also began to feel that may be this phase of the history of process thought should be written by a Hungarian. I decided to study in greater detail the explosive impact of Henri Bergson, no less a part of the process tradition, on Hungarian culture in the first half of the twentieth century. Up to this point (July, 2016), I have published one article on the influence of Bergson on the greatest Hungarian poet of the twentieth century, Endre Ady, and two on the French philosopher's impact on the Roman Catholic Bishop Ottokár Prohászka [1–3]. The topic of my Fulbright (before being rudely interrupted by illness) scholarship research was on Bergson's influence on Mihály Babits and Zsigmond Moricz, two writers of the first half of the twentieth who anticipated environmental issues. In this article. after a brief

summary of Bergson's influence on Babits¹, I seek to show the influence of the vitalism of Bergson, as can be seen in one of the peasant characters of Moricz, comparing that character, Dani Turi, to Nikos Kazantzakis' (a former student of Bergson) Zorba the Greek. I then seek to draw out the key points: the need be rooted in the land and in the creativity of nature, the «*élan vital*», which is not an unmitigated, unambiguous good but may have very ambiguous results.

Henri Bergson (1859–1941)

Instead of a detailed biography of Henri Bergson, I shall bring out some of the highlights of his life and career. For much of his career, the French philosopher had been a very prolific author and accomplished, popular professor when he was appointed to a chair of philosophy at Collège de France in 1900. He taught at that institution until 1921. Considered the finest institution of higher learning in France at the time, the Collège de France had no real student body and no official examination system. All lectures were open to the public. Bergson's lectures became so popular that people had to be turned away.

In 1917, Bergson was entrusted with a secret mission by the French government: to convince U.S. President Woodrow Wilson to enter World War I on the side of France and England! In return, France promised support for Wilson's idea of a League of Nations. Bergson was supposed to resemble an embodiment of Plato's philosopher king which, in the estimation of the French, was very much the way President Woodrow Wilson saw himself. The French philosopher's attempt at diplomacy reputedly made an impression on the American President.

His international stature had grown to the point where he had received invitations to lecture in Bologna, London, Oxford and Birmingham in 1911. In 1913, he lectured at and received an honorary degree from Columbia University.

Henri Bergson was elected to the Académie Française in 1914, an achievement greeted with great euphoria by admirers as well as virulent anti-Semitic attacks on the far right. That year the Roman Catholic Church put his works on the list of forbidden books. The main reason for the condemnation was his perceived abandonment of the mandatory scholastic rationalism in favor of an emphasis on intuition.

In June, 1940, Germany invaded France. Soon thereafter, Jews were required to register. The puppet Vichy government declared him an «Honorary Aryan» in an attempt to exempt him from this. A non-practicing, assimilated Jew who had planned to convert to Roman Catholicism, Bergson decided to be in solidarity with the Jewish people instead and stood in line to register as a Jew. He died two days later, in January, 1941 of pulmonary congestion [4].

The key concepts in Bergson's philosophy are the following: intuition, the idea that the primary way we know things are through intuitions, gut level feelings, rather than a priori reasoning or sense experience; duration, affirming the reality of time and the temporal nature of the self rather than a transcendental ego above time; the importance of metaphysics, especially as expressed in the concept of creative evolution, embracing modern science yet rejecting mechanistic, deterministic views

¹ See my forthcoming, «The Influence of Henri Bergson on Mihály Babits», in *Encounter*, paper presented at the 14th Conference on the Literature of Region and Nation, University of Pécs, Hungary, June 2012.

of nature; and embracing a form of «vitalism», the *élan vital*, the «life force» that drives all things and is in all things. It is Bergson's version of God.

Although «*The Two Sources of Morality and Religion*» was published late in Bergson's career, its basic ideas had a profound relationship to the others we have already mentioned. In this work, the French philosopher contrasted the idea of closed with open morality and static with dynamic religion. Closed morality and static religion focus on the preservation of the life of the group, its unity, warding off anything that appears to pose a threat – all too often and all too easily new ideas, cultures, and peoples. To Bergson, the militarization of cultures throughout the world of the 1930s was a frightening example of the effects of closed morality and static religion.

But to the French philosopher, if there was an *élan vital* driving the universe, evolution and change were its ways; closed morality and static religion were contrary to its ways. Fortunately, there were human beings throughout history, the mystics of the various religious traditions, who had a special intuition of this *élan vital*, who had a special sense of oneness with it. To Bergson this meant being in communion with, at one with the Love that is the *élan vital* of the universe, a love that enhances individuality within the bonds of a genuine community open to diversity.

The Historical Context in Hungary

The Hungary in which the writers Mihály Babits and Zsigmond Moricz were beginning to have an impact in the literary world (1908–1912), and in which Henri Bergson was already having an explosive influence was a world ready to come apart. The various nationalities of the Austro-Hungarian wanted their independence even as the government of the Kingdom of Hungary embarked on a program of enforced Magyarization (the word «Magyar» is the Hungarian word for ethnic Hungarian). The socio-economic-political-cultural structure of the country was basically feudal with a few members of the nobility, along with the churches, owning most of the land. In this very hierarchical social order, these members of the nobility who owned so much of the land were also the ones who wielded the most power. They also adhered to «liberalism», which in the Central and Eastern European context referred to free thought as well as free trade and commerce. Although this social structure survived in a largely rural country, the Empire was also industrializing gradually. Poverty was widespread in the villages and cities alike, with very little means of social mobility. There was a very small middle class, with the impoverished gentry at times playing the political role of the middle classes. Once Jews were emancipated following the creation of the Austro-Hungarian Empire (they had actually been emancipated during the Revolution of 1848), assimilated, well educated Ashkenazi Jews – and ethnic Germans – became the backbone of the relatively small middle class. The explosion, of course, came with the assassination of Archduke Franz Ferdinand and the ensuing World War.

The end of World War was also the end of Old Empires including the not so old Austro-Hungarian Empire. Hungary became independent. First, there was a reform minded, democratic oriented revolution in October 1918, followed by a Soviet Republic that lasted 133 days. A Red Terror was followed by a White Terror. At the Treaty of Trianon in 1920, Hungary lost two thirds of its territory and one third of its ethnic Magyar population. Admiral Horthy came to power as Regent in 1920 and

gave his name to the next era in Hungarian history – the Horthy Era (1920–1944). The old aristocracy had come back to power in a semi-feudal, semi-democratic, semi-authoritarian, socio-politico-economic system with little means of social mobility. Suffrage was not universal and was not secret in the rural areas. During the «White Terror», anti-Semitism had at least a semi-official status («*numerus clausus*» laws were passed), fed by the high visibility of assimilated Jews in the waning days of the Austro-Hungarian Empire and the oft repeated statistic of 31 out of 34 People's Commissars being of Jewish origin. The official ideology was staunchly anti-Communist and «irredentist» – unwillingness to be reconciled to the loss of territory and more especially ethnic population, felt to be a national tragedy and humiliation that was synonymous with the word «Trianon».

Under the moderating and stabilizing leadership of Prime Minister István Bethlen (1921–1931), the anti-Jewish laws were not enforced, a *modus vivendi* was attained with the Jewish community, and an agreement was reached between the government, The Social Democratic Party, and the labor unions. Bethlen was also anti-Nazi and as long as he was in power, Hungary stayed out of the clutches of an increasingly aggressive Germany. Most of his successors admired fascist Italy and some made Faustian deals with Hitler, the return of lost territories and populations in return for Hungary's alliance with the Axis powers.

Mihály Babits (1883–1942)

The most important figure in Hungarian culture and history on whom Bergson had the most profound influence from the beginning of the twentieth century was Hungary's greatest poet of that century, Endre Ady (1877–1919). Ady was a Calvinist from Transylvania who foresaw the dissolution of the Austro-Hungarian Empire on account of competing nationalisms. A Francophile, he listened to and imbibed Bergson's lectures and sought to emulate his role model, the French Socialist leader, Jean Jaurès assassinated in 1914. Ady was a symbol of the democratic aspirations of the Revolution of 1918. His influence would be formative on all subsequent Hungarian literature.

I am going to mention briefly one other figure on whom we see the influence of Bergson very early on. That figure is Ottokár Prohászka (1858–1927), Bishop of Székesfehérvár (1905–1927). Prohászka is a most enigmatic figure to me. He can write almost poetically about God as the «*élan vital*»; how the «*élan vital*» is in the Reserved Sacrament (three of his works were condemned for Bergsonism); how the Church needs to espouse Christian Socialism and redistribute its lands, something the prelate in fact did. Yet, Prohászka was capable of the most virulent anti-Semitic attacks, at times from the floor of the Parliament.

Finally, we come to people who were the topic of my Fulbright, Babits and Moricz. Babits wrote three articles on Bergson. The first of these exudes enthusiasm for what Babits sees as Bergson's recovery of metaphysics, in contrast to the anti-metaphysical bias of much of modern philosophy. Even more importantly, Babits' understanding of Bergson's metaphysics—rejecting a mechanistic view of the world in favor of one that sees the universe as alive, dynamic, creative, made up of interdependent parts—seems, in an uncanny way, to anticipate (as I have mentioned before) contemporary environmental philosophers' attempts to overcome anthropocentrism and to see nature and its constituent parts as being of intrinsic value. Babits is

not entirely consistent in this regard—reflecting Bergson's own inconsistencies regarding dualism.

Babits' other two articles on Bergson are a two-part review of the French philosopher's book *«The Two Sources of Morality and Religion»*. Babits sees the book as extremely insightful about the insularity of extreme nationalism and, although he seeks to be apolitical, a resource for resisting militarism and all manifestations of modern humanity's impulse toward self-destruction.

Babits and Szigmond Moricz

I need to mention that both Babits and Moricz initially were sympathetic to the Soviet Republic in 1919 and that both were appointed to academic positions. They both became disillusioned fairly quickly.

I mention this in part because both were subject to reprisals; they both lost their academic positions. Moricz was never again allowed to have one of his plays produced. As a result, both wanted to convey to the censors that be that they were «apolitical». Moricz used the term «épits», «build», as slogan for what he deemed to be an apolitical reform program. Of course, even such self-avowed apolitical programs at some level are political and have political consequences.

Babits was a liberal Roman Catholic poet, essayist, playwright, and novelist. He was a pacifist at a time of rising nationalism. If I may use an analogy to the political and cultural conflict between the «Westernizers» and the «Slavophiles» (especially the «narodniks») in Russia, Babits was the quintessential Westernizer in the Hungarian context. Although deeply rooted in Hungarian culture, he was profoundly influenced by Western thought. He was the translator of numerous classics of Western literature. It is interesting to note that the devout Roman Catholic Babits so enthusiastically embraced Bergson's philosophy at a time when the French philosopher was condemned by the Roman Catholic Church and his works put on the Papal Index.

Moricz, a Calvinist like Ady, and Babits, the liberal Roman Catholic, were co-editors (1929–1933) of *«Nyugat (The West)»*, Hungary's most influential political, literary, and cultural journal in the first half of the twentieth century. Moricz, while conversant with Western literature and culture and a friend and collaborator with Babits (they complemented each other), emphasized Hungarian historical and cultural themes in his writings. Although he saw the Hungarian peasant, rooted in the soil and the non-human natural world, as being in touch with a primordial “life force, «elan vital», in a special way, his works, instead of romanticizing the peasants, are, in their realism, scathing indictments of the injustice, harshness, and brutality of the lives of those peasants. Although Babits and Moricz complemented each other, they were in many ways at the root of the most fundamental political and cultural divide in twentieth and twenty-first century Hungary. This split is between «the urbanists», largely intellectuals of middle class, urban origin, with an important working class contingent, Western oriented vs. «the populists» (a poor translation of the Hungarian, «népies», «of the people», «with the people»), rural, nationalistic, village and East or South (the Balkans) oriented. This urbanist, Westernizer vs. «populist», lover of indigenous traditions dynamic finds expression in various forms in Russia, throughout the countries of Central and Eastern Europe, and even in some of the rhetoric of post-colonialism.

Environmental Ethics

Both Babits and Moricz anticipate and raise some of the most fundamental meta-ethical questions raised by environmental ethicists, namely what is humanity's place in the world? Are we above nature or are we parts of nature? It also raises the question of whether the non-human is of intrinsic value or instrumental value.

We have seen that Babits is excited about Bergson's philosophy because the French thinker develops a metaphysics in which humans are a part of and belong to the universe – a universe that is not mechanistic but alive and creative. It is very clear that he has read Bergson very closely and wrote about him directly in prose. In the case of Zsigmond Moricz, there are no indications that he has read Bergson nor has he written about the French thinker in prose. Nevertheless, Moricz had to be familiar with Bergson's ideas; they were part of the intellectual air he breathed. One could not be part of the intellectual life of Hungary in the first half of the twentieth century without some familiarity with, some animated, passionate discussion of the philosophy of Henri Bergson. For Moricz, human beings are parts of the creativity of the earth, «the *élan vital*»; the goal of existence is to be in harmony with, rooted in this «*élan vital*». He certainly feels that people like the rugged peasants of the Hungarian Plains (the «*Alföld*», «the Lower Ground» literally; the Hungarian plains are a continuation of the Russian steppes on the Western side of the Carpathians) live rooted in the land, closer to the elemental forces of life. In this regard, Moricz would not be strikingly different from what seems to be a transcultural phenomenon, that is to say the emphasis on rootedness in the land, in the creativity of the earth, the «*élan vital*». One can find this emphasis in authors, particularly the Romantics, from such diverse cultures as Leo Tolstoy in Russia and James Fenimore Cooper in the United States.

Authors like Tolstoy and Moricz are «realists»; they describe life as it is – not just in its beauty but with its suffering, hardship, cruelty and brutality. In spite of this, there is a tendency on the part of Tolstoy (and others) to romanticize the Russian peasant and her/his rootedness in the earth as an unmitigated good and the source of wisdom. This can most readily be seen in the characters of Gerasim in «*The Death of Ivan Ilich*» and Platon in «*War and Peace*». Gerasim is the only character who is not self-preoccupied as Ivan Ilyich is dying but is «natural» as a source of comfort, reacting always spontaneously, intuitively in ways that are always a relief to Ivan. In similar fashion, Platon (it is not accidental that his name is Plato) teaches much practical wisdom to Pierre, the protagonist, in «*War and Peace*», while they are in French captivity. There is a scene after Platon is shot by the French in which Pierre starts to laugh uncontrollably, having realized through the wisdom and death of his friend that there is a part of him that can never be taken away, a part of him that can never be destroyed. In a similar fashion, the rootedness of Cooper's character Natty Bumppo in nature is an unambiguous, unmitigated good that is romanticized.

This is where Zsigmond Moricz is different from other realist authors: he is a realist through and through, accepting the ambiguities that come with being rooted in the «*élan vital*». A meaningful existence, an abundant life can be attained only through a rootedness in nature—but this is a blessing full of ambiguities, beauty as well as ugliness, suffering, brutality and cruelty.

A Whiteheadian Interlude

Before I go on to consider one of Moricz's earliest novels, «*Sárarany (Gold in the Mud: A Hungarian Peasant Novel)*» [5; 6], I need to take a Whiteheadian interlude or intermission for the sake of perspective. Process philosophy is usually identified with the philosophies of Alfred North Whitehead (1861–1947) and Charles Hartshorne (1897–2000). Bergson is usually seen as belonging to the school, an influence on Whitehead and others. I have always wanted to expand the process family to include not only Bergson but the likes of Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955); such Classical American philosophers as William James (1855–1910), Josiah Royce (1855–1916), and John Dewey; and Sir Muhammad Iqbal (1877–1938) and others from all over the world.

The main tenets of the process view of the world is that the universe is creative, made up of interdependent and interdependent parts. There is no dualism of mind and matter or anything else. Matter is energy and what we see in the world are extensions of energy events in space and time organized in various degrees of complexity.

In process thought, all actualities «feel» in however a rudimentary fashion. Of course, inanimate objects like rocks do not feel. However, the atoms, molecules, energy events that make them up do feel, at however a rudimentary level. Thus, all experiences of the moment, human and non-human, are of intrinsic value although not necessarily of equal value.

In this scheme of things, God is necessary to hold things together for Whitehead and most process thinkers. God is the supreme instance of creativity, ordering possibilities in order of graded relevance and the supreme instance of relatedness, «feeling» all «feelings» in the world and preserving them everlastingly. Other process thinkers see the creativity of the universe as sufficient, just as Bergson saw Creative Evolution as God.

The previous discussion has been to demonstrate the profoundly ecological vision of process thought, a vision which sees everything, including God, as interrelated, interdependent, and creative. Every actuality, human and non-human, has some degree of value. Process thought has offered this ecological vision as an alternative to the mechanistic view of the world—the «bête noire» of all environmental philosophies.

In Whiteheadian process thought, momentary experiences, human and non-human, are «lured» to realize themselves in their fundamental interdependence with all things. This lure is offered in the form of what Whitehead calls «propositions», some combination of the actual and the possible. The actual in propositions may include people, places, colors – as well as stories and narratives.

To me and other process thinkers, poems, novels, all forms of literature are propositions (whatever else they may be). They deal with actual characters, imaginary though they be, actual places, stories, etc. that arouse the imagination and empower unanticipated possibilities.

Poetry and all forms of literature deal with philosophical questions: «Who am I?»; «What is the meaning of life?»; «What is the world really like?»; «What are human beings really like?»; «What is human nature, if there is such a thing?». Poetry, novels, short stories, address these questions in ways that are far more evocative and speak to deeper recesses of our being than the rationality of philosophical tracts.

Sárarany (Gold in the Mud: A Hungarian Peasant Novel)

This novel by Zsigmond Moricz takes place in the small village of Kiskará in the Alföld (the Great Plains of Hungary). It is a thriving village. Nevertheless, the lives of its inhabitants are hard. The land belongs to a wealthy count who has encouraged passivity on the part of the peasants. The protagonist is Dani Turi, a Don Juan type who seems to seduce every woman in the village, a man with «the Midas touch» who can turn the simplest thing like crop rotation into profit. Perhaps most importantly, his most fundamental orientation runs counter to what seems to be, without stereotyping, a trans-cultural attitude of peasants, namely a sense of «fatedness», a sense that no matter what you do and how hard you try, things are not going to change – «and there is nothing you can do about it». Dani Turi's attitude is that «there is always something you can do about it».

It goes without saying Dani Turi's explosive energy comes from an elemental rootedness in the creativity of nature, «the élan vital». He has broken the bonds of the sense of fatedness. To the other villagers, he is an object of both respect and resentment.

For a time, Dani gains a new appreciation for his wife and children and begins to live a life of simpler domesticity. He begins to put on weight and lose «some of his edge».

He comes up with a plan. He will rent the land from the Count—eventually hoping to buy it—and during the process, seduce the Countess! A poetic and historical righting of social injustice, of a rigidly hierarchical socio-politico-economic system.

To complicate things, the Count already has a buyer for the land. However, the potential buyer has a riding accident and dies. Dani rides with legal papers in hand allowing him to rent to meet the Count. In the most shocking ending I have ever read in a novel, Dani winds up killing the Countess, the Count, and one of his cousins. Turi's wife accepts and forgives him. As for Dani, he has had a catharsis and attempts to take to heart his wife's words about facing a newness of life—with whatever that may entail.

Dani is taken into custody by villagers armed with pitchforks and thrown into the village's very primitive jail cell while somebody goes to get the gendarmes. The protagonist asks why he had lived, what was life? «Mud» was the answer. Then what was humanity's place in the mud?

«Gold in the mud».

«So who is at fault if nothing came of this gold?

Who?»

«God, who has made nothing of it».

Zorba the Greek

Nikos Kazantzakis is an author in whom many of the currents of our time intersect: the influence of his teacher, Henri Bergson; the search for God; mysticism; the search for peace, justice, and reconciliation; a flirtation with Marxism; an interest in Buddhism; transformation of the world, all held together by a practical wisdom for living found in the immediacies of lived experience, as portrayed by many of his characters, most especially Zorba.

I need to mention in the beginning the manner in which we have moved beyond the Fulbright project. In the Fulbright project, the focus was on Bergson's influence on Babits and Moricz, especially on Babits' essays on Bergson. We have

built on that foundation yet moved beyond it in considering Moricz by himself as a Hungarian writer and drawing out similarities to the Greek author Nikos Kazantzakis (1883–1957).

I have already mentioned that Kazantzakis had been a student of Henri Bergson (1907–1909). The influence of Bergson is reflected in many of Kazantzakis' characters but it is most readily apparent in *«Zorba the Greek»*.

The two main characters in *«Zorba the Greek»* are the bookish narrator whom Zorba calls «Boss» and Zorba himself. Their relationship starts when «Boss» has inherited a lignite mine on the island of Crete and sets out on a boat from Piraeus. Zorba convinces Boss to give him a job at the mine.

Zorba is a character totally caught up in the immediacies of life, rooted in the creativity of nature, in the «*élan vital*». He can get enthralled by the beauty of a dolphin. Or, if he feels like going swimming with no clothes on, he will do so without a second thought. Zorba is totally spontaneous, totally the present moment of experience, completely one with his intuitions.

Although some of the best parts of the book are soliloquies by Zorba, there are important subplots and other, minor characters. For one, there is the ongoing relationship, more and more complicated as the book goes along, between Zorba and Madame Hortense («*Bouboulina*») For another, there is the story of the young widow with whom Boss winds up spending the night. When a young boy who has a crush on her sees them together and villagers make fun of him, he winds up drowning himself. Although Zorba does his best to save her, the boy's father decapitates the widow in front of Boss, Zorba, and the entire village. The scene echoes Bergson's concepts of closed morality and static religion.

Like Moricz (a causal influence is virtually impossible, with Moricz publishing his novel in 1911, Kazantzakis in 1946), Kazantzakis sees the meaning of existence, the abundant life in our rootedness in the creativity of nature, our rootedness in the «*élan vital*». But as with Moricz, that creativity can be ambiguous with ambiguous results.

Some of this may be seen in the way the reader responds. For example, as Madame Hortense is dying and dies, the women of the village, very poor, cannot wait to ransack her domicile and take her belongings. Boss wants Zorba to do something. He reminds Boss that her possessions will not do her any good! Readers like myself might want a moment of silence or someway of honoring her. And Zorba would ask, «What difference does it make?» – all the while fully recognizing the deep care he had for her.

Conclusion

And what does all of this have to do with the problems of the day, particularly climate change? First of all, the novels *«Sárarany»* and *«Zorba the Greek»* have been Whiteheadian propositions luring us into a larger world, beckoning us to live our lives rooted in the creativity of the universe, the Bergsonian «*élan vital*». While that is where we find the meaning of life and the abundance of its blessings, that creativity and its results are not an unmitigated good but fraught with ambiguity.

Facing issues like climate change, we need to make the decisions we need to make with strength and courage amidst all the ambiguities of the Brave New World we have created, with ever present possibilities of creative transformation.

References

1. Muray L.A. A Transformative Model of Pluralism for Hungary // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 1992. Vol. XII. No. 2, March. P. 19–24 (originally presented as a paper entitled «A Mutually Transformative Model of Pluralism» at the conference, «The Role of Religion in Newly Pluralistic Societies: The Case of Eastern Europe» Budapest, Hungary, May, 1991).
2. Muray L. A. Modernism and Christian Socialism // Thought of Ottokár Prohászka. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 1992. Vol. XII. No. 3, June. P. 29–42 (paper presented to the «Roman Catholic Modernism» seminar of the American Academy of Religion, November, 1991).
3. Muray L.A. Modernist Hermeneutics // Ottokár Prohászka. Religion in Eastern Europe. 2004. Vol. XXIV. No. 6, December. P. 14–21 (paper presented at the Society of Biblical Literature International Meeting, Budapest, Hungary, July, 1995.)
4. Barnard G. W. Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson. New York: State University Press of New York, 2011. P. XV-XXII.
5. Móricz Z. Sárarany. Budapest: Osiris Kiadó, 2005. 224 o.
6. Móricz Z. Gold in the Mud: A Hungarian Peasant Novel / Virginia L. Lewis translator. Library Cat Publishing, 2014. 352 p.

EMBRACING THE AMBIGUITY OF CREATIVITY

Leslie A. Muray

Curry College, Boston (USA)

The paper is aimed at revealing in detail the explosive impact of Henri Bergson, who considerably influenced the American process philosophy tradition, on Hungarian culture in the first half of the twentieth century. Up to the point this paper was written (July, 2016), the author published one article on the influence of Bergson on the greatest Hungarian poet of the twentieth century, Endre Ady, and two on the French philosopher's impact on the Roman Catholic Bishop Ottokár Prohászka. The current publication is the outcome of his Fulbright scholarship research on Bergson's influence on Mihály Babits and Zsigmond Moricz, two writers of the first half of the twentieth who anticipated environmental issues. In this article, after a brief summary of Bergson's influence on Babits, the author seeks to show the influence of the vitalism of Bergson, as can be seen in one of the peasant characters of Moricz, comparing that character, Dani Turi, to Nikos Kazantzakis' (a former student of Bergson) Zorba the Greek. He then seeks to draw out the key points: the need be rooted in the land and in the creativity of nature, the "élan vital," which is not an unmitigated, unambiguous good but may have very ambiguous results.

Keywords: *A. Bergson, ambiguity of creativity, process philosophy, A.N. Whitehead, Hungarian culture in the first half, of the 20-th century, Bergson's*

influence on Hungarian culture, E. Ady, M. Babits and Z. Moricz, N. Kazantzakis.

Об авторе:

МЮРЭЙ Лесли А. – Др. философии, проф. философии и религии, Департ. Философии и религии, Карри колледж, Бостон (США). E-mail: lmurray@curry.edu

Author information:

MURAY Leslie A. is Ph.D., Professor of Philosophy and Religion, Department of Philosophy and Religion, Curry College, Boston, MA. E-mail: lmurray@curry.edu

УДК 100.37

ЛОГИКО-СЕМИОТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ СМЫСЛА

Л.А. Демина*, Л.Ф. Копосов**

* ФГБОУ ВО «Московский государственный юридический университет имени
О.Е. Кутафина (МГЮА)», г. Москва

**ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г.
Москва

Одним из наиболее значимых философских событий XX в. явился так называемый «лингвистический поворот», осуществленный аналитической философией и выразившийся в провозглашении языка не только средством, но и единственным подлинным объектом философского анализа. Наиболее характерным для уже довольно продолжительного времени, прошедшего с тех пор, было интенсивное применение точных, разработанных в основном в современной логике средств и методов анализа языка. Развитие логических теорий, появление множества новых направлений логических исследований, разработка средствами логики искусственных языков для решения определенных практических и теоретических задач не могла не затронуть исследований естественного языка. Раскрытие многолинейных аналогий между этими языками, перенесение методов и процедур логического исследования на контексты естественного языка и наоборот существенно обогатили не только собственно логику и лингвистику, но и теорию познания. Накопленный опыт, связанный как с успехами, так и неудачами формализации естественного языка способствует обретению более ясного понимания природы языка, его роли в человеческом познании и коммуникации и, в конечном счете, построению научной теории языка.

Ключевые слова: *лингвистический поворот в философии, аналитическая философия, контексты естественного языка, коммуникация, значение, смысл.*

Одна из актуальных задач современной научной практики, на наш взгляд, это задача моделирования языковых, информационных процессов, моделирования языка как средства хранения, передачи и переработки информации. Несомненно, важной в этом плане является и задача моделирования человеческой способности понимать язык и осмысленно им пользоваться в самых различных целях. Объяснение этой способности – одновременно и путь к объяснению специфики человеческого освоения мира, его познавательных возможностей. Пунктом, в котором сходятся интересы конкретно-научных и философских исследований языка, является раскрытие механизма соотношения мысли, языка и действительности, результатом чего и является человеческое познание.

Для современного этапа исследований естественного языка характерно прослеживание взаимосвязи поверхностных и глубинных структур языковых выражений (предложений и контекстов), результатом чего является построе-

ние моделей, отражающих эмпирически не наблюдаемые свойства и отношения и фиксирующих существенные характеристики языка. Анализ глубинных структур языковых контекстов ведет к традиционной логико-философской проблематике – исследованию вопросов референции и истины. Мы предпочитаем использовать термин «референция» как обозначение отнесения языкового выражения к внеязыковому объекту, а также самого объекта вместо более привычного термина «значение» ввиду неоднозначности и даже противоположности использования последнего в логике и лингвистике. Разработка вопросов прагматики, связанных с включением в сферу логико-лингвистического анализа материалов обыденной речи, рассматриваемой прежде всего как орудие коммуникации, также увеличивает интерес к референциальным аспектам языка. Что мы имеем в виду, когда говорим о референции и референциальных подходах к анализу языка? Теорию референции интересует «возвращение» языка к действительности, вопрос о том, каким образом значимые единицы языка могут понятным для адресата способом идентифицировать предметы. Решение этих вопросов зависит от ряда гносеологических предпосылок: каким образом трактуется понятие предмета (что выводит нас, в частности, на проблемы номинализма и реализма), какому типу референтных выражений отдается предпочтение, а также посредством чего осуществляется связь языкового выражения и референта, т. е. что обеспечивает сам процесс референции.

Проблема смысла также является задачей глубинного анализа языка, его теоретической реконструкции. Каковы критерии осмысленности выражений языка, роль смысла в отождествлении и различении объектов референции и в конечном счете – смысл и понимание – вот лишь небольшой перечень вопросов, встающих перед нами при появлении этого короткого слова «смысл». Но постижение смысла – задача уже ни в коем случае не лингвистическая. Здесь мы от вопросов речевой деятельности обращаемся к человеческой деятельности вообще, к её познавательным практикам. Это задача философа, которая может быть охарактеризована как «осмыслить смысл» и «понять понимание».

На наш взгляд, проблема соотношения референции и смысла в чем-то подобна основному вопросу философии (или, по крайней мере, является его преломлением применительно к языку); и там, и там мы ставим вопрос, что является объектом исследования и – в зависимости от решения этого вопроса – каковы способы его постижения. Нетривиальность этой нестареющей проблемы заключается не в окончательном ответе, а в способах анализа и обоснования.

Другая сторона этой проблемы – вопрос о семантических плоскостях познания, который самым тесным образом связан с проблемой универсалий. Философская традиция в своей семантике различает три вида вещей – знаки, объективное значение и обозначаемое, т. е. представляет собой вариант трехплоскостной семантики смысла и значения. Современная логика переходит к двухплоскостной системе репрезентации: знак – отображаемое. Наша задача показать, каким образом при этом может быть решен вопрос об абстрактных сущностях, какова современная формулировка вопроса об универсалиях.

Как отмечает К.-О. Апель, ставя данный вопрос, возможно, в полемически заостренной плоскости, «философия сегодня сталкивается с проблема-

тикой языка как с проблематикой основоположений научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, т. е. с проблематикой осмысленного и intersubjectively значимого формулирования познания вообще. В заостренной форме можно было бы сказать: «первая философия» больше не является исследованием «природы» и «сущности» «вещей» или «сущего» («онтологией»), не является она теперь и рефлексией над «представлениями» или «понятиями» «сознания» или «разума» («теорией познания»), но представляет собой рефлексии над «значением» или «смыслом» языковых выражений («анализом языка»)» [1, 239]. Независимо от того, согласны мы с данным высказыванием или нет, позиция, выраженная в нем, заслуживает внимания и специального рассмотрения.

Говоря об анализе языка, важно различать две его сферы: анализ языка науки и анализ естественного языка. Например, в своей, в определенной степени итоговой работе «Теоретическое знание» В.С. Степин пишет: «Хотя наука и пользуется естественным языком, она не может только на его основе описывать и изучать свои объекты. Во-первых, обыденный язык приспособлен для описания и предвидения объектов, вплетенных в наличную практику человека (наука же выходит за её рамки); во-вторых, понятия обыденного языка нечетки и многозначны, их точный смысл обнаруживается лишь в контексте языкового общения, контролируемого повседневным опытом. Наука же не может положиться на такой контроль, поскольку она преимущественно имеет дело с объектами, не освоенными в обыденной практической деятельности. Чтобы описать изучаемые явления, она стремится как можно более четко фиксировать свои понятия и определения» [2, с. 46]. С этим утверждением трудно не согласиться, тем более что оно имеет за собой солидную философскую традицию, связанную с именами Г. Лейбница, Э. Гуссерля и Г. Фреге. Таким образом, можно принять, что «в любой научной теории объект функционирует в форме термина языка или понятия. В процессе развития научного знания первоначальным объектом является значение (референция) термина, затем происходит изменение объекта – им становится смысл. При условии формализации смысла терминов теории становится возможным оперировать смыслом термина как вещью предметного мира» [2, с. 12]. Мы не останавливаемся сейчас на трудностях формализации понятия смысла и на том, что пока такой удовлетворительной теории не существует, отметим лишь, что при исследовании языков науки выявляется определенная тенденция объективизации смысла. Это является отражением изначального проекта объективистского, исключаящего человеческую субъективность исследования языка и отведению главной роли в таком исследовании логико-математическим методам.

Но то, что применимо, и то в ограниченной мере, к языкам науки выглядит совсем иначе, когда мы обращаемся к естественным языкам.

Проблема intersubjectivity познания при понимании познания как коллективного и коммуникативного процесса может быть поставлена и решается именно в рамках философии языка. Но при этом не следует проблематику смысла рассматривать как исключительно языковую, что происходит, если мы осмысленность вообще трактуем как объективность и научность. Да, конечно, «в языке и с помощью языка выражается все богатство человеческой жизни во всех ее проявлениях: в отношении к миру, к другим людям, к культуре, к прошлому и будущему, к самому себе. Все, что делает человек, возможно только

на основе языка. Только в языке могут быть закреплены и переданы другим людям результаты деятельности человека» [3, с. 200]. Но сама природа смысла предполагает рассмотрение неких универсальных начал, проявляющихся в различных видах и формах человеческой жизнедеятельности, в том числе и в языковой. Это значит, что анализ смысла не может быть ограничен чисто логико-лингвистическими средствами (так же, как и анализ самого языка как социо-культурного феномена). Рефлексия над понятиями «смысла» и «значения» предполагает и рефлексии над самим языком. Анализ смысла тесно связан с анализом понимания, а феномен понимания рассматривается как акт осмысления и интерпретации, совершаемый обладающими соответствующей компетенцией человеческими субъектами. Такой подход соответствует в целом идеям неклассической теории познания, с ее отказом от субъекто- и наукоцентризма [4, с.11–114].

Таким образом, мы полагаем, что соотнесение смысла и понимания, смысла и коммуникации, осмысленности и интересубъективности познания позволяет вывести нас за пределы чисто языкового рассмотрения проблем смысла, значения, референции и придать анализу данных понятий необходимую конструктивную общность и методологическую значимость. В то же время это дает возможность использовать позитивный опыт, накопленный в различных традициях исследования как языка, так и познания в целом: семиотической, логико-семантической, феноменологической, структуралистской, герменевтической.

Логико-семиотическая парадигма

Человек отличается от животного тем, что он способен использовать знаки. Причем речь идет не только о тех знаках-индексах, которые находятся в причинно-следственных отношениях с предметами (дым – указатель огня) – их могут улавливать и высшие животные, но прежде всего о знаках-символах, которые лишь конвенционально «привязаны» к предмету. Использование таких знаков требует уже определенного уровня абстракции, чтобы за любым словом-знаком уметь увидеть некоторый предмет, чтобы быть способным передавать необходимую информацию и общаться друг с другом. Знак не несет в себе ни грана вещи, но он материален; он – заместитель вещи, предмета. Именно найдя такого «заместителя», человек становится подлинно человеком, т. е. разумным существом, *homo sapiens*. Можно согласиться с Ч.У. Моррисом, одним из создателей семиотики как науки, когда он утверждает: «Человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков – а возможно, и вообще интеллект следует отождествить именно с функционированием знаков» [5, с. 45]. Однако реализация проекта построения общей теории знаковых систем, как это виделось его авторам, на наш взгляд, далека от выполнения, да и вряд ли возможна вообще, учитывая специфичность поставленных задач. Ю.С. Степанов считает, что «семиотика находит свои объекты повсюду – в языке, математике, художественной литературе, в отдельном произведении литературы, в архитектуре, планировке квартиры, в организации семьи, в процессах подсознательного, в общении животных, в жизни растений...» [6, с. 5]. Разнородность объектов исследования делает сомнительной возможность «унификации» науки на основе семиотики, как это виделось Ч.У. Моррису, возможность преодоления посредством семиотики противоположностей формальных, гума-

нитарных и естественных наук. Но что не вызывает сомнения – это успешность семиотического подхода к анализу языка и шире – к анализу знаковых систем, рассматриваемых как носители информации (информационные системы).

Семиотика – это наука, изучающая вещи и свойства вещей в их функции служить знаками (по определению Ч.У. Морриса), и так как любая наука использует знаки и выражает свои результаты с помощью знаков, то семиотика призвана служить инструментом всех других наук. Именно это качество семиотики представляется для нас наиболее привлекательным: ее методологический аспект, семиотика как методология исследования человеческого познания. Учитывая тот факт, что язык в XX в. превращается в одну из центральных, а может, и просто центральную философскую проблему; учитывая, что почти все науки о человеке заново открывают языковые аспекты своего предмета, в семиотике мы находим весьма ценные методы и принципы, на которых должно базироваться любое исследование языка.

Исследования естественного языка являются традиционной областью приложения совместных усилий логики и лингвистики. В целом же естественный язык можно рассматривать и более широко – как сферу пересечения интересов философии и лингвистики, так как, обращаясь к анализу языка, мы не можем избежать таких вопросов, как соотношение языка, мышления и действительности, объяснения человеческой способности познания мира и раскрытия механизмов такого познания. Все эти вопросы уходят своими корнями в исследование природы языка. При этом важно отметить, что в философском представлении язык рассматривается не как простое средство коммуникации, а как явление, что, возникнув из потребностей общественной практики, стало средством выделения признаков объектов действительности, «кодирования» и обобщения их, т. е. превратилось в систему, позволяющую сформулировать любое отвлеченное отношение, любую абстрактную мысль. Язык, как средство выражения мысли, становится в то же время средством её построения, средством углубления и развития абстрактного мышления, что, в свою очередь, позволяет перейти от неполного и неточного знания к более полному и точному.

Но интерес к языку со стороны логики и философии, с одной стороны, и лингвистики – с другой, шел до определенного времени как бы с разных позиций. Так, для логиков и теоретиков науки на первый план выступали формально-структурные аспекты построения языка, причем сам естественный язык рассматривался как недостаточно строгий и в силу этого не являющийся идеальным орудием мышления. Для традиционной же лингвистики, наоборот, наиболее важным представлялось изучение реального многообразия существующих языков. Можно сказать, что лингвистика до появления работ Ф. де Соссюра, положившего начало системному анализу и структурному изучению естественного языка в современном понимании этих принципов научного познания, оставалась во многом наукой эмпирической.

Чарльз Сандерс Пирс и Фердинанд де Соссюр: две парадигмы в семиотике

В формировании и развитии общей теории знаковых систем можно выделить две независимые (по времени и месту возникновения) и во многом различные линии: первая, «американская» линия, связанная с именем логика,

философа и математика Ч.С. Пирса, и вторая, «европейская», развиваемая швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром. Различие этих линий не только (и не столько) в названиях: «семиотика» – название, предложенное американской школой (Пирс – Моррис), «семиология», или «семиология», – такое название для единой науки о знаках придумал Ф. де Соссюр. Как мы знаем, в итоге закрепилось первое название.

С одной стороны, Пирс как логик и математик идет от задач и проблем, выдвигаемых математической логикой. Его идеи, систематизированные и, на наш взгляд, существенно упрощенные Ч. Моррисом, оказали и продолжают оказывать большое влияние на логические исследования языка. Но идеи Ч. Пирса имеют и глубокое философское содержание, которое стало доступным для русскоязычного читателя лишь в последние десятилетия благодаря широкой публикации его работ. Семиотика Пирса происходила из пересечения определенной формы идеализма и математики. Его анализ языка исходит из понимания языка как части более широкой онтологической структуры.

Ф. де Соссюр выделяет язык как объект лингвистики, противопоставляя его речи (как социальное – индивидуальному, существенное – побочному). Саму же лингвистику он рассматривает как часть более общей науки о знаках – семиологии. Семиологическую систему Соссюр характеризует как определенную систему значимостей, «где все элементы связаны друг с другом, образуя равновесие согласно определенным правилам, понятие тождества сливается с понятием значимости и наоборот» [7, с. 143]. Ценность соссюрковского подхода с логико-гносеологической точки зрения заключается, на наш взгляд, в том, что он впервые начинает рассматривать язык как систему, обладающую определенной целостностью и замкнутостью. При таком способе рассмотрения мы имеем дело как бы с формой существования языка, содержанием же будет реальный процесс развития языка. Отдельные языковые выражения обладают «значимостью» лишь в силу своего положения в данной системе, будучи противопоставленными другим выражениям. Именно такой конвенциональный подход позволяет Ф. де Соссюру рассматривать тождество языковых выражений не онтологически, а как тождество в силу правил самой системы и тем самым сливать понятие тождества с понятием значимости. Отсюда, кстати, и проистекает известная аналогия механизма функционирования языка с шахматной игрой.

Философия Пирса поражает самыми удивительными и неожиданными соединениями и переплетениями идей и суждений. В определенной мере ключевой для него является идея логики, логических форм и структур, определяющих человеческий способ познания и его результаты; логические структуры языка в его рассмотрении коррелируют с онтологическими сущностями и, можно сказать, что он как бы смотрит на мир через призму логических категорий. Возможно, это во многом идет от его профессиональных занятий математикой в молодости, когда он рассматривал математику как ключ ко всем символическим системам и, таким образом, ко всему знанию; метод установления символов и исследования следствий для него есть сама суть Вселенной [см. напр., 8]. От математического символизма он движется к логическому символизму и – шире – к семиотическому символизму. «Высшая степень реальности, – пишет Пирс в “Письме к Леди Уэлби”, – достигается именно знаками, т. е. посредством таких идей, как идеи Истины, Справедливости и других».

«Логика, – отмечает он там же, – есть всего лишь иное название семиотики, квазинеобходимого или формального учения о знаках».

Гносеологическое обоснование семиотики (философия познания Ч.С. Пирса)

Знак выступает как основа человеческого познания. Знак устанавливает отношение, вторгается между объектом и разумом. Знаки никогда не являются изолированными атомами, они образуют бесконечные ряды (и должны рассматриваться только как часть такого ряда), распространяющиеся в различных направлениях.

Рассмотрим, каким образом Пирс обосновывает свои суждения о познании. Формулируя собственную точку зрения, Пирс подчеркивает, что «современная наука и современная логика требуют от нас встать на платформу, значительно отличающуюся от картезианской» [9, с. 10]. А вот дальше следует интересная мысль, заставляющая нас вспомнить и Гуссерля, и Гадамера (разрабатывавшего свою герменевтику значительно позже): «Мы не можем начинать с совершенного сомнения. Мы должны начинать, имея все те предрассудки, которые действительно имеются у нас, когда мы беремся за исследование философии. Эти предрассудки нельзя развеять предписанием собственной воли, ибо они таковы, что возможность сомневаться в них не приходит нам в голову. Изначальный скептицизм поэтому всегда будет просто самообманом, а не реальным сомнением; и никто из следующих картезианскому методу никогда не будет удовлетворен, пока формально не возродит все те убеждения, от которых формально же отказался. Их подготовительный метод, таким образом, столь же бесполезен, как путешествие на Северный полюс с целью добраться оттуда до Константинополя строго по меридиану» [10, с. 11].

Критикуя картезианский принцип индивидуального сознания как критерия достоверности («все, в чем я ясно убежден, истинно»), Пирс отмечает, что «мы не можем обоснованно надеяться достичь той философии, к которой стремимся, индивидуально; а поэтому мы можем заниматься ее поисками, только имея в виду сообщество философов» [10, с. 12]. С этими утверждениями тесно связаны взгляды Пирса на истину. Истина – это то, что устанавливается на долгое время в сообществе ученых; это некоторые элементы веры, которые хорошо работают и поэтому привычно фиксируются в цепочке знаков. «Философии с точки зрения метода необходимо подражать успешно развивающимся наукам, а значит, основываться только на ощутимых посылках, могущих быть подверженными тщательному исследованию, и доверять больше многообразию своих аргументов, нежели окончательности какого-либо из них. Философское рассуждение должно быть не цепью, прочность которой не превышает прочности слабейшего звена, но канатом, волокна которого могут быть еще слабее – лишь бы они были многочисленны и хорошо переплетены» [10, с. 12]. Идеальная цель познания недостижима, задачей же является все большее продвижение к установлению такого мнения, истинность которого была бы неопровержима.

В качестве образца Пирс берет метод естественных наук, который характеризует как «опытный метод», суть его состоит в том, чтобы «приложить все силы, чтобы, избегая вынесения какого-либо суждения, извлечь как можно большее количество фактов из бесконечного потока опыта, показаниями кото-

рого только и следует руководствоваться в конечном счете; и начать наконец вслушиваться в то, что говорит нам природа» [10, с. 120].

Собственные гносеологические принципы Пирс описывает в виде отрицательных положений: у нас нет такой способности, как интроспекция – всякое знание, в том числе и внутреннего мира выводится посредством рассуждения и исходя из знания внешних фактов; у нас нет такой способности, как интуиция, так как всякое знание логически детерминировано предыдущими знаниями; мы не можем мыслить иначе, как посредством знаков; у нас нет понятия непознаваемого [10, с. 12–13].

Обосновывая первые два положения, Пирс подчеркивает, что нет какого-либо абсолютно первого знания какого бы то ни было объекта, а приращение знания есть непрерывный процесс. Процесс же познания, с которого мы должны начинать, чьи законы известны лучше всего и ближайшим образом следуют внешним фактам, это процесс вывода от посылки А к заключению В, тогда и только тогда, когда с фактической точки зрения пропозиция В истинна всегда (или обычно), если истинна пропозиция А. Таким образом, логическое следование, по мнению Пирса, с одной стороны, отражает некое фактическое положение дел, с другой, в самой природе он находит некие основания логического вывода. Им высказывается точка зрения, что «в организме ... имеет место нечто равносильное силлогистическому процессу» [11, с. 14]. В то же время это утверждение получает вполне прагматическое обоснование: наш обычный опыт показывает, что если человек убежден в посылках (а это означает, что он признает их истинными и готов действовать, исходя из них), то, при определенных условиях, он также признает истинность заключения и будет готов действовать, исходя из него.

Подобные рассуждения о человеческой природе встречаются у Пирса достаточно часто, например: «Вне всяких сомнений мы в общем и целом суть логические животные, но животные в этом смысле несовершенные. Большинство из нас, например, по природе более жизнерадостны и полны надежд, чем это могло бы быть оправдано логикой... вместе с тем, где надежда не выверяется опытом, там оптимизм выглядит нелепо. Логичность в отношении практических материй есть качество наиболее полезное из всех, которыми может обладать животное, и, следовательно, может быть признано результатом действия естественного отбора» [12, с. 98]. Логическое рассуждение Пирс называет «привычкой ума» (неважно, приобретенной или изначально органически присущей), которая ведет нас к получению общезначимых выводов, имеющих силу как логических, так и фактических законов.

Как пишет о Пирсе в своем исследовании Р. Коллинз, отождествляя действие логики в мышлении с самой реальностью, Пирс строил антропоморфный образ вселенной. Заимствуя понятия из новой экспериментальной психологии, он утверждал, что бессознательные навыки перехода от одного знака к другому, составляющие умозаключение, существуют в реальности повсюду. Природа – это бесконечная последовательность знаков, каждый из которых указывает на что-то вне себя. Нет ничего помимо знаков: «Реалии суть знаки. Пытаться проникнуть к реальной вещи, очистив ее от знаков, – все равно, что пытаться распотрошить луковицу с тем, чтобы проникнуть к самой луковице» [13, с. 79].

Что такое знак? Это – некое переживание, образ, понятие или другая репрезентация, которая наличествует в нашем сознании всякий раз, когда мы мыслим. Однако, как отмечал Пирс, из нашего собственного существования следует, что все, присутствующее для нас, есть проявление нас самих. Но это не мешает этому присутствующему быть феноменом чего-то вне нас. Когда мы мыслим, мы сами проявляемся как знак. Знак как таковой отсылает к чему-то тремя способами: во-первых, он – знак, представляющий некую мысль, его интерпретирующую; во-вторых, он – знак, замещающий некий объект, эквивалентный этому объекту в представляющей его мысли; в-третьих, он – знак, находящийся в некотором отношении с объектом. Мышление рассматривается им как непрерывная последовательность, в которой каждая мысль-знак переводится или интерпретируется в последующем мысле-знаке.

Но что замещает мысль-знак? Что он заменяет? Всякая мысль, будучи детерминирована предыдущей мыслью, ссылается на вещь (объект) лишь через денотирование этой предыдущей мысли. Таким образом, понятие «объект» размывается, реальность теряет ясные очертания. Объект – это знак, рассматриваемый на каком-то этапе рассуждения как денотат, но это лишь постулируется на данном этапе. «Мысль-знак замещает свой объект в том аспекте, в каком он (объект) мыслится. Иначе говоря, этот аспект есть в мысли непосредственный объект осознания, или, другими словами, этот аспект есть сама мысль или по меньшей мере то, каковой мысль мыслится в последующей мысли, для которой эта первая есть знак» [10, с. 26].

Анализируя семиотическую концепцию Пирса, мы подходим к важному для нас вопросу: имеет ли смысл говорить о смысле, применительно к пирсовскому подходу к знаку? Можем ли мы выделить нечто, к чему было бы применимо данное фрегевское понятие? Или мы должны дать ему иное истолкование? Существует ли смысл как что-то объективное, а если существует, то в каком качестве? Учитывая неустоявшуюся во времена Пирса терминологию, будем исходить из его термина – «значение» (но совершенно очевидно, что это именно смысловое значение; для референциальной составляющей используется термин «денотат»).

Итак, каждая мысль сама по себе рассматривается как нечто простое, неанализируемое (знак). Это некий необъяснимый факт, особого рода непосредственное переживание. С другой стороны, эти переживания и не требуют объяснения, так как подобны друг другу и содержат в себе только всеобщее. И это не означает, что мы не можем опосредованно (рефлексивно) знать это непосредственное. Прежде всего, наше знание – знание о подобии. О подобии одной мысли другой, одного переживания другому, предшествующему и в целом – о подобии объектов наших мыслей. Без такого рода уподобления никакой процесс познания развиваться не может. Но это знание получается уже не непосредственно, из восприятия, а путем некой гипотезы, формирующей суждение, субъект которого обозначает одно понятие (мысль), а предикат – другое.

«Значение всякой мысли, – пишет Пирс, – есть нечто виртуальное» [9, с. 31]. Мысль (понятие) сама по себе не имеет никакого значения (смысла). Но их осмысленность возникают из их отношения друг к другу. Знание возникает (и существует) в отношении между такого рода состояниями сознания, которые мы называем мыслями. «Как сделать ясными наши идеи?» – задается Пирс

вопросом в одной из статей. Чтобы понять мысль, постичь смысл идеи (что она значит), совершенно недостаточно рассматривать ее саму по себе. Только в контексте, только в непрерывном процессе интерпретации мы достигаем ясности и понимания. И этот вывод гносеологии Пирса предвосхищает многие пути развития философии языка XX в. Термин «виртуальное» применительно к значению в данном контексте понимается как нечто, возникающее из действия (вспомним Витгенштейна: значение есть употребление).

И опять гносеология превращается в своеобразную онтологию: «Коротко говоря, – пишет Пирс, – Непосредственное (а потому само по себе не подверженное опосредованию, т. е. Неанализируемое, Необъяснимое, Неинтеллектуальное) протекает непрерывным потоком через наши жизни. Оно есть совокупность сознания, чье опосредование, которое и есть его непрерывность, обязано своим существованием реальной действующей силе, подразумеваемой сознанием... Точно так же, как мы говорим, что тело в движении, а не что движение в теле, нам необходимо сказать, что мы – в мысли, а не мысль в нас» [10, с. 31].

Пирсом выделяется следующая структура мысли: во-первых, мысль как репрезентация, что определяется репрезентативной функцией мысли-знака; во-вторых, чистое денотативное применение (денотация), которое проявляется в отношении одной мысли к другой; в-третьих, материальное качество, или то, как мысль переживается.

Так называемое «материальное качество» в большей степени связано с ощущениями и эмоциями. Но в то же время Пирс подчеркивает, что нет такой вещи, как первичное ощущение («ощущение не есть с необходимостью интуиция, или первое впечатление чувств»), оно также детерминировано предшествующими знаниями, поскольку объект обретает свой облик только после того, как стал предметом интерпретации через цепочку знаков. Таким образом, нет окончательного знания, поскольку переинтерпретации могут продолжаться до бесконечности, в зависимости от возникновения новых связей между знаками.

В этом смысле позиция Пирса в теории познания близка к позиции антипсихологистов. «Для антипсихологистов теоретико-познавательные нормы, говорящие не о сущем, а о должном, не могут быть просто фактами индивидуального эмпирического сознания. Ведь эти нормы имеют всеобщий, обязательный и необходимый характер, они не могут быть поэтому получены путем простого индуктивного обобщения чего бы то ни было, в том числе и работы эмпирического сознания и познания», утверждает В.А. Лекторский [11, с. 106].

Список литературы

1. Апель К.О. Трансформация философии / пер. с нем. М.: Логос, 2001. 344 с.
2. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
3. Арутюнова Н.Д., Падучева Е.В. Истоки, проблемы и категории прагматики (вступит. статья) // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1987. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. С. 21–38.

4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
5. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология. М.: Академический проект; Екатеринбург, Деловая книга, 2001. С. 45–97.
6. Степанов Ю.С. В мире семиотики // Семиотика: Антология. М.: Академический проект; Екатеринбург, Деловая книга, 2001. С. 5–44.
7. Соссюр Ф. де Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 695 с.
8. Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 1280 с.
9. Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. СПб.: Алетея, 2000. 319 с.
10. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетея, 2000. Т. 1. 318 с.
11. Пирс Ч.С. Принципы философии: в 2 т. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Т. 1. 224 с.

SEMIOTIC PARADIGM IN THE PHILOSOPHY OF SENSE

L.A. Demina*, L.F. Kopusov**

*Kutafin Moscow State Law University (MSAL), Moscow

**Moscow Regional State University, Moscow

One of the most significant philosophical events of the 20th century was the so-called «linguistic turn» realized by analytical philosophy and expressed in the proclamation of language not only as a means, but also as the only true object of philosophical analysis. The most characteristic for already quite a long time, which has passed since then, was the intensive use of precise, developed mainly in modern logic, tools and methods of analyzing the language. The development of logical theories, the emergence of many new directions of logical research, the development by means of the logic of artificial languages to solve certain practical and theoretical problems, could not but affect the studies of natural language. Disclosure of multi-linear analogies between these languages, the transfer of methods and procedures of logical research to the contexts of natural language – and vice versa – substantially enriched not only logic and linguistics, but also the theory of knowledge. The accumulated experience, connected both with the successes and failures of the formalization of natural language, helps to gain a clearer understanding of the nature of the language, its role in human cognition and communication and, ultimately, the construction of the scientific theory of language.

Keywords: *linguistic turn in philosophy, analytical philosophy, contexts of natural language, communication, meaning, sense.*

Об авторах:

ДЕМИНА Лариса Анатольевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин

ФГБОУ ВО «Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина» (МГЮА), г. Москва. E-mail: ldemina05@mail.ru

КОПОСОВ Лев Феодосьевич – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории русского языка и общего языкознания ОУ ВО МО Московский государственный областной университет, г. Москва. E-mail: koplev@yandex.ru

Authors information:

DEMINA Larisa Anatolievna – Ph.D., Prof. of the Kutafin Moscow State Law University (MSAL), Moscow. E-mail: ldemina05@mail.ru

КОПОСОВ Лев Феодосьевич – Ph.D.(Philology), Prof., Professor of the Department of the History of the Russian Language and General Linguistics, Moscow Regional State University, Moscow. E-mail: koplev@yandex.ru

УДК 165.62

КРИТИКА СТРУКТУРАЛИСТСКОГО И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ В ТЕОРИИ ПРАКТИК П. БУРДЬЕ И Э. ГИДДЕНСА

Я.О. Дьяченко

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

Проанализирована критика структуралистического и феноменологического подходов к проблеме оснований социальной практики, предложенная П. Бурдьё и Э. Гидденсом. Вскрыты внутренние противоречия и ограничения данных подходов в отношении указанной проблемы.

Ключевые слова: структурализм, феноменология, социальный агент, практика.

Социальные практики прочно утвердились как один из ключевых объектов современных социально-философских и социологических исследований. Именно в призма социальных практик ведется работа по анализу сферы обыденного социального опыта, получившая название «практического поворота».

Проблема социальных практик рассматривалась в ряде теорий известных социальных мыслителей XX в., таких как этнометодология Г. Гарфинкеля, феноменологическая социология А. Шюца, социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана, теория структуризации Э. Гидденса, структуралистическом конструктивизме П. Бурдьё и др. Следует отметить, что Гидденс и Бурдьё разрабатывая свои теории, уделили наибольшее внимание критике структуралистического и феноменологического полюсов.

П. Бурдьё начинает исследование практик с критики объективизма классического структурализма Ф. де Соссюра. В работе «Практический смысл» он пишет следующее: «В отличие от оратора, грамматик не может сделать с языком ничего другого, кроме как изучить его с целью кодирования. Самой переработкой, которой он подвергает язык, беря его как предмет анализа, вместо того чтобы пользоваться им для мышления и говорения, грамматик конституирует его как логос, противопоставленный праксису (и конечно же, разговорному – практикуемому – языку)» [2, с. 60]. Следовательно, практика не может быть сведена к отношению позиций внутри автономной структуры. Сведение практики к кодификации позволяет сделать вещи более простыми, предсказуемыми, а, следовательно, и более удобными для коммуникации. Конечной целью кодификации является контролируемость значения. Однако условием такой предсказуемости и контролируемости является консенсус социальных агентов, что является безусловным вопросом. В одном из примеров Бурдьё этот вопрос звучит следующим образом: «согласятся ли все члены одного общества на то, чтобы придать одинаковый смысл одинаковым названиям профессий (преподаватели, например) и чтобы дать одинаковое название (и все, что из него следует: зарплата, преимущества, престиж и т. д.) одинаковым профессиональным практикам?» [1, с. 126]. Отвечая на него автор замечает, что социальные дискуссии строятся на том положении, что, во первых, ничто до конца не гомологично/однозначно, а во-вторых, даже если гомологичность

и присутствует, она не предполагает конец самой дискуссии и последующих сделок с ней связанных. В результате социолог делает вывод, что фигура автора есть фигура публикующая то, что имплицитно присутствует в дискурсе. Тем не менее такое обнаружение является созидательной работой автора, маркируя сказанное как официальное, легитимируя и формализуя практику он придает тем самым устойчивость социальным практикам. Формализация, как отмечает Бурдьё, является не только техническим средством рационализации, но и источником символического насилия.

Продолжая критику структурализма Бурдьё выделяет проблему неопределенности отношения между наблюдателем (исследователем) и агентом. Структуралистский подход предполагает повсеместно принимать позицию беспристрастного зрителя, главной целью которого является понимание ради него самого. К примеру, вышеупомянутый язык в таком случае становится логосом, взамен праксиса. Происходит нейтрализация обыденного уровня применения языка. Такая автономная система ориентирована на доминирование внутренней логики над социальным контекстом применения языка. Ссылаясь на Витгенштейна Бурдьё подчеркивает, что структурализм всегда стремится трансформировать существительное в существо. Благодаря этому переходу он трансформирует модель, чьей целью является объяснение практической деятельности в то, что детерминирует эту практическую деятельность. Тем самым структурализм представляет лингвистический концепт в качестве реальности, обладающей социальной эффективностью, наделяет его субъектностью в рамках исторического процесса.

К схожим выводам в работе «Очерк теории структуриации» приходит и Э. Гидденс. В рамках своего исследования он расширяет группу объективистских теорий, подчеркивая ряд общностей структурализма и функционализма. Во-первых, это выделение базового методологического подхода к разделению «синхронии» и «диахронии»: «синхронический аспект позволяет исследователю сосредоточиться на изучении закрытой, замкнутой системы языка, диахрония же, как исторический подход, превращает язык в набор разрозненных фактов» [4, с. 41]. Иными словами, синхрония предполагает изучение языка, а диахрония – речи. Применительно к социологии речь идет об изучении феномена в статике и в динамике. Классический структурализм Ф. де Соссюра предполагал доминирование синхронического аспекта над диахроническим. В противоположность данному тезису Э. Гидденс подчеркивал, что изучать социальную или же языковую систему без учета её изменений невозможно. По его мнению, средства воспроизводства социальной системы являются так же носителями источников её изменений [6, р. 18]. Во-вторых, как отмечал социолог, структурализм представляет структуру как нечто внешнее по отношению к субъекту, утверждающее свой примат над его социальной активностью. В своем подходе к исследованию мира практик Гидденс предложил интерпретировать структуру как генеративные правила и ресурсы: «...в контексте социального анализа структура существует в виде структурирующих свойств социальных систем, благодаря которым в них обеспечивается “связность” времени и пространства, свойств, способствующих воспроизводству более или менее одинаковых социальных практик во времени и пространстве, что придает им “систематическую” форму» [3, с. 59].

Таким образом, структурализм в отношении объективации практик преимущественно следует двум принципам. Первый вышеизложенный заключается в придании им в качестве объективной основы той модели, которая сформирована для науки. Второй заключается в исследовании действий, предназначенных для влияния на социальную реальность, в ключе их интерпретируемости с позиции внешнего наблюдателя: «Перейти от закономерности (*régularité*), т. е. того, что производится с некоторой статистически измеряемой частотой, и от формулировки, позволяющей ее объяснить, к сознательно формулируемому и сознательно же соблюдаемому регламенту или к бессознательной регуляции некой таинственной мозговой или социальной механики» [2, с. 77] – таков, по мнению Бурдьё, путь конституирования объективного представления о практике, принятый в структурализме. Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что игнорирование диалектики объективных и инкорпорированных структур практики ведет к представлениям об автономных структурах, развивающихся безотносительно агентам и, в конечном счете, представлении об агенте как чистом продукте таких структур.

От критики структурализма как одного из существующих полюсов дискурса практик Бурдьё переходит к анализу другого полюса – феноменологического с присущим ему уклоном в прозрачность сознания. Для этого он обращается к философии Ж.-П. Сартра, который, по его мнению, интерпретирует практики как стратегии, ориентированные на цели, поставленные агентом свободно и осознанно, и более того предвосхищающей действия других агентов. Как отмечает Бурдьё: «Так, не сумев найти ничего похожего на устойчивые диспозиции и вероятные случайности, Сартр превращает каждое действие в некоторого рода конфронтацию субъекта и мира, не имеющую прошлого. Это ясно видно в том отрывке из “Бытия и ничто”, где он приписывает революционному сознанию – “конверсии” сознания, произведенной некой воображаемой переменной – власть творить смысл настоящего, создавая отрицающее его революционное будущее» [2, с. 82]. Несмотря на то, что в ряде работ Сартр признает наличие открытых Э. Гуссерлем «пассивных синтезов», в целом он отказывается от них, как от «реалий достаточно смутно явленных в надиндивидуальном сознании» [5, с. 543]. Такой ход мысли приводит Сартра к критике объективной социологии и порождаемой ею социальной инерционности. Понимание социального класса в таком ключе сводится к его закреплению как класса-вещи, редуцированного и инертного. Подлинный класс, по его мнению, не является классом условий и предпосылок, но группой, утверждающейся в практике, мобилизованным классом, тем, что он сам из себя сделал. Подобная интерпретация, по мнению Бурдьё, исключает анализ диспозиций и устойчивых стилей жизни и в конечном итоге ведет к теории трансцендентного происхождения общества и истории. Тотальная прозрачность субъекта и непрозрачность вещей не дает возможности говорить о социальной институции. В конечном счете субъективистский подход Сартра сходится с объективизмом структурализма в части проецирования сознания исследователя на сферу практики. Сартр легко проецирует свое сознание, способное, по его мнению, жить без инерции, диспозиций, определяющего прошлого, на других субъектов, создавая своеобразную проектную общность. Из этого анализа в свою очередь вытекает еще одна проблема радикального субъективизма – как показать и обосновать непрекращающуюся связку волевых, рациональных решений даже

в сферах (религиозные предпочтения, потребительские вкусы) выглядящих наименее рационально. Обращаясь к теме веры Бурдье, показывает один из таких парадоксов, цитируя английского философа Б. Уильямса: «Даже если существует возможность принять решение верить p , то невозможно одновременно верить p и верить, что факт веры p вытекает из решения верить p ; так что если нужно исполнить решение верить p , следует стереть из памяти этого верующего решение верить» [7, р. 138]. Генезис веры, следовательно, содержит амнезию в качестве одного из своих элементов. По мнению Бурдье, анализируя подобные примеры нетрудно заметить, что рациональное решение и система предпочтений, лежащая в его основе, состоят не из суммы множества принятых до этого решений, но и из множества условий, которые наблюдались в отношении каждого такого решения. Среди прочего в эти условия входят решения других агентов, оказывающих влияние на коммуникативную ситуацию и способных сформировать мнение принимающего решения агента, реализуя свои модели и анализ.

Подытоживая критику феноменологического похода Бурдье отмечает, что антропологические модели, используемые сторонниками теории рационального действия для обоснования тезиса о рациональном и свободном расчете как источнике практики, опровергают сами себя. Тем самым они стимулируют поиск оснований социальных практик в отношении между детерминизмом внешних структур и внутренней предрасположенностью, диспозициями агентов. В этом плане размышления Гидденса и Бурдье во многом схожи. Таким образом, при всем различии этих авторов, их движение к построению собственного теоретического понимания социальных практик логически предполагает критику структуралистского и феноменологического подходов в стремлении преодолеть дилемму объективизма и субъективизма.

Список литературы

1. Бурдье П. Начала / пер. с франц.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos: Фирма «Адапт», 1994. 287 с.
2. Бурдье П. Практический смысл / пер. с фр.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
3. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуры / пер.: Тюрина И. М.: Акад. проект, 2003. 525 с.
4. Лукьянова Н.А. От знака к семиотическим конструктам коммуникативного пространства. Томск: Изд-во Томского политехнического ун-та, 2010. 244 с.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл. В.И. Колядко. М.: Астрель, 2011. 925 с.
6. Giddens A. Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis. London: Macmillan press, 1979. 294 p.
7. Williams B. Deciding to believe // Problems of the Self. Cambridge: U. P., 1973. P. 136-151.

**THE CRITIQUE OF STRUCTURALISM AND
PHENOMENOLOGICAL APPROACH IN P. BOURDIEU'S AND
A. GIDDENS SOCIAL PRACTICE THEORIES**

Y.O. Dyachenko

Tver State Technical University, Tver

The article is aimed at the analysis of the criticism of structuralist and phenomenological approaches to the problem of the foundations of social practice offered by P. Bourdieu and A. Giddens. The internal contradictions and limitations of these approaches to this fundamental theoretical problem are revealed in relation.

Keywords: *structuralism, phenomenology, social agent, practice.*

Об авторе:

ДЬЯЧЕНКО Ярослав Олегович – старший преподаватель кафедры медиатехнологий и отношений с общественностью, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: ingwarSwolf@yandex.ru

Author information:

DYACHENKO Yaroslav Olegovich – senior lecturer, Dept. of media technologies and public relations, Tver State Technical University, Tver. E-mail: ingwarSwolf@yandex.ru

УДК (091)

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ К. А. СЕН-СИМОНА, Ш. ФУРЬЕ И Р. ОУЭНА НА СПРАВЕДЛИВОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО

А.И. Пирогов*, Т.В. Растимешина*, В.А. Павлов**

*Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники» (НИУ МИЭТ)

**ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет (МГОУ)

Авторы рассматривают позитивные проекты будущего социального устройства, разработанные учеными XIX в.: социалистами-утопистами К.А. Сен-Симоном, Ш. Фурье и Р. Оуэном. Помимо создания социальной науки, разработки идеи общественно-исторического прогресса и непревзойденной критики капитализма, эти ученые внесли свой вклад в разработку идеологии социализма. В их трудах нашли отражение идеи неклассовой организации производства и справедливого распределения благ, разумной организации социальной жизни и политической власти, классового и социального равенства, преодоления социального одиночества, насилия в политике и не принуждения в труду в экономике, самоуправления и самоорганизации в общественной жизни, а также многие другие идеи, которые и сегодня являются источником вдохновения для социалистических теоретиков и политических деятелей социалистической ориентации.

***Ключевые слова:** утопический социализм, капитализм, общество, государство, буржуазная революция, марксизм, социальная наука, социальное учение, идеология, будущее, миропорядок, управление.*

Отчетливо сознавая, что изучение учения социалистов-утопистов первой половины XIX в. предполагает, в первую очередь, рассмотрение разработанных ими позитивных проектов будущего (социалистического) общества, обратим внимание, однако, на некоторые сдерживающие моменты, так или иначе ограничивающие возможности полноценной реализации этого требования: во-первых, грядущий общественно-политический порядок до такой степени детально обрисован авторами (прежде всего Фурье и Оуэном), что только один этот факт обуславливает необходимость специального рассмотрения проблемы; во-вторых, материалы, посвященные описанию этого порядка настолько обширны, что даже беглое их изложение требует значительного объема; в-третьих, с точки зрения авторов настоящей статьи, самыми сильными сторонами учений социалистов-утопистов были не сами утопические концепции будущего, а, в первую очередь: создание социальной науки, выдвижение идеи общественно-исторического прогресса и критика основополагающих принципов функционирования буржуазной цивилизации. В этой ситуации, думается, вполне оправданным будет выглядеть подход, при котором отдельные аспекты обозначенной проблемы получают лишь тезисное освещение.

Для Сен-Симона общественное устройство будущего, делающее людей счастливыми и максимально способствующее удовлетворению их потребностей, характеризуется всемерно развитыми на научных началах производи-

тельными силами и представляет собой научно-промышленную систему, действующую на основе следующих базовых принципов:

- искоренение паразитизма, сопряженное, с одной стороны, с отменой права наследования и лишением уважения и власти «феодалного и теологического» классов, а, с другой, с введением обязательности производительного труда для всех членов общества, которое, в силу этого, должно стать большой производительной ассоциацией людей при решающей роли в ее жизнедеятельности ученых и промышленников;

- обеспечение для всех членов ассоциации равных возможностей в применении своих способностей, рассматриваемых в качестве единственного мерила возвышения людей во всех сферах жизнедеятельности с тем, чтобы общественная лестница, в итоге, представляла собой строгую «иерархию способностей»;

- создание плановой организации производства при подчинении предпринимателей единому плану работ, сполна удовлетворяющих все потребности общества;

- постепенное утверждение всемирной ассоциации народов;

- превращение политики в «позитивную науку о производстве», а государства – из орудия управления людьми в инструмент устранения «всего того, что мешает полезным работам», т. е. в институт организации производства.

Руководящую роль в общественном переустройстве Сен-Симон отводил промышленной буржуазии и буржуазной интеллигенции – ученым и художникам. И хотя Сен-Симон неоднократно писал о бедственном положении лишенных собственности рабочих, а в своем последнем произведении, по словам К. Маркса, «прямо выступил от лица рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений» [1, с. 154], он, тем не менее, не выделял пролетариат в самостоятельную силу, а объединял его с буржуазией (за исключением ее паразитической рантьеерской верхушки) в единый класс «индустриалов». Отвечая в «Катехизисе промышленников» на первый вопрос: «Что такое промышленник?», Сен-Симон объясняет: «Промышленник – это человек, который трудится для производства или для доставки разным членам общества одного или нескольких материальных средств, удовлетворяющих их потребности или физические склонности; значит, земледelec, сеющий зерно или разводящий домашних птиц и животных, является промышленником; каретник, кузнец, слесарь, столяр – промышленники; фабрикант обуви, шляп, полотна, сукна, кашемировой материи – также промышленник; купец, извозчик, матрос торгового судна – промышленники. Все промышленники <...> составляют три крупных класса, которые называются земледельцами, фабрикантами и торговцами» [2]. Таким образом, как видно из этого объяснения, при более узком социальном делении рабочие у Сен-Симона либо попадают в разряд «фабрикантов», что выглядит довольно-таки нелепо (фабрикант без собственности), либо вообще остаются в небытии. Поэтому понятно, что главенство в будущем обществе, по его мнению, должно принадлежать не им, а промышленным предпринимателям, «руководителям промышленного труда», которые, вместе с художниками и учеными (все-таки эпоха торжества разума!) являются, в силу природы вещей, «естественными вождями» всего класса трудящихся, способными направлять воззрения последних на здравые суждения о

соответствии или несоответствии тех или иных политических мероприятий интересам большинства населения.

Для Фурье будущее общество – это результат реализации предустановленного плана социального порядка, соответствующего природе человека, а потому это общество, в котором все необходимые условия для полного наслаждения жизнью и гармонического сочетания человеческих индивидуумов. Поскольку полное наслаждение жизнью, по Фурье, предполагает свободное удовлетворение страстей, постольку основными характеристиками общественной организации будущего у него выступают: во-первых, высокий уровень материального благосостояния и комфорта, обеспечивающий удовлетворение материальных страстей («люкоизма»)¹; во-вторых, свободная группировка людей в процессе труда по симпатиям и антипатиям, обеспечивающая удовлетворение страстей по привязанности («группизма»); в-третьих, соответствие процесса труда естественным влечениям человека (включая сюда привлекательность и многообразие труда, возможность перехода от одного его вида к другому, энтузиазм и стремление к трудовому соревнованию), обеспечивающее удовлетворение распределительных страстей в рамках специализированных трудовых единств (садоводов, скотоводов, ткачей и т. п.) – серий («сериизма»), а следовательно, отсутствие паразитизма, значительное повышение («удвоение, утроение, удесятирение») производительности труда и увеличение количества произведенных продуктов.

Системообразующей ячейкой гармонического общества является фаланга – производительно-потребительная ассоциация, основным видом труда в которой является сельское хозяйство². Оптимальный размер фаланги – 1620 человек³.

В фаланге отсутствует система наемного труда, но, с другой стороны, ей чужд и режим равенства⁴. Ее полноправными членами, пользующимися всеми преимуществами, могут быть как бедные, так и собственники, внесшие в фалангу свой пай и получающие значительную долю дохода с него. Об этом свидетельствует и распределительный механизм, действующий в фаланге, где никто не получает никакого жалования, никакой заработной платы, а весь общественный продукт делится между соучастницами ассоциации на три части – по вложенному капиталу (4/12), таланту (от 2/12 до 3/12) и труду (от 5/12 до

¹ От слова *luxe* – роскошь

² По мнению Фурье, склонности к сельскохозяйственному и промышленному труду распределяются у людей в пропорции 3:1.

³ Трудовую ячейку, считает Фурье, необходимо компоновать на основе различия человеческих характеров, общее количество которых, исходя из числа страстей, – 810. Удвоение этого числа (чтобы иметь всегда заместителей) и составляет наиболее благоприятный размер фаланги, высший предел которого Фурье устанавливает в 2000 человек.

⁴ Фурье был решительным противником идеи равенства и жестко критиковал все другие проекты общественного преобразования, основанные на этой «химере», в частности, планы и практику Оуэна [4, с. 248–258]. Гармоничное общество, полагал он, точно так же несовместимо с равенством состояний, как оно несовместимо с единообразием страстей и характеров.

6/12)⁵. Капиталисты, таким образом, могут вообще не принимать участия в труде и жить на соответствующие проценты, хотя Фурье и уверен, что такого не произойдет, ибо труд, удовлетворяющий человеческие страсти, неизбежно привлечет к себе и представителей этого «класса».

Причитающиеся на долю трудящихся 5/12 – 6/12 дохода распределяются между ними согласно установленным в фаланге принципам оценки труда, включающим, в частности, и такое правило: труд оценивается тем выше, чем он неприятнее, чем менее он притягателен, но чем важнее для фаланги в смысле закрепления связывающих ее уз общности. Члены фаланги, реализующие свои страсти в труде и объединенные общностью интересов, забудут в итоге, считает Фурье, взаимную ненависть и классовую рознь, которые исчезнут в атмосфере всеобщей гармонии.

Как и социалисты-утописты XVII–XVIII вв., Фурье уделяет большое внимание внешней обстановке и быту фаланги. Все члены ассоциации живут в огромном красивом здании (Фурье называет его фаланстером), расположенном в центре фаланги и вмещающем в себя все необходимое для фалангистов: жилые помещения, столовые, мастерские, а также биржу, телеграф, большие залы для собраний, библиотеки, храм, зимний сад и т. д. И хотя в фаланстере господствует принцип общественной организации потребления⁶, последнее не носит здесь коммунистического характера, т. к. жилые помещения и пища рассчитаны не только на разные вкусы, но и на разные цены и, соответственно, на разные «классы».

Фаланга – не только основная, но и автономная ячейка гармонического общества, его своеобразная федеративная единица, объединенная с другими подобными единицами, прежде всего, в силу того, что ни одна из них сама по себе не представляется самодостаточной в хозяйственном отношении. Поэтому, если внутри фаланги торговля между отдельными ее членами, за исключением купли-продажи акций, не практикуется, то торговля между фалангами, напротив, представляется Фурье весьма оживленной. Кроме того, независимые ассоциации объединяют свои усилия для решения тех производственных задач, которые выходят за пределы возможностей одной фаланги. В частности, вместо цивилизационных армий-разрушителей они создают созидательные армии, служащие производительным целям.

Общественный строй фаланги не предусматривает организации принуждения, которая в условиях общества, основанного на системе естественных влечений человека, является, по Фурье, просто излишней. Принуждение здесь не требуется ни при направлении на работы, ни при распределении продуктов, ни при воспитании детей, ни при наборе в трудовую армию, – всем двигают страсти. В частности, скажем, тех же «рекрутов» будут притягивать в армию сознание важности подлежащего выполнению дела, а также удовольствия, которыми будет сопровождаться их работа.

⁵ Обоснование данного принципа распределения и соответствующих пропорций [4, с. 17–32].

⁶ Фурье подвергал острой критике систему раздробленных домашних хозяйств, которые заменены в фаланге общественным обслуживанием и трудом в сериях, что, помимо всего прочего, несомненно способствовало, по его мнению (и с этим трудно не согласиться), полной эмансипации женщины.

Без принуждения обходятся и управленческие структуры фаланги, составляющие сложнейшую иерархическую систему должностей и званий. Органом общего руководства делами фаланги является ареопаг. Авторитетное собрание выделяет из своей среды правление, которое руководит текущими делами, однако, будучи не наделенным полномочиями издания каких-либо уставов, правил, указов и т. п., может лишь советовать (на основании опыта своих членов и научных данных), высказывать свое мнение по поводу тех или иных начинаний фаланги, но не более того. Каждая серия вправе либо принять совет, либо не согласиться с ним, т. е. мнение ареопага не имеет обязательной силы [3, с. 236–238].

Поскольку среди человеческих влечений немаловажное место занимают честолюбие и уважение, постольку устройство фаланги, как и гармонический порядок в целом, предусматривают сохранение многочисленных титулов, призванных служить выражением высокой общественной оценки деятельности ее членов. «Щедрость» Фурье в этом отношении безгранична, и поэтому в гармоническом обществе мы встречаемся практически с полным ассортиментом когда-либо и где-либо существовавших званий. Чего стоит, к примеру, один только набор офицеров и офицеров в фаланге⁷: здесь и избранные группой различного рода божества жрецы и жрицы, штаб и малый штаб, состоящие из тех же начальствующих лиц, которых мы видим в полку, администрация (хранитель, архивист, глашатай, пристав и т. п.) и даже академия (в число ее членов входят самые сведущие люди из каждой группы – теоретики, практики и несколько человек с общими знаниями). Но и это не все. «В сериях, – отмечает Фурье, – могут существовать и иные разряды офицеров; их умножают до бесконечности...» [5, с. 225]. Примерно также обстоит дело и с верховными властями гармонического общества, в структуру которых Фурье не поскупился включить даже монархов различного рода, в том числе наследственных. Так, «октаву верховных властей строя гармонии» [4, с. 500] (по возрастанию числа управляемых ими фаланг и по приближению к наивысшей ступени управления, начиная с двенадцатой) составляют: унархи, или бароны (одна фаланга); дуархи, или виконты (3–4); триархи, или графы (12); тетрархи, или маркизы (48); пентархи, или герцоги (144); гекзархи, или кацики⁸ (576); гептархи, или короли (1728); октархи, или султаны⁹ (6 912); эннеархи, или калифы¹⁰ (20 736); декархи, или императоры (82 944); онзархи, или цезари¹¹ (248 832); дузархи или августы¹² (995 328 фа-

⁷ *Офицерами и офицерками* Фурье называет всех руководителей тех или иных видов деятельности в сериях строя гармонии.

⁸ *Кацик (касик)* – титул вождей племен и глав поселений у индейцев Мексики, Вест-Индии и Центральной Америки (до испанского завоевания); в «октаве...» Фурье – социетарный монарх седьмой ступени.

⁹ *Султан (тур.)* – титул монарха в некоторых мусульманских странах; в «октаве...» Фурье – социетарный монарх пятой ступени.

¹⁰ *Калиф или Халиф (ар.)* – в ряде мусульманских стран титул государя, являвшегося одновременно духовным главой мусульман; в «октаве» Фурье – социетарный монарх четвертой ступени.

¹¹ *Цезарь* – титул римских и византийских императоров; в «октаве...» Фурье – социетарный монарх второй ступени.

ланг). На вершине этой пирамиды (наивысшая ступень в монархической иерархии) находится омниафх, т. е. глава земного шара, управление которого распространяется на 2 985 984 фаланги¹³.

Легко подсчитать, что общее количество одних лишь монархов при гармоническом порядке составляет 4 343 248 человек. Но, какое бы звено управления гармонического общества мы не взяли, какой бы его уровень не затронули, результат везде одинаков – все практикуемые здесь звания дают право фактически лишь на больший или меньший почет, но не дают никакой реальной власти. Следовательно, несмотря на многокрасочное «ожерелье» из управленческих структур, строй гармонии оказывается, по существу, строем анархическим, хотя Фурье, понятно, и не употребляет этого термина по отношению к своему детищу.

Для Оуэна общество будущего связано с преодолением невежества и утверждением новой «разумной системы», основанной на истине и ставящей себе общую «со всеми разумными существами» цель – обеспечение физического и морального благосостояния людей, всеобщего счастья.

Основополагающими принципами функционирования этой системы являются: равенство прав для всех совершеннолетних и равенство обязанностей, видоизменяемых в зависимости от физической и умственной пригодности; кооперативное объединение в работе и развлечениях; общность имущества; свобода слова и действия; искренность и доброжелательство во всех мероприятиях и действиях и вежливость в общении; порядок во всех делах; сохранение здоровья (сохранение жизни в ее наиболее совершенном состоянии); приобретение знаний; производство и потребление всего лучшего самым благотворным способом; соблюдение законов страны¹⁴.

Первичная ячейка идеального общества, по Оуэну, – небольшая (от 200–300 до 1500–2000 человек) трудовая община – «молекула общества», в которой должны быть представлены все возрасты человеческой жизни. Как и Фурье, Оуэн очень подробно описывает внешнюю обстановку общин, расположение общественных зданий, жилых и фабричных помещений и т. п. В несколько меньшей степени он касается деталей, связанных с организацией труда в общине. Подчеркивая, что, будучи равными в правах и обязанностях, все члены общины выполняют известный труд на общую пользу, Оуэн решительно отвергает широко распространенный предрассудок, будто важнейшим сти-

¹² Август – почетный титул, присвоенный в Древнем Риме первому императору Каю Юлию Цезарю Октавиану (63 г. до н.э. – 14 г. н.э.) и сохранявшийся за всеми позднейшими римскими императорами; в «октаве...» Фурье – социетарный монарх первой ступени.

¹³ Подчеркнем, что на всех уровнях управления Фурье сохраняет равные с мужчинами возможности для женщин. Не составляет исключения и «октава...», на любую ступень которой может быть избрана женщина. Соответственно, ее звание будет именоваться, к примеру, не «цезарь», а «цезарина», не «август», а «августа», не «омниарх», а «омниархиня» [3, с. 458].

¹⁴ Перечисленные принципы взяты из Конституции общины «Новая гармония». Сохраняя порядок расположения принципов, мы позволяли себе лишь объединить некоторые из них [6, с. 276–277].

мулятором интенсивного труда выступает частная собственность. Система, основанная «на индивидуальной собственности, – отмечает он, – сопровождается... конкуренцией и враждой, завистью и разногласиями, роскошью и нищетой, тиранией и рабством» [6, с. 278]. Его непоколебимая позиция заключается том, что дать полный простор человеческому развитию, в том числе и в области выявления трудовых задатков, может только общий, а не частный интерес. Поэтому и в общине работа между гражданами распределяется соответственно с их способностями и общими интересами [6, с. 166–167, 268–259].

Достижению высокой производительности труда будет способствовать и гораздо более широкое применение в новой общественной системе машин, которые в общине будут, однако, не конкурентами «естественного» труда, как при существующем режиме, а его слугами. И еще на одно обстоятельство, связанное с повышением производительности труда и формированием многосторонне развитых людей обращает внимание Оуэн, говоря о труде. В современном обществе наблюдается резкое разделение труда на земледельческий и промышленный, что приводит к отрыву промышленного рабочего от природы и представляет собой вред, как в экономическом, так и в моральном отношениях. В идеальной общине эти виды труда будут соединены. Кроме того, здесь будет также устранен разрыв между физическим и умственным трудом: «умственные, физические и научные работы будут гармонично сочетаться и легко давать результаты, которые должны показаться необъяснимыми для людей невежественных относительно принципов, управляющих этим процессом» [6, с. 254]. Благоприятным итогом таких перемен в организации и характере труда станет, по мнению Оуэна, изобилие производства продуктов, необходимых для потребления, что, в свою очередь, даст возможность их распределения (через систему общественного питания и общественных складов) в соответствии с потребностями. Поскольку в этих условиях любой член общины сможет получить все, что ему нужно, а, с другой стороны, никто не захочет брать больше, чем нужно, постольку уйдет в небытие стремление к накопительству, а также «будет навсегда положен конец умалению и ложному применению способностей тех людей, которых воспитывают в качестве торговцев, коммерсантов, банкиров, ученых, специалистов и вообще праздных людей, стремящихся дешево купить и дорого продать. Их крайне вредное влияние станет настолько очевидным, что эти профессии никогда не будут восстановлены» [7, с. 57].

И все-таки, в период до повсеместного внедрения новой системы, общине придется торговать, продавая часть произведенных продуктов существующему рядом с ней старому обществу для покрытия расходов на уплату налогов (законы страны должны соблюдаться!). Что же касается неизбежных (из-за производства излишка одних и недостатка других продуктов, в силу неодинаковых климатических условий, различия почв и т. п.) экономических отношений с другими общинами, то они будут осуществляться не в форме торговли, а в форме обмена. Причем мерой ценности обмениваемых продуктов должен быть труд, а орудием обмена – денежные знаки, представляющие определенное количество труда [6, с. 261–263].

К этим характеристикам идеальной ячейки будущего добавляются и такие, которых сумели избежать Сен-Симон и Фурье, – принцип общности имущества и неотвратимо следующий за ним принцип одинаковости (уравнительности). «Все члены общины рассматриваются как одна семья, – говорится

в «Конституции общины «Новая гармония»», – и никто не будет почитаться выше или ниже в своей деятельности. Все будут получать в соответствии со своим возрастом одинаковую пищу, одежду и образование, поскольку это может быть обеспечено; и как только это станет осуществимо, все будут жить в одинаковых домах и во всех отношениях будут одинаково устроены» [6, с. 279–280]. Воспринятые от социалистов-утопистов второй половины XVII–XVIII вв., эти положения, даже с учетом того, что они воспроизводятся не на уровне «нехватки», а на уровне «изобилия», вряд ли следует отнести к социально-экономическим достоинствам предлагаемого Оуэном образа жизни.

Много внимания уделяет Оуэн проблеме управления в общине. Более того, именно в организации управления он видит основную трудность, с которой общине придется столкнуться на первых порах своей деятельности: ведь нужно будет «найти людей, обладающих достаточными практическими знаниями, или обучить их для успешного руководства и управления» [6, с. 252]. Несмотря на возможные в этом плане сложности, Оуэн, тем не менее, не отступает от идеи самоуправления. Он твердо убежден, что общинные учреждения, «основанные средним и рабочим классами на базе полной общности интересов, должны управляться ими же самими...» [6, с. 255]. Идеальное решение этой проблемы Оуэн видит в распределении различных управленческих функций в общине между отдельными возрастными группами.

Понятно, что в общине, где упразднены частная собственность и господство индивидуального интереса, где все имеют равные права и обязанности и где каждый трудится на общую пользу, не может быть деления на классы в общепринятом смысле слова. Однако Оуэн считает, что в ней будет «естественное и разумное расчленение» на возрастные группы (иногда он их называет «классами»), различающиеся по своим функциям. Первые четыре группы в общине составляют дети и юноши (от рождения до пятилетнего возраста, от 5 до 10, от 10 до 15 и от 15 до 20 лет включительно), которые, наряду с учебой, уже с семи лет привлекаются к домашним и садовым работам, а с двенадцати – к овладению каким-либо ремеслом. Основную массу занятых производительным трудом дает пятая группа (молодые люди от 20 до 25 лет).

Определенные навыки руководства (наставничества) приобретаются уже в четвертой и пятой группах, члены которых выступают «доброжелательными и разумными руководителями» своих младших собратьев в деле приобретения последними тех знаний, которые были в свое время получены ими самими. Но реальные управленческими функциями наделяются лишь члены последующих четырех групп. Так, в обязанности шестой группы (от 25 до 30 лет) входит охрана и распределение богатств общины, а также наблюдение за всеми общественными учреждениями и их усовершенствование; седьмой (от 30 до 40 лет) – дело внутреннего управления общины, организация различных отраслей производства и руководство ими; восьмой (от 40 до 60 лет) – управление внешними сношениями общины (приемом посетителей из других общин и перепиской с ними, обменом продуктами, учреждением новых общин и т. п.). Что же касается людей старше 60 лет, то они составляют группу хранителей общинной конституции. Следовательно, начиная с 25-летнего возраста практически каждый член общины будет выполнять в ней определенные общественно-управленческие функции, а люди старше сорока лет вообще «окажутся в гораздо большей степени истинными владыками земли, чем все владыки теперешних империй или королевств» [7, с. 82].

Эта восторженная оценка своего «изобретения» вероятно сопровождалась у Оуэна все-таки некоторыми сомнениями – устроить ему «проверку боем» он так и не рискнул. Во всяком случае, в созданной им самоуправляющейся производительной ассоциации «Новая гармония» возрастной принцип организации управления не был реализован. Согласно конституции общины, исполнительная власть в ней принадлежала совету, избираемому общим собранием (всеми проживающими в общине ее членами в возрасте старше 21 года), а руководство отдельными родами деятельности – лицам, избираемым представителями этих родов (свыше 16-летнего возраста) [6, с. 280–282].

Акцентируя внимание на разработке проблемы самоуправленческих начал в общине, Оуэн в гораздо меньшей степени затрагивал вопросы, связанные с функционированием центральной власти, за которой он, тем не менее, сохранял определенные полномочия и в новом мире. Роль центральной власти, как полагал Оуэн, будет достаточно велика на первых порах, пока на членах общины не скажутся результаты социального переустройства и новой системы воспитания. В дальнейшем же община, по мысли Оуэна, не будет доставлять центральной власти много хлопот и научится справляться со своими делами без посторонней помощи. Влияние новых условий жизни приведет к тому, что постепенно отпадет нужда в таких орудиях насилия, какими выступают суды и тюрьмы и какие существуют «лишь там, где человеческая натура остается совершенно непонятой, где общество покоится на деморализующей системе индивидуальных наград и кар...» [6, с. 263]. Даже такая функция центральной власти, как война, исчерпает себя, поскольку люди осознают ее вред и безрассудство и найдут средства обходиться без нее. Конечный идеал Оуэна – свободная федерация самоуправляющихся общин, руководствующихся в своей деятельности истинными знаниями об образовании человеческого характера и поднимающих человека на новую высоту во всех отношениях – в физическом, нравственном и умственном.

Как видим, проект будущего, представленный в трудах Оуэна, далеко не безгрешен уже хотя бы потому, что его социализму присущи черты уравнительности. В то же время следует отметить, что, в отличие от Сен-Симона и Фурье, из критики буржуазного общества Оуэн делает более последовательные выводы. Усматривая одну из главных причин бедственного положения трудящихся в господстве частной собственности, он связывает свой идеал с ее упразднением и, соответственно, с утверждением принципов, связанных с удовлетворением общих (общественных), а не частных (эгоистических) интересов.

При рассмотрении учения Сен-Симона, Фурье и Оуэна мы делали акцент, прежде всего, на их заслугах в развитии истории политической мысли.

Говоря об утопическом характере учений Сен-Симона, Фурье и Оуэна, даже об определенной «сдаче» ими социалистических позиций в сравнении с социалистами-утопистами второй половины XVII–XVIII вв., мы, вместе с тем, не должны забывать, что утопические социалисты первой половины XIX в. во многом поднялись над современным им уровнем науки и в своих непосредственных представлениях об общественном устройстве. С их именем связан переход от примитивно-аскетических взглядов на общество к идее общества, базирующегося на быстром развитии производительных сил и расцвете индустриального производства. Им же принадлежит мысль о разумной организации производства на совершенно новых, коллективистских и плановых началах, на единстве сельскохозяйственного и промышленного, умственного и физического труда.

Оригинальным оказалось и выдвинутое ими положение о перспективе отмирания политических функций власти в будущем обществе и о преодолении политического отчуждения: Сен-Симон считал отпадение надобности в государстве естественным следствием превращения политики в науку об управлении производственными процессами; Фурье связывал наступление эры ненасильственной власти с гармоническим развитием и удовлетворением страстей каждого человека при новом строе; Оуэн прогнозировал отмирание политической власти в результате совпадения общественных и личных интересов. При этом сам процесс отмирания государства ставился в прямую связь с сохранением и использованием достижений цивилизации и культур! Большое практическое значение имела также постановка Фурье и Оуэном вопроса о будущем обществе как о федерации самоуправляющихся производственно-потребительских ассоциаций (фаланг, общин).

Словом, как бы мы сегодня не относились к социалистической идеологии, следует признать неоспоримые заслуги Сен-Симона, Фурье и Оуэна – этих «трех мыслителей, которые, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений, принадлежат к величайшим умам всех времен и которые гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно» [8, с. 498–499].

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Издание второе. М.: Издательство политической литературы, 1955-1974. Т. 25. Ч. II.
2. Сен-Симон А. Избр. соч.: в 2 т. / пер. с фр. под ред. и с коммент. Л. С. Цетлина; общ. ред., вступ. ст. В.П. Волгина. М.; Л.: АН СССР, 1948. Т. 1. 467 с.
3. Фурье Ш. Избр. соч.: в 4 т. / пер. с фр. и коммент. И.И. Зильберфарба; вступ. статья В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951-1954. Т. 3.
4. Фурье Ш. Избр. соч.: в 4 т. / пер. с фр. и коммент. И.И. Зильберфарба; вступ. статья В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951-1954. Т. 4.
5. Фурье Ш. Избр. соч.: в 4 т. / пер. с фр. и коммент. И.И. Зильберфарба; вступ. статья В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951-1954. Т. 2.
6. Оуэн Р. Избр. соч.: в 2. / пер. с англ. и коммент. С.А. Фейгиной; вступит. статья В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во и 2-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1950. Т. 1.
7. Оуэн Р. Избр. соч.: в 2 т. / пер. с англ. и коммент. С.А. Фейгиной; вступит. статья В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во и 2-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1950. Т. 2.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч: в 50 т. Изд. второе. М.: Издательство политической литературы, 1955-1974 гг. Т. 18.

K.A. SAINT-SIMON'S, CH. FOURIER'S, AND R. OWEN'S PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE JUST FOUNDATIONS OF THE SOCIAL ORDER

A.I. Pirogov*, T.V. Rastimeshina*, V.A. Pavlov**

*National Research University «Moscow Institute of Electronic Technique», Moscow

**Moscow Regional State University, Moscow

In this article, the authors examine the positive projects of the future social structure developed by socialist utopians K. A. Saint-Simon, Ch. Fourier, and R. Owen. In addition to their investment to social science formation, the development of the idea of social-historical progress, and an unsurpassed critique of capitalism, these scientists contributed to the development of the socialist ideology. Their works reflected the ideas of non-class production and distribution of wealth, rational organization of social life and political power, class and social equality, overcoming social loneliness, non-violence in politics and coercion in labor in the economy, self-management and self-organization in social life. These and many other ideas today are a source of inspiration for the socialist theorists and political leaders of socialist orientation.

Keywords: *Utopian socialism, capitalism, society, the state, the bourgeois revolution, Marxism, social science, social studies, ideology, future, world, management.*

Об авторах:

ПИРОГОВ Александр Иванович – доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники» (НИУ МИЭТ), Москва. E-mail: aipirogov2013@gmail.com

РАСТЕМИШИНА Татьяна Владимировна – доктор политических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники» (НИУ МИЭТ), Москва. E-mail: rastemishinat@mail.ru

ПАВЛОВ Валерий Алексеевич – кандидат философских наук, доцент, ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет (МГОУ), Москва. E-mail: pavlova@mail.ru

Authors information:

PIROGOV Alexandr Ivanovich – Ph.D., Prof., National Research University «Moscow Institute of Electronic Technique» (NIU MIET), Moscow. E-mail: aipirogov2013@gmail.com

RASTEMISHINA Tatyana Vladimirovna – Ph.D. (Political Science), Prof., National Research University «Moscow Institute of Electronic Technique» (NIU MIET), Moscow. E-mail: rastemishinat@mail.ru

PAVLOV Valery Alekseevich – Ph.D., Assoc. Prof., Moscow Region State University, Moscow. E-mail: pavlova@mail.ru

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТвГУ. СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия» необходимо представить:

● файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.

● документы на листах формата А4 (1 экз.):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;

5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.doc, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются).
10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией	Дата выпуска
	до:	журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

*Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей специальности:
09.00.00 – Философские науки.*

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.), (4822) 76-52-22 (отв. секр.)

e-mail: s_r08@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия № 4, 2017

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать 12.01.2018. Выход в свет 17.01.2018.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,33.

Тираж 500 экз. Заказ № 23.

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

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33.

Отпечатано в редакционно-издательском управлении

Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12, корп. Б

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная