



УЧРЕДИТЕЛЬ

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

Главный редактор

Таскаев Сергей Валерьевич — доктор физико-математических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900; ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

Майоров Андрей Владимирович — кандидат юридических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;

ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Бархатов Виктор Иванович, доктор экономических наук, профессор (Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия); **Болдырев Николай Николаевич**, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Бузгалин Александр Владимирович**, доктор экономических наук, профессор (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Кирабаев Нур Серикович**, доктор философских наук, профессор (Российский университет дружбы народов, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор университета Париж-Дофин (Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0001-7037-0574;

Ответственный секретарь

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0001-9631-620X.

Редакционная коллегия

П. Е. Бойко (Краснодар, Россия), **Н. В. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции научного направления
«Философские науки»:
Россия, 454084, Челябинск,
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filios@csu.ru

С требованиями к оформлению статей
можно ознакомиться на сайте
www.csu.ru
(раздел Наука/Вестник ЧелГУ)

Редакция журнала может
не разделять точку зрения авторов
публикаций

Ответственность за содержание статей
и качество перевода аннотаций несут
авторы публикаций

Журнал зарегистрирован
в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312

Индекс П7832
в каталоге «Почта России»

Редактор *Е. С. Менъшенина*
Верстка *Е. С. Менъшениной*
Подписано в печать 30.06.22.
Выход в свет 19.07.22.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 17,0.
Уч.-изд. л. 14,2.
Тираж 500 экз. Заказ 362.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского
государственного университета
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 576

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:
экономические науки, филологические науки, философские науки.

Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.



FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

S. V. Taskaev, Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Associate Professor

Executive secretary

A. V. Mayorov, Candidate of Law Sciences, Associate Professor

EDITORIAL BOARD

V. I. Barhatov, Doctor of Economics, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **N. N. Boldyrev**, Doctor of Philology, Professor (Tambovsky State University named after G. R. Derzhavin, Russia); **Yu. A. Bubnov**, Doctor of Philosophy (Voronezh State University, Russia); **A. V. Buzgalin**, Doctor of Economics, Professor (Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Russia); **E. I. Golovanova**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **N. R. Kirabaev**, Doctor of Philosophy, Professor (Peoples' Friendship University of Russia, Russia); **R. M. Katchalov**, Doctor of Economics, Professor (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Doctor of Philosophy, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Doctor of Philosophy, Professor (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **J. Richard**, PhD, Professor at the Paris-Dauphine University (France)

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Editor-in-chief

A. B. Nevelev, Doctor of Philosophy, Professor
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Executive secretary

A. Ya. Kamaletdinova, Candidate of Pedagogical Sciences,
Associate Professor (Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Editorial board

P. E. Boyko (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Y. A. Bubnov** (Voronezh, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **V. A. Rybin** (Chelyabinsk, Russia), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia)

The journal is published
12 times per year

Address of Publisher:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

"Philosophy Sciences" editorial
office's address:
of. 102, 4a Voroshilov St.,
Chelyabinsk, 454084, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements
are available on the web-site
www.csu.ru

The Editorial Board may not share
the views of the authors

Authors are responsible
for the article content and quality
of annotations' translation

Academic periodical
is registered
in Federal Supervision Agency
for Information Technologies and
Communications
Certificate ПИИ № ФС77-66312

Index И17832
in catalog "Russian Post"

Editor *Ye. S. Menshenina*
Imposition by *Ye. S. Menshenina*

Passed for printing 30.06.22.
Date of publication 19.07.22.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 17,0.
Ac.-publ. sh. 14,2.
Circulation 500 copies.
Order 362. Open price

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

<i>Иванова А. И., Арепьев Е. И.</i> О значимости категорий христианской этики в оценке эволюции социальных отношений	5
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

<i>Серединская Л. А., Черданцева И. В., Шукшин С. А.</i> Нечеловеческий актер постчеловеческого общества	12
<i>Невелев А. Б., Невелева В. С.</i> Феномены культуры и предметная идентичность бытия человека	22
<i>Камалетдинова А. Я.</i> Третичная формация в теории К. Маркса: обратное поглощение стоимости	33
<i>Казанцева В. А.</i> Проблемы политической культуры современного общества	37
<i>Горохов П. А., Шпека К. А.</i> Философские основания ограничения прав человека и проблема правового нигилизма: специфика правосознания и правопонимания в переходную эпоху	41
<i>Орищенко С. С.</i> К вопросу о кинокультурологии как новой отрасли гуманитарного знания: проекции и взаимосвязи	52
<i>Шишкин А. Е.</i> Социальное моделирование долголетия	59
<i>Иванова Н. А.</i> Университет: национальные особенности, модели трансформации и региональная специфика	65
<i>Суханова Н. П.</i> Метод обсуждения вопросов в организации образовательного концепта по логике и критическому мышлению	73

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

<i>Ионесов В. И., Фоломеев С. Н.</i> Фердинанд Лассаль: в поисках инструментов преобразования общества	79
<i>Гуторович О. В.</i> Противоречивость взглядов Т. Кампанеллы: результат симуляции или эволюции взглядов	87
<i>Третьяк А. Р.</i> Два подхода к политической проблеме multitude	97
<i>Добронравова У. В.</i> Логический проект философии Нового времени: рождение личности и общественного договора	106
<i>Пантафлюк К. А.</i> Совершенство человека в феноменах самосознания и творчества (на примере философии С. Л. Франка)	116
<i>Русаков С. С.</i> Влияние бергсонизма на концепцию субъекта: длительность, интуиция, память	124
<i>Исаев А. В.</i> Духовно-нравственный смысл болезни и здоровья в философии И. А. Ильина	131
<i>Камалева А. М.</i> Понятие «метод-сборка» в методологии Джона Ло	140

CONTENTS

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

- Ivanova A. I., Arepyev E. I.* On the importance of the categories of Christian ethics in assessing the evolution of social relations. 5

MAN, SOCIETY, CULTURE

- Seredinskaya L. A., Cherdantseva I. V., Shukshin S. A.* Non-human actor of post-human society 12
- Nevelev A. B., Neveleva V. S.* Cultural phenomena and the objective identity of human existence 22
- Kamaletdinova A. Ya.* Tertiary formation in the theory of K. Marx: inverse absorption of value. 33
- Kazantseva V. A.* Problems of the political culture of modern society 37
- Gorokhov P. A., Shpeka K. A.* Philosophical foundation for the restriction of human rights and the problem of legal nihilism: the specifics of Legal Awareness and legal understanding in the Transitional era 41
- Orishchenko S. S.* On the question of film culture as a new branch of humanitarian knowledge: projections and relationships 52
- Shishkin A. E.* Social modeling of longevity 59
- Ivanova N. A.* University: national features, models of transformation and regional specificity 65
- Sukhanova N. P.* A method of discussing issues in the organization of an educational concept on logic and critical thinking 73

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

- Ionesov V. I., Folomeev S. N.* Ferdinand Lassalle: in search of tools to transform society. 79
- Gutorovich O. V.* The inconsistency of t. Campanella's views: the result of simulation or evolution of views. 87
- Tretiak A. R.* Two approaches to the political problem of "multitude". 97
- Dobronravova U. V.* Logical project of modern philosophy: birth of personality and social contract. 106
- Pantafyuk K. A.* The perfection of human in the phenomena of self-consciousness and creativity (by the example of S. L. Frank's philosophy). 116
- Rusakov S. S.* The influence of bergsonism on the concept of the subject: duration, intuition, memory. 124
- Isaev A. V.* Spiritual and moral meaning of illness and health in the philosophy of I. A. Ilyin. 131
- Kamaleeva A. M.* The concept of «method assemblage» in John Law's methodology. 140

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10501

О ЗНАЧИМОСТИ КАТЕГОРИЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В ОЦЕНКЕ ЭВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Анна Игоревна Иванова^{1✉}, Евгений Иванович Арепьев²

^{1,2} Курский государственный университет, Курск, Россия

¹ anna.ig.i@yandex.ru ✉, ORCID: 0000-0002-3125-4092

² arepiev@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-6701-2506

Аннотация. Статья посвящена методологическим аспектам осмысления человека и общества в творчестве французского философа П. Рикера. Рассматриваются его попытка прочтения истории с позиций христианской морали, перспективы переоценки некоторых этических понятий в свете эволюции социальных отношений. Раскрывается эвристическая роль данного подхода в исследовании влияния морали и этики на исторический процесс, на развитие общества. Аргументируется, что на пути от греховности к Спасению в стремлении к благу человек наделяет собственное существование смыслом, а глобальный исторический процесс — целью.

В работе раскрывается совместимость учения об эсхатологии и идеи прогресса. Выявляется позитивный вклад Рикера в расширение методологического арсенала гуманитарного знания. Обосновывается, что рассмотрение Рикером социальных связей в исторической ретроспективе через христианскую мораль открывает возможность по-новому осмыслить этические категории, которые ранее рассматривались только в духовно-религиозном поле.

Ключевые слова: методологическое значение христианского прочтения истории, П. Рикер, социус, милосердие, искупление, справедливость, греховность, спасение

Для цитирования: Иванова А. И., Арепьев Е. И. О значимости категорий христианской этики в оценке эволюции социальных отношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 5—11. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10501.

Original article

ON THE IMPORTANCE OF THE CATEGORIES OF CHRISTIAN ETHICS IN ASSESSING THE EVOLUTION OF SOCIAL RELATIONS

Anna I. Ivanova^{1✉}, Evgenij I. Arepiev²

^{1,2} Kursk State University, Kursk, Russia

¹ anna.ig.i@yandex.ru ✉, ORCID: 0000-0002-3125-4092

² arepiev@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-6701-2506

Abstract. The article is devoted to the methodological aspects of understanding man and society in the work of the French philosopher P. Ricoeur. The article considers his attempt to read history from the standpoint of Christian morality, the prospects for reevaluation of some ethical concepts in the light of the evolution of social relations. The heuristic role of this approach in the study of the influence of morality and ethics on the historical

process, on the development of society is highlighted. It is argued that on the way from sinfulness to Salvation, in the pursuit of the good, a person gives his own existence meaning, and the global historical process a goal. The work reveals the compatibility of the doctrine of eschatology with the idea of progress. The positive contribution of Ricoeur to the expansion of the methodological arsenal of humanitarian knowledge is revealed. It is proved that Ricoeur's consideration of social relations in historical retrospect through Christian morality opens up an opportunity to rethink ethical categories that were previously considered only in the religious and ethical field.

Keywords: methodological significance of the Christian reading of history, P. Ricoeur, society, mercy, redemption, justice, sinfulness, Salvation

For citation: Ivanova AI, Arepyev EI. On the importance of the categories of Christian ethics in assessing the evolution of social relations. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):5-11. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10501.

Французский философ Поль Рикер предлагает обратить внимание на христианское прочтение истории. Он поднимает вопрос о ее конечности. В исследуемом поле им обнаруживается противоречие эсхатологии прогрессу. Рикер говорит о прогрессе как явлении бесконечном и непрерывном, а христианская концепция миропонимания предполагает определенный результат, итог. Вслед за материалистами, в основу прогресса общественных отношений философ ставит появление орудий труда и связанное с этим усложнение коммуникации. К орудиям труда, используемым человеком, Рикер относит и знания, накопленный опыт, передаваемый следующим поколениям. С нарастанием общественного прогресса все большая роль отводится письменности, выступающей, в том числе, инструментом передачи опыта. Исследование истории как единого непрерывного процесса подразумевает необходимость философской рефлексии над происходящими кризисами, сменой картин мира, парадигм. Рикер утверждает, что «об этих кризисах помнят с точки зрения методологической, а отнюдь не экзистенциальной, — как о переработке предшествующих знаний, исходящей из новых гипотез, включивших в себя все прошлые достижения» [4, с. 100].

Французский мыслитель считает, что человечество обладает генетической памятью, способностью накопления общечеловеческого опыта. Он приходит к мысли о том, что мы уже не в состоянии повторить путь величайших исторических фигур, ученых или философов. К тому же, по его мнению, память человечества утрачивает некоторые события, а произведения, изобретения теряют своих авторов.

Ещё одним фактором, оказывающим на историю существенное воздействие, Рикер считает христианство и христианское истолкование истории. В нем подразумевается некий итог, конечный результат, через призму которого мы не просто смотрим на накопленный опыт и уровень раз-

вития человечества в целом, а понимаем, зачем это происходит, история обретает значимость для индивида. «Мне кажется, что главным завоеванием на этом уровне является признание того, что человек выполняет свое предназначение, когда идет путем технического, интеллектуального, культурного и духовного развития, что он занимает особое место среди творений, когда, порывая с повторением, свойственным природе, создает свою историю, включая в нее природу и преследуя широкомасштабную цель ее гуманизации» [4, с. 102].

Трудно согласиться с философом в том, что учение об эсхатологии противоречит прогрессу, поскольку христианский конец истории можно рассматривать как один из возможных вариантов результата всемирного прогресса. Вместе с тем, попытка прочтения истории с позиций христианства позволяет переоценить и переосмыслить некоторые этические категории, важные для эволюции социальных отношений. Кроме того, религиозное осмысление истории предполагает анализ поведения конкретного человека, анализ того, что именно он, как индивид, сделал для своего спасения, искупления греховности.

Если мы будем рассматривать историю с точки зрения всеобщего прогресса, то речь пойдет о существовании единой цивилизации. Если с точки зрения экзистенции конкретного индивида, или с позиций христианства, то мы будем говорить о существовании множества цивилизаций. Центральную движущую силу цивилизации или общества, считает Рикер, составляет желание жить, стремление к жизни. Жизнь конкретной цивилизации напрямую зависит от прогресса. Пока есть развитие, есть жизнь цивилизации, если же наступает застой или упадок, цивилизация постепенно умирает. В данном случае нас интересует прогресс с философской позиции. «...нет прогресса «вообще», но только «прогресс по данному свойству». Прогресс, как усиление одного

из свойств, всегда сопровождается ослаблением некоторых других свойств. Например, технический прогресс современной цивилизации сопровождается деградацией духовности в обществе» [3, с. 34]. Разные сферы жизни цивилизации составляют единую картину. Мы согласны с тем, что прогресс в целом явление безличное, но, в то же время, ключевые события связаны с рядом конкретных фигур. Значимую роль в истории любой цивилизации играют также кризисные моменты, которые воздействуют на судьбу цивилизации.

Рикер идеализирует человеческую духовность и считает следствием кризисных моментов глобальное чувство *виновности*. Виновность имеет тесную взаимосвязь с величием. Сам прогресс не является причиной виновности, он по сути своей оптимистичен. Но величие, порождаемое прогрессом, порождает эту виновность. Философ делает акцент на том, что виновность не может проявиться спонтанно у природного существа, она возможна только в исторической ретроспективе, как осознанное осмысление. Таким образом, драматическое восприятие истории (термин, который употребляет Рикер), где речь идет об ответственности человечества перед следующими поколениями, тесно связывается с теологическим, в дополнение к рациональному.

Рикер отмечает, что в ключе христианского осмысления истории стоит обратить внимание на моменты выбора и кризиса, которым соответствуют величие и виновность, акты греховности и Спасения. Греховность, хоть и является одним из важнейших аспектов христианской религии, все же уступает Спасению. Для прояснения вышеприведенных размышлений философ предлагает разобрать понятия смысла и таинства. «Смысл: существует единство смысла; смысл является принципом, дающим мужество жить в истории. Таинство: смысл сокрыт, ничто не может высказать его, на него нельзя рассчитывать, нельзя искать у него защиты и помощи перед лицом опасностей, которыми чревата история; обращаясь к знакам, чтобы выразить его, мы подвергаем себя риску» [4, с. 111].

Парадокс заключается в том, что христианин видит смысл и говорит о нем, при этом, не отрицая существования таинства и веря в него. Исторический процесс запущен Богом, происходящее является милостью Божией. Это помогает христианину проживать раздробленность, неоднозначность, благосклонно, если можно так сказать, смотреть на исторический процесс в целом. Смысл истории в принципе понятен для христианина через его веру. «Христианский смысл истории в таком случае, — это вера в то, что мирская исто-

рия составляет часть смысла, воплощаемого священной историей, что в конечном итоге существует одна история, и любая история священна» [4, с. 112]. Настанет день, когда произойдет полная ликвидация двойственности истории и будет достигнут единый смысл. Христианин, в сравнении с экзистенциалистом, будет выглядеть довольно оптимистично, потому что его вера порождает *надежду*, которая, если можно так сказать, вытаскивает человека из абсурдности его существования, не отменяя при этом экзистенциального, личного переживания.

У экзистенциалиста двойственность истории есть её итог, тупиковая проблема. У христианина всё рано или поздно решится слиянием личного и глобального смыслов истории. Надежда заставляет двигаться вперед к поиску сокрытого смысла. «...с точки зрения методологической, смысл таинства побуждает нас множить наши попытки в постижении истории, согласовывать между собой различные позиции, чтобы предостеречь от изречения последнего слова» [4, с. 114]. Отметим, что план надежды, по мнению Рикера, в данном контексте является сверхрациональным, или надрациональным.

Таким образом, множественность смыслов истории скорее плюс, если понимать ее как масштабную методологическую миссию в движении от плюрализма мнений к истинному результату. В то же время, нельзя не согласиться с философом, что важно сохранить экзистенциальность истории, не превращать надежду в пустой прогресс, приближение индивида к спасению задает глобальному прогрессу в истории цель и не позволяет утратить таинственность и смысл.

Социальные взаимодействия неизбежны и с прогрессом в истории только возрастают. Для экспликации социальных процессов Рикер предлагает понятие социус, которое кажется ему шире христианского понятия ближний. «Социус — это тот, с кем я сближаюсь через социальную функцию; отношение к социусу — отношение опосредованное, оно касается человека постольку, поскольку...» [4, с. 119]. Вопрос о ближнем может показаться устаревшим современному светскому человеку, чем-то сакральным и Евангелистским. Может возникнуть выбор между ближним и социусом. Мы находим у Рикера такое определение, что социус — исторический человек. «Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойственном (межличностном) отношении «я — ты», а следует идти дальше, в направлении тройственного отношения «я» — «ты» — «третий», т. е. каждый. Люди живут не в мире «ближнего», а в мире «социуса» — среди тех, с кем «я» сближается через

социальные функции» [2, с. 109]. Здесь утрачивается душевность или сердечность, искренность связи. Тем не менее, порочность личных отношений между индивидами, греховность, жестокость и неподлинность этих связей гораздо выше, чем порочность и греховность во взаимоотношении между социальными группами.

Милосердие, в понимании Рикера, тонкой нитью пронизывает все социальные связи. Оно сохраняется в каждой индивидуальности и по отношению к социальным институтам и к другим людям. Все социальные структуры служат на благо личности, а отдача от личности заключается в её милосердии. Одной личности необходимо относиться с милосердием к другой личности. Через личные отношения выстраиваются социальные связи, а глобальные связи служат основой личных отношений, эти понятия взаимообусловлены. Понять значимость милосердия, как и виновности, можно только в исторической ретроспективе. Теология милосердия является не менее важной, чем теология истории в принципе.

Скажем об «эпической» теологии. Мы встречаем у Рикера разбор христианского тезиса о том, что человек сотворен по образу и подобию Бога. Человеческий образ необходимо должен претерпевать изменения не только во внешнем его облике, касаемо развития всего человечества и прогресса, но и этические, то есть познать добро и зло, пережить некую глобальную революцию мышления. Это постоянный революционный процесс. Особенно с этической стороны. Нельзя полностью искоренить или пережить зло и приумножить добро в глобальном смысле. Мы сосуществуем с этими категориями и учимся их восприятию в ходе истории.

Происходит некое обесценивание обладания. Зло пронизывает как индивидуальные межличностные отношения, так и глобальные социальные связи. В подтверждение этому Рикер приводит миф о разрушении языка, события которого происходят в Вавилоне. Первый акцент философ делает на зле, которое свойственно обладанию. Само по себе обладание не является греховным, но оно влечет за собой греховность. В обладании человека чем-либо утрачивается его индивидуальность и автономность, он становится привязанным к объекту своего обладания. Обладание подразумевает собственность. Здесь мы снова встречаем задействование Рикером философии Маркса в контексте того, как происходит обезличивание в процессе отчуждения частной собственности, перехода к собственности коллективной. Мы помним, что главный труд Маркса носит название «Капитал», а не «Капиталист». Итак,

«...“материализм” — это истина мира, лишённого истины» [4, с. 136]. Каждый человек при рождении принимает на себя обладание, которое посредством накопления социальных связей приумножает и упрочняет. То же самое можно сказать о власти. «Власть — это фундаментальная структура политического: она приводит в действие всю гамму отношений правящих людей к тем, кем они правят; даже в рамках сообщества, которое осуществляло бы самоуправление, не прибегая к помощи посредничества или делегированию власти, все равно сохранялось бы различие между теми, кто правит, и теми, кем правят; пройдя через неограниченную власть, наделённую полномочиями требовать и принуждать с помощью физической силы, историческое сообщество может организоваться в Государство и обрести способность принимать решения» [4, с. 137].

Очевидная этическая проблема, связанная с феноменом власти, — это конструкция: тиран — малодушие субъектов. Рикер подчеркивает, что уважение к фигуре другого необходимо постольку, поскольку свою собственную ценность и значимость мы можем определить только через оценку извне, не в прямом смысле, но косвенно, через существующие ценности и борьбу мнений, через другого мы можем понять собственное Я. Образы человека в своей совокупности составляют культуру. «Я имею в виду нравы, обычаи, право, литературу, искусство; эти многочисленные образы человека, созданные культурой, с помощью различных приемов воплощены в скульптурных произведениях, живописных полотнах...» [4, с. 140]. Культура охотно демонстрирует нам зло, с удовольствием прописывая его черты в вымышленных образах. Иногда эта провокация со стороны художника способна вызвать протест. Но главный протест внутри самого человека. Именно мы сами в процессе коммуникаций с миром определяем себя через культуру, политику, экономику и т. д.

В исторически сложившейся системе социальных отношений, рассматриваемой через призму христианства, большое значение имеет порыв *искупления*. Непрерывную борьбу со злом ведет милосердие. И, как часто кажется человеку, греховность заключена во внешнем мире, милосердие в нас самих, а избыточное милосердие — в Боге. Однако, все не так однозначно. Известно, что спасение приходит через прощение греха. Рикер предлагает рассмотреть этот вопрос не с этической позиции, а с политической, потому что сама по себе государственность в идеальном её понимании служит для блага людей. В работах Рикера прослеживается мысль о том, что этическое неразрывно связано с политическим, так как этика

вырабатывается в человеке социально. Например, в Древней Греции он видит первые шаги к философскому оформлению морали в полисах. Отсюда политичность, социальность человека. Важно отметить, что разграничение этики и политики в таком контексте состоит в том, что этическое исходит от индивида, а политическое от общества.

Касаемо понимания феномена искупления в политике Рикер делает три замечания. Первое основывается на том, что если светская государственность выполняет свою функцию надлежащим образом и действительно служит на благо общества, то по своей сути она выполняет религиозный завет искупления через справедливость. Второе замечание касается утопии о государстве без государственности. Рикер приводит в пример труд Ленина «Государство и Революция». Одной из функций такого государства является воспитание свободных личностей. Это тоже своего рода искупление. Тем не менее Рикер отмечает: «Ни одно из государств не отвечало требованиям утопии, но именно утопия сообщает смысл государству и определяет ход его развития» [4, с. 145].

Третье замечание относится к пропагандируемой этике ненасилия, например, Ганди. Даже такая радикальная позиция, скорее всего, неспособна искоренить насилие, но способна напомнить о том, к чему должна стремиться государственность, коль скоро главной её задачей является благо всех. И этот пример связан с искуплением в его христианском понимании. Ведь, как отмечает Рикер, «...сегодня мы, как никогда, знаем, что репрессивная функция выражает исключительно «учрежденный порядок», то есть одновременно и «учрежденный беспорядок»; тот или иной институт обладает чертами Царства Божия лишь в той мере, в какой он содействует становлению человеческой общности, человеческого общества; наказание лишь сохраняет уже сложившийся порядок; свидетельством его кризиса является борьба против «опасных людей», считающих, что государственным институтам самой судьбой предназначено становиться все более справедливыми и миротворческими» [4, с. 147].

Но феномен искупления можно попытаться рассмотреть через призму других институтов, таких как экономика или культура. Хотя культура в широком смысле не понимается как институт, она пронизывает все институциональные связи, культурные образы обладают историей и несут творческий посыл и проекцию воображения, которое, по своей сути, неосознанное и вытесненное. По мнению Рикера, воображение обладает исследовательской функцией, оно связано с самоопределением человека (меняется воображе-

ние, — меняется мировоззрение), поэтому мы вправе рассматривать искупление через воображение. Художник находится в том же положении в области культуры, что и пропагандист ненасилия в политике, он всегда несвоевременен и результат его деятельности связан с определенным риском неизвестности.

Вопросы, связанные с общечеловеческими отношениями и взаимностью как таковой, Рикер рассматривает под влиянием трудов Мунье и Левинаса, в частности, взглядов на этическую феноменологию последнего. Согласно Левинасу, сближение индивидов как таковое предшествует существованию любого вида субъект-объектных отношений. Оно представляет собой особую форму близости, связанную с состраданием и сопереживанием, из чего вытекает ответственность как форма отделения своего Я от другого, попытка упрочения связи Я — Другой. Посредством распространения таких связей происходит взаимодействие культур вообще. Под влиянием идей Левинаса Рикер рассматривает проблемы истории, соотношения Я и Другого. Например, склоняется к тому, что именно существование Другого способствует тому, чтобы Я стал(о) субъектом. Я воспринимается как Другой, а Другой как Я. И к этой проблеме он предлагает привлечь ресурсы общения, а стало быть взаимности [6, с. 395].

Здесь возникает проблема *признания*. Рикер уделяет особое внимание моменту признания Я Другим и наоборот. Через признание просматривается проблема ответственности. Впервые понимание ответственности философ усматривает в Древней Греции в поэмах Гомера, Софокла, в работах Аристотеля. Все вышеперечисленное очерчивает ориентиры добродетели, которая ведет человека к счастью путем собственных усилий. В поэмах речь ещё не идет о философской рефлексии, но о первичном ее схватывании. В трудах же Аристотеля ответственное решение человеческого Я выводится на философский уровень. Рефлексивность такого порядка, нарастая, достигает, по-видимому, максимальной точки в работах Декарта, а позднее получает практический статус у Канта. Оба мыслителя отводят особое место рассмотрению феномена сознания, сознающего Я, рефлексии.

Высшая ответственность в вопросе рефлексии мыслящего Я достигается признанием существования Другого. Необходимо взаимное признание уникальности, особенности Я, способностей Я. Признание, как считает Рикер, не рождается из борьбы или соперничества, оно плод взаимности, милосердия, некоторого рода обмена между индивидами. При этом обмене или дарении

совершенно отсутствует необходимость отдачи одаряемого, в этом заключается подтверждение искренности взаимодействия людей. Величайшее проявление социального в человеческом бытии отражается в заботе. Это еще один немаловажный термин, который недостаточно освещен в поле философской рефлексии, но Рикер считает этот феномен одним из основополагающих в человеческой коммуникации. Забота пронизывает всю сферу социальной активности человека и обостряется в момент наибольшей опасности, сплачивая индивидов и социальные группы.

И здесь мы переходим к немаловажному феномену *обещания*, также являющемуся связующим в цепи человеческих взаимоотношений, дающим перспективу и право на надежду, о которой мы говорили ранее, с целью продолжения, развития, стремления к будущему. Обещание в ожидании его исполнения дает надежду на продолжение. Оно реализуемо исключительно в социальном поле. Отсюда, возвращаясь к христианской терминологии, Рикер выводит феномен *прощения*, тесно связанный с виновностью, о которой упоминалось выше. На срезе больших социальных групп виновность и прощение просматриваются философом как неизбежная необходимость, и он подчеркивает, что история доказывала нам это не единожды. «Прощение сильно, как и зло... — пишет Рикер, — ...но и зло сильно, как прощение» [5, с. 644]. Прощение не означает забвения, оно предполагает усилие личности над собой. А в рамках истории это и усилие социума, коллективная рефлексия и переоценка.

Всё вышеперечисленное, по мнению философа, ведет человека к благу и благому существованию в социуме, начиная с базовых потребностей, с того, что мы привыкли считать естественным правом, постепенно переводя ракурс внимания человека на то, что он избирает для себя подлинным благом и счастьем. Без сосуществования и контактов с другими людьми, без коммуникации невозможно подлинное раскрытие человечности как таковой. Индивиду необходима реализация в социуме.

Архиважным критерием социальности Рикер провозглашает *справедливость*. Все искания блага и счастья происходят в сожительстве с обществом. Этику строит социум. В работе «Я сам как другой» под этикой философ предлагает понимать именно стремление к совершенной жизни,

которое вырабатывается коллективно, путем выстраивания норм и морально-нравственных ориентиров. Мы думаем, что остается возможность обмена и взаимности между моралью, данной обществом, и конкретным индивидом. Человек, пропуская через себя, поглощая универсальные базовые нравственные ориентиры, рефлексировав, адаптирует их под собственное мироощущение, обмениваясь с ближним социумом и разделяя собственные скорректированные установки. Можно сказать, что этика есть отдаваемое социуму и желаемое, а мораль — поглощаемое из социума. Обе категории находятся в тесном взаимодействии через человека и личность. Таким образом, по мнению Рикера, этика будет понятием более широким, включающим в себя мораль.

Подводя итоги вышесказанного, отметим следующее. Рикер, предлагая взглянуть на исторический прогресс с позиции христианской этики, изначально отвергает связь прогресса и христианства, ввиду предполагаемой «земной» конечности второго. На наш взгляд, здесь нет явного противоречия. В то же время мы считаем вполне целесообразным давать оценку историческим событиям с позиций христианской морали и стремиться, как предлагает Рикер, к некоей «методологической» интерпретации событий истории, как линейного процесса, сопровождающегося кризисными моментами, в том числе, в плане организации социальных отношений. Без осмысления общества в целом и различных форм коммуникации, — я-другой, я-ближний, — нельзя осуществить философскую рефлексия феноменов милосердия, справедливости, прощения, виновности, самой этики и морали. Рефлексия невозможна, если в ее поле утрачена связь «я — социум», максимально важная для образования указанных феноменов в историческом процессе вообще.

Таким образом, говоря о морали, переоценке, значимости этики в принципе, мы наделяем историю смыслом. Можно утверждать, что попытка Рикера рассмотреть социальные связи в исторической ретроспективе через христианскую мораль открывает возможность по-новому осмыслить этические категории, которые ранее рассматривались только в религиозно-этическом поле, более полно раскрыть взаимообусловленность морали, этики и социальных отношений в их становлении и развитии.

Список литературы

1. Вдовина И. С. Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии : монография. М. : Канон+, 2019. 288 с.

2. Вдовина И. С. Проблема человеческой взаимности в современной философии Франции // Философские науки. 2017. Вып. 9. С. 98—117.
3. Войцехович В. Э. Нужен ли философии прогресс? К необходимости создания философского базиса следующей цивилизации // Вестник РФО. 2021. Вып. 3-4 (97-98). С. 32—42.
4. Рикер П. История и истина / пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская. СПб. : Алетея, 2002. 400 с.
5. Рикер П. Память, история, забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян. М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
6. Рикер П. Я-сам как другой / пер. с фр. Б. М. Скуратова. М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.

References

1. Vdovina IS Pol' Riker: na «Eliseiskikh polyakh» filosofii. Moscow: Kanon+; 2019. 288 p. (In Russ.).
2. Vdovina IS Problema chelovecheskoi vzaimnosti v sovremennoi filosofii Frantsii. *Filosofskie nauki*. 2017;9:98-117. (In Russ.).
3. Voitsekhovich VE Nuzhen li filosofii progress? K neobkhodimosti sozdaniya filosofskogo bazisa sleduyushchei tsivilizatsii. *Vestnik RFO*. 2021;3-4:32-42. (In Russ.).
4. Riker P. Istoriya i istina. St. Petersburg: Aleteiya; 2002. 400 p. (In Russ.).
5. Riker P. Pamyat', istoriya, zabvenie. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury; 2004. 728 p. (In Russ.).
6. Riker P. Ya-sam kak drugoi. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 2008. 416 p. (In Russ.).

Информация об авторах

Иванова А. И. — аспирант, ассистент кафедры философии.

Арепьев Е. И. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии.

Information about the authors:

Ivanova A. I. — post-graduate student, assistant of the Department of Philosophy.

Arepiev E.I. — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 09.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 09.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 12—21.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):12-21. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10502

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ АКТОР ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Лилия Алексеевна Серединская^{1✉},
Инна Владимировна Черданцева²,
Станислав Александрович Шукшин³

^{1,2,3} Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

¹ kshattra@gmail.com ✉, ORCID: 0000-0003-1377-6695

² innacherd@mail.ru, ORCID: 0000-0003-3445-8071

³ shukshin.stanislav@mail.ru, ORCID: 0000-0002-4516-0863

Аннотация. Мощный рост нейронаук в первые два десятилетия XXI века демонстрирует востребованность различного рода технологий превосходения естественного человеческого состояния с его когнитивными, сенсорными и прочими ограничениями. Это призывает к необходимости очередного философского переосмысления не только того, что значит быть «человеком» в обществе и культуре, но и что значит «человеком» не быть. В исследовании анализируются различные типы участия в процессах социальной динамики, представленные акторами, не являющимися типично биологическими человеческими существами. Делается вывод о существовании подобных социальных акторов в более ранних обществах. Общая позиция, выраженная результатами этого исследования, заключается в необходимости комплексного междисциплинарного анализа динамики более ранних человеческих культур, включая ресурсы антропологии, истории, лингвистики, политологии, социальной психологии, способного предложить актуальное понимание ожидаемого поведения различных участников постгуманистического общества, не являющихся людьми.

Ключевые слова: постантропология, киберфизическое общество, социофизикоментальный континуум, постгуманизация, нечеловеческий субъект, «Society 5.0»

Для цитирования: Серединская Л. А., Черданцева И. В., Шукшин С. А. Нечеловеческий актер постчеловеческого общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 12—21. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10502.

Original article

NON-HUMAN ACTOR OF POST-HUMAN SOCIETY

Liliya A. Seredinskaya^{1✉}, Inna V. Cherdantseva², Stanislav A. Shukshin³

Altai State University, Barnaul, Russia

¹ kshattra@gmail.com ✉, ORCID: 0000-0003-1377-6695

² innacherd@mail.ru, ORCID: 0000-0003-3445-8071

³ shukshin.stanislav@mail.ru, ORCID: 0000-0002-4516-0863

Abstract. The rapid growth of neurosciences in the first two decades of the 21st century reveals the demand for various technologies to exceed natural human abilities with their cognitive and sensory limitations. This involves another philosophical rethinking: what it means to be “human” in society and culture, and what it means to be “non-human.” The study analyzes various types of participation in social dynamics processes represented by actors

© Серединская Л. А., Черданцева И. В., Шукшин С. А., 2022

who are not biologically typical human beings. We have concluded that similar social actors also existed in earlier societies. This study revealed the need for a comprehensive interdisciplinary analysis of earlier human cultures' dynamics. For this purpose, we should use the tools of anthropology, history, linguistics, political science, and social psychology. Only this approach can offer a modern understanding of the expected behavior of various non-human actors in post-human society.

Keywords: Post-anthropology, Cyber-physical Society, Socio-physical continuum, Post-humanism, Non-human actor, "Society 5.0"

For citation: Seredinskaya LA, Cherdantseva IV, Shukshin SA. Non-human actor of post-human society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):12-21. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10502.

Введение

Трансформации, к которым приводит развитие кибер-, био- и нейротехнологий в современности уже вышли за рамки социального, персонального и даже физического уровня бытия. Процессы эти идут с огромной скоростью, которую наглядно можно проиллюстрировать следующим примером. Выдвинутое в середине 20-х годов XXI века предположение о том, что растущее использование киберфизических систем в конечном итоге приведет к воздействиям, выходящим за внутренние рамки производственных корпораций, для преобразования общества в целом, концептуально воплотилось буквально спустя 5 лет в государственной стратегии правительства Японии — «Society 5.0». Тенденция к созданию киберфизического общества, которое будет включать в себя человека, социальную и культурную сферы, а также физическое пространство и киберпространство [5], высвечивает перед нами проект нового мира — назовём его социофизикоментальным континуумом, в котором киберпространство соединяет все его уровни.

Процессы «постгуманизации», констатируемые в современном обществе, не ограничиваются изменениями непосредственно во «внутренней архитектуре» людей; скорее, человеческое общество в целом может подвергнуться процессу постгуманизации посредством включения в него все более многочисленных интеллектуальных искусственно созданных существ: социальных роботов, получивших телесное воплощение ИИ, роев нанороботов, разумных нейросетей и других носителей нечеловеческого статуса. В постгуманистическом регистре мышления с необходимостью придется пересматривать классическую парадигму картезианского дуализма, сформировавшую концепты субъекта, личности, актора, индивидуальности, гуманности, прав человека и т. д. Тем не менее это не означает необходимости полного устранения этих концептов из философского и научного дискурса постинформационной эпохи. В рамках этого мышления необходимо переосмыслить кон-

цепцию человека в онтоантропологическом смысле, поскольку уже сейчас живые люди претерпевают важные изменения, которые могут затруднить дальнейшее определение их как «людей». Это создает моральные дилеммы как в социальной, так и в политической сферах.

Философия постгуманизма, как правило, не ставит перед собой такую задачу, поскольку делает предмет своего рассмотрения мир после господства человека разумного, в котором человеку вообще может не найтись места, и пытается подготовить нас к нему. Постгуманизм озабочен преимущественно деконструкцией (во всех смыслах) человека. Показательны в этом отношении концепции «классиков» постгуманизма: Донны Харауэй, Кевина Уорвика, Кэтрин Хейлз, Розы Брайдотти, Джейн Беннетт.

Философия трансгуманизма в большей степени фокусируется на формах реконфигурации и трансформации людей и состояния человека в результате вмешательства технологий. В любом случае и пост- и трансгуманизм концентрируют внимание на фигуре постчеловека, либо пытаюсь исключить из дискурса категорию человека, как это принято в постгуманистической традиции, либо намеренно делая акцент на эволюцию *Homo Sapiens* как вида, как в случае трансгуманизма. Таковы концепции Ника Бострома, FM-2030, Роберта Раниша, Фрэнсиса Фукуямы.

Исследования построения «Society 5.0» опираются на работы Хараюмы, Кицурегавы, Ясууры.

Вопрос: что такое быть не-человеком и как возможно помыслить нечеловеческое бытие в формирующемся постчеловеческом обществе, как правило, остается за горизонтом исследований. Исключения составляют исследования возможностей наделения статусом личности нечеловеческих существ, в числе которых работы Бернара Стиглера, Романа Ингардена, Мэттью Гладдена.

Материалы и методы

Данное исследование основывалось на сборе, анализе и синтезе вторичных данных в форме

опубликованных научных текстов. Анализ участия нечеловеческих субъектов в киберсоциуме в значительной степени опирается на три ресурса:

- антропологическую концепцию постгуманизации общества, недавно разработанную в рамках философии постгуманизма;
- феноменологическую модель человека как трехуровневого эмерджентного целого, созданную Романом Ингарденом;
- феноменолого-антропологический анализ киберфизического общества как комбинации отдельных типов «естественных» биологических людей, искусственно дополненных людей, метахьюменов, эпихьюменов, паряхьюменов и нечеловеческих существ, представленный Мэттью Гладденом.

Нечеловеческий актер в постчеловеческом обществе: постановка проблемы

Вопрос о том, как можно быть, не будучи человеком, относится к исконно онтологическим вопросам, и появляется в философии задолго до XXI века. В прошлом веке об этом писал Мартин Хайдеггер, позицией которого вдохновляется вся современная философия техники. Помимо концепта *Das Man*, в качестве нечеловеческого участника социальных взаимодействий он называет технологию, понимаемую им как средство для реализации человеческих целей, которое способно преобразовывать сам человеческий способ существования. Техника как актер в социуме рассматривалась в том или ином масштабе большинством представителей Франкфуртской школы.

В современной философии постгуманизма показательна позиция французского философа Бернара Стиглера, рассматривающего технику как социальный организм, сравнимый с организмом биологическим, обнаруживающий на протяжении своего существования характеристики, подобные сущностным характеристикам живого — возникновение, рост, развитие, взаимодействие со средой. Известный постгуманист предлагает «стараться не быть человеком», что означает рассмотрение любого социального актора как высшей ценности, а не в качестве некоего природного или сверхприродного существа, второстепенного по отношению к человеку как актору социальных взаимодействий.

Мэттью Гладден предлагает целую типологию существ, бытие которых отлично от человеческого, в качестве акторов нового сверхумного общества.

Результаты

В рамках данного исследования «нечеловеческое» существо может быть определено с феноме-

нологического-антропологического точки зрения как сущность, не обладающая чувственно-эмоциональной или интенциональной системой.

Жизненный мир человека и поле его социальных взаимодействий наполнен множеством существований, отличных от человеческого: камни, растения, животные, строения, предметы обихода, книги, небо, реки и другие виды нечеловеческих существ, хотя большинство из них нельзя считать структурными компонентами человеческого общества. Однако нельзя сбрасывать со счетов факт существования и в архаичном, и в традиционном, и в индустриальном обществах таких типов существ, которые могли считаться компонентами структуры общества, даже несмотря на то, что они не проявляли никакой когнитивной деятельности, которую можно было бы считать подобной человеческой. Таким примером является в различных культурах священное дерево, являвшееся воплощением духа первопредка или оси мира, и в этом отношении — своего рода значимым членом общества, даже если он не способен говорить или демонстрировать эмоции таким же образом, как и люди [14]. Точно так же неантропоморфные монстры, божества или сверхъестественные силы и примеры простой животной жизни, в которой явно отсутствуют человеческие ощущения, эмоции и самосознание, в разные времена и в разных местах считались членами общества людьми и вносили значимый вклад в общество.

В случае технологически постгуманизированного Общества 5.0, нечеловеческими существами, которые могли бы внести существенный вклад в такое общество, и считались бы его членами», несмотря на то, что в нем отсутствует человеческий менталитет, могут быть синтетические биологические компьютеры, поведение которых не моделирует поведение *Homo Sapiens*, рои нанороботов и AGI (сильный искусственный интеллект), обладающие совершенно нечеловеческими когнитивными структурами и динамикой [9].

Помимо людей, «сверхумное общество» может включать в себя множество типов интеллектуальных социальных акторов, не являющихся людьми, в качестве участников или даже полноправных членов общества. В обозримом будущем от таких искусственных созданий пока не ожидается, что они заслужат или получат признание в качестве моральных субъектов (например, моральных агентов) или политических лиц (например, граждан), таких же, как люди. Тем не менее, такие искусственные существа могут оказаться не просто пассивными инструментами или анонимными частями среды. Представляется возможным, что они могли бы выступать в качестве истинных

нечеловеческих участников общества, точно так же, как домашние животные долгое время были неотъемлемой частью человеческого общества [4].

Действительно, архаическое и традиционное общества определялись в значительной степени включением диких животных и одомашненных животных в социальные структуры и процессы человечества [5; 7; 14], современным исследователям представляется, что постгуманистическое сверхумное общество будет отличаться от индустриального и постиндустриального общества тем, что будет включать в себя множество сложных социальных роботов, облеченный плотью ИИ, рои нанороботов, биотехнологически продуцируемую искусственную жизнь, самоорганизующиеся и самоуправляющиеся компьютерные сети, искусственные социальные агенты, действующие в виртуальных реальностях, и другие искусственные типы интеллектуальных киберфизических социальных акторов.

Возможность включения в общество разнообразных типов искусственных интеллектуальных существ, создаваемых благодаря современным биоинформационным технологиям, актуализируется и становится необходимостью вследствие, по-видимому, именно неблагоприятным демографическим и экономическим реалиям: так, например, снижение рождаемости в Японии и «гиперстарение общества» [7] создает срочную необходимость для решения проблемы снижения производительности труда в стране [5]. Вследствие нехватки людей, способных осуществлять необходимые для общества виды деятельности, концепция, предлагаемая правительством Японии, рассматривает в качестве потенциальных социальных агентов роботов и сильный ИИ, которые будут играть все более значительную роль в Обществе 5.0, тем самым формируя экономический рост и в идеале способствуя формированию «здорового, долгоживущего общества, следующего к дальнейшим социальным преобразованиям в направлении создания процветающего общества, в котором каждый человек может жить энергичной жизнью» [7].

Правительство Японии предполагает, что Общество 5.0 будет «средой, в которой люди, роботы и искусственный интеллект сосуществуют и работают над улучшением качества жизни, предлагая тонко дифференцированные индивидуальные услуги, отвечающие различным потребностям пользователей» [7]. Такое использование все более интеллектуальных роботов больше не будет ограничиваться производством, а будет играть все более важную роль в «различных областях,

таких как общение» и «социальное обслуживание и помощь в работе» [7]. В отличие от типов роботов, уже имеющихся в нашем современном информационном обществе, роботы Общества 5.0 не будут находиться на уровне предметного бытия *das Man*, и просто служить пассивными инструментами, которые требуют сложного программирования и ждут получения инструкций от своих операторов-людей; скорее роботы, ИИ и другие автоматизированные системы и устройства Общества 5.0 будут демонстрировать растущую степень автономии — активно собирать данные из среды, принимать решения и самостоятельно принимать участие в сложных социальных взаимодействиях.

Следует отметить, что данный анализ в силу своих логико-методологических оснований выявляет в качестве потенциальных акторов в обществе множество сущностей, которые не будут считаться акторами в других контекстах исследования. Так, например, в биомедицинских исследованиях в общество могут быть включены в качестве соответствующих элементов не только его человеческое население, но также и другие элементы экосистем или пищевых цепей; но в этом случае в него не будут включены корпорации. И напротив, при экономическом анализе общества нечеловеческие существа будут игнорироваться, но корпорации будут считаться полноправными социальными акторами, поскольку они являются юридическими лицами, финансовая деятельность которых отличается от их человеческих аналогов — физических лиц.

Согласно концепции Романа Ингардена, корпорации, так же как и города, штаты, деньги, мифологические и вымышленные персонажи и другие типы сущностей относятся к «чисто интенциональным объектам»: можно сказать, что они действительно существуют в определенном смысле, — но как ментальные конструкции, которые зависят от человеческого сознания в своем существовании, поскольку они не воплощены в физической реальности. Несмотря на то что их способ существования в качестве чисто интенциональных объектов радикально отличается от способа существования реальных людей или других биологических организмов, в ракурсе феноменолого-антропологического анализа, проводимого в данном исследовании, включенными в человеческое общество могут быть даже фольклорные или вымышленные персонажи, такие как Спайдермен, Дракула, Шерлок Холмс, Дарт Вейдер и т. д., могут быть вовлечены в человеческое общество, оказывая существенное влияние на ход и содержание деятельности в нем. Отголоски концепции интенциональных объектов Ингардена можно

найти в современном понятии «мемы», которое приписывает определенный тип существования и активности политическим, религиозным, литературным образам.

Поскольку такие вымышленные персонажи стимулируют экономическую активность на миллиарды долларов, вдохновляют различные формы художественного творчества, влияют на то, как проводится досуг и приобретаются навыки грамотности и культурного сознания, служат примерами для подражания для многих людей и образцами представления общего социального опыта, такие вымышленные персонажи, вероятно, играют не менее значимую роль в деятельности общества, чем домашние животные или социальные организации, такие как правительства и корпорации. Несмотря на то что единичный способ, которым такие персонажи существуют и влияют на общество, явно помещает их в категорию сущностей, отличных от человеческой, с антропологической точки зрения игнорирование их существования и участия в социальной динамике означало бы создание неполной картины общества. Данные интенциональные сущности являются особенно иллюстративным примером для этого исследования, поскольку постгуманизация обеспечивает дополнительную концептуальную основу для рационализации того, как такие субъекты могут быть признаны членами общества, несмотря на тот факт, что они не являются людьми, существующими или существовавшими в физической реальности.

Необходимо отметить, что на протяжении всей истории различные допостгуманистические общества включали в себя участников, которых можно определить как «искусственно дополненные люди». Так, например, политические и военные лидеры, обладающие большим авторитетом в обществе, по сути, являются «искусственно дополненными людьми»; им предоставлена социальная власть для контроля над другими людьми и для изменения окружающей среды таким образом, который превосходит непосредственные физические возможности их естественных биологических тел: они могут строить города, переносить государственные границы и вести войну, не используя ресурсы тела, но создавая и произнося инструкции, которые заставляют других членов общества действовать определенным образом. В таких случаях искусственные возможности лидера создаются не с помощью бионейротехнологий, а с помощью нетехнологических механизмов социальных ролей, ожиданий и институтов. Подобная динамика наблюдается в сообществах, в которых священники, шаманы или другие ду-

ховные лидеры, как полагают рядовые члены общества, обладают сверхъестественными способностями. В своих сообществах такие люди рассматриваются не как рядовые члены общества, а как люди, чьи способности формировать окружающую среду были увеличены сверх их природных возможностей.

Нетрудно предположить, что существование искусственно дополненных людей в постгуманистическом проекте Общества 5.0 примет новый формат, но тем не менее мы должны констатировать, что данное явление присутствовало в различных человеческих обществах на протяжении всей их истории.

В качестве еще одного типа нечеловеческих сущностей в структуре постгуманистического общества можно выделить фигуру метачеловека, или, согласно терминологии, разрабатываемой в постгуманистической философии, — метахьюмена. Вслед за Мэттью Гладденом, в данной работе предлагается дефиниция метахьюмена как индивидуального существа, происходящего в биологическом смысле от человека, но претерпевшего необратимое преобразование и превратившегося в своего рода квазичеловеческое «другое».

Опираясь на антропологическую модель Ингардена, «метахьюмен» определяется как человек, тело которого было необратимо преобразовано качественно отличным от тела естественного биологического человека образом. В результате этих качественных физических трансформаций сенсорно-эмоциональная «душа» и интенциональное «я» метахьюмена может быть структурирована или функционировать несколько иначе, чем у естественного биологического человека; тем не менее, его способ существования в большой степени фундирован его исходной человеческой природой. Вследствие этого факта предполагается, что общества могут легко признать, что такие существа обладают моральным статусом и политическими правами, не отличающимися от прав естественных биологических людей.

В технологически постгуманистическом Обществе 5.0, такие метачеловеческие существа могут быть представлены людьми, которые были генетически модифицированы с помощью геной терапии зародышевой линии (ГГТ), чтобы обладать сверхчеловеческими или нечеловеческими способностями или трансгенными людьми с введенными генами животных или растений. В дополнение к этим радикально новым способам существования можно идентифицировать другие формы сущностей, которые на протяжении тысячелетий были членами человеческих обществ, аналогичным образом удовлетворяющими

определению человекоподобных существ. Так, например, с древних времен в различных человеческих культурах принималось существование призраков, бестелесных духов умерших людей и различной воплощенной в телесности нежити как участников человеческого общества.

В некоторых случаях к таким историческим метачеловеческим существам относились негативно: считалось, что они существуют как часть человеческого общества, но в качестве носителей некоторой метафизической ненормальности, угрожающей самому обществу. Например, исторически в различных культурах присутствовали народные верования в существование вампиров, драугов, навьев, зомби и других материальных живых существ, в прошлом бывших естественными биологическими людьми, но после смерти необратимо превратившихся в опасных квазичеловеческих «других», эстетически отталкивающих, морально и метафизически чуждых. В то же время во многих исторических культурах считалось, что после смерти физического тела естественный биологический человек может перенести позитивную трансформацию, и обрести новый способ существования. Эта концепция формально выражена, например, в традиционном католическом учении о «*communio sanctorum*», согласно которому святые, уже находящиеся на небесах, считаются невидимой частью человеческого общества и посредством своих молитв активно действуют, чтобы помочь человеческим существам, которые все еще живут своей жизнью на земле, так же, как те, кто живет на земле, могут помочь душам в чистилище, готовящимся попасть на небеса. Таким же образом концепция бодхисаттв в Махаяне предполагает реальное существование позитивно трансформированного постчеловеческого существа и его активное участие в жизни общества.

Представляется, что данная исторически сложившаяся дихотомия понимания метачеловеческих существ либо как испорченных по отношению к биологически естественному человеку как к норме социального субъекта, и, следовательно, опасных для общества, либо напротив, как возвышенных по отношению к человеку существ, будет воспроизводиться и в постгуманистическом Обществе 5.0. Это подтверждается, например, современными дебатами между биоконсерваторами [17], утверждающими, что такое изменение человеческого вида является опасным и аморальным унижением человеческой природы, которое следует предотвратить, и трансгуманистами, убежденными в том, что создание таких существ является позитивным шагом в эволюции человечества, который следует ускорять, насколько это возможно [1].

В качестве еще одного социального актора Общества 5.0 рассматривается эпихьюмен — существо, чьи способности или характеристики превосходят возможности обычного человека по совершенно другому принципу, нежели характеристики метачьюмена. В данном случае исходное значение греческого префикса «ἐπι-» как «быть на поверхности» используется для того, чтобы описать сущность, которая некоторым образом «надстроена» над биологически человеческим субстратом. С помощью феноменологической антропологической модели этого исследования эпихьюмен может быть определен как сущность, физическое тело которой включает в себя одну или несколько человеческих онтических основ, которые функционально связаны особым образом. По сути, эпихьюмность — это возникающее коллективное целое, которое «построено» на фундаменте множества людей.

Эпихьюмные существа могут представлять собой коллективные «разумные ульи», созданные путем установления прямых технологических связей между мозгами членов общества, позволяя общаться в реальном времени через устройства-нейропротезы или другие высокотехнологичные устройства, такие, как интерфейсы «мозг-компьютер». Такие сложные мультиагентные системы могут позволять людям в разных местах испытывать сенсорные восприятия, эмоции или даже воспоминания друг друга; могут быть способны проявлять общие чувства и принимать коллективные решения, которые, будучи основаны на познавательной деятельности отдельных членов разумного улья, являются чувствами и решениями возникающей эпихьюмной сущности в целом, а не отдельных ее членов.

В то время как возможность создания таких нейропротезирующих разумных ульев является принципиально новой, актуализирующейся только с развитием технологий сверхчеловеческого общества, в социальной истории уже существуют варианты типов эпихьюмных структур, которые с древних времен были характерными чертами человеческих культур. Такие сущности высшего порядка не имеют единого материального «ядра», которым обладает отдельный человек; вместо этого они соединяются между поколениями связями, такими как общий язык и культура [6]. Например, сформулированному таким образом определению «эпихуман» соответствуют такие структуры — коллективные социальные акторы, как: семьи, кланы, религиозные общины, нации, правительства и коммерческие организации.

С этой феноменолого-антропологической позиции интерфейс «человек — компьютер»,

которые могут уже в обозримом будущем привести к появлению новых типов «улья» в Обществе 5.0, рассматриваются как параллели с древними процессами общественных дебатов, голосования, социальных ролей и ожиданий, а также другими механизмами создания коллективных структур и выработки общих решений, которые использовались в обществах на протяжении всей истории человечества.

Термин «парачеловек» или «парахьюмен» охватывает ещё один тип нечеловеческих участников постчеловеческого общества: это сущности, которые сами по себе не являются людьми, но которые сопровождают людей, напоминают их, или существуют рядом с ними. Опираясь на феноменологическую антропологическую модель данного исследования, «парахьюменное существо» можно определить как сущность, обладающую онтическим фундаментом, чьи материалы, структуры, процессы или системы не зависят напрямую от вида онтического фундамента, связанного с природным биологическим человеческим телом, но которая, тем не менее, имеет значительное количество человеческих характеристик.

В структуре Общества 5.0 такие парачеловеческие существа могут включать будущих андроидов, созданных по подобию человеческого физического тела (т. е. «андроиды»), а также искусственные объекты, встречающиеся в виртуальной реальности, которые по внешнему виду и поведению напоминают людей

Хотя технологическая природа таких сущностей является новой особенностью Общества 5.0, включение парачеловеческих сущностей в человеческое общество — также исторически известный социальный феномен. Во многих культурах мира члены общества давно и регулярно общаются с такими существами, как лошади, собаки, дельфины, обезьяны, кошки и другие животные, проявляющими эмоции, способность к обучению и другие формы умственной деятельности, и в некоторой степени по этим критериям могут быть уподоблены людям. Поскольку такие существа обладают некоторыми ментальными характеристиками, подобными человеческим, они не просто разделяют с людьми социальное пространство, но помимо этого могут являться в определенной степени активными членами общества. Во многих исторических обществах люди считали, что они делят мир с такими сущностями, как ангелы и демоны, антропоморфные монстры или божество — абсолютный субъект, обладающий сравнимыми с человеческими умственными качествами и проявляющий интерес к деятельности членов человеческого общества. Исходя из концепции Ингарде-

на, с феноменолого-онтологической точки зрения даже литературные персонажи, являющиеся творениями человеческого воображения, могут, тем не менее, в определенном смысле существовать и участвовать в структуре общества, внося свой вклад и влияние в его динамику. Парахьюменные существа, таким образом, уже имели прецедент в более ранних человеческих обществах, вследствие этого включение андроидов, искусственного общего интеллекта (AGI) и других парачеловеческих существ в Общество 5.0 можно считать новым воплощением прежнего социального феномена.

Вместе с тем необходимо отметить, что фактическое отсутствие у человека возможности достоверно узнать, являются ли такие искусственные существа фактическими обладателями разума и интеллектуального опыта, подобного человеческому, не имеет значения для классификации таких существ в данной антропологической структуре — хотя вопрос о том, действительно ли синтетические существа разумны, является, например, критичным для политических, этических или теологических исследований.

Дискуссия

При рассмотрении вопроса о возможных типах акторов в постгуманистическом обществе дискуссия проиллюстрировала качественные различия между различными типами человеческих и нечеловеческих социальных акторов, которые, как ожидается, будут участвовать в Обществе 5.0.

Дискуссионным представляется исследование возможных прав и обязанностей таких синтетических социальных существ, а также потенциал их ролей в обществе. В современной постгуманистической философии уже ставятся серьезные вопросы о росте их общественной значимости с точки зрения этики, права, политики, экономики, инженерии и кибербезопасности. Тем не менее результаты этого исследования показывают, что в антропологической перспективе Общество 5.0, включающее в себя различные типы синтетических нечеловеческих существ, будет отличаться от предшествующих ему лишь повышением частоты встреч с «другими».

Заключение

Киберфизическая инфраструктура, полагаемая в качестве основы постгуманистического общества на примере Общества 5.0, обладает потенциалом, позволяющим ему стать именно таким обществом, в котором участвуют разнообразные социальные акторы: естественные люди, трансформированные люди, роботы, животные

и другие элементы данной социальной системы, чтобы создать живой, разнообразный и экзотический мир, при этом ориентированный на человека.

Общая позиция, выраженная результатами этого исследования, заключается в том, что, поскольку «новые» типы нечеловеческих постгуманизированных существ, которые, как ожидается, будут участвовать в Обществе 5.0, имеют ана-

логи в более ранних обществах, необходим комплексный детальный междисциплинарный анализ динамики более ранних человеческих культур, включая ресурсы антропологии, истории, лингвистики, политологии, социальной психологии, способный предложить актуальное понимание ожидаемого поведения различных участников постгуманистического общества, не являющихся людьми.

Список источников

1. Bostrom N. Dafoe A. Carrick F. Version 4.3. Policy Desiderata for Superintelligent AI: A Vector Field Approach. URL: <https://www.nickbostrom.com/papers/aipolicy.pdf>.
2. Gladden M. E. Who Will Be the Members of Society 5.0? Towards an Anthropology of Technologically Posthumanized Future Societies // *Social Sciences* 8. 2019. No. 5. Article 148. Retrieved from DOI: 10.3390/socsci8050148.
3. Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York : Routledge, 1991. Retrieved from DOI: <http://doi.org/10.21061/spectra.v3i1.296>
4. Haraway Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago : Prickly Paradigm Press, 2003.
5. Harayama Yu. Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society. Japan's Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges / Interviewed by Mayumi Fukuyama // *Hitachi Review*. 2017. 8—13. Retrieved from https://www.hitachi.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html
6. Ingarden R. *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart : Reclam, 1970.
7. Keidanren (Japan Business Federation). *Toward Realization of the New Economy and Society: Reform of the Economy and Society by the Deepening of 'Society 5.0'*. 2016. April 19. URL: http://www.keidanren.or.jp/en/policy/2016/029_outline.pdf (дата обращения: 25 March 2019).
8. Prasetyo, Yu. A., Arry A. A. Group Management System Design for Supporting Society 5.0 in Smart Society Platform. Paper presented at 2017 International Conference on Information Technology Systems and Innovation. Retrieved from DOI: 10.1109 / ICITSI.2017.8267977.
9. Searle J. Minds, brains, and programs // *Behavioral and brain sciences*. 1980. Vol. 3, № 3 (September). — P. 417—424. Retrieved from DOI: 10.1017/S0140525X00005756.
10. Shibata M., Yuichi O., Kazuya O., Masakazu T. Toward an Efficient Search Method to Capture the Future MOT Curriculum Based on the Society 5.0. Paper presented at 2017 Portland International Conference on Management of Engineering and Technology. Retrieved from <https://doi.org/10.23919/PICMET.2017.8125333>.
11. Stigler B. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford University Press, 1984. URL: <https://books.google.ru/books?id=uJdoW2MLdQgC&printsec=frontcover&dq=isbn:9780804730419&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiftNS1ldLnAhXsw8QBHZK1DikQ6AEIKTAA#v=onepage&q&f=false>.
12. Warwick K. Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics // *Ethics and Information Technology*. 2004. Vol. 5, no. 3. P. 131—137. Retrieved from DOI: 10.1023 / Б: ETIN.0000006870.65865.cf.
13. Watanabe M., Kohei O., Hiroshi I. At the Department Store—Can Androids Be a Social Entity in the Real World? // *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*. Edited by Hiroshi Ishiguro and Fabio Dalla Libera. Singapore : Springer Nature, 2018. P. 423—427. Retrieved from DOI: 10.1007 / 978-981-10-8702-8_28
14. Yasuura H. ICT Impact to Society and Education. In *Future Services & Societal Systems in Society 5.0*. Edited by Kazuo Iwano, Yasunori Kimura, Yosuke Takashima, Satoru Bannai, and Naohumi Yamada. Tokyo : Center for Research and Development Strategy, Japan Science and Technology Agency, 2017. P. 220—222. Retrieved from <https://www.jst.go.jp/crds/pdf/en/CRDS-FY2016-WR-13.pdf>.
15. Барад К., Брайдотти Р., Вивейрус ди Кастру Э. и др. *Опыты нечеловеческого гостеприимства* : сб. ст. V-A-C press, 2018. 336 с.
16. Фукуяма Ф. *Конец истории и последний человек*. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/fuku/index.php (дата обращения: 05.05.2022).

References

1. Bostrom N, Dafoe A, Carrick F. Policy desiderata for superintelligent AI: A vector field approach. 2018 Available from: <https://www.nickbostrom.com/papers/aipolicy.pdf>
2. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. 2005/ Available from: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/fuku/index.php (In Russ.)
3. Gladden ME. Who will be the members of society 5.0? Towards an anthropology of technologically posthumanized future societies. *Social Sciences*, 2019;8(5):1-39. Available from: <https://doi.org/10.3390/socsci8050148>.
4. Haraway DJ. The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press; 2003.
5. Haraway DJ. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, Reinventing Nature as a Revolutionary Re-appropriation of Knowledge. *Spectra*, 2014;3(1). Available from: <http://doi.org/10.21061/spectra.v3i1.296>
6. Harayama Y. Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society. Japan's Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges. Interviewed by Mayumi Fukuyama. *Hitachi Review*. 2017; 66(6). Retrieved from https://www.hitachi.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html
7. Ingarden R. Über die verantwortung. Ihre ontischen fundamente. Stuttgart, Germany: Reclam; 1970.
8. Kramar M, Sarkisov K. (ed.). Experience of non-human hospitality. Moscow: V-A-C press; 2018. (In Russ.)
9. Prasetyo YA, Ahmad AA. Group Management System Design for Supporting Society 5.0 in Smart Society Platform. *International Conference on Information Technology Systems and Innovation*. 2017:398-404. <http://doi.org/10.1109/ICITSI.2017.8267977>.
10. Searle J. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 1980;3(3):417-424. <http://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
11. Shibata M, Ohtsuka Y, Okamoto K, Takahashi M. Toward an Efficient Search Method to Capture the Future MOT Curriculum Based on the Society 5.0. 2017 Portland International Conference on Management of Engineering and Technology. 2017:1-7. <https://doi.org/10.23919/PICMET.2017.8125333>.
12. Stigler B. *Technics and time, 1: the fault of epimetheus*. Stanford university press; 1984. Available from: <https://books.google.ru/books?id=uJdoW2MLdQgC&printsec=frontcover&dq=isbn:9780804730419&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKewiftNS1ldLnAhXsw8QBHZK1DikQ6AEIKTAA#v=onepage&q&f=false>
13. Toward realization of the new economy and society: Reform of the economy and society by the deepening of "Society 5.0." Available from: https://www.keidanren.or.jp/en/policy/2016/029_outline.pdf
14. Warwick K. Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics. *Ethics and Information Technology*. 2004;5(3):131—137. <http://doi.org/10.1023/B:ETIN.0000006870.65865.cf>.
15. Watanabe M., Ogawa K., Ishiguro H. (2018). Can Androids Be a Social Entity in the Real World? *Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*. Springer Nature, 423-427. http://doi.org/10.1007/978-981-10-8702-8_28.
16. Yasuura H. ICT Impact to Society and Education. *Future Services & Societal Systems in Society 5.0*. 2017:220-222. Available from: <https://www.jst.go.jp/crds/pdf/en/CRDS-FY2016-WR-13.pdf>.

Информация об авторах

Серединская Л. А. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии.

Черданцева И. В. — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и политологии.

Шукшин С. А. — магистр философии, ассистент кафедры философии и политологии.

Information about the authors:

Seredinskaya L. A. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Political Science.

Cherdantseva I. V. — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Political Science.

Shukshin S. A. — Master of Philosophy, Assistant of the Department of Philosophy and Political Science.

Статья поступила в редакцию 09.05.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 09.05.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503

ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ И ПРЕДМЕТНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Анатолий Борисович Невелев^{1✉}, Вера Сергеевна Невелева²

¹ Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

² Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, vsneveleva@mail.ru, ORCID 0000-0002-6820-3707

Аннотация. Феномен культуры как являющееся нам бытие по своей внутренней структуре является предметом. В предмете бытие в качестве предстоящего («стоящего перед») схвачено культурной метой, средством (орудием, символом, знаком, универсалией), и сознание находится в ситуации взаимопредставления предмета и меты, которые обуславливают его внутреннюю встречную интенциональность. Этот круговорот интенциональности позволяет выделить деятельную способность человека, которую можно было бы назвать энергийностью. Этот термин из религиозной сферы жизни, на наш взгляд, вполне резонно применять и как светское понятие для обозначения идеализированной деятельной способности. В перспективе её развития энергийность уместно трактовать как дух в его светской интерпретации. Определение «чистый», например «чистый разум» И. Канта, означает «непредметный», избавленный от любой предметной определенности и потому демаркированный (отделенный) от предметности. Осмысленное понимание духа сопряжено, таким образом, с раздвоением на предметное и непредметное бытие. Причем «исчезающая предметность» (К. Ясперс) в светском понимании имеет свой предел исчезновения и окончательно исчезнуть не может. Таким пределом является «безотносительное *не*» (Г. В. Ф. Гегель), «нетость» (М. Хайдеггер) с помощью которого проводилось отрицание (исчезновение) предметной определенности. Когда дело доходит до отрицания отрицания, оно оборачивается неистребимым утверждением этого едва заметного поначалу средства отрицания. На место основного вопроса философии встает, как нам представляется, не отношение материального и идеального бытия, а отношение предметности и энергийности бытия. Материальное и идеальное бытие вовсе не так уж и принципиально различны, оба входят в сферу предметного бытия, а вот предметное и энергийное бытие действительно осуществляют принципиальную демаркацию бытия. В воспитательном отношении, например, возведение души человека к духу в его светском понимании абсолютно необходимо. Дух как предельно концентрированная энергийность находится в обратном отношении к предметной определенности бытия и можно вести речь даже о законе обратного отношения между предметностью и энергийностью. Это закон экстремумов: максимальная энергийность сопряжена с минимальной предметностью и наоборот. Этот закон, примененный к пониманию мира ценностей, требует демаркации этого мира на ценностно-образующее основание и предметные ценности в их систематическом изложении, порой доведенном до иерархии. Ценностно-образующее основание — это предельно фокусированная энергийность, снявшая в себя любую предметную форму и могущая осуществлять это снятие в будущем. Ценностно-образующее основание не является ценностью. Оно все окружающее превращает в ценности, оно творит ценности, подобно тому, как абстрактный труд в «Капитале» К. Маркса творит стоимости, сам не являясь стоимостью, ценностью. Каждая стоимость (ценность) при этом становится «кристаллом абстрактного труда». Отношение ценностно-образующего основания и ценностей определяет форму системы ценностей («пирамидальную» или «кольцевую»).

Ключевые слова: предметность, энергийность, нетость, дух, душа, закон обратного отношения предметности и энергийности, ценностно-образующее основание, ценности, пирамидальная и кольцевая система ценностей, уровни предметного бытия (предметности), деятельная способность субъекта, сублимация, феномен, мета, разметка, объект, предмет, размечаемое, размечающее, интенциональность, чистый разум, непредметность, демаркация, материальное и идеальное бытие, свобода в трех «ипостасях», идентичность, техника, технология

Для цитирования: Невелев А. Б., Невелева В. С. Феномены культуры и предметная идентичность бытия человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 22—32. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503.

Original article

CULTURAL PHENOMENA AND THE OBJECTIVE IDENTITY OF HUMAN EXISTENCE

Anatoly B. Nevelev^{1✉}, Vera S. Neveleva²

¹ Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

² Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, vsneveleva@mail.ru, ORCID 0000-0002-6820-3707

Abstract. The phenomenon of culture as a being that appears to us in its internal structure is a subject. In the subject, being as an upcoming (“standing before”) is captured by a cultural meta, a means (tool, symbol, sign, universal) and consciousness is in a situation of mutual representation of the object and meta, which determine its internal counter-intentionality. This cycle of intentionality makes it possible to single out a person’s active ability, which could be called energy. In our opinion, it is quite reasonable to use this term from the religious sphere of life as a secular concept to denote an idealized active ability. In the perspective of its development, it is appropriate to interpret energy as a spirit in its secular interpretation. The definition of “pure”, for example, “pure reason” by I. Kant, means “non-objective”, freed from any objective certainty and therefore demarcated (separated) from objectivity. A meaningful understanding of the spirit is thus associated with bifurcation.

Keywords: objectivity, energy, non-reality, spirit, soul, the law of the inverse relationship of objectivity and energy, value-forming foundation, values, pyramidal and ring system of values, levels of objective being (objectivity), active ability of the subject, sublimation, phenomenon, meta, markup, object, object, marked, marking, intentionality, pure reason, non-objectivity, demarcation, material and ideal being, freedom in three “hypostases”, identity, technique, technology

For citation: Nevelev AB, Neveleva VS. Non-human actor of post-human society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463)):22-32. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503.

Введение

Предметная природа феноменов культуры как основание идентичности

Бытие человека принципиально предметно. Даже встречающееся в истории философии мнение, что существует непредметное бытие самим определением непредметности делает фиксируемый феномен культуры предметным, то есть поставленным перед метой и схваченным ею. Сознание оперирует «за-меч-енными» феноменами культуры. Само слово «пред-мет» исчерпывающе характеризует суть обозначения или символизации: «пред» — это объект, стоящий перед метой, а «мет» — это средство культуры, останавливающее в сознании некий фрагмент реальности и делающий его средоточием внимания, исследования, преобразования. Разведение понятий «объект» и «предмет» восходит, на наш взгляд, еще к кантовскому различению вещи в себе и феномена. Категория вещи в себе тяготеет к содержанию категории объекта, а категория феномена тяготеет к содержанию категории предмета. Все бесконечное многообразие определений, содержащихся в вещи в себе, в категории предмета попадает под строго единообразное, абстрактное качество, которое становится «чудовищно выпяченным»

(Ф. Ницше), подчиняющим любое имеющее заявить о себе своеобразие. Предмет «причесывает под себя» любой объект и культура в целом предстает как совокупность («ансамбль») интерпретированных феноменов. Предметные интерпретации в ходе их освоения переселяются в бытие человека, делая и его идентичность предметной. Вполне резонно также интерпретировать мету в качестве формы, а объект как материю (содержание). Историко-философские ассоциации (с учением Аристотеля о компонентах, причинах вещи) добавляют концептуальных красок и позволяют представить предметность бытия человека как метаморфоз в «горизонтальном» и «вертикальном» смыслах. Горизонтальный метаморфоз имеет преимущественно объектный смысл, затрагивая предметную среду обитания человека. Вертикальный метаморфоз предполагает переселение формы из предметной среды в распределенную среду форм деятельности, в энергийную составляющую бытия человека. На пике этого процесса метаморфоза естественно находится переселение формы в сферу мышления и существенное акцентирование энергийной, феноменологической составляющей человеческого бытия. Проблема феноменов культуры и предметной идентичности человека,

представляется находящейся в русле размышлений как раз о вертикальном метаморфозе. Опираясь на эту методологию, возможно подойти к ведущей методологической идее о принципиальной необходимости в начале любого разговора о бытии человека осуществлять демаркацию предметной и энергийной составляющих этого бытия. Если такой демаркации не произведено в самом начале обсуждения, претендующего на философскую концептуальность, можно с полной уверенностью утверждать, что понимания сути бытия человека достигнуто не будет, о чем бы речь ни велась. Предметная сторона теоретического осмысления как отражение доминирования предметности реального бытия радикально исказит представление о человеке, и он будет сведен к одному из интересующих в каком-либо аспекте предметных качеств объекта и его теоретического отражения. Ограничение теоретических средств исследования только предметной стороной заблаговременно обеспечивает безраздельное господство редукции по всему полю размышлений о человеке. С другой стороны, принципиальная предметность бытия человека не позволяет устранить ее окончательно и принуждает вести речь не об исчезновении предметности бытия, а о его структурных, заданных все теми же метами (орудиями, символами, знаками, универсалиями) уровнях, предметных слоях. Культура в целом, без внутренней дифференциации на предметные формы может быть рассмотрена как однокачественное средство, функция которого внести социокультурное своеобразие в природно преднаходимое естественное бытие человека. Между тем, если обратиться к фактической неоднородности культуры как средства, мы получим подход, фундаментально опробованный И. Кантом в его учении об априорных формах чувственности, рассудка и разума. Меняя качество культурного опосредования в отношении человека к миру, он получает каждый раз новый уровень предметного бытия, который по-новому задает экспозицию мира, вводит в новый круг мировоззрения и, соответственно — в новую персональную идентичность самого субъекта, личности, человека. На чувственном, эстетическом уровне у Канта преобладает структурированное пространство и временем телесно-чувственное бытие и соответствующая идентичность. Математически говоря, чувственность, как слой бытия, предстает в виде функции от априорного средства как аргумента. Трансформация аргумента приводит к трансформации чувственно-телесного мировосприятия и к изменению самоинтерпретации человека. В итоге трансформации априорных форм в их иерархи-

ческом строении, когда попеременно выходят, вслед за пространством и временем, на первый план исследования категории и идеи, обосновывается идея чистого разума как свободно детерминирующей поведение человека силы. Чистый практический разум становится определяющим фактором в «Критике практического разума», в учении о категорическом императиве. Отделение чистого разума от предпосылок его становления вполне можно рассматривать как вариант демаркации предметной стороны бытия человека от его энергийной стороны. Сила, энергийность чистого (непредметного) Я подхватывается И. Г. Фихте в качестве созидającego начала. Логика восхождения к продуктивной непредметности нередко встречается в истории философии и в философско фундированных науках. Старейшая традиция такого восхождения есть в платонизме. Например, в диалоге «Пир», при вертикальном восхождении предметно универсализирующей мысли, энергийность Эроса сопряжена с предметностью телесного бытия, душевного бытия, предметностью мироздания и предметностью идеи Эроса, как такового, вообще. Каждый раз получается предметно обновленный слой бытия, коррелированный с другим уровнем энергийности, а значит, и с другим уровнем самосознания, самоосмысления. На вершине предметного восхождения вновь оказывается непредметность идеи Эроса как такового. Вновь осуществляется демаркация предметности и энергийности.

«Классикой жанра» подобных восхождений, приводящих к демаркации предметности и энергийности является «Форма стоимости» К. Маркса. За теоретически резюмированной историей становления денег и демаркации денег и товара скрывается оформление энергийной составляющей, «духа наживы». Последний становится сущностью капитализма ($D - T - D'$), но вначале он получен именно как результат демаркации чистой стоимости («кристалла абстрактного труда»), в которой нет ни грана потребительной стоимости. Это чистая предметно сопряженная энергийность. «Золотая лихорадка», наступившая в эпоху первоначального накопления капитала, ярко характеризует энергийность этого исторического периода. Для решения, прежде всего, теоретических задач необходимо было додумать до логического завершения разделение предметности и энергийности (товара и денег), чтобы затем перейти к «Форме прибавочной стоимости», чтобы продемонстрировать то, как работает «дух наживы», энергийная составляющая, на самовозрастание, оформляющееся в экономических масках личностей собирателя сокровищ, ростовщика, купца, промышленного капиталиста, банкира.

Классической является также демаркация энергичности и предметности в учении неоплатоников. Единое, как центральная категория, у них принципиально непредметно, Единое только энергично. Поэтому Единое нельзя даже мыслить (Прокл), оно не схватывается в мыслительных формах, как элементарных единицах Ума. На уровне Души и материального мира предметность приобретает овеществленный характер и становится совсем далека от энергичной чистоты Единого. Эти методологические, структурирующие мир установки неоплатонизма сыграли свою роль в христианском осмыслении мироздания. Радикальное разделение мира на сферу Творца и сферу Творения, в светской интерпретации, вполне может быть представлено как демаркация предметной и энергичной составляющей бытия человека.

Основная часть

Феномены культуры (предметности) и духовное становление человека

В целом в светском понимании движение человека в сторону чистой энергичности может быть представлено как «вертикальное» восхождение по предметным слоям бытия и проживание «на вершине» экстатического, духовно рождающего состояния, которое сродни «майевтике» Сократа. В русле этой логики предстает мироздание и человек в нем у Псевдо-Дионисия Ареопагита, у Филона Александрийского, у Аврелия Августина и других выдающихся мыслителей. Средневековье — эпоха доминирования символизма и удвоения смысла культурных феноменов. Это удвоение смысла становится более понятным, если уже имеется концептуальная схема интерпретации исторических событий, описываемых в различных источниках.

Демаркация бытия человека на предметность и энергичность, являясь такой концептуальной схемой, как следует из сказанного выше, имеет три отчетливо выделяемых этапа. Это этап предметного восхождения, этап высшего, «пикового», духовно рождающего переживания и этап нисхождения духовно родившейся души. Каждый шаг нисхождения предстает как рождающее переосмысление нижележащих слоев предметного бытия. Это преобразование как мира, так и идентичности личности человека. Упомянутый выше двойной смысл символизации предстает в таком случае как предметно детерминированный и энергично детерминированный. Предметная детерминация следует строго за «земными» смыслами бытия. В ней доминирует реальность, единичность, уникальность, чувственно определенная конкретность,

ограниченность, конечность. Напротив, когда человек, переживший духовно рождающую вспышку энергичности («событие Духа»), возвращается в мир, он видит этот мир смысловым образом изменившимся, полным энергично обусловленных символизаций. Реальность предметного бытия может отступить на второй план, а на первый план может, соответственно, выйти та предметная концептуальная схема, которая в мгновение откровения, события духа, стала символизировать чистую энергичность. Концептуальная схема тут становится символической матрицей духовного события.

События духа как духовно рождающие человека состояния, были описаны многими выдающимися мыслителями. Это то, что случалось с ними реально и оказало потрясающее воздействие на жизнь в целом. Известно, например, что Декарт, разрабатывая проект всеобщей математики, когда находился в войсках герцога Баварского, с 10 на 11 ноября 1619 года испытал интеллектуальное откровение по поводу основ «удивительной науки»: «мыслью — существую», и дал обет совершить паломничество к Святому Дому в Лоретто. О своих событиях духа, как экстатических состояниях, писали Аврелий Августин, Б. Паскаль, И. Кант, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и другие мыслители. При этом они всегда подчеркивали энергичный характер события. Например, И. Кант говорил, что в 1770 году на него «снизошел великий свет», что обусловило концептуальный переход от докритического периода его творчества к собственно критическому периоду.

Три фазы события духа можно было бы определить как три этапа развития свободы в бытии человека. Первая фаза — «свобода от...», когда осуществляется в конечном счете тотальный сброс с сознания любой предметности. Первая фаза может быть характеризована как феноменологическая редукция, как «взятие в скобки» любого предметного содержания сознания во имя очищения его интенциональности. Осознание интенциональности как таковой это и есть осознание энергичности, логика чистой захваченности предметом как таковым, вообще. Необходимо фиксировать вторую фазу бытия свободы человека как «свободу в...», которая выступает результатом тотального освобождения сознания от любой предметной определенности. Впрочем, одна предметная определенность остается в данном случае как принципиально неустранимая и коррелированная с полнотой свободного энергичного бытия человека. Это предметность слова «непредметность» или просто «безотносительно не» (Гегель), «нетости» (Хайдеггер). Частица

«не» выполняет роль предметно отрицающего средства и фокусирует собой все богатство возможных интенциональностей, всех предметных направлений сознания. Пока чистая энергийность бытия человека сопряжена только с этим «не», мы имеем дело с пребыванием бытия в себе, еще не ступившем в предметную определенность мира, не выделившуюся из энергийной «сплошности». Соответственно, и возможная персональная идентичность человека еще скрыта в этой неразличности, еще внеличностна. В этой связи, представляет интерес следующий этимологический анализ известной поговорки: «Свято место пусто не бывает». Акцент в ней сделан на «не бывает» и, тем самым, осуществляется смысловое проскакивание важнейшей фазы пребывания энергийности в ее чистом виде, в «свободе в...». Устранить эту поспешность перехода в третью фазу определения свободы, третью фазу энергийности, возможно, если изменить запись: «Свято место пустым «не» — бывает». Скрытое стало явным. То, что в спешке одностороннего определения не замечалось, стало отчетливо фиксируемым и полностью осознанным. Подобный вариант интерпретации поговорки сосредоточен на абсолютно главном, на фазе чистой энергийности, феноменологически редуцированной интенциональности сознания. Это позволило устранить безраздельное господство предметности, отметить «дыру» в предметном бытии человека, через которую становится возможным ускользание от тотальной, порой невыносимой, принудительности бытия. Предметная неопределенность чистой энергийности предстает как источник творческого преобразования бытия, как созидание «из ничего» (Платон). «Не» как не позволяющая предметность оборачивается своей противоположностью: позволяющей предметностью. «Кто был ничем, тот станет всем».

Но ментальный опыт сплошного запрета выступает категорическим императивом, лежащим в дальнейшем в основе любой моральной нормы, любого морального и правового установления. Противоречие, которое связано с реакцией человеческой поспешности преодоления чистой энергийности бытия может быть представлено как базовое противоречие нашей эпохи. «Отдушина» чисто энергийного «не» — предметного бытия не должна быть «заткнутой» никакой предметной определенностью, ее нужно брать в ее собственном значении неопределенного бытия как такового. Символизаций этого спасительного от предметности «ухода в ничто» великое множество. Их реальная предметность не самодовлет. Они — слуги ничтожности бытия. Альпинист покидает равнинную предметность своего фи-

зического бытия чтобы символизировать ничто-предметность ее в символе гор. Горы радикально прерывают привычную предметность бытия, они уводят человека ввысь, они открывают неиссякаемые горизонты возможной свободы. Для мореплавателя именно море, океан «ничтожит» предметность суши и символизирует предметную неопределенность. Предметно определенные берега уходят вдаль. Обыденная предметность преодолена. Ее непредметность — море — символически выразило «свободу в...». Оно играет в данном контексте роль формы, освобожденной от предметного содержания. Мореплавателем еще не овладела тоска по покинутому предметному содержанию, он еще захвачен и увлечен свободой как таковой, своей «свободой в...». Он открыт всем штормам, усталость от единообразия бегущих волн еще не коснулась его глаз, он жадно увлечен нетостью покинутых берегов. Но третья фаза, «свобода для...» предметно-энергийного метаморфоза, конечно, неизбежна. Платон это хорошо подметил и изобразил метафорой души как колесницы, запряженной двумя конями: белым и черным. Белый конь рвется в непредметные выси Гиперурии, занебесную сферу обитания идей, которые полны энергийности, неистраченной мощи творческого созидания. Душа пребывает среди идей, как в родной области обитания, но тоска по содержанию («черный конь») переводит ее стремления в фазу возвращения в предметный мир вещей. «Возвращаемся мы, просто некуда деться» — говорит поэт об упомянутых альпинистах и вместе с ними — обо всех возможных символизациях *не* — предметного бытия. Но душа несет в себе память второй фазы события духа, которая может припоминаться, даже будучи всецело погруженной в предметный мир, теперь уже в «свободу для...».

Теоретическая ценность трехфазного анализа свободы духа, трехфазного метаморфоза энергийности связана с метафизической технологичностью процесса. Фаза предметного очищения сознания, духовного бытия, выполняет роль феноменологической редукции, технологическая роль которой — очистить энергийную сферу духа и не допустить ни малейшего предметного присутствия насколько максимально это возможно. Минимум предметного присутствия — упомянутая частица «не», с помощью которой устраняется любая другая предметность. Эта же отрицающая единица языка выступает и с положительной стороны, как только подвергнуть ее, в свою очередь, отрицанию: двойное отрицание есть утверждение. Тотальность («сплошность») отрицания оборачивается тотальностью утверж-

дения. Небытие оборачивается бытием как таковым, бытием вообще.

Рискнем утверждать, что в истории античной философии (в Элейской школе) апофатическое богословие Ксенофана, в русле рассмотренной логики, оборачивается тотальностью бытия у Парменида, который стал утверждать, что бытие есть, небытия же вовсе нет. В каждой точке и мгновении бытия небытие подавлено своим отрицанием. Парменид начинает онтологию, отделяя бытие от небытия. Зенон Элейский в своих апориях апагогически пытается обосновать первую аксиому своего учителя. В частности, это относится к пространству и времени в апориях «Стрела», «Дихотомия», «Ахилес и черепаха». Именно элеаты (Парменид, Зенон Элейский) попытались, удерживая в не подвижности и неделимости бытие как таковое, онтологически обосновать «свободу в...» с ее предметной (не-энергичной стороны). Энергичная сторона получила свое обоснование, в частности, у Платона и неоплатоников в теории бытия как Единого. Принципиально важно отметить именно момент самодостаточности энергичного бытия, того, что занимает и не может не занимать, пусть часто в светском исполнении, место Бога или реально является Богом. Бог жив этой энергичной «свободой в...», предметность является его воплощения, результаты его творческих актов. Н. А. Бердяев, к примеру, считал «меон», первичную свободу даже фундаментальнее Бога, бытия. Не вдаваясь в тонкости религиозных и светских различий, подчеркиваем только одно: необходимо фиксировать энергичную фазу бытия человека, как «свободу в...» и обязательно включать ее в структуру события духа, не ограничиваясь предметно маскирующей суть дела точкой зрения. «Метафизическая технология» не может миновать фиксации и пристального рассмотрения этого ключевого методологического требования. Что касается третьей фазы, в которой происходит нисходящее влияние энергичности и мировоззренческая перестройка духовных установок человека, то в этом случае решающую роль играет та предметная форма, которая будет, по существу, матрицей, конституирующей моделью по отношению к любому предметному бытию человека.

Событие духа несет в себе некую избранную, предпочтительную предметную мыслительную форму, которая берет на себя, говоря синергетически, функцию аттрактора и по-своему упорядочивает весь строй предметного бытия человека. Результатом такого упорядочения выступает вся система ценностей человека, например, «*ordo amoris*» в теории М. Шелера. При этом из-за конкуренции предметного и энергичного начал в бы-

тии человека в конечном счете может победить пирамидальная или кольцевая формы системы ценностей. С учетом того, что энергичность предметна предельно, ею руководит такой табуирующий предметный «пустяк», как частица «не», которая оставляет энергичность в ситуации крайней неопределенности, а точнее определенности только этим самым «не», «не» обеспечивает именно кольцевой охват всех предметностей, подчеркивая только значимость их всех в структуре бытия человека. Ни одна из предметных сторон этого бытия не выступает пирамидально доминирующей, а само «не» из-за предметной неопределенности не в состоянии выделить какое-либо избранное для человека предметное качество. Все, что есть в бытии человека, на своем месте нужно и важно. Оно не может быть заменено чем-либо другим.

Совсем по-другому обстоит дело в случае пирамидального строения системы ценностей в бытии человека. Пирамидальность есть результат выделяющего избрания какого-либо предметного качества бытия или какого-либо человека в структуре предметного бытия, или какого-либо стиля жизни, предмета и тому подобное. Энергичность в некотором смысле лишается своей универсально любящей функции («Человек может любить только универсально», согласно П. Тейяру де Шардену) и сосредоточивается на том, что избранно среди предметностей бытия. Структура избранного предметного бытия автоматически становится конституирующей по отношению ко всему строю жизни человека. Все ее предметное своеобразие подчиняется форме бытия вершины ценностной пирамиды, которая выступает иерархией ценностей. Ценности утрачивают самодостаточность и самозначимость. Они значимы только в связи с предметной структурой их матрицы — с предметной структурой вершины иерархической, пирамидальной системы ценностей. Всю энергичную палитру ценностного бытия человека при этом зачастую захватывает убогая, выхолощенная, абстрактная ценность, которая раздувается самим строем жизни во весь горизонт, заставляя человека принимать свою порой безраздельную «глупость» за последнее слово цивилизации. Так и слышится чудовищный скрежет механической концептуальной матрицы, которая перемалывает все на своем пути, создавая безжизненные копии своего предметного содержания. Пирамидальная система ценностей уродует, в конечном счете, самое основу жизни, структуры, действительно порождающие жизнь. Так, к примеру, капиталистический строй жизни привел человечество к ситуации, когда «на место человека становится вещь, а на место вещи становится человек»

(К. Маркс). Пирамидальная система ценностей, фиксированная К. Марксом под названием «Форма прибавочной стоимости», принципиально утвердилась в умах людей объективно, минуя критическое отношение и разумный анализ. Энергичность в ее чистом — кольцевом — смысле предстает не как ценность, а как ценностно образующее основание, созидающее ценности. Так, в «Капитале» К. Маркса ценностно образующим основанием выступает абстрактный труд, который сам по себе не ценность, но образует многообразие ценностей (стоимостей). В религиозной традиции ценностно образующим основанием выступает Бог. Проблема ценностно образующего основания должна быть поставлена в современной аксиологии как самый существенный момент ее методологических ориентиров. Соответственно, вопрос о природе энергичности и ее демаркации с предметностью приобретет должное значение.

С учетом сказанного возможно осуществить анализ современной ситуации в культуре в целом и отдельных ее феноменов, а также оснований идентичности человека. Всякий период в истории человечества может быть представлен не только с его содержательной стороны, всегда предполагающей социокультурную «эмпирию», возрастающее разнообразие и множественность разнообразных элементов мира человека, но и с точки зрения сменявших друг друга культурных доминант, особенностям которых содержание соответствует. С доминантным положением в культуре мифологии, религии, науки в значительной степени связывается особый дух времени, его особая энергичность; культурными доминантами задаются основные тренды совместного и индивидуального бытия людей и особенности различных феноменов культуры.

Мир современного человека — это мир, возникший в процессе и результате становления и развития цивилизации техногенного типа с присущими ей идентификационными характеристиками, набором мировоззренческих доминант и смыслов, составляющих ее «культурно-генетический код». Определяя содержание такого кода, В. С. Стёпин связывает его с особым типом понимания человека, мира, целей и предназначения человеческой жизнедеятельности. Понимание человека как активно преобразующего мир деятельного существа, с точки зрения идеала творческой, автономной, суверенной личности определяет систему ценностей обществ данного цивилизационного типа, соответствует приоритетному положению науки в культуре [1, с. 73—79]. Двадцатый век внес существенное дополнение в «культурную матрицу»

общества техногенного типа: положение доминирующей ценности приобрели идеалы научно-технической рациональности. Это привело к появлению обратной ценностно-мировоззренческой установки и оформлению дилеммы «сциентизм — антисциентизм» в культуре, сохраняющей свое значение и в настоящее время [2, с. 3—7].

Чем ближе к сегодняшнему дню, тем чаще в характеристике социокультурной реальности, человеческого бытия прибегают к указанию на то, что соответствует роли и значению технологий. Техника и технологии — постоянные и взаимосвязанные элементы мира человека, однако, именно в последнее время уровень и качество жизни общества и человека, их будущее, специфику культуры начали оценивать с точки зрения состояния и перспектив развития технологий. Инновационные технологии применительно к любым сферам жизни и деятельности людей представляют собой на сегодня самостоятельную и универсальную ценность для всех обществ техногенного типа. По всей вероятности, эти технологии следует учитывать при определении культурно-генетического кода современного этапа развития техногенной цивилизации, поскольку их наличие не нейтрально по отношению к пониманию настоящего и будущего человека и его мира (социальности и культуры), целей, идеалов и смысла деятельности.

Техника как объект философского осмысления имеет длительную историю. Хотя только с середины XIX века, когда присутствие техники стало очевидным влиятельным фактором в жизни цивилизованного человечества, философская рефлексия над техникой начала приобретать все более критический характер, учитывать неоднозначность феномена техники. В XX веке к его существованию и смыслу обратились многие, в том числе, крупнейшие мыслители, ученые и философы — О. Шпенглер, Н. А. Бердяев, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Л. Мэмфорд, Ж. Эллюль и др. Как это не раз бывало в истории философии, техника стала тем предметом, посредством которого философия вновь, в новых условиях, вернулась к своим принципиальным, фундаментальным вопросам — о мире, человеке, культуре, времени в его разных модусах, добру и злу, свободе и ответственности и прочих. Вопрос о технике обернулся вопросом о человеке.

Что касается технологии вообще и конкретных технологий, то как самостоятельный, отличный от техники, феномен, особенно в связи с его антропологическими и культурными смыслами, они привлекли внимание философов позже. Первоначально техника и технологии особо не различались. Возрастанию внимания философов к технологиям

способствовало то обстоятельство, что они стали не просто неотъемлемым элементом мира человека, но в этом мире не осталось нетехнологизированных лакун. Разработка и внедрение специальных технологий даже в то, что связано со сферами приватной, интимной жизни людей, пространство их духовной жизни на сегодняшний день является уже привычным и даже востребованным.

«Технология является социально приемлемой формой организации использования техники на основании научного знания (в древности — обыденного знания). Технологии основаны на знании (позднее — на науке), и чем выше уровень технологического развития, тем большая последовательность действий и объектов включается в технологию, тем жестче связь между ее элементами. Причем объектом преобразования выступает не только живая и неживая природа, но и социальная организация общества, и, конечно, сам человек во всем разнообразии своих психических и соматических проявлений» [3, с. 30]. Кроме того, и сам человек, его природа уже достаточно давно являются сферой применения современных технологий, не только медицинских и биомедицинских, связанных с поддержанием здоровья человека, но и с обоснованием возможности полной его трансформации, претензией на создание постчеловека у представителей трансгуманизма. Уровень развития технологий, их современные возможности и перспективы не раз становились объектом критического исследования, осмысления и обсуждения. Достаточно указать на концепцию «технологической сингулярности» (И. Гуд, Р. Курцвейл и др.), остающуюся уже несколько десятилетий предметом не только научных и общественных дискуссий, но и порождающую многочисленные произведения писателей-фантастов, кинематографистов. Однако не столько сами по себе технологии в их стремительном количественном и качественном развитии, сколько перспективы человека как существа и человечества являются предметом озабоченного внимания. Р. Курцвейл указывает на 2045 год как время, когда «безвозвратно перевернется» жизнь человека, не только исчезнут границы между физическим, биологическим и небологическим в человеке, но последнее постепенно станет более значимым и вполне достаточным для того, чтобы обойтись без наличия биологического.

Заключение

Проблема предметного и преодоления отчуждения человека в культуре

О «технологическом взрыве» как одном из трех главных вызовов XXI века пишет Ю. Н. Харари, указывая на перспективу «взлома человека» со

стороны «подрывных технологий» (disruptive technologies), искусственного интеллекта [4]. Речь в данном случае идет не только о том, что касается биологической, естественной природы человека (его тела, интеллекта, мышления, памяти, чувств), но и о многочисленных последствиях для его социального бытия: от появления «бесплезных людей» для различных сфер совместной жизни (экономической, политической), вытесненных за ненадобностью техникой, до новых форм социального неравенства, насилия, порабощения в различных их обликах на фоне развития цифровых технологий. Могущество, расширяющийся спектр возможностей этих технологий увлекает, они становятся новой формой «прельщения» (термин Н. А. Бердяева) для человека. Но это же ставит существование человека как самобытного, самостоятельного, уникального существа под вопрос, который вряд ли является осознанным в массовом сознании.

Как известно, Бердяев различал разные формы рабства человека, в том числе форму рабства у природы, являющуюся в его философии противоположностью свободы, личности, духа. При этом философ различал «элементарные» и «утонченные» формы рабства и прельщения человека у природы. Технику, техническую власть он связывает со стремлением человека освободиться от насилия над ним природной необходимости, на рабство у которой «он не дает сознательного согласия». Благодаря технике человек «частично освобождается от рабства у стихийных сил природы, но легко попадает в рабство у самой созданной им техники» [5, с. 58]. Современные технологии как никакие прежние технологии, созданные человеком, демонстрируют высокую степень его свободы от сил природы. Область невозможного для проникновения «hi-tech» выглядит стремительно сокращающейся, увлекая за собой человека. Если когда-то человеку требовались технологии для решения поставленных им задач, то в настоящее время есть ощущение, что технологии требуют человека в удобном для себя «формате». Соответствуя характеристике, связанной, по Н. А. Бердяеву, с «элементарной формой» рабства, отношение человека к некоторым из современных технологий (информационно-коммуникационных, в первую очередь) в то же время вполне может быть представлено через признаки его «утонченных» форм. Эти формы отличаются тем, что человек дает на них согласие и готов их «пережить экстатически»; в них присутствует добровольное подчинение человека тому, что притягивает его своим величием, соединяет с целым миром как своеобразным космосом, в который

способно переместиться практически все содержание человеческой жизни.

С. А. Смирнов, рассуждая об антропологическом смысле умных технологий, связывает ситуацию отношения человека к цифре с «глубинным, неизбывным, смертельным, онтологическим соблазном», который ему нравится, поддавшись которому очарованный им человек сам идет ему навстречу, не ставит себя под вопрос и не замечает для себя опасности. Суть онтологического соблазна в том, что «человек впервые испытывает искушение отказаться от самого себя... от своей собственной нормы». Добровольно и с воодушевлением соглашаясь передать свои человекообразующие функции умным гаджетам, человек втягивается в процесс «жизненного аутсорсинга» [6, с. 23—24]. Тренд на «уход» человека как самостоятельного субъекта является следствием, логическим завершением того, что связано с общей логикой утверждения себя человеком в мире за счет технико-технологического самоусиления. Но в итоге это оборачивается его ослаблением. На фоне возможностей современных технологий возможности человека самого по себе меркнут, уже не его способности, а способности технологий поражают воображение, самооценку человека не выглядят безусловно несомненной. «Онтологический соблазн» прямо указывает на антропологическую границу, которая задана не присутствием технологий в нашей жизни, она — в самом человеке. Техника и технологии, в том числе и соблазняющие современного человека, являются лишь ответом на внутренний соблазн человека быть сильным. Новые технические средства появлялись в истории в ответ на очередной запрос человека в еще большей способности овладеть миром объектов. Этот соблазн лежит в основе того отношения человека к себе и миру, того понимания себя и мира, которые связаны с субъект-объектной парадигмой мышления и действия. Она не раз подвергалась критическому анализу, поскольку чрезвычайно «огрубляет», прямолинейно сводит действительную сложность человеческого бытия, упрощая и редуцируя несводимое человеческое до схематичного человека-субъекта, а мир до объекта. Но то, что упрощено и функционально определено, алгоритмизируется, становится технологизируемым и воспроизводимым в своих стандартных качествах.

Для современного человека технологический мир — привычная и комфортная среда обитания, в которой разворачивается, осуществляется человеческое существование. Эта среда — не просто инструментальное дополнение человека, она активна по отношению к нему, навязывает ему

«средовые архетипы, ритмы функционирования, эстетические образы и тому подобное» [7]. По характеристике Ж. Эллюля, это среда, «изнутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят к нему от техники. Решающим фактором является заполнение нашей мысли, как и нашей чувственности, механическими процессами» [8, с. 148]. Однако это не означает, что задача не потерять себя в этой среде для человека неразрешима. Технологии, чего бы они ни касались, предполагают объективирование. Но именно та сложность, которой отличается действительный человек как целостность, его принципиальная несводимость в качестве целостного и является «фактором защиты» от абсолютного захвата человека техникой и технологиями. Альтернативой рабству человека во всех его формах, в том числе и рабству, связанному с цивилизационными достижениями человечества, Н. А. Бердяев полагал свободу человека в духе. Духовное начало, свойственное человеку, недетерминировано миром и противостоит любым объективациям. При этом человек в своей истории создал множество способов как возвысить, так и «обуздать» это свободное начало, как выявить его, поддержать, так и допустить «забвение» духа, подавление его.

О необходимости антропологической альтернативы тренду «ухода» человека, об антропологической платформе, которая должна быть у национальной технологической инициативы, пишет С. А. Смирнов, связывая эту альтернативу с тем, в чем человек не может быть вытеснен и заменен никакой техникой, что он может осуществить только сам — с различными антропологическими практиками «испытания, преображения, становления и развития человека», которые восстанавливают «норму человека» [6, с. 26]. А технологии, которые при этом имеются в виду — это гуманитарные технологии, «развивающие базовые качества человека (мышления, воображения, воли...), это технологии, в которых человек воспроизводится не как частичный, редуцированный, а как целостный, «полный» [9, с. 76]. Это по смыслу соответствует тому, что имеется в виду в концепте «заботы о себе», известном еще с античных времен и актуализированном в XX веке П. Адо и М. Фуко. Согласно Фуко, «технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя, ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия» [10, с. 100].

Технологии себя, прямо обращенные к преобразованию человека, следует отнести в силу этого к подлинно высоким технологиям. Фуко поясняет, что «забота о себе», соответствующая принципу «позаботься о самом себе» — это именно многообразии практик, исторически изменявшихся в соответствии с культурой определенного времени. Каждая из этих технологий связана с опытом самопознания. Фуко не случайно писал о том, что дельфийский принцип «познай самого себя» в греческих и римских текстах всегда был связан с принципом «позаботься о самом себе» («интересоваться собой», «заниматься собой»). И только при том, что забота о себе становилась реализуемой, действенным оказывался и принцип «познай самого себя», который имел значение как «технический совет» для обращения к оракулу с пониманием того, о чем просишь у него совета. В дальнейшем оба принципа оказались разделенными, и принцип «познай самого себя», по словам Фуко, «затмил» принцип «позаботься о самом себе». В каждой из технологий себя человек обеспечивал себе возможность понять себя как какую-либо форму «Я». Познанное о себе в технологиях заботы человек закреплял в дальнейшем в истории культуры в разных видах научного знания, «играх истины», каждая из которых ограничивает человека, подчиняет его как нераздельную целостность частным целям. Выстраивая определенное предметное знание о себе, человек допускает аскезу, отказываясь

в самом себе от чего-либо. То же относится и к иным технологиям, к которым Фуко относит технологии производства, позволяющие человеку производить, трансформировать или манипулировать вещами; технологии знаковых систем, позволяющие использовать знаки, значения, символы или сигнификации; технологии власти, определяющие поведение индивидов и подчиняющие их определенным целям или силам посредством объективации субъекта. Все технологии сосуществуют, каждая значима в жизни людей. Каждая — указание не только на степень овладения предметным миром со стороны человека, но и на то, что он есть сам. Вопрос о технологиях и связанных с ними способах предметного бытия человека — вопрос об идентичности человека. Поэтому, увлекаясь и втягиваясь в гонку научного знания, научно-технический и технологический прогресс, человек стоит перед угрозой окончательного погружения в «игры» и забвения «истины» о себе, отречения от себя. С этой точки зрения важно осознавать и гуманитарные, антропологические следствия цифровизации. Снабжая человека невиданным до их появления удобствами, цифровые технологии тоже подчиняются общей логике развития — возрастание их возможностей связано с расширением сферы аскезы со стороны человека. Содержание аскезы, как и содержание технологий напрямую зависит от предметной определенности деятельности человека.

Список источников

1. Стёпин В. С. *Философская антропология и философия культуры*. М. : Академический проект ; Альма матер, 2015. 542 с.
2. Миронов В. В. *Образы науки в современной культуре и философии*. М. : Гуманитарий, 1997. 254 с.
3. Миронов А. В. *Философия науки, техники и технологий*. М. : МАКС Пресс, 2014. 272 с.
4. Харрари Ю. Н. 21 урок для XXI века. Синдбад, 2019. 416 с. URL: <https://www.labyrinth.ru/books/703577/> (дата обращения: 09.03.2022).
5. Бердяев Н. А. *О рабстве и свободе человека // Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева ; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой*. М. : Республика. 1995. 383 с.
6. Смирнов С. А. *Человек и цифра: история соблазна // Вестник Челябинского государственного университета*. 2021. № 8 (454). С. 22—29.
7. Розин, В. М. *Философия науки и техники*. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6309> (дата обращения: 09.03.2022).
8. Эллюль Ж. *Другая революция // Новая технократическая волна на Западе / сост. и вступит. статья П. С. Гуревича*. М. : Прогресс. 1986. 451 с.
9. Смирнов С. А. *Антропологическая платформа для национальной технологической инициативы (приглашение к дискуссии) // Философская антропология*. 2018. № 2. С.69—80.
10. Фуко М. *Технологии себя // Логос*. 2008 № 2 (65). С. 96—122. URL: http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/04.pdf (дата обращения: 09.03.2022).

References

1. Styopin VS. *Filosofskaya antropologiya i filosofiya kul'tury*. Moscow: Akademicheskij proek, Al'ma mater; 2015. 542 p. (In Russ.).

2. Mironov VV. Obrazy nauki v sovremennoj kul'ture i filosofii. Moscow: Gumanitarij; 1997. 254 p. (In Russ.).
3. Mironov AV. Filosofiya nauki, texniki i tehnologij. Moscow: MAKS Press; 2014. 272 p. (In Russ.).
4. Harrari YuN. 21 urok dlya XXI veka. Sindbad, 2019. 416 p. (In Russ.).
5. Berdyaev NA. O rabstve i svobode cheloveka, In: Czarstvo duxa i czarstvo Kesarya. Moscow: Respublika; 1995. 383 p. (In Russ.).
6. Smirnov SA. Chelovek i cifra: istoriya soblazna. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2021;8(454):22-29. (In Russ.).
7. Rozin VM. Filosofiya nauki i texniki. Available from: <https://gtmarket.ru/library/articles/6309>. (In Russ.).
8. Ellyul' Zh. Drugaya revolyuciya. In: Novaya texnokratich. volna na Zapade. Moscow: Progress; 1986. 451 p. (In Russ.).
9. Smirnov SA. Antropologicheskaya platforma dlya nacional'noj texnologicheskoy iniciativy' (priglasenie k diskussii). *Filosofskaya antropologiya*. 2018;2:69-80. (In Russ.).
10. Fuko, M. Texnologii sebya. *Logos*. 2008;2(65):96-122. Available from: http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/04.pdf. (In Russ.).

Информация об авторах

Невелев А. Б. — доктор философских наук, профессор.

Невелева В. С. — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии.

Information about the authors:

Nevelev A. B. — Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Neveleva V. S. — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

Статья поступила в редакцию 15.04.2022; одобрена после рецензирования 30.04.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 15.04.2022; approved after reviewing 30.04.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.8

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10504

ТРЕТИЧНАЯ ФОРМАЦИЯ В ТЕОРИИ К. МАРКСА: ОБРАТНОЕ ПОГЛОЩЕНИЕ СТОИМОСТИ

Альфия Янаховна Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, allakamaletdinova@rambler.ru,
ORCID: 0000-0001-9631-620X

Аннотация. Формационное деление истории К. Маркса содержит еще не использованные эвристические возможности. Особенно перспективно в этом отношении его учение о третичной формации, об обществе свободной человеческой индивидуальности. Третичная формация — это вступление человечества в собственно историю, преодоление предыстории, к каковой относятся первичная и вторичная формации. Сущность каждой из трех формаций, по нашему мнению, в чистом виде схвачена логически в «форме стоимости» (первичная формация), в «форме прибавочной стоимости» (вторичная формация). Третичная формация требует также своего логического схватывания сущности. Думается, что логическим выражением сущности третичной формации должна быть «форма комплексной потребительной стоимости» как обратное поглощение стоимости, которое обеспечивает необходимые и достаточные предпосылки и условия становления и развития свободной человеческой индивидуальности.

Ключевые слова: предыстория, история, форма стоимости, форма прибавочной стоимости первичная, вторичная и третичная формация, комплексная потребительная стоимости, свободная человеческая индивидуальность

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Третичная формация в теории К. Маркса: обратное поглощение стоимости // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 33—36. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10504.

Original article

TERTIARY FORMATION IN THE THEORY OF K. MARX: INVERSE ABSORPTION OF VALUE

Alfiya Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, allakamaletdinova@rambler.ru, ORCID: 0000-0001-9631-620X

Abstract. Marx's formational division of history contains heuristic possibilities that have not yet been used. His doctrine of tertiary formation, the society of free human individuality, is particularly promising in this respect. The tertiary formation is the beginning of humanity's entry into history proper and the overcoming of prehistory, which includes the primary and secondary formations. The essence of each of the three formations, in our opinion, is captured logically in the "form of value" (primary formation) and in the "form of surplus value" (secondary formation). Tertiary formation also requires its logical grasp of the essence. It is thought that the logical expression of the essence of tertiary formation should be the "form of complex consumer value" as the reverse absorption of value, which provides the necessary and sufficient preconditions and conditions for the formation and development of free human individuality.

Keywords: prehistory, history, form of value, form of surplus value primary, secondary and tertiary formation, complex consumer value, free human individuality

For citation: Kamaletdinova AY. Tertiary formation in the theory of K. Marx: inverse absorption of value. *Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):33-36. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10504.*

Постановка проблемы

Исторический процесс К. Маркс делил на два периода: на предысторию и собственно историю. В ходе предыстории, по его замыслу, возникает культурная среда обитания человека, «вторая природа», без которой не может состояться его становление. Пока эти условия обитания не созданы, человек в массе своей объективно подчинен в своем становлении производству этой вещной среды. Человек при этом не является, в конечном счете, целью. Он преимущественно средство развития материальной культуры в динамике развития социальных систем. Отсюда то отчуждение, которое К. Маркс исследует в разных формах бытия. Суть отчуждения в том, что «на место человека исторически становится вещь, а на место вещи — человек» [7]. К. Маркс отмечает, что «каждый индивид обладает общественной мощью в форме вещи» [2, с. 71]. Первичная формация, общество вещной зависимости, становится в качестве результата процесса атомизации собственности, развития рынка и денежной формы стоимости [2]. В первичную формацию «личной зависимости» укладываются первобытно-общинный, рабовладельческий и феодальный способы производства. Логически спрямленный процесс атомизации в итоге завершается индивидуальной частной собственностью, результатом буржуазных революций. В идеальной схеме: одна индивидуальная частная собственность и один индивидуальный частный собственник, «мой дом — моя крепость».

Сущность формационного подхода

К. Маркса

Логика первичной формации резюмируется, на наш взгляд, в «форме стоимости» [4]. Из-за предельной атомизации собственности продукты труда превращаются преимущественно в товары, отношения между людьми овеществляются. Сознание, как выражение этих отношений, тоже овеществляется. Рынок охватывает все большее пространство экономической жизни. Деньги (золото) венчают развитие мирового рынка, как мировые деньги, как всеобщая (денежная) форма стоимости. Логика движения экономической жизни тут идет от единичного (случайная, единичная форма стоимости) к особенному (развернутая форма стоимости), далее ко всеобщему (абстрактно всеобщая форма стоимости)» [8], и, наконец, к денежной форме стоимости. Отчуждение человека от своей живой индивидуальности, от жизненного своеобразия достигает тут в массе своей предельных характеристик.

Итак, «форма стоимости», по нашему мнению, предстает как логическое резюме именно

первичной формации. Ее итогом выступает отделение денег от товаров. Формула К. Маркса «товар — деньги» переводит логическое осмысление результата генезиса «формы стоимости» в русло воспроизводства авансированных денег и расширенного воспроизводства, когда деньги из преимущественного средства обращения становятся в значительной мере средством проявления форм прибавочной стоимости.

«Форма прибавочной стоимости» [5], по нашему мнению, это логическое резюме вторичной формации, общества вещной зависимости. Господство экономической детерминации, экономический детерминизм в учении К. Маркса уместно связывать только со вторичной формацией, как это резонно делает В. Межуев [1].

Над умами людей во вторичной формации господствуют абстракции высоких степеней общности, поскольку денежная форма стоимости представляет собой вожделенный всеобщий эквивалент, фетишистски владеющий сознанием людей, абстрагированным от живого человека, а значит и от потребительных стоимостей, которые предметно обеспечивают производство и воспроизводство его жизни, «...образуется система <...> универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций» [2, с. 71].

«Золотой телец» «парит» над потребностями людей и теми потребительными стоимостями (ценностями), которые их выражают, с которыми эти живые потребности связаны. Формула сущности капитализма «деньги — товар — деньги» сосредотачивает сознание человека на самодавлении денег, на жажду, оторванной от потребительных стоимостей и потребностей человека, наживы.

Прибавочная стоимость («дельта — деньги») варьируется по источнику прироста, но, в конечном счете, вновь сводится к приращенному абстрактному золотому тельцу. Это касается как действий «глупого капиталиста», собирателя сокровищ, который просто останавливает деньги в их функции средства обращения и складывает их в свои сундуки, превращая их в средство накопления, так и ростовщического процента, и купеческой прибыли от отчуждения, и промышленной прибыли, и банковского дивиденда.

В «форме прибавочной стоимости» К. Маркс фиксирует логику овеществления отношений людей и их сознания, лежащую в основе всей вторичной формации, общества вещной зависимости.

Особый интерес для современного осмысления представляет учение К. Маркса о третичной формации. Третичная формация связывается им с переходом человечества от предыстории к собственно истории. На первый план в этой форма-

ции выходит человек, свободная человеческая индивидуальность. То, что было отчужденно развито в первичной и вторичной формациях, в третичной формации становится действительным предметом присвоения (распредмечивания) каждым отдельным человеком как цели общественно-го развития. Это в исследовательском отношении интереснейшая тема для углубленного рассмотрения [7]. Формат статьи позволяет нам лишь принципиально наметить логическую составляющую исторического феномена третичной формации.

Человечество, прежде всего, конечно, в качестве, условно говоря, «золотого миллиарда» явно начало двигаться по пути преодоления отчуждения, по пути присвоения индивидуальным человеком развернутого в материальной культуре богатства человеческой сущности и в этом смысле тезис К. Маркса о предыстории и истории человечества подтверждается самой практикой исторического процесса.

Характерное для вторичной формации «своеволие» бесконтрольного самовозрастания стоимости, авансированных денег, ограничивается теперь не только периодическими стихийными кризисами, но и рационально, государствами, которые на уравнивательных (чтобы не сказать «коммунистических») началах обеспечивают гарантированное бытие своих граждан.

Вместе с тем граждане «состоятельных» государств самостоятельно обеспечивают свои индивидуализированные потребности в потребительных стоимостях (материальных ценностях), порой далеко выходя за относительно уравнивательные возможности «коммунистической» совокупности потребительных стоимостей. Эти исторически возникшие формы бытия людей, на наш взгляд, вполне уместно осмыслить в марксовской логике, подобно рассмотренными нами выше «формы стоимости» и «формы прибавочной стоимости».

Ключевое указание в этом направлении можно почерпнуть у самого К. Маркса. И ведущей тут оказывается идея обратного поглощения стоимости потребительной стоимостью (ценностью) как логическое основание третичной формации.

Если в первых двух формах мы имели с философско-методологической и логической точки зрения, вызревание и безраздельное доминирование абстрактно общего и всеобщего над единичным и особенным, а значит доминирование обобщенной

системы отчужденных отношений общества над отдельными, особыми, единичными относящимися человеческими индивидуальностями, то в третичной формации мы имеем логику истории обратного поглощения всеобщего и общего особенным и единичным.

Поэтому генезис новой формы потребительной стоимости как логики третичной формации следует начинать уже не с единичного, а с абстрактно всеобщего, с денежного эквивалента, который, говоря гегелевским языком, снимается особенной по качеству комплексной потребительной стоимостью и, наконец, комплексной единичной потребительной стоимостью.

Последняя материально предметно обеспечивает развитие свободной человеческой индивидуальности, уникального бытия человека, непохожего на любого другого в своей неповторимости и бесконечно интересного людям в этой его уникальности и талантливости.

Заключение

В структуре единичной комплексной потребительной стоимости (ценности) представлен весь генезис, все узловые моменты ее предыдущего исторического становления:

- деньги как абстрактно всеобщее, как потенциал связи человека со всей развитой человечеством культурной сущностью, как потенциал доступности человеческому индивиду социального универсума, многих сторон богатства социума;
- особенная комплексная сравнительно уравнивательная («коммунистическая») потребительная стоимость (ценность), гарантирующая устойчивое бытие каждого индивида независимо от его индивидуального вклада в общественное производство, подобно семье, в которой жизнь обеспечивается каждому родившемуся индивиду просто по самому факту его бытия;
- и наконец, неповторимо индивидуальные жизнеутверждающие потребности, находящие свою реализацию в индивидуализированной, комплексной, единичной потребительной стоимости (ценности), позволяющей развиваться и раскрыться уникальным талантам свободной человеческой индивидуальности.

Список источников

1. Межуев В. М. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011, № 2. С. 3—36.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 46. Ч. 1. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1968. 317 с.

3. Маркс К. Капитал. М. : Директ-Медиа, 2008. 737 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=46496>.
4. Маркс К. Форма стоимости // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 49. М. : Изд-во полит. лит., 1974. С. 137—164.
5. Маркс К. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 26. Ч. 1. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1962. 476 с.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс; Ф. Энгельс. Сочинения. — Т. 42. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. 554 с.
7. Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Экономическое сознание как идеалема (на материале исследования трудов К. Маркса) // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 5 (415). Философские науки. Вып. 48. С. 34—43.
8. Невелев А. Б., Худякова Н. Л., Камалетдинова А. Я. Комплексная потребительная стоимость как форма и мера предметного бытия человека. // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438). Философские науки. С. 5—9.

References

1. Mezhuев VM. Ideya vseмирnoj istorii v uchenii Karla Marksa. *Logos*. 2011;2:3-36. (In Russ.).
2. Marks K. Ekonomicheskie rukopisi 1857—1859 godov (pervonachal'ny'j variant «Kapitala»). In: K. Marks, F. Engel's. Sochineniya. Vol. 46, part 1. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1968. 317 p. (In Russ.).
3. Marks K. Kapital. Moscow: Direkt-Media; 2008. 737 p. Available from: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=46496>. (In Russ.).
4. Marks K. Forma stoimosti. K. Marks, F. E'ngel's. Sochineniya. Vol. 49. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury; 1974. Pp. 137-164. (In Russ.).
5. Marks K. Teorii pribavochnoj stoimosti. In: K. Marks, F. Engel's. Sochineniya. Vol. 26. Ch. 1. Moscow: Gosudarstvennoe izdatestvo politicheskoy literatury; 1962. 476 p. (In Russ.).
6. Marks K. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda. In: K. Marks, F. E'ngel's. Sochineniya. Vol. 42. Moscow: osudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury; 1961. 554 p. (In Russ.).
7. Nevelev AB, Kamaletdinova AYа. Ekonomicheskoe soznanie kak idealema (na materiale issledovaniya trudov K. Marksa). *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2018;5(415):34-43. (In Russ.).
8. Nevelev AB, Hudyakova NL, Kamaletdinova AYа. Kompleksnaya potrebitel'naya stoimost' kak forma i mera predmetnogo by'tiya cheloveka. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;4(438):5-9. (In Russ.).

Информация об авторах

Камалетдинова А. Я. — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

Kamaletdinova A. Ya. — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 16.01.2022; одобрена после рецензирования 12.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.

The article was submitted 16.01.2022; approved after reviewing 12.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1:321:159.947

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10505

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Вера Анатольевна Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, VeraKazantseva@yandex.ru

Аннотация. Исследуются проблемы политической культуры современного общества. В качестве основной проблемы выделяется проблема воспитания патриотизма в молодежной среде. Обосновывается, что воспитание патриотизма является важным фактором обеспечения национальной безопасности страны и ее суверенитета.

Ключевые слова: политическая культура, общество, государство, политическая власть, патриотизм, национальная безопасность

Для цитирования: Казанцева В. А. Проблемы политической культуры современного общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 37—40. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10505.

Original article

PROBLEMS OF THE POLITICAL CULTURE OF MODERN SOCIETY

Vera A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, VeraKazantseva@yandex.ru

Abstract. The article examines the problems of the political culture of modern society. The problem of education of patriotism among the youth stands out as the main problem. It is substantiated that the education of patriotism is an important factor in ensuring the national security of the country and its sovereignty.

Keywords: political culture, society, state, political power, patriotism, national security

For citation: Kazantseva VA. Problems of the political culture of modern society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):37-40. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10505.

Постановка проблемы

Современное общество отличается высокой степенью проблемогенерирующей способности. Мы живем в «обществе риска» [3], в состоянии «текущей современности» [4] и вестернизирующей мир глобализации. Мы постоянно сталкиваемся с новыми проблемами, многие из которых далеко не сразу удастся решить. Одним из серьезных вызовов, с которым сталкивается современное общество, является кризис политической культуры современного общества.

Политическая культура — это совокупность принятых в той или иной стране норм политического поведения. Это могут быть различные правила, нормы, традиции, влияющие на поведение

субъектов политической власти. Понятие «политическая культура» впервые появляется в работах немецкого философа Иоганна Гердера еще в XVIII веке. Дальнейшее же развитие этот термин получает в пятидесятых годах XX века в работах американского политолога Г. Файнера. Также исследованиями политической культуры занимались такие авторы, как Г. Алмонд, С. Верба [1]. Согласно этим авторам, политическая культура, заложенная в нас обществом, ориентирует субъекта на определенный тип политического поведения. Именно поэтому так важно ее изучать и уметь формировать в гражданах, особенно в условиях глобализации, протекающей по лекалам вестернизации мира.

Следует различать глобализацию как естественную способность кооперации человечества и глобализацию как искусственно конструируемый процесс. С первой точки зрения глобализация происходила постепенно и постоянно, на протяжении всей истории человечества. Аристотель в работе «Политика» [2] ведь не зря определял человека как политическое существо. Сущностными факторами людей действительно являются их способности к кооперации, коммуникации и взаимодействию. Без этого человечество просто не выжило бы. А вот глобализация как сознательно сконструированный проект переустройства мира — процесс относительно современный. Она направляется Западом и предполагает унификацию всех существующих ценностей, сведение их к единому вестернизированному образцу, что влияет на политическую культуру людей, создавая определенные проблемы.

Проблемы политической культуры современного общества

К числу проблем политической культуры современного общества можно отнести следующие: проблема национальной и политической идентичности, проблема абсентизма и проблема патриотизма. Перечисленные проблемы охватывают все группы населения, но, с нашей точки зрения, наиболее характерны для молодежи, что особенно опасно для развития страны. Также выделенные проблемы характерны и для нашего общества и для европейских стран в том числе, то есть носят не локальный, а, можно сказать, глобальный характер.

Разберем данные проблемы подробнее. Проблема национальной идентичности распространилась повсеместно опять же из-за глобализационных процессов. Ее интересно описывает С. Хантингтон в работе «Кто мы?» [6]. Он пишет, что еще в начале XX века, если гражданина США просили идентифицировать себя, то он идентифицировал себя как «американца» вне зависимости от его этнического происхождения. Такой человек сознательно и старательно стремился ассимилироваться в том обществе, в котором оказался по тем или иным причинам. Если же современному человеку задать вопрос «Кто ты?», то, по исследованиям С. Хантингтона, он будет идентифицировать себя с той этнической группой, к которой принадлежит, а не с гражданами того государства, в котором оказался. Проблема заключается в том, что многие современные мигранты, по тем или иным причинам покинувшие свои страны, сознательно не хотят ассимилироваться на новом месте. Они селятся в тех же районах, что и их соотечествен-

ники, не ищут работу, живя на пособия, и даже не стремятся выучить язык страны пребывания. То есть искусственная глобализация порождает глокализацию — ситуацию, в которой вместо исчезновения локальных различий, культур и ценностей происходит не только их сохранение, но даже усиление. Все вышеописанное порождает кризис идентичности, т. е. человек затрудняется в самоопределении, что вызывает сложности в формировании мировоззрения, выстраивании коммуникативных связей и реализации политического поведения.

Помимо национальной идентичности, существует проблема также и политической идентичности, когда человек не знает, с какой политической партией, движением себя идентифицировать. Это происходит в силу различных причин. Например, человек не интересуется политикой, считает ее «грязным делом» или придерживается теории заговора, согласно которой все уже давно решено за него где-то в тайных и покрытых мраком высших эшелонах власти. Или, например, человек не может разобраться в различиях программ существующих политических партий, которые в условиях демократии шума и популизма пестрят мало отличимыми друг от друга эмоциональными политическими слоганами. В итоге человек решает попросту оставить любые попытки разобраться в происходящем в политике и уже тем более не претендует на то, чтобы хоть как-то воздействовать на нее, несмотря на все призывы политиков и работающих на них политических технологов. В результате уровень политического участия граждан падает повсеместно, а недовольство деятельностью политической власти всех уровней, напротив, неумолимо возрастает.

С этим связана следующая выделенная нами проблема — политический абсентизм. Политический режим, если он имеет смелость именовать себя демократическим, обязан реализовывать волю населения, опираться на его поддержку. Но современный электорат не проявляет высокой активности на выборах политической власти различных уровней. Политическая индифферентность порождает политической неучастие, особенно в молодежной среде. А поскольку молодежь — это наше будущее, то данная тенденция может иметь негативные и опасные последствия для дальнейшего развития общества.

Обе вышеперечисленные проблемы обостряются третьей составляющей — слаборазвитым патриотизмом. И опять же, для людей зрелого и среднего возраста данная проблема характерна в меньшей степени, чем для молодежи. Современные школьники могут без зазрения совести

назвать свою страну уничижительным словом «крашка», считают, что ничем не обязаны государству, которое «ничего им не дало», не гордятся своей Родиной и не уважают (а часто и плохо знают) ее наследие. Среди студентов порой бытует пренебрежительное отношение к русским фильмам, книгам, товарам и т. п. Лихие девяностые сформировали в умах детей того поколения, что свой продукт обязательно хуже иностранного аналога, и эти дети девяностых заложили ту же мысль в головы уже своих детей. Над немногочисленными патриотами в молодежной среде часто иронизируют сверстники, считая их людьми с ограниченным кругозором. Данная проблема весьма опасна, поскольку благополучное развитие страны зависит от отношения к ней граждан. Молодежь не должна мечтать, окончив университет, продать свои мозги за границу как можно дороже. Они должны хотеть оставаться дома и улучшать, развивать родной край, а это желание в них нужно формировать с детства.

Решить проблему патриотизма возможно с помощью воспитания и образования. К сожалению, решению данной проблемы долгое время не уделялось должное внимание. Но последние законодательные инициативы дают основание полагать, что дело сдвинулось с мертвой точки. Например, недавно в Госдуму внесли законопроект о всероссийском детском и молодежном движении. Необ-

ходимость его создания обосновывается целями «формирования мировоззрения детей и молодежи на основе традиционных российских духовных и нравственных ценностей, традиций народов Российской Федерации, чувства личной ответственности за свою судьбу и судьбу Отечества». Мы рассматриваем данную законодательную инициативу как важный позитивный шаг на пути формирования патриотизма в гражданах нашей страны.

Выводы

Необходимость воспитания патриотизма в современном обществе должна осознаваться действующей политической властью как существенный вклад в обеспечение национальной безопасности государства. В структуре политической власти происходит постоянная ротация кадров, рекрутирование политической элиты осуществляется перманентно. От того, каким мы вырастим гражданина, зависит то, какой политический деятель в будущем придет на смену действующей политической власти. И для того, чтобы общество развивалось, чтобы поддерживалась его субстанциональная целостность и осуществлялся демократический политический режим, необходимо, чтобы и граждане и политики были патриотами своей страны. Только человек, любящий Родину, думающий о ее интересах, способен осуществлять ее независимость и национальную безопасность.

Список источников

1. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах. М. : Мысль, 2014. 500 с.
2. Аристотель. Политика. М. : АСТ, 2018. 320 с.
3. Бауман З. Текущая современность. СПб. : Питер, 2008. 40 с.
4. Бек У. Общество риска. М. : АСТ, 2010. 410 с.
5. Проект о всероссийском детском движении внесли в Думу в юбилей пионерии. URL: <https://www.rbc.ru/politics/19/05/2022/6285eda99a7947c01b05edb5> (дата обращения: 08.06.2022).
6. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М. : АСТ, 2004. 635 с.

References

1. Almond G, Verba S. Grazhdanskaya kul'tura: politicheskie ustanovki i demokratiya v pyati stranakh. Moscow: Mysl'; 2014. 500 p. (In Russ.).
2. Aristotel'. Politika. Moscow: AST; 2018. 320 p. (In Russ.).
3. Bauman Z. Tekuchaya sovremennost'. St. Petersburg: Piter, 2008. 240 p. (In Russ.).
4. Bek U. Obshchestvo riska. Moscow: AST; 2010. 410 p. (In Russ.).
5. Proekt o vserossiiskom detskom dvizhenii vnesli v Dumu v yubilei pionerii. Available from: <https://www.rbc.ru/politics/19/05/2022/6285eda99a7947c01b05edb5>. (In Russ.).
6. Khantington S. Kto my? Vyzovy amerikanskoi natsional'noi identichnosti. Moscow: AST; 2004. 635 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Казанцева В. А. — старший преподаватель кафедры философии.

Information about the author

Kazantseva V. A. — Senior Lecturer of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 25.05.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 25.05.2022; approved after reviewing 30.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1.123

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10506

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ОГРАНИЧЕНИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМА ПРАВОВОГО НИГИЛИЗМА: СПЕЦИФИКА ПРАВОСОЗНАНИЯ И ПРАВОПОНИМАНИЯ В ПЕРЕХОДНУЮ ЭПОХУ

Павел Александрович Горохов^{1✉}, Константин Александрович Шпека²

¹ Оренбургский филиал РАНХиГС

² Уральский государственный медицинский университет

¹ erlitz@yandex.ru ✉

² kshpeka@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0347-3183

Аннотация. В статье рассматривается онтологическая основа правового нигилизма. Анализируется преобразующая сущность человека, его двойственная природа, роль права и морали в становлении человека, понятия правосознания и правопонимания в аспекте их сопоставления с понятием кризиса. Рассмотрены права человека с точки зрения их ограничения. Дана попытка ответить на вопрос, в чем истинные границы прав человека.

Ключевые слова: право, социальный кризис, правовой нигилизм, мораль, ценность, бытие, становление, труд, практика, существование, бытие человека, права человека, ограничение прав, правосознание, правопонимание

Для цитирования: Горохов П. А., Шпека К. А. Философские основания ограничения прав человека и проблема правового нигилизма: специфика правосознания и правопонимания в переходную эпоху // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 41—51. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10506.

Original article

PHILOSOPHICAL FOUNDATION FOR THE RESTRICTION OF HUMAN RIGHTS AND THE PROBLEM OF LEGAL NIHILISM: THE SPECIFICS OF LEGAL AWARENESS AND LEGAL UNDERSTANDING IN THE TRANSITIONAL ERA

Pavel A. Gorokhov^{1✉}, Konstantin A. Shpeka²

¹ Orenburg branch of RANEPА

² Ural State Medical University

¹ erlitz@yandex.ru ✉

² kshpeka@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0347-3183

Abstract. The article considers the ontological basis of legal nihilism. The article analyzes the transformative essence of a person, his dual nature, the role of law and morality in the formation of a person, the concepts of legal awareness and legal understanding in the aspect of their comparison with the concept of crisis. Human rights are considered from the point of view of their limitation. An attempt is made to answer the question of what are the true limits of human rights.

Keywords: law, social crisis, legal nihilism, morality, value, being, becoming, work, practice, existence, human being, human rights, restriction of rights, legal awareness, legal understanding

For citation: Gorokhov PA, Shpeka KA. Philosophical foundation for the restriction of human rights and the problem of legal nihilism: the specifics of Legal Awareness and legal understanding in the Transitional era. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):41-51. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10506.

Введение

Когда начинается размышление о философских основаниях права — прежде всего о правах человека — в качестве первой познавательной проблемы встает вопрос о том, какова связь права с поведением человека, причем поведением не биологически, а социально обусловленным. Ведь осознанные деяния человека современности так или иначе обусловлены его социальными потребностями, хотя в научной прессе появляются и попытки редуцировать волю человека к нейро-мышечным механизмам [1], человек все же остаётся существом биосоциальным. Поэтому он движим потребностями в достижении определённого социального статуса, под которым мы понимаем набор приобретенных индивидом характеристик в процессе онтогенеза (посредством *общественной жизни*), связанных прежде всего с конкретной ролью индивида в обществе или набором таковых ролей. К этим характеристикам следует отнести как индивидуальные навыки, так и психологические качества, которые позволяют задействовать труд индивида в конкретных общественных условиях (т. е. в конкретную историческую эпоху) с целью его участия в производстве общественно значимого продукта — в особом материальном процессе, который позволяет снять противоречие между индивидуальным и коллективным. Произведенный продукт в таком смысле представляет собой своеобразную реализацию этого синтеза. Степень эффективности этого синтеза, а следовательно, и удовлетворённости человеком своим бытием в системе общественных отношений обусловлен набором тех возможностей и средств их осуществления, которые предоставляет человеку общество конкретной эпохи. В свою очередь спектр возможностей-средств обусловлен потребностью самого общества в конкретном продукте (например, качество преподавания той же философии в стенах высших учебных заведений во многом обусловлено потребностью общества в философии как теоретической базе для построения целостного мировоззрения). В процессе общественных отношений индивид не столько как участник производственных отношений, сколько как личность вынужден ограничивать своё поведение определёнными рамками социальных норм, которые часто имеют форму правовых и моральных норм [2]. В связи с этим в исторические эпохи, когда превалирует свобода личности, нормы подвергаются отрицанию.

Основная часть

Индивида как личность случае определяют многие характеристики: уровень и профиль об-

разования, индивидуальный практический опыт, качества личного характера (в том числе приверженность моральным ценностям высшего уровня) и множество других, позволяющих человеку «влииться» в систему общественных отношений в качестве структурной единицы. Эти личные качества, формируемые в процессе осуществления природных задатков в направлениях, востребованных обществом, во многом обуславливают выбор мировоззренческих позиций человека.

Однако мировоззренческие позиции, несмотря на многообразие их возможностей, так или иначе обусловлены культурой *общества*. Под культурой мы понимаем прежде всего систему ценностей общесоциального характера. Поэтому любое мировоззренческое суждение (даже контркультурное), любая мировоззренческая позиция обусловлены теми ценностями, которые предоставляет сама традиционная культура. Даже отрицательное отношение к декадентской культуре (что наиболее ярко проявляется в форме различных эстетических провокаций в современном искусстве) обусловлено наличием самой этой культуры. Поэтому выбор человеком своего общественного статуса, на котором делается акцент в антропологическом подходе к правовой реальности, является относительно свободным, т. к. неразрывно связан с фактически существующими общественными отношениями в конкретный исторический период. Известно, например, что люди несемейные чаще всего оцениваются более негативно с точки зрения соответствия их жизненных установок тем ценностям, которые господствуют в российском обществе как ценности традиционного типа. Хотя институт семьи в настоящее время испытывает серьезные изменения, факт остается фактом — в глубине российской ментальности семья выступает чаще как сакральная ценность. Эти и многие другие социальные и личные качества, перечисление и исследование которых представляет собой предмет отдельного исследования, в совокупности и порождают относительно свободный выбор социального статуса личности.

Разумеется, этот статус не приобретается от рождения. В связи с этим вряд ли кто-то будет возражать против того, что сословность как «социальная группа многих докапиталистических обществ, обладающая закрепленными в обычае или законе и передаваемыми по наследству правами и обязанностями» [3] как норма отсутствует в современном российском праве, а также в системах права большинства зарубежных стран. Исключением являются монархические страны. Но и в этом случае следует констатировать, что большинство монархических государств пред-

ставляют собой по форме правления ограниченные монархии и передаваемые по наследству (в силу правовых норм) социальные роли в данном случае оказывают, во-первых, на политику государства минимальное влияние, а, во-вторых, не являются отражением тех демократических принципов (отрицающих наследование социального статуса как норму права), которые определяют основы общественного строя. Конечно, можно привести и примеры абсолютной монархии, существующие в странах Ближнего Востока, где воля монарха играет существенную роль в определении направлений политики и принятии ключевых решений. Однако наличие династического принципа наделения властью не устанавливает принцип наследования социальных ролей для общества. Если в качестве возражения привести пример кастового деления общества в Индии, то этот факт, во-первых, является исключением, а, во-вторых, формально, т. е. на юридическом уровне, сословная система каст в Индии запрещена. К тому же, придерживаясь принципа научности, мы должны обратить внимание на то, что научный анализ основывается на очевидных фактах, которыми признаются наиболее распространенные явления, получившие обобщение при помощи универсальных понятий и вошедшие в научный оборот. Исходя из этого, следует говорить, что современные государственно-правовые реалии предоставляют возможность индивиду самостоятельно определяться в качестве личности с точки зрения его социального статуса, который наиболее соответствует его мировоззренческим позициям. В качестве примера можно привести случаи, когда люди с высшим образованием принципиально определяют для себя приоритеты таким образом, что наиболее приемлемой с точки зрения их сущности является, скажем, профессия дворника, а некоторые добровольно ведут бродяжнический образ жизни, что является для них наиболее приемлемой формой существования с точки зрения осуществления их духовных потребностей.

В связи со сказанным, следует говорить о том, что человек — это прежде всего существо деятельное, осуществляющее свою деятельность для достижения определенного положения в обществе в соответствии со своим **социально обусловленным** (напрямую или опосредованно) проектом. Разумеется, что в обществе деятельность человека должна подчиняться определенным правилам, со временем приобретающих форму правовых норм, несоблюдение которых влечёт за собой государственное принуждения в виде наказания. И вряд ли когда-то общество сможет обойтись без государства как нормотворческого

аппарата, регулирующего общественную жизнь посредством множества законов и иных предписаний обязательного характера, ограничивающих свободу поведения, хотя есть авторы, высказывающие негативные оценки на счёт государства в этом смысле [4].

Так насколько тогда человек свободен в своем самоопределении, точнее насколько тесно связаны его действия по самоопределению с необходимостью? Сама постановка вопроса о свободе воли, а соответственно, и деяния подталкивает нас к рассмотрению человека с точки зрения основного вопроса философии в том виде, в котором он был сформулирован Ф. Энгельсом. Именно такая формулировка основной философской проблематики позволяет рассмотреть явления окружающего мира максимально многогранно, что способствует наиболее полному раскрытию его сущности. Да и сам факт того, что все многообразие философских систем в академическом сообществе до сих пор часто классифицируют с точки зрения решения основного вопроса философии, подтверждает его прежнее методологическое значение и в настоящее время.

В рамках же очерченной нами проблематики стоит сосредоточить внимание на следующих аспектах бытия человека.

Во-первых, человек — существо психофизическое. Поэтому в любом случае *материальность* его существования не будет ни у кого вызывать возражений. Существование человека как биологического вида (индивида) делает его несвободным, т. к. природа это — царство необходимости, где любое явление представляет собой следствие определенной причины либо комплекса причин. К. Маркс особое внимание акцентировал именно на том, что материальность человека приводит к необходимости удовлетворения в первую очередь своих насущных потребностей, прежде всего, естественного характера: пища, жилье, одежда и т. д. Преодоление необходимости в данной связи возможно только посредством *труда*. Именно способность производить и преобразовывать природу отличает человека от остального животного мира. Человек способен производить не только материальные продукты, но еще и создавать духовные блага, которые выстраиваются им в иерархическом порядке в соответствии с производимыми им ценностями, что и порождает мир культуры.

Человек — существо не только материальное, но и духовное. Это второй полюс его психофизической сущности. Как существо духовное, он способен познавать окружающий мир и, как следствие, расширять горизонт знаний о самом себе.

Но этим его духовность не ограничивается. Не менее важным с точки зрения развития общественных отношений является не только познание да, пожалуй, и не столько оно, сколько *эмоциональная* «окраска» бытия человека. В отличие от животных человек способен *переживать* влияние необходимости, что приводит к различным страданиям, тяжесть которых варьируется в зависимости от многих обстоятельств. Разумеется, преодоление этих страданий приводит к возникновению морали, основанной на осмыслении различных феноменов человеческого бытия сквозь призму духовности: любовь, счастье, тоска, отчаяние, забота, страх и т. д., которые получили широкий отклик в иррационалистических философских учениях (особенно в экзистенциализме). Названные феномены, а также иные, созвучные с ними, лежат в основании морали, ценности которой позволяют оценить причины страданий как антигуманные, соответственно недопустимые в практике общественных отношений.

Разумеется, процесс формирования моральных ценностей, основной из которых является *добро*, это процесс не сиюминутный, он требует длительного времени [5] и отличается специфическим содержанием в зависимости от материальных условий его осуществления. Ведь моральные ценности в разных культурах до сих пор отличаются друг от друга, и порой это отличие настолько сильно бросается в глаза, что порождает мнение о невозможности достичь универсальных ценностей, которые явились бы своеобразным духовным каркасом человечества, поэтому духовная сфера жизни человека трактуется как конгломерат различных культур.

В этой связи вспомним строки Киплинга из «Баллады о Западе и Востоке»:

Запад есть Запад, Восток есть Восток —
Им не сойтись никогда
До самых последних дней Земли,
до Страшного Суда!

И действительно, отличия в системах права восточных и европейских стран по-прежнему разительны. Однако эти афористичные строки в перефразированном виде можно применить и к философским категориям, рассматриваемым здесь: свобода есть свобода, а необходимость есть необходимость, и вместе им никогда не быть. Выход из этого тупика — диалектика, а точнее, взаимопроникновение противоположностей. Одно невозможно без другого, а взаимное отрицание приводит к единству и развитию в познании их содержания, а в практической плоскости к раз-

витию общественных отношений посредством синтеза индивидуального и коллективно в трудовой практике. Бесконечность практики как деятельности по преобразованию бесконечной природы — основа бесконечного существования человечества.

Существенной чертой человека, исходящей из его психофизической сущности, является его социальность. Это одновременно и слабость, и сила человека как биологического вида. Его социальность позволила ему создать мир культуры и цивилизации и навязать природе в определенной степени свои правила, объективировав знание об окружающем мире, полученное в ходе длительной практики преобразования природы. С другой стороны, социальность требует четкой регламентации общественной жизни, создавая условия для еще большей необходимости, нежели чисто природная. Связано это прежде всего с разделением труда в процессе общественного производства, что приводит к расслоению этого общества, а соответственно и неравномерному участию каждого человека в процессе производства необходимых человеку благ. Чем сильнее расслоение, тем сильнее регламентация общественной жизни. Несмотря на принцип демократизма, заложенного в системы законодательства многих стран, следует признать, что, несмотря на провозглашаемые свободы, жизнь человека в современных государствах предельно формализована и подчинена нормативному регулированию. Для иллюстрации приведем простейший пример — правила дорожного движения, которые в том виде, в котором они существуют сейчас, было сложно себе представить хотя бы сто лет назад.

Разумеется, перефразированный выше афоризм можно перефразировать и применительно к социальному расслоению: сытый есть сытый, а голодный есть голодный, и им друг друга никогда не понять. Как бы исследователи-правоведы ни старались уйти от классовой теории возникновения государства и права, но факт остается фактом — при возникновении классового противоречия, возникает и необходимость его сдерживания. Иначе его обострение может привести к полному уничтожению человеком самого общества, которое является средой человеческого существования. В этой связи становится логичным появление государства как безликого аппарата власти, лишённого всяческих эмоций, управляющего и карающего во имя всего общества. Право поэтому служит своеобразным средством управления, его нормативной базой, состоящей из предписаний дозволяющих и предписаний запрещающих. Соответственно, право как нормативное предпи-

сание очерчивает юридически (позитивно) границы дозволенного поведения. Однако можно ли говорить, что государство способно произвольно создавать запреты и является ли произвол государства в этом смысле закономерностью? Вряд ли. Ведь государство без общества — ничто. Значит, оно должно согласовывать свои цели с целями того конкретного общества, отношениями в котором оно управляет.

Но существуют ли какие-то догосударственные основания права? Такие основания, которые в той или иной форме раскрывали бы выше названные общественные цели, в соответствии с которыми государство и должно осуществлять нормотворчество и основанное на нем государственное управление? Вопрос этот может быть решен в свете постановки другого вопроса: какие иные регуляторы, помимо юридических норм, могут вообще существовать в обществе? И тут мы снова должны констатировать, что таким распространенным регулятором является мораль. Первоначально она существовала в форме табу — запретов различных ранних форм религии, основанием которых являлись преимущественно родоплеменные насущные интересы, основанные на примитивных представлениях о сверхъестественном. Постепенно в ходе истории запреты приобретают моральную окраску, которая основывается на представлениях о достоинстве человека. Специфика морали как регулятора, однако, определяется тем, что как средство управления общественными отношениями оно эффективно тогда, когда высок уровень морального сознания общества. Ведь в отличие от юридических норм, за нарушение которых государство может наказывать, применяя силу, нормы морали охраняются общественным мнением, а формой «наказания» является общественное порицание. Соответственно от широты общественного порицания и зависит эффективность морали как регулятора [6].

Важно иметь в виду, что право не всеильно, и без морали оно не способно в полной мере осуществлять функции государственного управления. Ведь государство не может проникнуть во все «закоулки» общественной жизни и следить за каждым шагом индивидов, чтобы применить санкционированное законом принуждение. Если это когда-то и произойдет, то восторжествует полный тоталитаризм (хотя научность этого термина еще может вызывать вопросы, но тотальный контроль как его основную характеристику мы можем здесь использовать). К тому же многие антигуманные поступки с точки зрения этики выглядят настолько не эстетично и вызывают отвращение, но с точки зрения права не содержат в себе составов

правонарушений, что не позволяет привлечь людей к ответственности. Например, употребление продуктов питания в лекционной аудитории вряд ли можно расценить как хулиганство или нарушение санитарно-эпидемиологических норм. Однако антиобщественность такого поведения не вызывает сомнения с точки зрения этикета. В то же время не существует таких юридических норм, которые позволили бы подобное поведение. Соответственно, закон так или иначе согласовывает свои предписания, исходящие от государства, с некими **внеюридическими** основаниями, существующими в иной форме, нежели позитивное право. На наш взгляд, таковыми основаниями являются принципы морали, основанные на идее **добра**. Поэтому само право как проявление свободы в социально приемлемой мере ограничивается не столько юридическим дозволением, сколько добром. Но если закон и добро дополняют друг друга, откуда в общественном сознании появляется правовой нигилизм?

Два десятка лет назад один из авторов этой статьи начал заниматься проблемой правового нигилизма, который определил в 1998 году как диалектическое сочетание двух явлений: *отрицания народом навязанных ему правовых норм и нарушение самим государством созданного им закона* [7]. В дальнейшем тема онтологических и гносеологических аспектов правового нигилизма была продолжена в ряде исследований [8], ибо сама жизнь несказанно богаче всех наших теоретических представлений о ней. Изменяющаяся непредсказуемым образом социокультурная реальность, в том числе и право как важная часть этой реальности, не только побуждает ученых исследовать происходящие в стране изменения, но и заставляет политиков в той или иной степени реализовывать сформированные обществоведами теоретические концепты.

Поворот к капитализму первоначального накопления в ельцинскую эпоху, последовавший после разрушения Советского Союза, привел к существенным изменениям в правовой системе страны. Если вспомнить классические слова В. И. Ленина о том, что право есть возведенная в закон воля господствующего класса, то можно многое понять (но не оправдать!) в политико-правовых реалиях современной России. К сожалению, вера в действенность права, в саму идею торжества справедливости фактически полностью потеряна у наших сограждан. Эта аннигиляция веры способствует небывалому ранее распространению правового нигилизма в народных массах.

Разумеется, во все века русской истории можно найти примеры недоверия к кодифицированному

праву как продукту чуждой для народа власти (хотя Россия не является единственным примером правового нигилизма; широко известно отрицательное отношение к закону и предписаниям власти у американцев, что нашло отражение в распространенных образах героев многочисленных произведений массового искусства). Народ противопоставлял враждебную и чуждую для него идею права великой идее правды, справедливости. Отсюда важнейшей причиной правового нигилизма со стороны самого народа является отчуждение права. Таковое отчуждение выражалось в осознанном разрыве индивида или даже социума с правом. Народ демонстрировал как непонимание законов, так и пренебрежительное, а порой и враждебное к ним отношение. Н. А. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» пишет: «Русский нигилизм был уходом от мира, лежащего во зле, разрывом с семьей и со всяким установившимся бытом. Русские легче шли на этот разрыв, чем западные люди. Греховными почитались государство, право, традиционная мораль, ибо они оправдывали порабощение человека и народа» [9, с. 37].

Язык — дом бытия, как говорил М. Хайдеггер. В самом русском языке ярко выражено нигилистическое отношение к праву, основанное на недоверии и нелюбви к нему. В замечательном словаре В. И. Даля «Пословицы и поговорки русского народа» можно найти около 50 примеров недоверчивого отношения народа к праву и законам. Самые характерные примеры из этого собрания народной мудрости таковы: «Закон — паутина: шмель проскочит, муха увязнет», «Законы святы, да судьи супостаты», «Не бойся закона, бойся законника», «Закон — что дышло, куда поверни — туда и вышло». Изначально право в народной среде ассоциировалось с нечто враждебным и чуждым самой идее справедливости. Это видно из пословиц: «Если б не закон, не было б и преступника», «Судья — что плотник: что захочет, то и вырубит», «Где закон, там и преступление», «Не будь закона, не стало б и греха» [10, с. 145—146].

Впрочем, как уже сказано, не стоит приписывать лишь русскому народу имманентную враждебность к праву. Во многих европейских языках без труда можно найти такие же пословицы и поговорки, в которых отражено нигилистическое отношение к праву. Даже немцы, славящиеся законопослушностью, часто говорят: «Je mehr Gesetz, je weniger Recht», то есть чем больше законов, тем меньше права. Зеркальное отражение этой поговорки: «Je weniger Gesetz, je besser Recht» — чем меньше законов, тем лучше право [11, с. 246]. Так в самой народной менталь-

ности подмечена разница между правовым идеалом и юридической реальностью, юридическим и фактическим, между сущим и должным. Кстати, отрицательное отношение к позитивному праву присуще и американцам, что отмечено влиятельным американским интеллектуалом Ф. Фукуямой: «Американцы в силу различных сложных причин не слишком законопослушны» [12, с. 20].

К росту правового нигилизма в современной России приводит целая совокупность объективных факторов. Совершенно очевидно, что правовой нигилизм является составной частью нигилистической ментальности народа. Преодолеть такую ментальность очень сложно, ибо некоторые из ее истоков укоренены в глубинах национальной психологии. Например, большей ценностью для народа обладает общинность, соборность, а не индивидуализм, жертвенность ради общего блага, а не самосохранение ради себя и своих близких, что лишний раз подчеркивает архетипичность жертвенности, основанной на представлении о добре как об универсальной ценности — индивидуальное благо возможно только посредством блага общего как основного принципа общественного сознания.

Для создания эффективного государства на бескрайних просторах нашего Отечества была нужна сильная власть. Народ это понимал и часто приветствовал. Но, увы, эта власть сама же и нарушала законы, созданные ею для сохранения и функционирования государства. Именно в российской истории всегда было необычайно сложно придерживаться аристотелевской «золотой середины» между крайностями централизма и анархического развала. А ведь именно эта середина и являет собой подлинное политико-правовое благо.

Правовой нигилизм в народной среде напрямую связан с уровнем правовой культуры. Если культура в целом делает из индивида человека, то правовая культура призвана формировать гражданина. В свою очередь она основана на должном уровне правосознания. Уровень правосознания напрямую зависит от степени совершенства таких форм общественного сознания, как мораль и право. Как мораль, так и право являются понятиями историческими, преходящими и отнюдь не постоянными. Хотя, безусловно, есть некоторые деяния, признававшиеся аморальными и преступными в рамках европейской культуры на протяжении всех веков ее существования. Многие из того, что считалось аморальным в одну эпоху, считается вполне допустимым в другой. Например, статьи 153 и 154 УК РСФСР довольно жестко карали за спекуляцию, наказывая доморощенных советских коммерсантов лишением свободы от двух до пяти лет с

конфискацией имущества. Ныне на спекуляции, то есть на перепродаже товаров и получении от этого материальной выгоды, построена весомая часть государственной экономики. Если бы ныне действовала статья 118 УК РСФСР, каравшая за мужеложство, то по ней можно было привлечь к уголовной ответственности большую часть современного эстрадного бомонда нашей страны. Однако вызывает сомнения соответствие этих норм тем добродетелям, которые традиционно входили в русскую культуру.

Да, метаморфозы правосознания довольно значительны даже на протяжении жизни одного поколения. Что уж говорить о колоссальных изменениях народной ментальности за полвека истории! Стремительность социальных изменений в современном мире (в том числе и в российском обществе) создает ценностную неразбериху, что также подталкивает к всеобъемлющему правовому нигилизму.

Все восстания, вспыхивавшие в России на протяжении ее бурной истории (под предводительством Ивана Болотникова, Степана Разина, Кондратия Булавина), проходили под хоругвями веры в «доброе царя-батюшку», который прогонит «судей неправедных» и установит подлинное, то есть справедливое право. Даже самозванец Емельян Пугачев, выдававший себя за выжившего самодержца Петра III, обещал дать людям желанную справедливость, отнятую у них вероломной императрицей Екатериной II.

В истории российского государства наблюдается одно обстоятельство: народ неизбежно стремился дистанцироваться от законников в частности и от государственной власти в целом, общаясь с ее представителями лишь в самых крайних случаях. Массовый народный правовой нигилизм появился из самых глубин народной психологии, а в советское время лишь приобрел новые нелепые черты.

Народ отрицал несовершенные законы государства, которые не только не понимал, но и изначально относился к ним с недоверием и опаской. Существовавшие законы не ассоциировались с правом как возвышенной идеей добра, справедливости и праведного воздаяния за грехи. И российские революции начала XX века вспыхивали, по большей части, именно от этической и аксиологической апатии, что приводило к отсутствию желания менять существующую социальную реальность в лучшую сторону.

Как бы ни хотелось замолчать это разнообразным «либеральным» очернителям, именно в советский период отечественной истории были достигнуты колоссальные успехи во многих

отраслях науки, техники и искусства. Но постепенно, начиная с 60—70-х годов XX столетия на общий уровень морали и правосознания народа стали оказывать влияние общее неверие в возможность построения коммунистического общества и его светлые идеалы. Большой ошибкой было указание на XXII съезде КПСС в 1961 году конкретных сроков построения коммунизма — к 1980 году. В реальности в состоянии, близком к коммунизму, жили лишь правящие верхи общества. Разрыв между уровнем жизни чиновничьей номенклатуры и социальным бытием простого советского человека был разительным, но все же этот разрыв не был такой зияющей пропастью, как в современной России. И ревнители коммунистической морали не всегда могли объяснить эту диспропорцию, а ныне власть вообще предпочитает ее не замечать.

На наш взгляд, в советское время всеобъемлющему правовому нигилизму в народных массах не дало развиваться одно решающее обстоятельство: на несправедную власть чаще всего можно было найти управу. С 1934 года активно действовал Комитет партийного контроля, который мог отдать «коммунистического чинушу» (слова В. И. Ленина) под суд, тем самым, восстановив желанную справедливость. Реальная возможность добиться справедливости у простого советского человека имелаась.

К сожалению, в современной России такой возможности у простого гражданина практически нет. Реалии современной жизни убедительно доказывают, что право все чаще используется как механизм для устранения политически и экономически неугодных людей в управленческой среде. Осуществляется некий преступный социальный заказ, который выполняют силовые структуры. Показательно, что в последнее время словосочетание «правоохранительные органы» окончательно уступило место названию «силовые структуры». Это тоже свидетельство растущего правового нигилизма.

Попавшему в жернова судебной машины человеку шансов выбраться оттуда духовно и физически непокалеченным фактически нет. Процент оправдательных приговоров в современной России составляет около 0,5 %, в то время как при Сталине на пике репрессий он составлял 13,4 %. Это не может не способствовать развитию всеобъемлющего правового нигилизма в широких народных массах современной России. Чувство безысходности, социальная апатия, неуверенность в завтрашнем дне также не способствуют развитию высокого уровня правосознания. С одной стороны, существующие законы часто вообще

не «работают», а с другой стороны, наблюдается нежелание не только соблюдать, но и знать эти законы, ибо в народе укоренилось твердое убеждение в бесполезности права для простого человека.

Быстротечность изменений в российском обществе на сегодня настолько очевидна, что не нуждается в обстоятельных обоснованиях. Изменения эти помимо внутренних факторов осложняются непрогнозируемыми (такими, как коронавирусная инфекция и связанная с ней самоизоляция) сценариями развития. Можно долго дискутировать о причинах или комплексах таких причин, которые лежат в основе социально-политических трансформаций. Но факт остаётся фактом — многие граждане РФ еще в недавнем прошлом были гражданами одного государства, а сегодня уже другого. А смена государственной парадигмы (совокупности принципиальных идей, лежащих в основе государственного управления) — явление общественной жизни, которое нельзя назвать заурядным. Разумеется, таким преобразованиям сопутствовали и изменения в законодательстве, которое так или иначе фиксирует на формальном уровне эту самую государственную парадигму.

Неоспоримым также является тот факт, что в существующей правовой системе одним из приоритетных моментов выступают идеи частной собственности на основные средства производства и права человека. Последние в свою очередь представляют собой идеальную основу для законодательного закрепления права частной собственности (еще раз повторюсь: на основные средства производства, т. к. советское право также знало частную собственность, но это право распространялось только на вещи, связанные с удовлетворением личных потребительских нужд).

Конституция РФ провозглашает широкий комплекс прав граждан, что позволяет реализовать на практике идею свободы личности. Соответственно и само правопонимание должно было трансформироваться, т. к. предыдущая эпоха акцентировала особое внимание на классовости в правосознании. Соответственно ценности современного правопонимания так или иначе должны воспроизводить в снятой форме ключевые ценности предыдущей исторической эпохи. Но так ли это в реальности?

Для ответа на этот вопрос нам нужно обратиться к понятию «переход» (кризис). На уровне бытового сознания при упоминании кризиса сразу появляются отрицательные ассоциации. Однако, если исходить из этимологии этого слова, то под ним нужно понимать переход от одного качественного состояния к иному, более высокому. Такой переход без коренной ломки устоявшихся

общественных отношений вряд ли возможен. Соответственно и традиционное правопонимание в этом процессе представляет собой теоретический аналог устойчивости, что исключает прогрессивное движение. Кризис как переход требует, как бы это ни звучало цинично, «трезвого» отношения к традиционности, но это не значит, что полное отрицание прошлого является условием развития, но в то же время воспроизводство прошлого до бесконечности невозможно.

Если взглянуть на современные реалии с точки зрения развития технологий, основанных на росте научного знания, то они начинают существенным образом влиять, например, на гендерную составляющую общественного сознания. Сегодня индивиды могут выбирать, подчеркнём это, свою социокультурную принадлежность (гендерность) в смысле набора определённых половых ролей, не говоря уже о медицинской возможности трансформации своей половой принадлежности. Разумеется, это идет вразрез с устоявшимися традиционными ценностями, которые так или иначе воспроизводятся и в правопонимании. В связи с этим опять вспоминается Ф. Фукуяма, который после своей скандально нашумевшей книги «Конец истории» вынужден был написать другую не менее скандальную «Последний человек и наше постчеловеческое будущее», где высказал мнение, что история человечества (в качественном, а не количественном смысле) не закончится, пока не закончится развитие науки. К тому же он уже начал высказывать опасения, что возможность свободного самоопределения личности, которую предоставляют современные научные технологии, могут привести, наоборот, к господству необходимости, имея в виду генную инженерию. Точнее те случаи, когда человеческий эмбрион будет модифицироваться в соответствии с пожеланиями родителей. Можно представить себе и ситуацию, когда человек как индивид продуцируется в пробирке в лабораторных условиях с заранее внедренным генотипом. Это, конечно, предположения, которые граничат с футурологией.

Но так или иначе переходная эпоха характеризуется превалированием личного над общим. Поэтому она всегда в качестве признака несёт в себе ценности антисистемного характера. *В такие периоды человек как высшая ценность становится лейтмотивом теоретических размышлений.* Современное правопонимание переживает своеобразный «бум». Это прослеживается в многочисленных теоретических работах. Для большинства из них характерно стремление «очеловечить» юриспруденцию, направить вектор юридической практики на реальные проблемы бытия человека.

Разумеется, невозможно рассматривать право отдельно от человека — сущность права неразрывно связана с фундаментальными принципами человеческой жизни и общежития.

Да, внутренняя сущность права обусловлена особой природой человека, необходимостью свободы и самоопределения. Права и свободы человека — это то основное, глубинное в праве, без чего немислимо полноценная жизнь индивида. Бытия человека в мире права — вот что выступает надежным показателем цивилизованности любой правовой системы. В переходную эпоху от права-веда, пожалуй, требуется сила воли, чтобы не следовать в русле традиционного правопонимания, но при этом быть способным к открытию теоретических горизонтов для дальнейшего развития правопонимания в рамках диалектики свободы и необходимости.

Права и свободы человека и гражданина — это, конечно же, та, возможно, единственная ценностная система, которая способна примирить человека с окружающим его обществом и с государством, преодолеть их взаимное отчуждение. Признавая права и свободы других, я требую к себе такого же отношения. *Мое право на достойное существование, уважение ко мне как личности, так же как и право мне подобных, становится единственной ценностью, которая связывает меня с правовым порядком.* Не случайно апелляция к правам человека и гражданина — распространенная форма легитимации социального протеста в сегодняшнем обществе. Всё так, но вместе с тем эти права и свободы имеют свою позитивную форму. Они отражены в системообразующих нормативно-правовых актах: конституциях, международных декларациях универсальных международных организаций и т. п. Содержание их предельно формализовано и охватить весь спектр реальных (конкретных) общественных отношений (прежде всего, на межличностном уровне) они не могут. Что очень часто приводит к *злоупотреблению правами человека* (достаточно посмотреть хотя бы одно телешоу, где скабрёзность, казалось бы, переходит все границы, но при этом всё протекает в рамках дозволенного). Соответственно, деяния, основанные на таких мировоззренческих основаниях, чреватые *правовым нигилизмом*, т. е. выходом за рамки дозволенного поведения, установленные не позитивным правом, а *идеей добра*.

В обществах переходных эпох скорость общественных изменений колоссальна, что «размыва-

ет» традиционные ценности до неузнаваемости. В переходные периоды общество как никогда нуждается в ценностях социоцентристского правопонимания (солидарности, ответственности, обязанностях по отношению к обществу, природе, Богу, наконец, если общество религиозно). Такое правопонимание должно обеспечивать в переходный период плавность правового развития. Казалось бы, да. Но переход к качественно новым общественным отношениям невозможен без индивидуалистского правопонимания. Однако в кризисном обществе индивидуализм обычно оборачивается господством олигархического меньшинства в условиях резкого общественного расслоения.

Поэтому современное правопонимание, основанное исключительно на ценностях индивидуализма, будет приводить только к усилению правового нигилизма, который знаменует кризисный период развития права переходных эпох.

Заключение

Таким образом, психофизический характер бытия человека как прямо, так и косвенно детерминирует процесс становления человека и общества посредством трудовой деятельности. Право, как и другие формы общественного сознания, направляют этот процесс в социально приемлемое русло, используя специфические методы регулирования общественных отношений. Мораль «корректирует», дополняет право, основанное на государственном принуждении. Периоды, когда труд человека выходит за рамки системы сложившихся общественных отношений, основанных в свою очередь на определённой системе производственных отношений, характеризуются кризисом общественного сознания, в том числе и правосознания, основанного на конкретном типе правопонимания. Правовой нигилизм — проявление кризиса правосознания и правопонимания. Он основан на ценностях индивидуалистического толка. Высокая степень правового нигилизма затрудняет становление права в частности и общественного сознания в целом. Вместе с тем правовой нигилизм — атрибутивный признак переходных состояний права, поэтому снижение степени его распространения возможно при условии пропаганды идеи добра и добродетели как его проявления в практике человеческой деятельности посредством максимально широкого спектра общественных учреждений.

Список литературы

1. Dorenbosch M. M. The idea of Will. URL: <https://web-archive.southampton.ac.uk/cogprints.org/9841/index.html> (дата обращения: 18.05.2022).

2. Cosmides L, Guzman R. A., Tooby J. The Evolution of Moral Cognition. URL: <https://escholarship.org/uc/item/0sh5f06z> (дата обращения: 18.05.2022).
3. Сословие. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/44678> (дата обращения: 01.11.2021).
4. Bruno L. Freedom and the Law. URL: <https://oll.libertyfund.org/title/kemp-freedom-and-the-law-lf-ed> (дата обращения: 18.05.2022).
5. Krellenstein M. A modern nihilism. URL: <https://web-archive.southampton.ac.uk/cogprints.org/8795/3/a-modern-nihilism.html> (дата обращения: 18.05.2022).
6. Robinson W. L. The metaphysics of morality: dispositionalist account. URL: <https://escholarship.org/uc/item/6c24r6tc> (дата обращения: 18.05.2022).
7. Горохов П. А. Проблема оснований правового нигилизма (гносеологический аспект) Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Оренбург, 1998. 150 с.
8. Горохов П. А. Правовой нигилизм: опыт философского анализа. Saarbrücken : LAP, 2011. 212 с.
9. Горохов П. А. Правовой нигилизм государственных структур России как проблема философии права // Человек: преступление и наказание. 2017. Т. 25 (1-4), № 3. С. 340—346.
10. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМГА-PRESS, 1955 г. М. : Наука, 1990. 224 с.
11. Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 1987. 543 с.
12. Байер Х., Байер А. Немецкие пословицы и поговорки (Sprichwörterlexikon) : словарь. М. : Высш. шк., 1989. 392 с.
13. Фукуяма Ф. Сильное государство. Управление и мировой порядок в XXI веке. М., 2006. 220 с.

References

1. Dorenbosch MM. The idea of Will. Available from: <https://web-archive.southampton.ac.uk/cogprints.org/9841/index.html>. (In Russ.).
2. Cosmides L, Guzman RA, Tooby J . The Evolution of Moral Cognition. Available from: <https://escholarship.org/uc/item/0sh5f06z>. (In Russ.).
3. Soslovie. Available from: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/44678>. (In Russ.).
4. Bruno L. Freedom and the Law. Available from: <https://oll.libertyfund.org/title/kemp-freedom-and-the-law-lf-ed>. (In Russ.).
5. Krellenstein M. A modern nihilism. Available from: <https://web-archive.southampton.ac.uk/cogprints.org/8795/3/a-modern-nihilism.html>. (In Russ.).
6. Robinson WL. The metaphysics of morality: dispositionalist account. Available from: <https://escholarship.org/uc/item/6c24r6tc>. (In Russ.).
7. Gorohov PA. Problema osnovanij pravovogo nigilizma (gnoseologicheskij aspekt). Thesis. Orenburg; 1998. 150 p. (In Russ.).
8. Gorohov PA. Pravovoj nigilizm: opyt filosofskogo analiza. Saarbrücken: LAP; 2011. 212 p. (In Russ.).
9. Gorohov PA. Pravovoj nigilizm gosudarstvennyh struktur Rossii kak problema filosofii prava. *Chelovek: prestuplenie i nakazanie*. 2017;25(3):340-346. (In Russ.).
10. Berdyaev NA. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Moscow: Nauka; 1990. 224 p. (In Russ.).
10. Dal' VI. Poslovicy i pogovorki russkogo naroda. Moscow; 1987. 543 p. (In Russ.).
11. Bajer H, Bajer A. Nemeckie poslovicy i pogovorki (Sprichwörterlexikon). Moscow: Vysshaya shkola; 1989. 392 p. (In Russ.).
12. Fukuyama F. Sil'noe gosudarstvo. Upravlenie i mirovoj poryadok v XXI veke. Moscow; 2006. 220 p. (In Russ.).

Информация об авторах

Шпека К. А. — кандидат философских наук, доцент.

Горохов П. А. — доктор философских наук, профессор.

Information about authors:

Shpeka K. A. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Gorokhov P. A. — Doctor of Philosophical Sciences, Professor.

Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: введение, заключение и первые 14 абзацев основной части написаны Шпека Константином Александровичем, остальной текст подготовлен Гороховым Павлом Александровичем.

Contribution of the authors: introduction, conclusion and the first 14 paragraphs of the main part were written by Konstantin Aleksandrovich Shpeka, the rest of the text was prepared by Pavel Aleksandrovich Gorokhov.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 811.111

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10507

К ВОПРОСУ О КИНОКУЛЬТУРОЛОГИИ КАК НОВОЙ ОТРАСЛИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ: ПРОЕКЦИИ И ВЗАИМОСВЯЗИ

Светлана Серафимовна Орищенко

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия, orichtchenko63_6@mail.ru,
ORCID: 0000-0001-6001-6870

Аннотация. Кинокультурология призвана изучать слово в современном кинематографе. Она является составной частью культурологии кино. Кинотексты современного отечественного кино являются одной из составляющих фольклора, т. е. наиболее часто пересказываемых текстов в устной форме. Задача кинокультурологии — сохранить наиболее яркие слова и выражения, произнесённые в фильмах. Кинокультурология исследует ценность слова в киноповествовании, в том числе и при его интерпретации. Особое внимание уделяется антагонистическим битропам и бифигурам, они делают кинотекст многообразным, мерцающим, двоичным. Особое место в построении киносюжета отведено оксюмору, символам и метафорам. Если оксюморон является первопричиной кинотекста, его зерном, то киносимволы и кинометафоры составляют основное «поле» подтекста. Их раскодирование формирует культуру зрителя и дает кинокультурологии материал для исследования. Фразеологические обороты помогают в кодировании и декодировании фильмов. Архетипы, мифы, молитвы в кино приобретают статус культурологического пласта, изучение которого помогает становлению кинокультурологии как новой отрасли гуманитарного знания.

Ключевые слова: кинокультурология, битропы, бифигуры, фразеологические обороты, оксюморон, кино-символы, кинометафоры, архетипы, мифы, молитвы

Для цитирования: Орищенко С. С. К вопросу о кинокультурологии как новой отрасли гуманитарного знания: проекции и взаимосвязи // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 52—58. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10507.

Original article

ON THE QUESTION OF FILM CULTURE AS A NEW BRANCH OF HUMANITARIAN KNOWLEDGE: PROJECTIONS AND RELATIONSHIPS

Svetlana S. Orishchenko

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia, orichtchenko63_6@mail.ru, ORCID: 0000-0001-6001-6870

Abstract. Cinema culturology is designed to study the word in a modern cinema. It is an integral part of the cultural studies of cinema. Cinema texts of modern Russian cinema are one of the components of folklore, i.e., the most frequently retold texts in oral form. The task of film culture studies is to preserve the most vivid words and expressions uttered in films. Film culture explores the value of the word in the film narrative in its interpretation. Special attention is paid to antagonistic bitrops and bifigures, they make the film text diverse, flickering, binary. A special place in the construction of the film plot is given to the oxymoron, symbols and metaphors. If the oxymoron is the root cause of the movie text, its grain, then the characters and movie metaphors make up the main “field” of the subtext. Their decoding forms the culture of the viewer and gives the film culture material for research. Phraseological phrases help in encoding and decoding movies. Archetypes, myths, prayers in cinema acquire the status of a cultural layer, the study of which helps the formation of film culture as a new branch of humanitarian knowledge.

Keywords: film culture, bitrops, bifigures, phraseological turns, oxymoron, movie symbols, movie metaphors, archetypes, myths, prayers

For citation: Orishchenko SS. On the question of film culture as a new branch of humanitarian knowledge: projections and relationships. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):52-58. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10507.

Введение: кинокультурология как термин

Границы современности прирастают новыми смысловыми проекциями и художественными практиками. В меняющейся культуре идут динамичные процессы переквалификации реальности как ответная реакция на усиливающиеся потрясения, неопределённость и обезразличивание. В условиях социальной турбулентности культура всё сильнее позиционируется как стратегия преодоления вызовов глобализации и жизнеспособности техногенной цивилизации. Язык художественной культуры отчётливо артикулируется в метафорах перехода, символах спасения и визуализации императивов социума [4—7]. Когда в науке появляется новый термин — это всегда вызывает как приятие, так и неприятие со стороны сообщества учёных. Необходимо время, чтобы новое слово прижилось, вошло в научный обиход, стало востребованным. Термин «кинокультурология» возникает в культурологии по аналогии с такими понятиями как «лингвокультурология», «киноантропология», «кинориторика». Если термин уместен, то он начинает активно входить в язык науки, его фиксируют словари, часто употребляют в научных изысканиях исследователи. По прошествии времени он утрачивает авторство и становится «народным», как популярные песни, которые знают все, любят, поют, но при этом не помнят имён авторов, пример тому — термин *симпложу* (XIX в.) или *культурология* (XX в.). Узнать автора этого термина можно только в специальной литературе. Сегодня необходимо закрепить статус нового термина *кинокультурология*, поскольку мы понимаем его важность для культурологии кино. При этом мы понимаем, что обоснование термина важнее, нежели присвоение ему нашего авторства, поскольку помним высказывание В. В. Иванова на этот счёт: «*Большая группа французских математиков, чьи работы составили эпоху в развитии этой науки, всему миру известна под условной общей фамилией Бурбаки. Для ученого высказывание мысли становится более существенным, чем преходящий факт упоминания его личного имени*» [3, с. 138].

При изучении логоса в современном отечественном кинематографе с точки зрения культурологии, мы стали свидетелями факта, что в нашем лексиконе появилось новое слово — *кинокультурология*. Оно отражало главные составляющие нашего поиска: мы говорим о кино, о значении слова в кино, рассматриваем язык кино не только с сугубо специ-

фических элементов этого вида искусства (сценарий, монтаж, камера, свет, образ и т. д.), но и с точки зрения логоса. При первом его появлении мы не придали этому факту значения. Затем осознали, что слово всё чаще входит в наш язык на правах устоявшегося понятия. Мы стали анализировать речевую ситуацию, искать подобный термин в иных источниках и пришли к мнению, что раньше он не встречался в работах учёных. Чтобы защитить своё «детисце», мы стали искать поддержки в кругу учёных-культурологов и нашли её в лице Михаила Эпштейна. Об этом мы подробно писали в своей предыдущей работе [9]. Более того, мы поставили перед собой задачу доказать, что при определённом культурологическом ракурсе, слово раскрывает дополнительные смыслы, показанного в кино, углубляет подтекст киноповествования, приглашает зрителя при интерпретации кинотекстов в соавторы. Попытки зафиксировать кинологос делались в XXI в., в частности в «Словаре крылатых фраз российского кино» В. С. Елистратова [1].

Материалы исследования и основные подходы

Культурология кино и кинокультурология не являются синонимическими понятиями. Культурология кино — более широкое понятие, оно вмещает в себя кинокультурологию. Кинокультурология — составляющая часть культурологии кино, которая изучает все составляющие фильма, все его компоненты. Кинокультурология изучает слово в кинодискурсе, поскольку его ценность принадлежит культуре. Создатели фильмов часто относятся к слову напряжённо, как и к экранизации художественной литературы. Ревнивое отношение к первоисточнику доказывает, что бывают случаи, когда слово часто игнорируется, то есть принижается его роль в искусстве кино, при этом часто апеллируют к мнению о «великом немом» в начале пути. Только кино никогда не было немым в буквальном смысле этого слова. Слишком легко распознать смысл жестов и мимики в кино начала XX в., услышать «говорящее» музыкальное сопровождение в исполнении тапёра, прочесть титры, сопровождающие кадры. Сегодня кино перешло границу своего векового существования. Оно может гордиться тем, что не только пользуется другими видами искусства (музыка, живопись, архитектура, скульптура, фотография), чтобы создать оригинальный кинотекст, оно способно само порождать другие виды искусства [11].

Чтобы начать объективное исследование, связанное с логосом, было принято решение изучить его на материале современного отечественного кино. Мы занимались текстами на родном языке, а значит могли избежать многих неточностей, связанных с переводом. Сегодня кинокритики оказывают пристальное внимание мировому кино, в меньшей степени отечественному. Если же наше кино изучают зарубежные исследователи, в частности Л. Сегер [15] и А. ДеБласио [2], они часто политизируют русское кино: в комментариях к фильмам постоянно обращаются к образу президента страны В. В. Путина. Странность таких интерпретаций настораживает и делает их менее объективными с точки зрения науки.

Кинокультурология как новая отрасль в культурологии опирается на разные гуманитарные знания и тем самым подтверждает право на объективность исследования кинотекста с точки зрения логоса. Сюжет кинокартины связан с взаимодействием антагонистов, обозначенных в философии как «свои» и «чужие». Вступая в противостояние, они организуют конфликт, который движет действием фильма, формирует образы, объясняет их выбор при столкновении интересов.

Тропы и фигуры при формировании кинологоса

Концепт «свои и чужие» становится фундаментом кинотекста, который притягивает к себе антагонистические группы разных типов. Философичность современных кинотекстов привлекает не только киноведов и культурологов, но и философов. Среди них Н. А. Хренов, А. Л. Казин, С. В. Соловьёва и др. Кинокультурология близка лингвокультурологии, которая, в свою очередь, тесно связана с риторикой. В этих науках изучаются тропы и фигуры, среди которых нас интересуют все антагонистические пары или *бипары* и *бифигуры*, объединённые единым текстовым пространством. К ним мы относим *симплогу* (*анафора* и *эпифора*), *дисиндетон* (*асиндетон* и *полисиндетон*), *дилогос* (*гипербола* и *литота*) [11]. Кстати, каждый из терминов может порождать новые понятия в кинокультурологии, например *анафорический экран*, то есть любой повторяющийся кадр, эпизод, сцена в фильме. Таким образом, битропы и бифигуры подчёркивают в «сконструированной картине мира» [14] особенности художественного образа, течения времени на экране, строения сюжета и отдельных сцен и эпизодов в композиции фильма. Они помогают кодировать и декодировать кинотекст.

Кроме парных тропов и фигур особо выделяем оксюморон как зерно, как первую единицу при

замысле сценария. Если обратиться к творчеству А. Тарковского, то можно выделить оксюморон как единицу замысла. «Иваново детство» («*Так неуместно и несвоевременно только самое великое*»: ребёнок — защитник Отечества); «Андрей Рублёв» («*Публичное одиночество*»: потери — основа творческого прозрения); «Солярис» («*Блистать отсутствием*»: постижение ценности родного порога через космическое путешествие); «Зеркало» («*Стекло горячее как лёд*»: стремление к отражениям как к спасательному кругу в море жизни); «Сталкер» («*Сладкое отчаяние*»: движение к совести опасно для жизни); «Ностальгия» («*Ваш сын прекрасно болен*»: благополучие и красота чужбины способны уничтожить); «Жертвоприношение» («*Боль восторга*»: осознанное принесение себя в жертву спасает мир). Соединение несоединимых элементов помогает определить главный концепт в кинотексте — «*свои и чужие*». Он вместе с битропами и бифигурами становится основанием кинематографического нарратива. Обращение к тропам и фигурам в кино может показаться кому-то второстепенным знаком. Прибегнем к опыту известных учёных и кинорежиссёров. Искусство *кинориторики* было отмечено ещё в трудах С. Эйзенштейна, то есть, следуя традиции, мы продолжаем изучать классическую терминологию, развивая и углубляя её при изучении современных кинотекстов.

Необходимо подчеркнуть, что *метафоры* и *символы* исследуются не только в философии, риторике и лингвокультурологии, но и в культурологии. Особенное значение в кинокультурологии отведено *метафорам трансформации* и *символам спасения*. Ю. Лотман и Ю. Цивьян большое значение придают метафорам в визуальном искусстве экранизации. Кинокультурология предлагает при анализе кинотекста с целью выявления в нём символов и метафор рассматривать их как *киносимволы* и *кинометафоры* для возможных в будущем словарных статей в словарях по киноискусству, которые могут быть так названы. Метафоры трансформации и символы спасения являются фундаментом в культурном коде отечественного кинематографа. Этот код основан на нравственных постулатах. При этом и символы, и метафоры могут транслироваться со знаками плюс и минус. Вертикаль символа и горизонталь метафоры, соединяясь, образует крест, который ложится на плечи кинообраза, усиливая его значимость (образы Богоматери и Марии Магдалины в героине К. Раппопорт в фильме «Юрьев день» К. Серебренникова). Символ спасения может быть не только опредмечен, то есть показан в виде вещи, но и стать частью метаязыка. И тогда

время способно сбежать от человека («Измена» К. Серебренникова), герой начинает понимать иностранный язык, не изучая его прежде («Дирижёр» П. Лунгина), коллекционный чемодан с сигаретами соберёт на барже всех, кого предстоит казнить мученической смертью («Солнечный удар» Н. Михалкова), колокольня счастья распознаёт грешников и святых («Я тоже хочу» А. Балабанова). Символы спасения «черпают силы» из разных источников. Это не только «обработанные» символы — зафиксированные в словарях. Это символы, которые мы делим на авторские, литературные, фольклорные, кинематографические, музыкальные, живописные, пейзажные, предметные, исторические, православные. Каждый источник поставляет свой набор символов. Задача кинокультурологии — зафиксировать их и объяснить при необходимости (символ белой кошки в куполе православного храма в фильме «Викинг» А. Кравчука равен образу Иисуса Христа).

Фразеологический фонд кинокультурологии

Другой важной составляющей при изучении кинотекста становятся фразеологические обороты разных уровней [12]. Пласты киноматериала, наполненные фразеологическими оборотами, помогают зрителям узнавать жизненные ситуации и идентифицировать себя с киногероями. «Интерпретация фильма начинается с его просмотра: приятия или неприятия увиденного и возможных ассоциаций, основанных на культурной памяти зрителя». К ним мы относим четыре типа фразеологических оборотов: *традиционные* (классические) — зафиксированные в словарях, *ассоциативные* (интерпретационные), *авторские* (новоприобретённые), *номинативные* (ключевые), употреблённые в названии фильма: «Юрьев день» К. Серебренникова, «Солнечный удар» Н. Михалкова, «Мешок без дна» Р. Хамдамова.

Фразеологические обороты, поговорки помогают дать оценку фильму. Концентрация фразеологических оборотов является знаком, подобном пружине. Чем больше фразеологизмов возникает в сознании реципиентов при просмотре фильма и чем больше использовано их в кинологе, тем он ценнее. Чем насыщеннее речь персонажей паремиями, тем глубже художественный образ, тем сложнее постижение подтекста в языке кино и тем ценнее его культурологический аспект. Фразеологические обороты интерпретационного типа — самая большая группа. Она может расширяться и сужаться в зависимости от поставленных задач интерпретатора. Зрители через постижение знаков в виде фразеологических оборотов в кон-

тексте фильма приобщаются к культуре кино, понимают особенности художественного образа, расширяют информационное пространство, расшифровывают закодированный подтекст. «Фразеологические обороты, транслирующие народную мудрость, помогают находить ключи к этим кодам» [13]. Кодирование современной жизни необходимо «кино, как актуальному виду искусства, чтобы сохранить для потомков точность воспринимаемого бытия в конкретном времени. Фразеологический фонд языка в киноискусстве подлежит исследованию в первую очередь, поскольку является наиболее «культуроносным» его пластом. Значение фразеологических единиц неоспоримо, ведь они помогают осваивать и присваивать мир» [13]. Фразеологические обороты тесно связаны с метафорами, поскольку они близки по своей форме, являют единый художественный образ развёрнутым словосочетанием. Кроме этого, фразеологические обороты близко стоят по своей смысловой наполненности к молитвам, мифам и архетипам. Все вместе они помогают понять, кто из персонажей фильма относится к «своим» и «чужим», а значит формируют отношение зрителя к киноповествованию.

Молитвы как утраченный логос в культуре светского человека

Возникновение кинокультурологии диктуется временем. Если фразеологический фонд языка всегда был доступен зрителям и создателям фильмов, то молитвы, которые зазвучали с экрана в последнее десятилетие, требуют внимательного отношения и изучения, ведь большинство из них не известно зрителям, родившимся в атеистическом государстве и забывшим православные традиции. Молитвы с экрана стали произноситься тогда, когда в конце XX в. Т. Абуладзе в фильме «Покаяние» задал вопрос: «Зачем дорога, если она не ведёт к храму?» Эпоха строительства храмов, возвращение к православной культуре позволили современным кинематографистам вслед за А. Тарковским, С. Параджановым, Т. Абуладзе говорить о православной религии как о хлебе насущном. Слово, зафиксированное в православных молитвах, обладает неизъяснимой силой. Оно воздействует на чувства зрителей, приобщая их к утраченной некогда культуре. В «Юрьеве дне» К. Серебренникова, «Острове» П. Лунгина, «Попе» В. Хотиненко, «Монахе и бесе» Н. Достая, «Солнечном ударе» Н. Михалкова, «Я тоже хочу» А. Балабанова звучат православные молитвы, принадлежащие отцам церкви, современно и уместно. Только при ближайшем их рассмотрении можно понять всю красоту и силу этих строк,

которые стали востребованными современностью. Молитвы зазвучали с экрана, чтобы напомнить об ином восприятии бытия, противопоставить степени греховности человека традиционную культуру слова. А. Л. Казин считает, что сегодня трансляция информационных визуальных каналов сводится к трём составляющим: «Если сказать коротко — об эрозе, танатосе и конце света. Технологии формирует мир по образу и подобию своего хозяина. Причем формирует почти тотально — за теми исключениями, которыми подтверждается правило. Старик Фрейд улыбается со своей трубкой. Как в воду глядел, обнажив нутро грешного человека. Правда, ему пришлось-таки прикрыть это змеиное нутро фиговым листком своего *surre ego* — все-таки еще самое начало XX века было, сравнительно вегетарианские времена» [8, с. 26].

Возвращение православных традиций — не дань моде, не следование и не подражание Западной цивилизации. «На просвещенном Западе дело обстоит серьезнее. Если на Руси знают, что грешат, то тамошние либералы — особенно университетские профессора — искренне полагают, что так можно и даже нужно. Прогресс — это возрастание свободы! Нет Бога, нет традиции, нет нации, нет пола, нет Родины. Есть права человека! Радужный флаг — победитель небесного деспотизма. Рационализм — самодостаточный конечный человеческий рассудок — не различает ценностей. Как гениально предвидел Достоевский, «свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друга друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих» [8, с. 27]. Молитвенное слово, возвращающееся в культуру России, тот спасательный круг для человека мыслящего, который способен понимать важность слова, достойного уважения. Чем чаще молитвенное слово будет звучать с экрана, тем больше надежды на то, что традиции православной культуры станут по-настоящему востребованы обществом. «Перед современным человечеством стоит выбор: либо оно, азартно «заигравшись» с виртуальным, окончательно разлучит себя с космосом (точнее, с Богом. — А. К.)

и устремится к самоликвидации, либо на новом витке вернется к великой традиции, а вместе с нею — к реальному миру и к реальной ответственности перед ним» [8, с. 31—32].

Заключение

Мифы и архетипы как модели бытия так же присутствуют в современных отечественных кинотекстах. «Если брать реальную науку, т. е. науку, реально творимую живыми людьми в определённую историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из неё свои исходные интуиции» [9, с. 32—33]. Мифы, отражающиеся в современном кинематографе, часто связаны с танатологией, поскольку этой проблеме посвящены многие киноповествования. Вслед за прарежиссёрами А. Тарковским, С. Параджановым, Т. Абуладзе исследуют танатологический аспект К. Серебренников, П. Лунгин, В. Хотиненко, А. Прошкин, Ю. Быков, А. Богатырёв, А. Кравчук, К. Муратова, Р. Литвинова, А. Касаткин, Н. Назарова, Н. Досталь, А. Балабанов, Н. Михалков, Р. Хамдамов, А. Звягинцев, В. Сигарев, К. Коваленко, К. Балагов.

Среди архетипов наиболее остро исследуется тема отцов и детей. Мать, отец, ребёнок, маска, другой, самость, Бог входят в их число. Главный аспект современности, связанный с темой семьи — нелюбовь. Предки не желают передавать опыт молодым, потомки не хотят его перенимать. Хаос в семейных отношениях характеризуется смертельным кодом. Смерть — главное действующее «лицо» в современном кинематографе.

Таким образом, логос в современном отечественном кино представлен в многообразных формах, формулах и кодах. Задача кинокультурологии при помощи гуманитарных знаний исследовать этот материал и фиксировать наиболее яркие его элементы для составления кинокультурологических словарей. Резюмируя, прибегнем к авторитетному мнению А. Ф. Лосева: «Слово всегда выразительно. Оно всегда есть выражение, понимание, а не просто вещь или смысл сами по себе. Слово всегда глубинно-перспективно, а не плоско» [9, с. 105]. Такое понимание философа доказывает, что выбор кинокультурологии в пользу логоса не случаен, обоснован и перспективен для культуры.

Список источников

1. Елистратов В. С. Словарь крылатых фраз российского кино. М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2010. 336 с.

2. ДеБласио А. Философ для кинорежиссёра Мераб Мамардашвили и российский кинематограф. СПб. : Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2020. 272 с.
3. Иванов В. В. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. М. : Советское радио, 1978. 184 с.
4. Ионесов В. И. Культура на переходе: императивы трансформации и возможности развития : монография. Самара : Изд-во ВЕК # 21, 2011. 537 с.
5. Ионесов В. И. Культура как преодоление: о метафорах перехода и символах спасения // Национальное культурное наследие России: региональный аспект : VI Всерос. науч.-практ. конф. в рамках VII Всероссийского конкурса-фестиваля исполнителей и балетмейстеров народного танца имени Геннадия Власенко. М., 2018. С. 17—25.
6. Ионесов В. И. Импульсы и обертоны глобализующейся культуры // Модернизация культуры: идеи и парадигмы культурных изменений : материалы Междунар. науч.-практ. конф. 2013. С. 24—31.
7. Ионесов В. И. Антропология кризиса и метафоры перехода // Креативная экономика и социальные инновации. 2013. № 2 (5). С. 18—30.
8. Казин А. Л. Технологии зла и русский выбор // Русская цивилизация, Великая Победа и новые вызовы XXI века. М. : Институт Наследия, 2022. С. 24—34.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : АСТ, 2021. 448 с.
10. Орищенко С. С. «Свой» и «чужие» как предмет культурологического познания: концепты, образы, проекции и взаимосвязи // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». М., 2022. № 3. С. 20—26.
11. Орищенко С. С. Феномен зарождения современной пьесы / XXXVII зональная конференция литературоведов Поволжья : сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. (Самара, 3—5 июля 2021 г.). Самара : Научно-технический центр, 2021. С. 271—276.
12. Орищенко С. С. Антагонистические тропы и фигуры концепта «свой и чужие» в современном отечественном кинематографе // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 8. (454). С. 95—100.
13. Орищенко С. С. Фразеологизмы в вербальных артикуляциях художественной экранизации (на материалах современного отечественного кинематографа) // Лингвориторическая парадигма: теоретические и прикладные аспекты. Сочи : СГУ, 2019. № 24. С. 156—160.
14. Свирепо О. А., Туманова О. С. Образ, символ, метафора в современной психотерапии. — М. : Изд-во института психотерапии, 2004. 270 с.
15. Сегер Л. Создание подтекста в кино. М. : Альпина нон-фикшн, 2018. 204 с.

References

1. Elistratov VS. Dictionary of catch phrases of Russian cinema: Dictionaries of the XXI century. Moscow: AST-PRESS BOOK; 2010. 336 p. (In Russ.).
2. DeBlasio A. Philosopher for film director Merab Mamardashvili and Russian cinema. BiblioRossika; 2020. 272 p. (In Russ.).
3. Ivanov VV. Odd and even: Asymmetry of the brain and sign systems. Moscow: Sovetskoe radio; 1978. 184 p. (In Russ.).
4. Ionesov VI. Culture in transition: imperatives of transformation and development opportunities: monograph. Samara : LLC «Publishing House of the CENTURY # 21»; 2011. 537 p. (In Russ.).
5. Ionesov VI. Culture as overcoming: on metaphors of transition and symbols of salvation. In: National Cultural Heritage of Russia: regional aspect VI All-Russian Scientific and Practical conference within the framework of the VII All-Russian competition-festival of performers and Choreographers of folk dance named after Gennady Vlasenko. Russian Civilization, The Great Victory and new challenges of the XXI century. 2018. Pp. 17-25. (In Russ.).
6. Ionesov VI. Impulses and overtones of globalizing culture. In: Modernization of culture: ideas and paradigms of cultural change. Materials of the International Scientific and Practical Conference. 2013. Pp. 24-31. (In Russ.).
7. Ionesov VI. Anthropology of crisis and metaphors of transition. Creative economy and social innovations. 2013;2(5):18-30. (In Russ.).
8. Kazin AL. Technologies of evil and the Russian choice. Russian civilization, the Great Victory and new challenges of the XXI century. Moscow: Institute of Heritage; 2022. Pp. 24-34. (In Russ.).
9. Losev AF. Dialectics of myth. Moscow: AST Publishing House; 2021. 448 p. (In Russ.).

10. Orishchenko SS. «Own» and «others» as a subject of cultural cognition: concepts, images, projections and interrelations. In: Modern science: actual problems of theory and practice. The series «Cognition». Moscow; 2022. No. 3. Pp. 20-26. (In Russ.).
11. Orishchenko SS. The phenomenon of the origin of a modern play. In: XXXVII Zonal conference of literary critics of the Volga region: collection of materials. International scientific and practical conf. (Samara, July 3—5, 2021) Samara: Scientific and Technical Center, 2021. Pp. 271-276. (In Russ.).
12. Orishchenko SS. Antagonistic tropes and figures of the concept «own and others» in modern domestic cinema. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2021;8(454):95-100. (In Russ.).
13. Orishchenko SS. Phraseological units in verbal articulations of artistic adaptation (based on the materials of modern Russian cinema). In: Linguistic paradigm: theoretical and applied aspects. 2019;24:156-160. (In Russ.).
14. Ferrepo OA, Tumanova OS. Image, symbol, metaphor in modern psychology. Moscow: Publishing House of the Institute of Psychotherapy; 2004. 270 p. (In Russ.).
15. Seger L. The creation of subtext in cinema / Moscow: Alpina non-fiction; 2018. 204 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Орищенко С. С. — кандидат педагогических наук, доцент кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников.

Information about author:

Orishchenko S. S. — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Directing Theatrical Performances and Holidays.

Статья поступила в редакцию 06.05.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 06.05.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101+130.3

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10508

СОЦИАЛЬНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ДОЛГОЛЕТИЯ

Алексей Ефимович Шишкин

Казанский государственный институт культуры, Казань, Россия, ladomir12345@rambler.ru,
ORCID: 0000-0001-6684-2962

Аннотация. В статье инициируется патернализм к ветеранам труда. Представлен мировой опыт отношения к пожилым людям в контексте взаимодействия их с другими. Метод социальной феноменологии представляет мир допредикатного субъективно-релятивного опыта как мир изначальных очевидностей. Научная проблема заключена в поиске методов не выполнения за пенсионеров их повседневных забот, а способов и обстоятельств, в которых люди преклонного возраста самостоятельно воссоздают полноту экзистенциального бытия. Объект диалектического подхода: имитация и забота о пенсионерах. Предмет исследования: технологии, преобразующие повседневный жизненный мир деятельностью и здравым смыслом и тем самым увеличивающие года жизни пенсионеров.

Ключевые слова: феноменология, экзистенциализм, демография, геронтологический эйджизм, элитаризм, трансплантология, эстетизация, астения, аксиология

Для цитирования: Шишкин А. Е. Социальное моделирование долголетия // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 59—64. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10508.

Original article

SOCIAL MODELING OF LONGEVITY

Aleksej E. Shishkin

Kazan State Institute of Culture, Kazan, Russia, ladomir12345@rambler.ru, ORCID: 0000-0001-6684-2962

Abstract. The article initiates paternalism towards labor veterans. The world experience of attitudes towards older people in the context of their interaction with others is presented. The method of social phenomenology presents the world of pre-predicate subjective-relational experience as the world of primordial evidence. The scientific problem lies in the search for methods not to fulfill their daily concerns for pensioners, but to find ways when elderly people independently recreate the fullness of existential life. The object of the dialectical approach: imitation and care for pensioners. Subject of research: technologies that transform the everyday life world with activity and common sense, and thereby increase the years of life of pensioners.

Keywords: phenomenology, existentialism, demography, gerontological ageism, elitism, transplantology, aesthetization, asthenia, axiology

For citation: Shishkin AE. Social modeling of longevity. *Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):59-64. (In Russ.).* doi: 10.47475/1994-2796-2022-10508.

Введение

Проблема долгожительства человека предметно изучается социологией, демографией и геронтологией, косвенно в других дисциплинах (биология, психология). Метод анализа позволил разделить и сгруппировать характеристики долгожителей. Статистический метод представил реальную кар-

тину количественных показателей долголетия. Социологическое исследование с помощью методов (анкетный опрос, наблюдение, интервью) позволило осознать ценность долгожительства в демографическом и онтологическом аспектах. Знания методологии науки позволили эффективно осуществить поиск нового знания, обоснованно

выбрать методы при исследовании геронтологической научной проблемы [11, с. 3].

Нами изучен *аксиологический* подход в работах М. Вебера, Э. Дюркгейма, Ф. Знанецкого, Н. Смелзера, В. А. Ядова, дающих теоретические ценностные ориентации. Используется *социально-геронтологический* подход, представленный в трудах Г. Д. Бердышева, А. А. Богомольца, С. П. Боткина, И. И. Мечникова, Д. Ф. Чеботарёва, раскрывающих типологические характеристики долгожителей. Взят опыт из *социолого-демографического* подхода, разработанного в исследованиях А. И. Антонова, Е. М. Андреева, А. Г. Вишневого, И. Ф. Девятко, Г. В. Осипова, представляющих сравнительный анализ демографических показателей долгожительства в России.

Методология исследования

Философия науки берёт во внимание эстетический, драматический и технократический аспекты дихотомического подхода старения и омоложения людей преклонного возраста.

Нами рассматривается *эстетизация* старения с учётом пропаганды здорового образа жизни и «активного долголетия» в России. Активность необходима для личностного роста и вовлеченности в общественную жизнь. Вовлечённость обеспечивается саморефлексией, когда «другой» преобразовывается (социализируется) через соучастие в каждом «Я» людей Третьего возраста через разработки патерналистских программ. Эстетизм мы наблюдаем в естественном историческом процессе при передаче опыта из поколения в поколение для сохранения культурной, национальной и религиозной идентичности. Красота внешнего и внутреннего мира гармонизируется с вновь открытыми возможностями «доступа к участию в ранее закрытых практиках» [9, с. 573]. Эстетизация долголетия может рассматриваться в трансцендировании трансплантологии, когда за счёт медицинских технологий переливания крови, смены органов дыхания, сердца, печени и почек мы возвращаем библейский возраст долгожителей в лице Адама, Ноя и Мафусаила, проживших более 900 лет (Быт. 5:27).

Социальной *драматизацией* является тема старения. Нас интересует не столько континуальный, сколько дискретный подход в выявлении предпосылок и генезиса развития социальных болезней.

Историко-философский подход помогает осмыслить вопрос об отношении мышления к бытию в контексте борьбы идеализма с материализмом как совокупность субъект-объектных отношений» [14]. Дуальный подход даёт возможность сравнить религиозные и секулярные

мотивы смерти. Реинкарнация (лат. *Reincarnatio*, перевоплощение) в буддизме или воскрешение из мёртвых при Втором пришествии Христа в христианстве говорят о том, что смерти не существует. Однако известны сотни притч и сказаний, где стариков сбрасывали с горы, либо относили в долину смерти (Ингуши), либо сбрасывали в море (Колхи), либо морили голодом (Исландия), либо варили в котлах и съедали (Скифы), либо закапывали живьём стариков в землю (Монголы), либо уводили их в горы (обряд «убасутэ» в Японии), либо отвозили в глухой лес и там оставляли на съеденье волкам (Русь). Исторический анализ предания смерти стариков в разных странах позволяет фиксировать универсальный характер данного явления, которое не коррелируется с религией, но рефлексировывает вопрос преломления обряда в современной действительности (отдельный вопрос для исследования). Есть ещё одно предположение. Данный текст о смерти следует читать с помощью герменевтического подхода и возможно окажется здесь лишь художественный образ, либо миф, который следует читать через философско-религиозный контекст.

Рассмотрим социальное явление геронтологического *эйджизма*, наблюдаемое в работе медицинских сестёр и докторов дискредитирующих больных пациентов преклонного возраста. Медицинский персонал, не владеющий эмпатией, осуждает капризных, имеющих когнитивные расстройства, потерявших способность к самосовершенствованию, страдающих старческим слабоумием и цепляющихся за жизнь надоедливими вопросами о результатах анализов [8, с. 19]. Само социальное явление эйджизма вызвано геронтофобией (Р. Батлер) как беспомощный страх и тревога перед старостью-смертью и неизвестным состоянием «в загробном мире».

Социальная драматизация может рассматриваться в контексте идущих гибридной, геополитической и концентриальной войн, где старшее поколение убирают от активной жизни как носителей социалистических идей, проживавших в Советском Союзе. Модернизм обскурантистской фазы развития общества (Л. Гумилёв) «игнорирует существование людей старшего возраста» [16, с. 73]. Под предлогом заботы о здоровье пенсионеров удерживают под «домашним арестом». Здесь следует отметить противостояние *элитистскому* подходу за критику модели «активного долголетия» как технологию удержания пенсионеров «на рынке труда» [21, р. 183]. Элитаризм постулирует естественность образования в обществе элитных страт и позитивность от устранения малоэффективных когорт.

Деструктивной технологией в развитии российского общества является насаждение женской генерации, где якобы дискриминируется положение женщин и особенно в преклонном возрасте [18, p. 158]. Отметим, что если в Индии всего 2 % разводов и в среднем мужчины и женщины живут по 63 года, то в России женщина живёт на 15 лет дольше и разводы составляют более 60 %.

Статистика подтверждает количество мужчин-пенсионеров 10 млн человек, а женщин 26 млн. Ежегодно увеличивается на полмиллиона пенсионеров [5]. Заметим, что в геронтологических программах 99 % участвуют женщины, а мужчины обделены вниманием. Социально конструируемые феминистские технологии [12, с. 76] раскрывают в своих исследованиях западные учёные с доказательством «дискриминации стареющих женщин в зависимости от расы, сексуальности и класса» [17, p. 195].

Социальная драматизация может проходить из-за преждевременной переадресовки Третьего возраста в Четвёртый, когда действительно пожилой человек становится зависимым из-за геронтологических болезней [19, p. 751]. Отметим проблему попечения о самих сиделках, заботящихся о стариках. Их маленькие зарплаты вынуждают пользоваться льготами, предназначенными для подопечных. Ощутимый удар нанесён пандемией по политике долголетия. В пансионатах по полгода запрещены встречи с родственниками. Так ослабляются родовые, социальные, национальные и религиозные коммуникации.

Социальная драматизация заключается в размерах социальных пособий. Оптимизированные пенсии предполагают экономию на продуктах. От недостатка пищи провоцируется синдром мальнутриции, когда наблюдается снижение массы «при отсутствии сопутствующей соматической, неврологической или онкологической патологии» [6]. А от принятия неполноценной пищи развивается синдром мальабсорбции (нарушение процессов всасывания кишечником), который приводит к преждевременному «старческому одряхлению» и состоянию астении (усталость, утомляемость, раздражение светом или музыкой, нарушение сна [15, с. 15]) как «следствие мальабсорбции» [7, с. 331].

Технологизация (операция этапы/фазы, режим, работа по заданным инструкциям, процедура) паттернов долголетия предполагает конструирование методов, способных преумножить неэнтропию в обществе. Такими методами являются движения «сестёр милосердия» и скаутов, «тимуровского движения» и волонтеров в студенческой среде. Создание образовательных центров

для повышения информационной грамотности как средство вхождения в ранее закрытые зоны коммуникаций. Третьим возрастом через доступ во все музеи мира с помощью компьютера. Социализация пенсионеров может осуществляться через получение второй профессии посредством обучения. Пропаганда в СМИ здорового образа жизни и эстетического внешнего вида, через приглашение на различного рода радио и телевизионные передачи модельеров и парикмахеров для разработки индивидуальных причёсок и модной одежды, технология которых рассматривается как способ поддержки психолого-эмоционального бодрствования людей «третьего возраста». Льготы пожилым людям на путешествия и хождение в бассейны и фитнес-клубы задают тонус торжества прожитыми годами в согласии с собственной совестью, обществом и Богом.

Результаты

Проведённый опрос среди студентов на предмет долгожительства показал, что из тридцати студентов только 20 человек (66 %) готовы дожить до старости, остальные не видят необходимости жить более 40 лет. На вопрос: «Сколько вы желаете иметь детей?» из 30 студентов лишь 6 человек (20 %) заявили о желании двух и более детей. Остальные высказали позицию *childfree* или возможно одного ребёнка, чтобы не плодить нищету. С одной стороны, идут процессы сокращения рождаемости, а с другой стороны, применяются технологии по продолжению жизни пожилых людей (особенно женщин), что создаёт проблему старения человечества.

Необходимо просвещать молодежь: с религиозной точки зрения суицид является грехом. С этико-психологической точки зрения, презрение к «Другому» показывает собственное не благополучие, т. к. реализация собственного «Я» происходит через коммуникацию с обществом. Аксиологический подход показал оптимистическую и пессимистическую позицию студентов по отношению к долгожительству. Социолого-демографический подход обнаружил проблему предполагаемого сокращения численности населения Татарстана и России в ближайшие десять лет. Наши данные о естественном снижении прироста населения подтверждает демографический прогноз до 2030 г. [4]. Отсюда возникает проблема миграции из ближнего и дальнего Зарубежья.

Обсуждение

Есть положительный опыт работы с пенсионерами. Бабушки из Бураново Удмуртской Республики удачно организовали бизнес и на вырученные

деньги за фольклорные и эстрадные песни построили в своём селе храм. В Дании в доме престарелых организовали акцию «велосипеды без возраста». В Самаре разработали программу борьбы с одиночеством «Старость в радость» В Саратове организовали театр «Серебряные грани». В Москве организован почин «реверсивного наставничества» (ВШЭ) с программой «одомашнивания» досуга через «визитирование» волонтеров. В интернете организовано обсуждение книг «бренд-бук» и виртуальный «боди-балет» для пожилых людей. Предприниматели организовали для пенсионеров бизнес-проект по диджитализации¹.

Джон Роу и Роберт Кан старение рассматривают в контексте счастья, выражающегося в редком болезненном состоянии, способности к мыслительным процессам и значимого участия в общественной жизни [22, р. 434].

Заключение

Выводы или теоретическая и практическая значимость научного исследования:

1. Можно предложить к организации телефона «горячая линия» критерий эмпатийного подхода для приёма на работу психологов, работающих с пенсионерами и инвалидами. Пессимистические настроения пожилых людей обусловлены ощущением «возраста социальных потерь» или нахождением внизу «социальной лестницы» [2, с. 15].

2. Вести пропаганду работы кабинетов геронтологии в поликлиниках и диспансеризации для пенсионеров с целью замедления старения через продление здорового образа жизни. Замещение жизненно-мировых реалий логико-математическими предметами (физикализм) задают условия (предпосылки) кризиса (плата за

¹ Круглый стол «Общественные практики активного долголетия» проводимый в рамках Федерального проекта «Творческие люди» ФГБОУ КазГИК. 26 ноября 2021.

успех в науке), где нет места для человека [13, с. 103].

3. Реабилитировать работу народных университетов для людей преклонного возраста: подготовка к дачному сезону; освоение информационных технологий; подготовка и проведение досуга.

4. Необходима перестройка системы здравоохранения [3, с. 87] от имитации заботы о пенсионерах к патернализму. Социальный мир следует рассматривать как экзистенциальный продукт в ходе интерпретации человеческой деятельности.

5. За счёт занятости трудоспособного возраста следует остановить тенденцию старения населения. В Петербурге работающих пенсионеров не более 30 % [1, с. 56]. Безработица не даёт возможность другим улучшить жизненные условия.

6. Здравоохранение должно оказывать не только лечебную, но и профилактическую, саногенную² направленность в помощи лицам старших возрастных групп [10, с. 88].

7. КазГИК обеспечивает досуг для жителей близлежащих домов и других районов. Я предлагаю открыть лабораторию «коммунарные агапы», где, в том числе, и для людей преклонного возраста можно проводить вечера поэзии, музыки или философских диспутов. Так через внимание к старшим мы окажем уважение ветеранам труда и наполним экзистенциальным содержанием их жизнь.

Экспериментально, с помощью метода наблюдения установлено, что наименьшую обузу для родных, медицинского персонала и общества представляют люди преклонного возраста в случае, когда пенсионеры вовлечены в социальные проекты. Сама востребованность в их со-участии по вопросам образования, культуры, досуга или инженерного конструирования «положительно влияет на их умственное и физическое здоровье» [20, с. 132], а значит, и всей страны в целом.

² Саногенное мышление — оздоравливающее мышление, направленное на управление эмоциями путем рефлексии.

Список литературы

1. Анцыферова Л. И. Психологические закономерности развития личности взрослого человека // Психологический журнал. 1980. Т. 1, № 2. С. 54—57.
2. Васильчиков В. Социальная защита граждан третьего возраста в современной России // Новые знания. 1998. № 4. С. 14—16.
3. Гончарова Г. Н., Калашников И. Г., Тихонова Н. В. // Клиническая геронтология. 2001. № 8. С. 87.
4. Демография // Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/.
5. Дипломированное старение. Ведомости. № 3755 от 22.01.2015. URL: <http://www.vedomosti.ru/>.
6. Ильницкий А. Н., Прощаев К. И., Коршун Е. И. Основы антивозрастной медицины. М. : ИПК ФМБА, 2016. 102 с.

7. Ильницкий А. Н., Прощаев К. И., Кривецкий В. В. и др. Распространенность синдрома мальнотриции среди людей пожилого возраста // *Фундаментальные исследования*. 2012. № 7-2. С. 330—333.
8. Колпина Л. В. Геронтологический эйджизм в практиках медицинского и социального обслуживания населения. *Социологические исследования*. 2015. № 5 (373). С. 7—27.
9. Низамова А. Н. Активное долголетие и внешний вид: как теоретическая концепция регулирует самовосприятие в старшем возрасте? // *ЖИСП*. 2016. № 4. С. 569—581.
10. Пузанова О. Г. Доказательная профилактика в здравоохранении: акцент на здоровье пожилых // *Геронтологический журнал им. В. Ф. Купревича*, 2012. № 1-2. С. 88—89.
11. Ревко-Линардато П. С. Методы научных исследований : учеб. пособие. Таганрог : ТТИ ЮФУ, 2012. 55 с.
12. Сергеева О. В. Социология старения и возрастного неравенства (обзор западных концепций). *Вестник Волгоградского государственного университета*. 2012. № 2 (17). С. 74—79.
13. Современная западная философия : словарь / сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов. М. : Политиздат, 1991. 414 с.
14. Соколов В. В., Философия как история философии. М. : Академический проект, 2010. 843 с.
15. Шакирова И. Н., Дюкова Г. М. Астения — междисциплинарная система // *Трудный пациент*. 2012. Т. 10, № 5. С. 14—16.
16. Шмерлина И. А. «Либерализация старения»: теоретические иллюзии и эмпирические «аномалии» (Часть II). Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2013. № 4 (116). С. 71—83.
17. Calasanti T., King N. Intersectionality and Age. J. Twigg, W. Martin (eds.) *Routledge Handbook of Cultural Gerontology*. London : Routledge, 2015. P. 193—200.
18. Chappell N. L., Havens B. Old and Female: Testing the Double Jeopardy Hypothesis. *The Sociological Quarterly*. 1980. № 21 (2). P. 157—171.
19. Lynott R. J., Lynott P. P. Tracing the Course of Theoretical Development in the Sociology of Aging. *The Gerontologist*. 1996. № 36 (6). P. 749—760.
20. Marriam Sh. B., Youngwha K. Promoting Community Wellbeing: The Case for Lifelong Learning for Older Adults // *Adult Education Quarterly*. 2014. № 64(2). P. 128—144.
21. Mendes F. R. Active Ageing: A Right or a Duty? // *Health Sociology Review*. 2013. № 22 (2). P. 174—185.
22. Rowe J. W., Kahn R. L. Successful Aging. *The Gerontologist*. 1997. № 37 (4). P. 433—440.

References

1. Antsyferova LI. Psychological patterns of personality development in an adult. *Psychological journal*. 1980;1(2):54-57. (In Russ.).
2. Vasilchikov V. Social protection of third-age citizens in modern Russia. *New knowledge*. 1998;4:14-16. (In Russ.).
3. Goncharova GN, Kalashnikov IG, Tikhonova NV. Clinical gerontology. 2001;8:87. (In Russ.).
4. Demography: Federal State Statistics Service. Available from: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography. (In Russ.).
5. Graduated aging. *Vedomosti*. № 3755 dated 01.22.2015. Available from: <http://www.vedomosti.ru/>. (In Russ.).
6. Initskiy AN, Proshchaev KI, Korshun EI. *Fundamentals of Anti-Aging Medicine*. Moscow: IPK FMBA; 2016. 102 p. (In Russ.).
7. Initskiy AN, Proshchaev KI, Krivetskiy VV. et al. The prevalence of malnutrition syndrome among the elderly. *Fundamental research*. 2012.;7-2:330-333. (In Russ.).
8. Kolpina LV. Gerontological ageism in the practice of medical and social services for the population. *Sociological research*. 2015; 5(373):7-27. (In Russ.).
9. Nizamova AN. Active aging and appearance: how does a theoretical concept regulate self-perception in older age? *ZHISP*. 2016;4:569-581. (In Russ.).
10. Puzanova OG. Evidence-based prevention in health care: emphasis on the health of the elderly. *Gerontological journal im. V.F. Kuprevich*. 2012;1-2:88-89. (In Russ.).
11. Revko-Linardato PS. *Research Methods*. Taganrog: TTI SFU; 2012. 55 p. (In Russ.).

12. Sergeeva OV. Sociology of Aging and Age Inequality (Review of Western Concepts). *Bulletin of Volgograd State University*. 2012;2(17):74-79. (In Russ.).
13. Modern Western Philosophy: Dictionary. Moscow: Politizdat; 1991. 414 p. (In Russ.).
14. Sokolov VV. Philosophy as a history of philosophy. Moscow: Academic project; 2010. 843 p. (In Russ.).
15. Shakirova IN, Dyukova GM. Asthenia is an interdisciplinary system. *Difficult patient*. 2012;10(5):14-16. (In Russ.).
16. Shmerlina IA. "Liberalization of Aging": Theoretical Illusions and Empirical "Anomalies" (Part II). *Monitoring public opinion: economic and social changes*. 2013;4(116):71-83. (In Russ.).
17. Calasanti T, King N. Intersectionality and Age. In: J. Twigg, W. Martin (eds.) *Routledge Handbook of Cultural Gerontology*, London: Routledge; 2015. P. 193-200. (In Russ.).
18. Chappell NL, Havens B. Old and Female: Testing the Double Jeopardy Hypothesis. *The Sociological Quarterly*. 1980;21(2):157-171. (In Russ.).
19. Lynott RJ, Lynott PP. Tracing the Course of Theoretical Development in the Sociology of Aging. *The Gerontologist*. 1996;36(6):749-760. (In Russ.).
20. Marriam, ShB, Youngwha K. Promoting Community Wellbeing: The Case for Lifelong Learning for Older Adults. *Adult Education Quarterly*. 2014;64(2):128-144. (In Russ.).
21. Mendes FR. Active Aging: A Right or a Duty? *Health Sociology Review*. 2013;22(2):174-185. (In Russ.).
22. Rowe JW, Kahn RL. Successful Aging. *The Gerontologist*. 1997;37(4):433-440. (In Russ.).

Сведения об авторе

Шишкин А. Е. — кандидат педагогических наук, доцент социальной философии, доцент кафедры социально-культурной деятельности и педагогики.

Information about author:

Shishkin A. E. — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of Social Philosophy, Associate Professor of the Department of Social and Cultural Activities and Pedagogy.

Статья поступила в редакцию 30.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 30.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 378.4

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10509

УНИВЕРСИТЕТ: НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, МОДЕЛИ ТРАНСФОРМАЦИИ И РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

Наталья Александровна Иванова

Сибирский государственный индустриальный университет., Новокузнецк, Россия, ivanova-nkfi@mail.ru,
ORCID: 0000-0002-1371-0576

Аннотация. Целями исследования являются: описание историко-культурного разнообразия национальных систем университетского образования как формы высшего образования; анализ процесса трансформации университета, представленный разными моделями, и выявление его современных перспектив; рассмотрение особенностей модернизации регионального университетского образования. В работе использованы исторический, аналитический и компаративистский методы. Делаются выводы о том, что многообразие миссий и деятельностных форм университетов (преподавательской, исследовательской, социально-экономической) обусловлено историко-культурными и национальными особенностями их формирования, что находит отражение в моделях трансформации университетов (1.0, 2.0, 3.0, 4.0). На примере Сибирского государственного индустриального университета показаны специфика исторических предпосылок, стратегических целей и задач современного этапа развития университета, а также проектов модернизации инженерной подготовки.

Ключевые слова: высшее образование, университет, модели трансформации университета, Сибирский государственный индустриальный университет, инженерное образование

Для цитирования: Иванова Н. А. Университет: национальные особенности, модели трансформации и региональная специфика // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 65—72. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10509.

Original article

UNIVERSITY: NATIONAL FEATURES, MODELS OF TRANSFORMATION AND REGIONAL SPECIFICITY

Natalya A. Ivanova

Siberian State Industrial University, Novokuznetsk, Russia, ivanova-nkfi@mail.ru, ORCID: 0000-0002-1371-0576

Abstract. The objectives of the study are: to describe the historical and cultural diversity of national systems of university education as a form of higher education; to analyze the transformation process inside the university, represented by different models, and to identify its actual prospects; to consider the specific features of modernization of regional university education. The study uses historical, analytical and comparative methods. It is concluded that the diversity of missions and activities of universities (teaching, research, socio-economic activity) is due to the historical, cultural and national characteristics of their formation, which is reflected in the models of university transformation (1.0, 2.0, 3.0, 4.0). On the example of Siberian State Industrial University, the specifics of the historical background, strategic goals and objectives of the current stage of development of the university, as well as projects for modernization of engineering training are shown.

Keywords: higher education, university, university transformation models, Siberian State Industrial University, engineering education

For citation: Ivanova NA. University: national features, models of transformation and regional specificity. *Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):65-72. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10509.*

Введение. Переход современного общества и экономики к обществу и экономике знания означает, что ведущим и доминирующим фактором модернизации общества и инновационного развития экономики становятся знания. Производство информации приобретает рутинный характер, а научно-исследовательская деятельность становится крупнейшей экономической отраслью. В мировом масштабе научно-образовательный комплекс составляет 10—15 % валового продукта [1]. Современные корпорации осуществляют непрерывный инновационный процесс, в котором производственный цикл планируется и управляется в автоматизированном режиме. В этих условиях происходит переход к всеобщему и непрерывному образованию — образованию для всех и через всю жизнь. В России сфера образования также относится к числу ведущих отраслей экономики. Являясь неотъемлемой частью системы образования, высшее образование тесным образом связано с культурными, политическими, социальными и экономическими изменениями.

Поле высшего образования в Российской Федерации в настоящее время представлено тремя типами вузов: университетами, предлагающими широкий спектр образовательных программ и уровней образования, включая аспирантуру, академиями и институтами, с более узким набором образовательных программ. Больше половины университетов находятся под юрисдикцией министерства науки и высшего образования, часть аффилированы с министерствами здравоохранения, транспорта, спорта и туризма, сельского хозяйства, социального развития и др. Типология российских университетов включает: университеты с особым статусом (МГУ, СПбГУ), федеральные университеты, национальные исследовательские университеты, региональные опорные университеты. Представляется, что наиболее остро в настоящее время стоит вопрос формирования системы высшего образования на уровне регионов. Переход к инновационной экономике актуализирует задачу подготовки кадров высшей квалификации, соответствующих запросам работодателей. В настоящее время в России происходит формирование многоуровневой системы подготовки инженерных кадров, под которыми понимаются выпускники вузов, обладающие общекультурными и общепрофессиональными компетенциями, необходимыми для выполнения заданных отраслевыми профессиональными стандартами трудовых функций [2]. Однако прежде чем говорить об особенностях формирования высшего образования в регионах, следует остановиться на процессах становления университетского образования.

Национальные особенности формирования университета

Термин «университет» в значении человечества в целом впервые появляется в работах Цицерона, а его трактовка как корпорации преподавателей и студентов с правом преподавания на всем пространстве христианского мира датируется средними веками. Как отмечает И. Т. Касавин, классические европейские университеты возникли в средние века на пересечении монастырей, инициированных святыми, и замков, построенных рыцарями, и первоначально были гуманитарными центрами, т. к. осуществляли образование в области теологии и философии [3]. Папская грамота дала возможность университетам быть автономными и представлять собой государство в государстве, оказывать влияние на цивилизационное развитие европейских стран.

Во Франции, в частности в Парижском университете, изначально единственным предметом преподавания была теология, а церковь выступала главным организатором университетского образования. Позже ослабление церковной власти привело к тому, что университет в результате Французской революции и закона Наполеона об Университете, изданного 10 мая 1806 г., превратился в центр публичного обучения и воспитания, включал в себя три факультета (богословский, юридический и философский) и стал бюрократическим учреждением с жесткой внутренней иерархической структурой. Основной функцией университета являлось образование, в то время как производство нового знания было прерогативой Парижской Академии наук. Долгое время университетская система во Франции имела централизованное управление и единообразную организацию. Несоответствие между положением французских вузов в мировых рейтингах и национальными оценками обусловили реформы, направленные на интеграцию исследовательских центров и вузов, исторически представляющих собой различные институции (университеты осуществляли образовательную деятельность, научные исследования проводились вне стен вузов), с целью сделать научно-образовательную сферу Франции более заметной на международной арене. Идея равенства всех университетов и их дипломов со временем сменилась дифференциацией системы высшего образования посредством открытия частных вузов и введения в систему образования новых для нее исследовательских видов деятельности.

Появление университета как центра творческой мысли, не ограниченного систематизацией и передачей готового знания, произошло в Германии в XVIII веке и было обусловлено внешнеполити-

ческими амбициями Пруссии, а именно, экспансией немецкого духа в такие области культуры как наука и образование. Идея единства науки и образования должна была обеспечить приоритет и значимость немецких университетов по сравнению с односторонностью французских университетов, ориентированных исключительно на преподавание. Соответствуя индустриальной эпохе, Гумбольтовская модель университета, соединив в себе исследование и образование, легла в основу немецкой национальной модели высшего образования, была заимствована другими странами и явилась основой современной модели исследовательского университета [4]. В настоящее время большинство немецких университетов являются государственными учреждениями и находятся под юрисдикцией федеральных земель, которые, в соответствии с Конституцией ФРГ, имеют министерства образования, что обеспечивает их культурную автономию. Система немецкого образования представлена двумя группами вузов — университетами и институтами прикладных наук. Последние ориентированы на преподавание в сфере профессионального образования в области инженерных наук, государственного управления, бизнеса и социальной работы, и, как правило, не имеют право на присуждение научных степеней.

Идея классического университета в Англии была предложена и разработана кардиналом Дж. Г. Ньюменом. Ее основными характеристиками были либеральность и универсальность, университет же являлся тем местом, где накапливаются, сохраняются и передаются универсальные знания, обеспечивая обучающихся не столько профессией или практическими навыками, сколько определенным мировосприятием и жизненными ориентирами. Главная задача университета — развивать интеллект и духовность, обучать достижениям культуры. Старейшие британские университеты Оксфорд и Кембридж, основанные в XIII веке, изначально осуществляли подготовку духовенства [5]. Являясь монополистами в сфере образования, английские университеты представляли собой систему колледжей с тьюторальной системой обучения, что позволило им вытеснить английскую науку в лице Лондонского королевского общества, которое развивалась как любительское предприятие, на периферию. Именно универсальность и широта университетского образования сделали его несовместимым с научной деятельностью, основу которой составляет специализация. Значительные изменения в структуре высшего образования Великобритании произошли в конце XX века и связаны с ростом конкуренции между вузами, обусловленной сни-

жением традиционного государственного финансирования образовательной системы, выполнением обязательств набора установленного числа студентов на бюджетные места, обеспечением качества предоставляемых образовательных услуг, появлением частных университетов и наделением политехнических вузов статусом университетов.

Особенностью современных европейских университетов является их ориентация на лидирующую в условиях глобализации и конкуренции на рынке знаний североамериканскую модель, в которой деятельность идеального ученого направлена на привлечение внешнего финансирования в больших объемах, написание большого количества статей в высокорейтинговых журналах на английском языке. В самой же Северной Америке университеты появились в XVII веке и первоначально выполняли задачу окультуривания территорий посредством формирования смирения и воздержания в духе пуританских добродетелей. Функция образования в американских университетах была вторичной и осуществлялась по программам Оксбриджа. Современная американская система высшего образования крайне децентрализована и по типу финансирования делится на частные и государственные вузы.

В России учреждение указом Елизаветы Петровны в 1755 году Московского государственного университета завершило создание образовательной системы, включающей в себя гимназии, академии и университет [6]. При разработке проекта университетского образования М. В. Ломоносов ориентировался на немецкую модель университета В. фон Гумбольдта, считая, что университет должен быть центром национальной культуры и сочетать в себе служение обществу и науке. Преподавание на русском языке и связь теории и практики в образовательном процессе составили специфику российской системы университетского образования. После 1917 г. в России развитие высшего образования происходило на основе университетов, которые учреждались в XVIII—XIX вв., но быстрый рост промышленности и городов требовал становления в первую очередь среднего профессионального и высшего профессионального образования. Обязательным условием появления технических вузов было наличие в городе крупных промышленных центров. Решение о создании принималось как из экономических соображений, так и в силу наличия людей, способных доказать необходимость вуза в регионе [7]. Большие изменения в системе высшего образования произошли после 1992 г., в частности индустриальные и технические вузы были преобразованы в университеты.

Модели трансформации университета

Анализ историко-культурного разнообразия национальных систем университетского образования позволяет представить историю трансформации университета как переход от версии учебного университета модели 1.0 к модели 4.0. Если основой модели университет 1.0 является коммуникация внутри образовательной среды и акцент на образовательную деятельность, то модель исследовательского университета 2.0 ориентирована на идею единства образовательного и исследовательского процессов. В то время как миссия учебного университета состоит в формировании и совершенствовании национальных обществ и культур, исследовательский университет наряду с сохранением исходной задачи университета в сфере образования осуществляет выход на глобальный уровень, поскольку наука — явление интернациональное, предполагающее не столько «дух национальный», сколько «глобальный дух» [8]. Сравнительный анализ моделей университетов — учебного и исследовательского — показывает, что они в первую очередь отличаются качеством кадров: если в традиционном университете основными видами деятельности преподавателя являются учебная, методическая и воспитательная работа, то в исследовательском университете преподаватель — это, прежде всего, ученый, который наряду с исследовательской деятельностью преподает [9]. Учебные и исследовательские университеты, кроме кадровой специфики, имеют инфраструктурные отличия. Если структура традиционных университетов обязательно включает в себя отделы, управления и центры, осуществляющие организацию учебного процесса, методической и воспитательной работы, при слабой развитости инфраструктуры научной, то исследовательские университеты, напротив, обладают структурами и кадрами, которые занимаются обслуживанием научных проектов и, как правило, не имеют на постоянной основе методических подразделений.

Требования инноваций и работы по заказам со стороны бизнес-сообществ, обусловленные развитием рыночных отношений, составляют специфику модели предпринимательского университета 3.0. Отечественный исследователь А. О. Карпов полагает, что в российском высшем образовании университеты, имеющие полноценный сектор коммерциализации знаний отсутствуют [10]. При этом он отмечает, что вклад университета в социально-экономическое развитие может быть осмыслен вне тотального коммерческого тренда и это становится возможным в силу разнообразия форм университета 3.0, которые ва-

рьируются от сетевой и креативной до инновационной и предпринимательской. Так модель предпринимательского университета характеризуется внутренним противоречием — с одной стороны она предполагает преемственность предыдущих моделей учебного и исследовательского университетов, обладающих внутренней логикой развития институтов образования и науки, с другой — требует соответствия внешним по отношению к ней институциям — бизнеса, предполагающего систематическое получение прибыли [11]. Предпринимательский университет предполагает трансформацию образования в сферу услуг, а знания — из социального блага в товар. Теряя автономию и независимость, университет становится зависимым от бизнес-структур, спонсоров и государства. Одновременно с указанными характеристиками основоположник концепции предпринимательского университета Б. Кларк, определяя основную миссию предпринимательского университета как участие в институциональном строительстве, и желая избежать негативных коннотаций, связанных с различными формами современного предпринимательства, предлагает использовать понятие «инновационный университет», позволяющее рассматривать модель университета 3.0 как модель, в которой национальный (образовательный), глобальный (научный) и региональный (предпринимательский) уровни образуют синергетический эффект, приводящий к изменениям систем образования, власти и бизнеса, и дающий возможность университету обрести социальную значимость в новых условиях [12]. Подобное понимание предпринимательства согласуется с социальной функцией университетов, которая, как показывают исследования, для российских вузов носит повседневный характер и осуществляется в форме работы с региональными промышленными предприятиями, обучающимися, школьниками и городским населением [13]. Социальная активность и социальное партнерство университеты реализуют на основе комплексного подхода — многоуровневого и многостороннего взаимодействия с внешним окружением.

Сегодня, в связи с развитием информационных технологий, ведутся дискуссии в отношении модели университет будущего 4.0, для которой характерны единое цифровое пространство и адаптивные технологии [14]. Оставаясь, прежде всего, образовательным учреждением, университет 4.0 направлен на подготовку выпускника, способного быть успешным во всем за счет овладения системным мышлением, личностными, мягкими и профессиональными навыками (Self-, Soft-, Hard skills). Управление и коммуникации в универси-

тете 4.0 предполагают использование цифровых инструментов (искусственного интеллекта, анализа больших данных), индивидуальных и адаптивных образовательных программ. Ожидается, что университете 4.0 станет центром (центрами) региональных и отраслевых экосистем, сфокусировав на себе ресурсы кластерного и отраслевого развития, а в национальном масштабе превратится в точки роста экономики знаний России [15].

В России реформирование системы высшего образования в начале XXI века в первую очередь связано с присоединением к Болонскому процессу и дифференциацией вузов по статусу и объемам государственного финансирования. Ресурсная стратификация вузов приводит к усилению неравномерности социально-экономического развития территорий [16] и активному поиску региональными вузами стратегий трансформации на основе детального анализа своих слабых и сильных сторон. В этих условиях инженерное образование, имеющее в России трехвековую традицию, переживает в настоящее время возрождение своей «классической формы», отмеченной не столько исполнительской, сколько сочетанием исследовательской и организаторской функций [17].

Региональная специфика университета

Сибирский государственный индустриальный университет был учрежден Постановлением Центрального Исполнительного Комитета (ЦИК СССР) и Совета Народных Комиссаров СССР (СНК СССР) от 23 июня 1930 г. На базе специальности «металлургии черных металлов» Томского технологического института был организован металлургический институт, находящийся в ведении объединения «Сталь» Высшего совета народного хозяйства (ВСНХ) СССР. Сам Томский технологический институт практических инженеров, основанный в 1896 году и открытый в 1900 г., был единственным высшим техническим учебным заведением на территории азиатской части России. Именно на его базе было организовано семь вузов, в том числе металлургический институт в Сибири. В приказе ВСНХ СССР от 18 мая 1930 г. было отмечено, что институт создается вне Томска, место расположения вуза указано не было. В этом приказе говорилось только о необходимости проработать вопрос о местонахождении металлургического института и времени его перевода из Томска. В результате современный Сибирский государственный индустриальный университет является первым вузом Кузбасса, созданным в 1930 году как Сибирский институт черных металлов. Впоследствии вуз был переименован сначала в Сибирский металлургический институт, затем в

Сибирскую горно-металлургическую академию (1994 г.) и в 1997 г. получил статус Сибирского государственного индустриального университета. Если исходными задачами вуза были обеспечение кадрами Кузнецкстроя и развитие научных школ в области черной металлургии, то затем, в статусе индустриального вуза, университет стал осуществлять подготовку кадров для сырьевого обеспечения металлургического производства, гражданского и промышленного строительства, а также промышленного транспорта. Современный запрос на трансформацию университета обусловлен, прежде всего, несоответствием образовательной, научной и воспитательной деятельности университета вызовами его отраслевых партнеров, что снижает конкурентоспособность университета, проявляющуюся в оттоке абитуриентов из города.

В настоящее время стратегической целью СибГИУ заявлена трансформация в инженерно-технологический вуз, который обеспечивает инженерными кадрами своих отраслевых партнеров в соответствии с технологической повесткой их развития. Участие в формировании отраслевой и межотраслевой повестке партнеров должно обеспечиваться коллаборациями образовательной деятельности, академической науки и производства в области высокотехнологической металлургии, нового материаловедения, сварки и функциональных поверхностей; геоэкологии, декарбонизации атмосферы и переработки промышленных отходов; интеллектуальных транспортных и логистических систем, цифрового машиностроения и мобильной робототехники; урбанизации и проектировании городской агломерации.

Установка на совместное решение производственно-технологических задач объединяет университет с его индустриальными партнерами. Так, в университете созданы современные центры и лаборатории. Для подготовки кадров в области анализа больших данных и их обработки, а также разработки программного обеспечения (python/java) для промышленного сектора региональной экономики университет совместно с Evgaz открыл Центр цифровых компетенций, включающий в себя лаборатории, оснащенные вычислительной техникой класса hi-tech и специализированными программами (Big Data и цифровое моделирование, программной инженерии и сетевую). В соответствии с глобальной «зеленой» повесткой и внедрением в работу промышленных компаний принципов экологического, социального и корпоративного управления (ESG), с целью формирования у выпускников компетенций в области экологии, конвергентных и природоподобных технологий открыт Центр «Геоэкология», в состав

которого входят лаборатории экологии водного и воздушного бассейнов, рециклинг-технологий и химических методов исследования. При поддержке компании «Сибшахтострой» с оборудованием компании Schneider Electric в СибГИУ была создана лаборатория систем автоматизации и диспетчеризации технологических комплексов и промышленных предприятий.

Современное состояние металлургии, горного дела, транспорта, цифровых технологий и экономики требует взаимодействия не только с соответствующими производственными отраслями, но и с вузами близкой профильной направленности. Поэтому университет подписал соглашение о сотрудничестве с вузами, которым удалось выстроить эффективное партнерство с ведущими металлургическими предприятиями России — холдингом «Северсталь», а именно с Череповецким государственным университетом, Липецким государственным техническим университетом. Готовится соглашение с Магнитогорским государственным техническим университетом и с Московским институтом стали и сплавов для создания своеобразного образовательного «металлургического пояса» Российской Федерации.

В настоящее время в университете ставится задача: разработать модель образовательных программ, которая позволила бы обучающимся менять профили подготовки с учетом их профессионального самоопределения в период обучения. Это становится возможным благодаря утвержденным федеральным государственным образовательным стандартам, которые в своей концептуальной основе являются совместимыми с положениями международной инициативы CDIO, т. к. предлагают комплексный подход к инженерному образованию — наличие общих принципов формирования учебных планов, их материально-техническое обеспечение, а также подбор и обучение профессорско-преподавательского состава. Согласно концепции CDIO основой инженерного образования является участие обучающихся во всех этапах жизненного цикла инженерной деятельности: замысла, разработки, внедрения и управления [18]. С целью совместной разработки технических объектов, технических процессов и систем, на основе изучения потребностей и возможностей их удовлетворения, в СибГИУ планируется создание Студии технологических инноваций. Проектирование отобранных на первом этапе идей должен обеспечить Центр цифрового инжиниринга, который будет создан на базе запущенного совместно с ЕВРАЗ-ЗСМК Центра цифровых компетенций и программного обеспечения ESI, ANSYS, Q-Form. Здесь же планируется осуществлять производство

прототипов через проведение необходимых расчетов, испытаний и доработок. И наконец, Центр трансфера технологий будет направлен на применение технических продуктов, процессов и систем, управление их жизненным циклом, подготовку бизнес-плана и поиск инвесторов.

Современная модель образования предполагает создание принципиально другого пространства. Образование требует организации пространства для проектной работы и командного общения, инновационная деятельность обеспечивается лабораториями с современным оборудованием и программным обеспечением. Комфортные условия проживания и наличие разнообразных мест и форм досуга, предоставление семейного жилья для обучающихся, молодых специалистов и научно-педагогических кадров — залог перспективного увеличения контингента и профессорско-преподавательского состава университета. В соответствии со стратегической задачей развития города, СибГИУ должен стать центром притяжения молодежи и городской среды. Кампусное пространство СибГИУ, по типологии, предложенной М. В. Пучковым представлено сочетанием городского локального интегрированного и распределенного комплекса, который включает в себя учебные, научно-лабораторные, опытно-производственные, жилые, спортивные и общественно-реакционные объекты, рассредоточенные в городской среде [19]. Университет осуществляет партнерство с институтами власти, на регулярной основе взаимодействуя с главой города, министерствами образования, науки и высшего образования. На площадке вуза проводятся форумы педагогических работников, женский форум, слеты студенческих отрядов и др.

Выполняя стратегическую задачу развития региона и России в целом, СибГИУ в настоящее время одновременно представляет собой «кузницу кадров» для ведущих отраслей экономики юга Кузбасса, является институтом социальной стабильности, обеспечивая занятость преподавателей и обучающихся, а также формирует когнитивный каркас общественной жизни как необходимое условие экономики знаний.

Заключение

Подводя итог, следует подчеркнуть, что системы университетского образования как формы высшего образования обусловлены национальным историко-культурным разнообразием их формирования; процесс трансформации университета в зависимости от миссий и деятельностных форм может быть представлен разными моделями, создающими поле возможностей его современных

перспектив; рассмотрение особенностей модернизации регионального университетского образования на примере Сибирского государственного индустриального университета свидетельствует

о наличии исторических предпосылок, а стратегические цели и задачи современного этапа развития университета детерминированы проектом модернизации инженерной подготовки.

Список источников

1. Глазьев С. Ю. Перспективы становления в мире нового VI технологического уклада // Мир (Модернизация. Инновации, Развитие). 2010. № 2. С. 4—10.
2. Данилов А. Н., Гитман М. Б., Столбов В. Ю., Гитман Е. К. Система подготовки инженерных кадров в современной России: образовательные траектории и контроль качества // Высшее образование в России. 2018. Т. 27, № 3. С. 5—15.
3. Касавин И. Т. Университет Гумбольдта и его альтернативы в условиях рыночной науки // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 41—46.
4. Налетова И. В. Университет Гумбольдта в динамике развития университетского образования // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 9. С. 7—12.
5. Родина Л. Л., Николаева Н. В., Понамарева А. И. Из истории университетов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 4. 2015. Т. 2, № 4. С. 405—427.
6. Кислов А. Г., Шмурыгина О. В. Идея университета: ретроспективы, версии и перспективы // Образование и наука. 2012. № 8. С. 96—121.
7. Зборовский Г. Е. Возможно ли формирование системы высшего образования в макрорегионе? // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2018. № 4. С. 9—16.
8. Петрова Г. А., Ершова И. А., Зоткин А. О. Исследовательский университет versus университет классический // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 386. С. 59—63.
9. Думная Н. Н. Два университета // Мир новой экономики. 2012. № 1—2. С. 6—9.
10. Карпов А. О. Университет 3.0 — социальная миссия и реальность // Социологические исследования. 2017. № 9. С. 114—124.
11. Павлова И. А. Понятие предпринимательского университета: сущность и эволюция феномена // Инновации. 2014. № 8. С. 34—41.
12. Перфильева О. В. Университет и регионы: на пути реализации третьей функции // Вестник международных организаций. 2011. № 1. С. 133—144.
13. Фадеев А. С., Змеев О. А., Газизов Т. Т. Модель университета 4.0 // Научно-педагогическое обозрение. Pedagogical Review. 2020. № 2. С. 172—178.
14. Кузнецов Е. Б., Энгватова А. А. «Университет 4.0»: точки роста экономики знаний в России // Инновации. 2016. № 5. С. 3—9.
15. Курбатова М. В., Донова И. В., Кранзеева Е. А. Высшее образование в регионах ресурсного типа: между задачами ведомственного и регионального развития // Terra Economicus. 2021. № 19. С. 109—123.
16. Сапрыкин Д. Л. Инженерное образование в России: история, концепции, перспективы // Высшее образование в России. 2012. № 1. С. 125—137.
17. Чучалин А. И. Модернизация бакалавриата в области техники и технологий с учетом международных стандартов инженерного образования // Высшее образование в России. 2020. № 10. С. 20—29.
18. Пучков М. В. Университетский кампус. Принципы создания пространства современных университетских комплексов // Вестник ТГАСУ. 2011. № 3. С. 79—88.
19. Clark B. R. Creating entrepreneurial universities; organizational pathways of transformation // Issues in Higher Education. Paris : IAU Press, Pergamon, Elsevier Science, 1998.

References

1. Glaz'ev SY. *Mir (Modernizatsiya. Innovatsii, Razvitie)*. 2010;2:4-10 (In Russ.).
2. Danilov AN, Gitman MB, Stolbov VY, Gitman EK. *Vyssee obrazovanie v Rossii*. 2018;27(3): 5-15 (In Russ.).
3. Kasavin IT. *Voprosy filosofii*. 2021;3:41-46 (In Russ.).
4. Nalyotova NV. *Vestnik Tombovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*. 2010;9:7-12 (In Russ.).
5. Rodina LL, Nikolaeva NV, Ponomarev AI. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 4*. 2015;2(4):405-427 (In Russ.).
6. Kislov AG., Shmurygina OV. *Obrazovanie i nauka*. 2012;8:96-121 (In Russ.).

7. Zborovsky GE. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2018;4: 9-16 (In Russ.).
8. Petrova GI, Ershova IA, Zotkin AO. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2014;386:59-63 (In Russ.).
9. Dumnaya NN. *Mir novoy ekonomiki*. 2012;1—2:6-9 (In Russ.).
10. Kerpov AO. *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2017;9:114-124 (In Russ.).
11. Pavlova IA. *Innovatsii*. 2014;8:34-41 (In Russ.).
12. Perfileva OV. *Vestnik mezhdunarodnykh organizatsii*. 2011;1:133-144 (In Russ.).
13. Fadeyev AS, Zmeyev OA, Gazizov TT. *Nauchno-pedagogicheskoe obozrenie*. 2020;2:172-178 (In Russ.).
14. Kuznetsov EV, Engovatova AA. *Innovatsii*, 2016;5:3-9 (In Russ.).
15. Kurbatova MV., Donova IV., Kranzeeva EA. *Terra Economicus*. 2021;19:109-123 (In Russ.).
16. Saprykin DL. *Vysshee obrazovanie v Rossii*, 2012;1:125-137 (In Russ.).
17. Chuchalin AI. *Vysshee obrazovanie v Rossii*, 2020;10:20-29 (In Russ.).
18. Puchkovu MV. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Vestnik Arkhitekturno-Stroitel'nogo universiteta*. 2011;3:79-88 (In Russ.).
19. Clark BR. *Creating entrepreneurial universities; organizational pathways of transformation // Issues in Higher Education*. Paris: IAU Press, Pergamon, Elsevier Science; 1998.

Информация об авторе

Иванова Н. А. — кандидат философских наук, доцент.

Information about author:

Ivanova N. A. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 28.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 28.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 167.7

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10510

МЕТОД ОБСУЖДЕНИЯ ВОПРОСОВ В ОРГАНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО КОНЦЕПТА ПО ЛОГИКЕ И КРИТИЧЕСКОМУ МЫШЛЕНИЮ

Наталья Петровна Суханова

Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», Новосибирск, Россия,
n.p.suhanova@edu.nsuem.ru, ORCID: 0000-0003-2601-8236

Аннотация. Проблема нахождения способов и средств формирования критического мышления в современном образовательном пространстве рассматривается сквозь призму опыта преподавания курса «Логика и критическое мышление». Целью статьи является анализ практики внедрения метода обсуждения вопросов или «сократического» метода в образовательный концепт по критическому мышлению. Показывается отличие «сократического» и «платоновского» метода обучения. Обосновывается обращение к «сократическому» методу как необходимому ресурсу в организации рефлексивного образования, обучения как исследования, нацеленного на обретение навыков самостоятельности в мышлении. Исследуется программная установка курса, состоящая в том, чтобы обучить студентов наработанным в логике теориям, подходам, методологии как инструментам для критического размышления. Технология организации проведения семинара, в основании которого лежит метод обсуждения вопросов, разбирается через обращение к проблеме многозначности понятий. Делается вывод о том, что «сократический» метод превращает участников проекта в сообщество исследователей и способствует эффективному освоению знаний, развитию навыков критического и креативного мышления.

Ключевые слова: критическое мышление, образование, логика, сократический метод, платоновский метод, диалог, многозначность понятий

Для цитирования: Суханова Н. П. Метод обсуждения вопросов в организации образовательного концепта по логике и критическому мышлению // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 73—78. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10510.

Original article

A METHOD OF DISCUSSING ISSUES IN THE ORGANIZATION OF AN EDUCATIONAL CONCEPT ON LOGIC AND CRITICAL THINKING

Natalia P. Sukhanova

Novosibirsk State University of Economics and Management “NINH”, Novosibirsk, Russia,
n.p.suhanova@edu.nsuem.ru, ORCID: 0000-0003-2601-8236

Abstract. The problem of finding ways and means of forming critical thinking in the modern educational space is considered through the prism of the teaching experience of the course “Logic and critical thinking”. The purpose of the article is to analyze the practice of introducing the discussion method or the “Socratic” method into the educational concept of critical thinking. The difference between the “Socratic” and the “Platonic” method of teaching is shown. The article substantiates the appeal to the “Socratic” method as a necessary resource in the organization of reflexive education, training as research aimed at acquiring skills of independence in thinking. The program setting of the course is investigated, which consists in teaching students the theories, approaches, and methodology developed in logic as tools for critical reflection. The technology of organizing the seminar, which is based on the method of discussing issues, is understood through addressing the problem of ambiguity of concepts. It is concluded that the “Socratic” method turns the project participants into a community of researchers and contributes to the effective development of knowledge, the development of critical and creative thinking skills.

Keywords: critical thinking, education, logic, Socratic method, Platonic method, dialogue, ambiguity of concepts

For citation: Sukhanova NP. A method of discussing issues in the organization of an educational concept on logic and critical thinking. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):73-78. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10510.

Введение

Одним из ключевых понятий в инновационных проектах, посвященных выходу из кризиса в образовании, является понятие «мышление». В числе значимых современных образовательных задач выступает нахождение способов формирования критического мышления. Вопросы развития эффективного критического мышления способствуют наращиванию университетских образовательных курсов и программ, ориентированных на инструменты развития мышления [2; 6]. Программа кампусного курса «Логика и критическое мышление», преподаваемого в Новосибирском государственном университете экономики и управления «НИНХ», позволяет по-новому взглянуть на такие дискуссионные проблемы, как проблемы мышления и языка, мышления и коммуникаций, критического и креативного мышления, заботливого и заинтересованного мышления. Предметом специального рассмотрения в реализации логико-ориентированного проекта по критическому мышлению будет метод обсуждения вопросов, именуемый также «сократическим» методом обучения.

Материалы и методы исследования

Обращение к «сократическому» методу в организации рефлексивного образования, обучения как исследования, нацеленного на обретение навыков самостоятельности в мышлении, получило теоретическое обоснование в трудах Дж. Дьюи, М. Липмана, Л. Нельсона, Ч. Пирса, Г. С. Батищева, С. И. Гессена, Э. В. Ильенкова, В. А. Лекторского, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкого, Н. С. Юлиной и др. В рамках деятельностной социокультурной образовательной парадигмы осуществляется конструктивистский подход к анализу развития мышления и отказ от традиционной информационной образовательной модели в пользу проблемно-ориентированной.

Основополагающая идея «сократического» метода обучения состоит в том, что знание невозможно просто получить от кого-то, к знанию человек должен идти самостоятельно. Для нахождения искомого знания необходимо себе и другим задавать вопросы, позволяющие прояснить смысл понятий и теорий, аргументов и представлений. Метод обсуждения вопросов характерен отстаиванием мысли о том, что для человека нет иного пути познания истины и разрешения мучающей его гносеологической проблемы, как через соб-

ственный, личный, внутренний познавательный процесс. В рамках данного метода обучения знание невозможно «присвоить» в готовом виде, его можно только создать в результате самостоятельных размышлений над проблемой. Обретение знания как подъем ко всеобщему «выражается посредством отвлеченности субъекта от собственных интересов и желаний с тем, чтобы осуществить рефлексивность» [10, с. 117].

Реализация метода обсуждения вопросов в курсе «Логика и критическое мышление» предполагает совместный поиск решений педагогом и студентом. В поиске этого решения они вовлечены в коллективную деятельность критически-рефлексивного характера. Принципиально важная программная установка курса состоит в том, чтобы обучить студентов анализу наработанных в логике концепций, подходов, методологии как инструментов для критического размышления. Делается акцент на активистской установке курса с практикой, применимости ее к повседневным ситуациям. От студентов требуется не пассивное погружение в информацию с ее дальнейшей трансляцией и заучиванием, а активное разрешение проблемных вопросов, задач и загадок, для чего необходимы самостоятельные критические навыки, творческие интеллектуальные усилия.

Результаты исследования и их обсуждение

Проблемно-деятельностная образовательная модель, заданная Сократом, основывается на преподавании через устную речь. В образовательной традиции, созданной Платоном, знание передается не только в устной форме, но и в форме текста. «Платоновский» подход к образовательному процессу предполагает доведение ученикам готовой мудрости, компилированной в текстовую форму. Отличие «сократического» и «платоновского» метода обучения А. Г. Жаворонков показывает через сопоставление свободы диалога и авторитарности монолога: «Платоновский отход от метода сократической майевтики, направленной на выявление и прояснение индивидуальных мнений собеседников, означает переход от равноправия мнений к тирании метафизической истины... Место сократовской дружеской беседы, начинающейся с вопроса о мнении каждого из собеседников, занимает монолог учителя, наставляющего своих учеников» [5, с. 306]. Тем не менее нельзя не отметить достоинств «платоновского» метода.

Он информативен, встраивает участников проекта в события логико-философского дискурса, учит уважать интеллектуальные достижения. Однако в значительной степени этот метод императивен, он сковывает самостоятельность обучающегося. «Сократический» метод обучения в отличие от информационного «платоновского» метода предполагает обращение к истории логических идей не как к антикварному собранию, а с позиции проблем, значимых в отношении к практическому опыту сегодняшнего дня.

В основе «сократического» обучения лежит диалог. Сегодня его принято называть сократическим диалогом, если обучение ведется в паре «педагог — студент», или полилогом, если постижение истины и обучение осуществляется в группе студентов и взаимодействие выстраивается по принципу «педагог — учащиеся в группе». О. Э. Иванова и Е. А. Гнатышина в исследовании сократического диалога как метода управления проблемами показывают его адаптивность «с характерной гибкостью к изменениям, чувствительностью к контексту, не-иерархичной коммуникацией между участниками сообщества, в котором критичность и творчество уравниваются друг друга» [7, с. 64].

Метод обсуждения вопросов, лежащий в основании программы курса «Логика и критическое мышление», меняет роль педагога и студента. Традиционная роль педагога на занятии — это роль эксперта, человека, знающего и компетентного по всем вопросам, судьи, оценивающего правильность и неправильность постановки проблем и даваемых ответов. «Сократический» метод делает педагога соискателем истинного знания, участником диалога. Контекст рассматриваемых ситуаций не всегда предполагает ясное решение и от педагога требуется умение сосредоточить дискуссию в нужном направлении, он должен гармонично вести диалог, вовлекая в него всех участников, направляя вопросами движение диалога в содержательном русле. И при этом педагогу необходимо удержаться от авторитарной власти, оставаясь искусным организатором диалогового процесса, что, конечно, сложнее, чем традиционная информационная модель передачи готового знания. М. С. Губайдуллина и О. П. Черных отмечают также особенность сократических диалогов на занятии в создании навыков критического мышления, которым «невозможно научить непосредственно, между тем, можно поощрять эту деятельность и совершенствовать» [4, с. 79].

На семинаре по логике и критическому мышлению метод обсуждения вопросов создает возможность для студентов выработки практических

навыков в научно-теоретической и практической области. В качестве иллюстрации рассмотрим семинарское занятие по теме «Многозначность понятий». Технология организации семинара предполагает деление студенческой аудитории на две группы участников. Одна группа предлагает для обсуждения понятия, имеющие не просто разные значения, а целые группы значений, которые могут быть связаны друг с другом достаточно слабо и иметь множество отдельных толкований. Таким понятием может быть, например, понятие «жизнь». Это понятие может пониматься как «существование», «бытие», «развитие», «становление», «процесс». Мы можем говорить об органической жизни и неорганической, культурной жизни, общественной и личной жизни. Кроме того, понятие «жизнь» означает также некий режим или уклад: провинциальная или столичная жизнь, повседневная или праздничная, музыкальная или театральная. Зачастую данное понятие представлено через процесс: «один раз в жизни», «за всю жизнь», «никогда в жизни», «в начале жизни», «в конце жизни». Таким образом, группа студентов показывает, что понятие «жизнь» имеет великое разнообразие значений и приходит к осознанию факта многозначности подавляющего большинства понятий. В качестве опорного текста они обращаются к главе «Ловушки языка» книги А. А. Ивина «Искусство мыслить правильно» [8].

Участники второй группы студентов наблюдают за действиями первой группы. Студенты ясно осознают постулаты «сократического» метода, отличая его от спора или дебатов. Они видят цель проводимой работы в том, чтобы общими усилиями идти к разрешению проблемы и осознают непродуктивность цели «победы над противником». «Сократический» метод «способствует развитию способности студента рефлексировать не только над результатами, но и над процессом собственной деятельности» [1, с. 60]. Обучающиеся из второй группы представляют свою позицию о содержательности осуществившегося диалога. Они отмечают аморфность естественного языка с его словарной стороны, а также с точки зрения правил построения высказываний и их значений. Указывается на отсутствие четкой критериальности в осмысленности высказываний. Приводятся факты, показывающие зависимость значения отдельных понятий и выражений от контекста. Объясняются неявно выраженные соглашения в отношении употребления понятий, наличие нескольких значений у большинства понятий.

На следующем этапе семинарского занятия обе группы участников могут поменяться ролями,

и тема многозначности понятий развивается далее. Метод обсуждения вопросов способствует укоренению представлений участников о том, что ни одно понятие не находится в полной изолированности. Понятие существует в определенном языковом поле, в речевой среде. Многозначность осознается как необходимая черта естественного языка и в процессе изучения понятий следует учитывать данную языковую особенность и возможность логической ошибки.

«Сократический» метод способствует созданию особой интеллектуальной атмосферы в группе учащихся, она становится поисковой. Метод успешно работает на возвращение исследовательских навыков у студентов. Группа участников курса превращается в сообщество аналитиков, исследователей. Это принципиально важный этап в осуществлении программы «Логика и критическое мышление». Идея обучения как поиска, исследования противопоставляется традиционному обучению, когда студенты получают готовые, отточенные знания и за ширмой остается процесс их происхождения [9]. Перед студенческим сообществом не ставится задача получения теоретических новаций, задача в другом — эффективное освоение знаний, формирование навыков критического и креативного мышления, обучение как совместный поиск, превращение аудитории в коллектив исследователей — единомышленников. Отгалкиваясь от текста как источника, участники курса создают свои примеры и логически вероятные объяснения, соглашаются или дискутируют, выявляют ошибочные рассуждения, вырабатывают собственную стратегию, определяют сильные и слабые аргументы, сообщая осуществляют мыслительные операции. Поэтапно студенты овладевают искусством логичного, разумного, критического мышления. И. Н. Грифцова и Г. В. Сорина совершенно справедливо отмечают, что «повышение общественной востребованности критического мышления связано, в частности, с погружением современного человека во множество информационных потоков» [3, с. 7]. Метод обсуждения вопросов призван направлять учащихся к собственной мыслительной практике как приоритетной и создающей привычку рассуждать самостоятельно.

Заключение

По окончании изучения кампусного курса «Логика и критическое мышление» проводится анкетирование студентов с целью получения обратной

связи, пожеланий и рекомендаций. Вопросы анкеты направлены на оценку как отдельных элементов программы, так и программы в целом. В анкете представлены вопросы, предлагающие оценить содержательную ценность дисциплины (полезные знания, навыки, пояснения преподавателей и т. д.), качество образовательных инструментов (теоретических материалов, раздаточных материалов, практических заданий, онлайн-взаимодействия и т. п.), уровень владения способностями критически мыслить; изменение в развитии навыков работы с информационными источниками и др. В завершении анкеты учащиеся в свободной форме объясняют то, почему курс оказался для них интересным, полезным для будущей профессии, а также фиксируют проблемные места, что также немаловажно для дальнейшей работы. Среди полученных отзывов были следующие: «Я начал замечать логические ошибки в устной и письменной речи окружающих меня людей, например, в рекламных роликах в социальных сетях и телевидении»; «Благодаря данному курсу можно углубить знания, полученные на других дисциплинах и развить навыки хорошего мышления»; «Кампусный курс действительно пошел на пользу, в ходе его изучения были улучшены навыки коммуникации, так как работали и обсуждали вопросы в команде».

Вопросы качества содержания образования в современных реалиях чрезвычайно важны. Как подчеркивает Е. Э. Шишлова, непрерывные «инновации в области педагогических технологий подогревают интерес к форме реализации учебного процесса» [11, с. 72]. Следует отметить, что проведение занятий в рамках курса «Логика и критическое мышление» с использованием метода обсуждения вопросов весьма продуктивно. Этот метод позволяет сделать каждого активным участником проекта. Благодаря использованию «сократического» метода обучения можно добиться индивидуализации всего учебного процесса, учащиеся самостоятельно выстраивают траекторию своего продвижения по курсу, ориентируясь на свои потребности и возможности, подбирая вместе с педагогом способы усвоения и подачи информации. Результатом этой деятельности является сотворчество, осуществляемое в процессе конструирования искомого знания, что соответствует рефлексивной образовательной модели, важнейшей ориентацией которой становится обретение самостоятельного критического мышления.

Список источников

1. Березина Е. М., Ветошкина Ю. В., Игнатова Е. С. Технологии развития критического мышления и письма на примере метода «сократического диалога» // *Культура и цивилизация*. 2018. Т. 8, № 5А. С. 56—65.
2. Богдан С. С., Лашкова Л. Л., Лукиянчина Е. В. Формирование критического мышления на основе универсальных когнитивных установок, стратегий и инструментов // *Science for Education Today*. 2019. Т. 9, № 2. С. 37—51.
3. Грифцова И. Н., Сороина Г. В. Критическое мышление против псевдонауки // *Человек*. 2022. Т. 33, № 1. С. 7—30.
4. Губайдуллина М. С., Черных О. П. Сократический метод и его использование в организации сократических семинаров // *Манускрипт*. 2018. № 10 (96). С. 77—81.
5. Жаворонков А. Г. Философ и государство: Ханна Арентд о философии Сократа // *Социологическое обозрение*. 2017. Т. 16, № 3. С. 303—318.
6. Жилина В. А. Критическая рефлексия как ключевая составляющая современного образования // *Вопросы философии*. 2018. № 6. С. 59—65.
7. Иванова О. Э., Гнатышина Е. А. Сократический диалог как метод управления проблемами // *Философская мысль*. 2018. № 4. С. 59—65.
8. Ивин А. А. Искусство мыслить правильно. М. : Проспект, 2019. 302 с.
9. Липман М. Рефлексивная модель практики образования // Н. С. Юлина. *Философия для детей*. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2005. С. 246—274.
10. Суханова Н. П. Трансформация субъекта образования: экспансия концепта заботы о себе // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2021. № 59. С. 112—120.
11. Шишлова Е. Э. Обновление содержания высшего образования в контексте современных социокультурных трендов // *Высшее образование в России*. 2021. Т. 30, № 6. С. 70—79.

References

1. Berezina EM, Vetoshkina YuV, Ignatova ES. Technologies of critical thinking and writing development on the example of “Socratic dialogue” method. *Kul'tura i tsivilizatsiya*. 2018;8(5A):56-65. (In Russ).
2. Bogdan SS, Lashkova LL, Lukiyanchina EV. Nurturing the development of critical thinking based on universal cognitive attitudes, strategies and techniques. *Science for Education Today*. 2019;9(2):37-51. (In Russ).
3. Grifsova IN, Sorina GV. Critical thinking against pseudoscience. *Person*. 2022;33(1):7-30. (In Russ).
4. Gubaidullina MS, Chernykh OP. Socratic method and its use in organization of Socratic seminars. *Manuskript*. 2018;10(96):77-81. (In Russ).
5. Zhavoronkov AG. The philosopher and the state: Hannah Arendt on the philosophy of Socrates *Sociologicheskoe obozrenie*. 2017;16(3):303-318. (In Russ).
6. Zhilina VA. Critical reflection as a key component of modern education. *Voprosy filosofii*. 2018;6:59-65. (In Russ).
7. Ivanova OE, Gnatyshina EA. Socratic dialogue as a method of problem management. *Filosofskaya mysl'*. 2018;4:59-65. (In Russ).
8. Ivin AA. The Art of thinking correctly. Moscow: Prospekt; 2019. 302 p. (In Russ).
9. Lipman M. The reflective model of educational practice. In: NS. Yulina. *Filosofiya dlya detej*. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya»; 2005. Pp. 246-274. (In Russ).
10. Sukhanova NP. Transformation of the subject of education: expansion of the concept of self-care. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*. 2021;59:112-120. (In Russ).
11. Shishlova EE. Updating the content of higher education in the context of modern sociocultural trends. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2021;30(6):70-79. (In Russ).

Информация об авторе

Суханова Н. П. — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и гуманитарных наук.

Information about author:

Sukhanova N. P. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy and Humanitie.

Статья поступила в редакцию 25.05.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 25.05.2022; approved after reviewing 30.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 79—86.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):79-86. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 32.329

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10511

ФЕРДИНАНД ЛАССАЛЬ: В ПОИСКАХ ИНСТРУМЕНТОВ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕСТВА

Владимир Иванович Ионесов¹✉, Сергей Николаевич Фоломеев²

¹ Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

² Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия

¹ acdis@mail.ru✉, ORCID: 0000-0002-6175-5904

² cissime@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9825-6255

Аннотация. В статье показан поиск одним из предшественников германской социал-демократии Ф. Лассалем эффективных инструментов преобразования буржуазного общества в интересах рабочего класса Германии второй половины XIX века. Важнейшими из этих инструментов он считал всеобщее равное избирательное право для всех жителей страны и создание производственных ассоциаций рабочих при помощи государства. Вследствие разногласия с идеями классиков марксизма и паллиативными предложениями реформирования общества, отрицавшими радикальные методы классовой борьбы, его долгое время причисляли к числу оппортунистов, а его идеи были незаслуженно преданы забвению. Показан неоднозначный вклад Ф. Лассалья в создание и дальнейшее развитие Всеобщего германского рабочего союза, его роль в идейном разрыве с буржуазией и стремление создать независимую рабочую партию, временное совпадение его интересов с конъюнктурными реакционными идеями канцлера О. фон Бисмарка, дана оценка отрицанию Ф. Лассалем и его сторонниками других демократических форм борьбы за интересы рабочего класса, способствовавших в условиях буржуазного общества его просвещению, воспитанию и дальнейшему развитию.

Ключевые слова: Ф. Лассаль, рабочий класс, реформирование общества, германская социал-демократия

Для цитирования: Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Фердинанд Лассаль: в поисках инструментов преобразования общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 79—86. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10511.

Original article

FERDINAND LASSALLE: IN SEARCH OF TOOLS TO TRANSFORM SOCIETY

Vladimir I. Ionesov¹✉, Sergej N. Folomeev²

¹ Samara State Institute of Culture, Samara, Russia

² Samara State Economic University, Samara, Russia

¹ acdis@mail.ru✉, ORCID: 0000-0002-6175-5904

² cissime@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9825-6255

Abstract. The article shows the search by F. Lassalle, one of the predecessors of German social democracy, for effective tools for transforming bourgeois society in the interests of the working class of Germany in the second half of the 19th century. Lassalle considered the most important of these tools to be universal equal suffrage for all inhabitants of the country and the creation of production associations of workers with the help of the state. Despite his disagreements with the ideas of the classics of Marxism and palliative proposals for reforming society, which

denied the radical methods of the class struggle, as a result of which he was for a long time ranked among the opportunists, and his ideas were undeservedly forgotten, the ambiguous contribution of F. Lassalle to the creation and further development of the Universal of the German Workers' Union, its role in the ideological break with the bourgeoisie and the desire to create an independent workers' party, the temporary coincidence of its interests with the opportunistic reactionary ideas of Chancellor O. von Bismarck, an assessment is made of the rejection of F. Lassalle and his supporters of other democratic forms of struggle for the interests of the working class, contributed in the conditions of bourgeois society to its education, upbringing and further development.

Keywords: F. Lassalle, working class, social reform, German social democracy

For citation: Ionesov VI, Folomeev SN. Ferdinand Lassalle: in search of tools to transform society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):79-86. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10511.

Введение

В Советском энциклопедическом словаре Ф. Лассаль представлен как мелкобуржуазный германский социалист, основатель одной из ветвей оппортунизма — лассальянства; президент Всеобщего германского рабочего союза, сотрудничавший с канцлером О. фон Бисмарком, а лассальянство характеризуется как «оппортунистическое течение в германской социал-демократии... базировалось на догмах о всеобщем избирательном праве как универсальном политическом средстве освобождения труда от эксплуатации, о производительных ассоциациях, созданных с помощью государства... как «пути введения социализма». Выступая за независимость рабочего движения от либеральной буржуазии, лассальянцы в то же время фактически проповедовали отказ от классовой борьбы, от социалистической революции, препятствовали созданию подлинно пролетарской партии. Идеи лассальянства подвергнуты резкой критике основоположниками марксизма-ленинизма» [12].

В этой идеологически выдержанной в духе классического марксизма характеристике Ф. Лассалья и его организации правда искусно смешана с вымыслами с целью исказить вклад Ф. Лассалья в создание первой общегерманской рабочей организации, ставшей предшественницей германской социал-демократии, впоследствии самой влиятельной европейской социалистической партии конца XIX — начала XX века, опорочить предложенные им демократические формы борьбы пролетариата за свои права и намеченные им пути преобразования буржуазного общества, представить Ф. Лассалья как политического союзника О. фон Бисмарка. В силу этого, цель данной статьи — показать несостоятельность вышеприведенных характеристик деятельности Ф. Лассалья, дать анализ предложенным им способам борьбы пролетариата за преобразование общества, показать их соответствие определенному этапу развития общества и рабочего движения в Германии того времени, оценить их актуальность не только для данной страны, но и для современного общества.

Материалы исследования и исторические контексты

Ровно через год советский исследователь Н. Г. Федоровский убедительно доказал, что идеи Ф. Лассалья не являлись разновидностью мелкобуржуазного социализма, в то же время его выступления и деятельность в определенной степени способствовали росту оппортунистических тенденций в германской социал-демократии конца XIX века [13]. По мнению авторов, ни классики марксизма, ни В. И. Ленин не считали агитацию Ф. Лассалья мелкобуржуазной [13, с. 71]. Критика взглядов Ф. Лассалья с их стороны, безусловно, была. В то же время Ф. Энгельс подчеркивал, что появление на политической арене Ф. Лассалья «знаменует собой исходный пункт второго этапа развития социализма в Германии. Ибо Лассалю, благодаря его таланту, рвению, неукротимой энергии, удалось вызвать к жизни рабочее движение, с которым положительными или отрицательными, дружественными или враждебными узами, связано все то, что волновало немецкий пролетариат в течение десяти лет» [15, с. 251]. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что Ф. Лассаль выступал за развитие классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом, а «это ядро всякого революционного социализма...» [6, с. 169].

Деятельности и идеям Ф. Лассалья посвящено большое количество публикаций (людей, непосредственно знавших его, сторонников и противников, мемуаристов и исследователей, представителей различных политических лагерей) относящихся к периоду 2-й половины XIX — XX века, когда фигура вождя Всеобщего германского рабочего союза так или иначе была включена в идейное противостояние социалистических и буржуазных идей, в том числе и во время «холодной войны». В последующем, с развалом СССР и крахом социалистической системы внимание к идеям Ф. Лассалья пошло на убыль. Но и в последнее время, несмотря на снижение интереса к данной теме, можно отметить ряд публикаций,

посвященных различным ее аспектам¹. Следует также отметить работы основательного разработчика данной тематики Ю. В. Суворова².

Тем не менее идеи и деятельность Ф. Лассалья при всей их противоречивости не потеряли своей актуальности и для современного общества (борьба с бедностью и эксплуатацией, несоответствие конституционных норм с реальной жизнью, проблемы выборов, избирательных технологий и связанные с этим нарушение прав граждан, возможность тактических союзов с политическими оппонентами, поддержка мелкого и среднего бизнеса государством и т. д.).

Идеи освобождения трудящихся классов от нищеты, бесправия и угнетения со стороны государства и господствовавших классов всегда волновали умы лучших представителей человечества. При этом одни из них предлагали разрушить государство, видя в нем главную причину существовавшего социального неравенства и эксплуатации, заменив его федерацией самоуправляющихся общин и ассоциаций, другие же — стремились захватить государственную власть, поставив ее на

¹ Григорьева О. В. Взгляды Фердинанда Лассалья на государство // Государство и право. 2012. № 5. С. 107—110; Григорьева О. В. Идеи всеобщего избирательного права Фердинанда Лассалья // Пробелы в российском законодательстве. Юридический журнал. 2010. № 3. С. 259—261; Григорьева О. В. Основные причины отношений Фердинанда Лассалья и Отто фон Бисмарка // Молодой ученый. 2010. № 5-2. С. 64—66; Фоломеев С. Н. Власть и социальное законодательство рабочих в Германии второй половины XIX века: намерения и результаты // Известия Самарского научного центра Российской Академии наук. 2018. Т. 20, № 3. С. 163—170; Фоломеев С. Н. Между революцией и эволюцией: у истоков немецкой социал-демократии // Креативная экономика и социальные инновации. 2015. Т. 5, № 4 (13). С. 96—118.

² Суворов Ю. В. Ф. Лассаль о революции // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2020. Т. 42, № 8. С. 15—22. DOI: 10.15393/uchz.art.2020.545; он же. Научные труды Ф. Лассалья // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 7 (176). С. 15—19. DOI: 10.15393/uchz.art.2018.222; Суворов Ю. В. Ф. Лассаль и национальный вопрос // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Общественные и гуманитарные науки. 2016. № 7-1 (160). С. 28—32; он же. Ф. Лассаль о правовых аспектах взаимоотношений общества и государства // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Общественные и гуманитарные науки. 2016. № 1 (154). С. 32—36; Суворов Ю. В. «Франц фон Зикинген» Ф. Лассалья // Политическая история и историография. От античности до современности. Вып. 4. Петрозаводск, 2007. С. 96—102 и др. См.: URL: <https://petrsu.ru/persons/1294/suvorov/publication/18>.

службу интересам эксплуатируемых классов, надеясь навсегда уничтожить социальное и имущественное неравенство. Эти два подхода выражали крайние политические позиции, между которыми располагалось множество компромиссных вариантов.

При всем разнообразии предлагавшихся идейных «рецептов», сторонники государственного регулирования социально-политических процессов в обществе численно доминировали. Однако среди них были не только представители леворадикального лагеря, традиционно занимавшихся данной проблематикой, но и сторонники либеральных и даже консервативных методов преобразования общества, взявших на вооружение более характерные для коммунистов идеи «государственного социализма».

Идеи «государственного социализма» в стратегии преобразования общества

Встает вопрос: почему же идеи «государственного социализма» оказались востребованными, порой, прямо противоположными по своим идейным воззрениям политическими силами? Неужели были найдены уникальные методы преобразования общества, приемлемые для прежде антагонистических политических направлений?

Идеи привлечения государства к решению масштабных социальных проблем известны уже давно. Одной из разновидностей использования государства при проведении социальной политики являются идеи «государственного социализма». Достаточно вспомнить, что весьма близкие к идеям «государственного социализма» воззрения можно обнаружить уже в знаменитых работах Платона «Государство», «Политик», «Законы». В последующем сходные идейные конструкции содержались в трудах представителей раннего социализма XVI в. (Т. Мора и Т. Кампанеллы), теоретиков бабувизма (Г. Бабефа и С. Марешалья), теориях коллективистов и коммунистов I пол. XIX в. (Ш. Фурье, К. А. Сен-Симона, Р. Оуэна). Особую актуальность эти идеи приобрели с развитием капитализма и появлением пролетариата, того многочисленного и эксплуатируемого класса, которому и были адресованы работы К. Маркса и Ф. Энгельса.

Идеи привлечения государства на сторону рабочего класса в борьбе с буржуазией принадлежали и предшественнику немецкой социал-демократии, одному из руководителей немецкого пролетариата Ф. Лассалю. По мнению Ф. Лассалья, капиталистическая эксплуатация поддерживалась господствовавшим в стране «железным законом заработной платы», по которому рабочим оставалось только

самое необходимое для жизни и продолжения рода, а капиталисты получали все остальное [3, с. 20, 23]. Решение проблемы Ф. Лассаль видел в необходимости сделать рабочих собственными предпринимателями и это, по его мнению, уничтожит «железный закон заработной платы» и различие между доходом капиталиста и заработной платой рабочего. Пролетарии бы получали весь продукт труда. Такой подход Ф. Лассаль считал не только справедливым, но и единственно действенным [3, с. 29].

Чтобы осуществить эту идею, государство должно предоставить рабочим кредит и помочь им организовать производство. В этом и состоит обязанность государства [3, с. 30—31]. Но в действительности все выглядит иначе. Государство реализует интересы господствующего класса. Но как только встает вопрос о помощи трудящимся, это представляют как стремление к социализму и коммунизму. На самом деле государство должно принадлежать трудящимся классам, ибо из них оно и состоит [3, с. 33, 37].

Ф. Лассаль считал, что рабочие ассоциации без государственной помощи не выживут. Более того, он не видел разницы в том, кто эксплуатирует рабочего — предприниматель-буржуа или предприниматель-работник. Это не приведет к освобождению рабочих от эксплуатации, но к разращению трудящихся, к столкновению между ними. Сущность эксплуатации остается неизменной [3, с. 40]. Ф. Лассаль полагал, что эксплуатации трудящихся не будет места, если предпринимателем станет само государство.

Но как заставить государство выступить на стороне рабочих? Единственную возможность в реализации данного плана он видел в общем и прямом избирательном праве, с помощью которого рабочие смогут подчинить себе законодательные собрания всей Германии и которое на данный момент отсутствовало [3, с. 43—44]. Если представители рабочих в законодательных собраниях будут в меньшинстве, в этом будет только их вина [3, с. 44]. Чтобы добиться всеобщего избирательного права, необходима активная агитация среди трудящихся города и села, издание пропагандистских материалов, финансируемых самими работниками. Когда более 90 процентов населения увидят в избирательном праве инструмент изменения своей жизни к лучшему, они преодолеют любое сопротивление [3, с. 45—46].

Утопизм и реализм идей Ф. Лассалья

При всей своей противоречивости и даже наивности с точки зрения современных подходов к этой проблеме, в тезисах Ф. Лассалья достаточно

верно отражены как уровень, так и особенности развития пролетарского движения в стране. Утопизм его программы заключался в том, что с помощью избирательного права он намеревался буржуазное государство поставить на службу интересам трудящихся масс. В то же время практическая политика по использованию существовавшего законодательного механизма страны давала возможность осуществить ряд программных требований рабочих.

Условия современного общества также показали возможности использования избирательного права в своих интересах различными социальными группами не только для принятия значимых для них законов, но и для формирования власти при условии реальной демократии и отсутствия фальсификации на выборах. С определенной правотой воззрений Ф. Лассалья по этому вопросу позднее согласился и Ф. Энгельс, признавший определенную эффективность легальных методов борьбы в изменившихся условиях [7, с. 533, 546].

В Германии второй половины XIX века политические возможности прогрессивной буржуазии из-за конфликтов с консервативным правительством сократились, и эти обстоятельства, по мнению Ф. Энгельса, вынуждали ее искать союзников в борьбе против имперской власти, в том числе и в рядах пролетариата [14, с. 416]. Таким образом, точка зрения Ф. Лассалья об определенной пользе тактических союзов пролетариата с иными партиями в борьбе против консерваторов нашла свое подтверждение и у классиков марксизма, однако само указание на это в СССР рассматривалось как идеологическая диверсия.

Точку зрения Ф. Лассалья о потенциальной возможности уменьшить эксплуатацию рабочих опираясь на их производственные ассоциации, организованные с помощью государства, в принципе не отрицал и К. Маркс. По мнению К. Маркса, на этих предприятиях происходило бы изменение природы частной собственности и капитала, что вело бы к трансформации самого капиталистического способа производства и в конечном итоге к превращению капитала в собственность его производителей [8, с. 479, 480].

Во второй половине XIX века в Германии получили развитие райффейзеновские крестьянские кредитные кооперативы, под руководством Ф. Шульце-Делича создавались ссудо-сберегательные товарищества и народные банки [10, с. 41—45]. Однако их деятельность классики марксизма считали оппортунистической, тормозившей развитие пролетариата, отвлекавшей его от революционных методов борьбы.

Современный исследователь В. Д. Зотов подчеркивал, что в СССР категорически отвергалась мысль о гипотетической возможности появления общественной собственности в рамках капиталистического общества [1, с. 252], определенное совпадение по этому вопросу точки зрения Ф. Лассалья и классиков марксизма.

Считая содействие государства необходимым условием изменения экономических отношений эксплуатируемых и эксплуататоров, Ф. Лассаль ратовал за формирование на основе кредита и взаимопомощи частных свободных ассоциаций, не отрицая создания ассоциации в масштабах всего государства [5, с. 98—99]. В последующем, в Готской программе немецкой социал-демократической партии, сохранившей ряд идей Ф. Лассалья, говорилось о необходимости превращения орудий труда в коллективную собственность, предлагалось создание социалистических производительных товариществ при помощи государства и под демократическим контролем трудящихся, высказывалась мысль об организации всего труда на социалистических началах [9, с. 387]. Если же социальный вопрос не будет разрешен в обозримом будущем, учитывая остроту назревших противоречий, Ф. Лассаль предупреждал о возможности пролетарской революции и всех ее негативных последствиях [4, с. 148].

Канцлер Германии О. фон Бисмарк также был озабочен набиравшим силу рабочим движением, пока еще находившимся под опекой и контролем со стороны буржуазных партий. Политическое наследство, оставленное канцлеру предшественниками, было не блестящим. Реакционный курс правительства не устраивал либерально-демократические партии, вставшие в оппозицию власти с 1858 года. Образовав «Национальный Союз», а впоследствии в 1861 г. и партию прогрессистов, либеральная буржуазия стала вести агитационную работу среди рабочих за формирование обществ самообразования, стремясь воспользоваться слабым развитием рабочих организаций и отсутствием на тот момент серьезных классовых противоречий, создать некий политический союз с рабочими, добиваясь реализации собственных интересов. В определенной степени им это удалось. Только к концу 60-х годов XIX века, выражая интересы формирующегося пролетарского движения, ряд руководителей рабочих кружков выступили с требованиями к вождям прогрессистов, которые должны были составить основу для дальнейшего взаимодействия. В их число входили совместные действия по воссозданию всеобщего избирательного права, ликвидированного правительством после революции 1848 г. и изменение устава, позволявшего рабочим становиться чле-

нами «Национального Союза». Эти требования, предусматривавшие активизацию участия рабочих в деятельности данной организации, руководителей прогрессистов не удовлетворило.

Эдуард Бернштейн — один из авторитетных деятелей германской социал-демократии, близкий одно время к основоположникам марксизма, впоследствии отметил, что лидеры прогрессистской партии оттолкнули от себя рабочих задолго до того, как обнаружились существенные расхождения их интересов и целей [17, с. 15].

Впоследствии в Лейпциге в 1862 году Э. А. Россмеслером, В. Ф. Фрицше и Ю. Фальтейхом был создан самостоятельный рабочий союз «Вперед», отколовшийся от прогрессистов, а 23 мая 1863 года — «Всеобщий Германский Рабочий Союз» руководителем которого был избран Ф. Лассаль. Через два месяца во Всеобщем Германском Рабочем Союзе состоялось 900 членов, а через год его членами были 4610 человек, проживавших в крупных промышленных центрах страны.

По мнению С. Н. Прокоповича, исследовавшего рабочее движение на Западе, неудача агитации Ф. Лассалья была связана с недостаточным уровнем промышленного развития Германии и отсутствием рабочих крупных промышленных предприятий, на которых она и была рассчитана [11, с. 119]. С. Н. Прокопович считал, что в то время партия рабочих, если она не собиралась заниматься только пропагандой идеи социализма, вынуждена была примкнуть к либералам или консерваторам. Но стремление к избирательной реформе и борьба с партией прогрессистов способствовали сближению «Всеобщего германского рабочего союза» с канцлером О. фон Бисмарком [11, с. 120].

Трехклассная консервативная избирательная система позволяла прогрессистской оппозиции иметь в прусском ландтаге подавляющее большинство голосов. Единственный выход из создавшегося положения правительство видело в демократизации существовавшего законодательства о выборах, стремясь расколоть непрочный альянс прогрессистов и рабочих и ослабив тем самым оппозицию.

Эдуард Бернштейн справедливо полагал, что «Открытое письмо» Ф. Лассалья, выступавшего за самостоятельность рабочей партии от либерального спектра политических сил, в некоторой степени способствовало реализации проводимого реакционного курса правительства [17, с. 406].

Является ли преобразование общества исключительным делом государства?

Давление либералов на правительство канцлера Бисмарка привело к тому, что еще до агитации

Ф. Лассалья консерваторы пытались заключить союз с руководством рабочих организаций, а победа либеральных сил на выборах 1862 года подтолкнула правительство к реформе всеобщего равного избирательного права [11, с. 118], намеревавшегося ослабить влияние либерального блока, расколоть непрочный альянс либералов и рабочих и привлечь последних на свою сторону.

Канцлер Бисмарк в письмах 1866 г. отмечал, что используя всеобщее избирательное право и прямые выборы можно вернее прийти к торжеству консервативных идей, чем с помощью искусственного избирательного права, которое является более опасным для власти, так как мешает ее взаимодействию с консервативными элементами общества в лице крестьянства. Он подчеркивал, что в Пруссии подавляющее большинство населения выступают за короля, против либералов, а искусственный механизм выборов лишает их возможности заявить об этом [16, с. 44—45]. О схожести идей «крайних партий» — консервативной и рабочей упоминал в своих работах Ф. Лассаль в конце своей жизни [18, с. 110].

По мере развития рабочего движения в Германии на повестку дня со всей остротой был поставлен вопрос: является ли преобразование капиталистического общества исключительным делом государства? В социально-политической программе Ф. Лассалья не оставалось места для деятельности коммун, профсоюзов, кооперативных товариществ. Помощь государства рассматривалась в программе как единственный и незаменимый символ веры. Еще в 1874 г. Всеобщий германский рабочий союз предал анафеме всех сторонников профессионального движения, подвергших сомнению возможность оказания эффективной помощи со стороны государства и скомпрометировавших тем самым рациональные социально-политические устремления союза. На общем собрании членов союза было подвергнуто острой критике стремление всех кооперативных союзов Германии, «ставящих себе целью якобы защиту рабочих от безмерного угнетения их силой капитала»; их методы деятельности признаны совершенно непригодными для достижения поставленной цели. В силу этого их деятельность была расценена как представляющая «величайшую опасность» для работы Всеобщего германского рабочего союза. Собрание постановило, что все те, кто нарушает резолюции общих собраний союза 1872 г. в Берлине и 1873 г. во Франкфурте-на-Майне, продолжает выдвигать на первый план борьбы профессиональные организации, является изменником дела рабочего класса, высказало пожелание закрыть все существовавшие профес-

сиональные организации, а членов Всеобщего Германского Рабочего Союза, являвшихся одновременно и членами профессиональных организаций, не подчинившихся решению этого собрания, считать по истечении года выбывшими из союза [2, с. 87—88].

Политику Ф. Лассалья в отношении профессиональных союзов продолжил и его преемник А. Швейцер, который отрицал равенство профессиональных и политических движений, рассматривал первые лишь как рычаг, при помощи которого можно придать большую силу политическому движению. Подобный лассальянский подход во взаимоотношениях партии и профсоюзов, не отличавшийся от марксистского, был характерен и для деятельности большевиков как в царское время, так и в советский период.

Заключение

Таким образом, предложения Ф. Лассалья по преобразованию общества, опираясь только на ведение всеобщего избирательного права и создание при помощи государства производственных ассоциаций рабочих, теоретически могли бы уменьшить степень эксплуатации пролетариата через принятие рейхстагом социальных законов, вотируемых их представителями в законодательном органе страны. Производственные ассоциации рабочих, не уничтожая принципов функционирования капиталистического производства, стали бы частью рыночной экономики, нацеленной на эксплуатацию трудящихся и получение прибыли и привели бы к некоторому увеличению доли производственного сектора в промышленности, но вряд ли бы составили конкуренцию крупным монополиям и возможно изменили бы условия продажи рабочей силы для тружеников этих предприятий, но не затронули бы условия труда на собственно капиталистических производствах. Остаются значимые вопросы, на которые нельзя получить ответ: пошло бы или нет государство на подобный экономический эксперимент; какое число предприятий подобного типа оно намеревалось создать; насколько это изменило бы условия труда и получение вознаграждения труженикам этих предприятий; насколько конкурентоспособными были бы эти предприятия; как это в целом сказалось бы на рынке труда и т. д.

Категорический отказ Ф. Лассалья и его приемников от участия в кооперации и профессиональных союзах тормозило бы развитие рабочего движения и создание самостоятельной пролетарской партии. Участие же в работе этих организаций при всей паллиативности этих мер с марксистской точки зрения явилось бы на тот момент более прагматич-

ным политическим решением в области рабочего вопроса в условиях капиталистического общества, способствовало бы просвещению и воспитанию рабочих, пониманию ими их роли и места в общественном производстве, формированию сознательных борцов за изменение своего положения в

обществе. Безусловно, все предложения Ф. Лассаля носили половинчатый характер и не вели к коренному преобразованию общества, но могли бы в условиях капиталистического производства несколько облегчить положение рабочих, «выпустить пар» и предотвратить возможную социальную революцию.

Список источников

1. Зотов В. Д. От какого марксизма мы отказываемся? // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 1. С. 248—266.
2. Кампфмейер П. Изменения в теории и практике социал-демократии / пер. с нем. П. Шутякова. СПб. : Книгоизд-во Е. Д. Мягкова «Колокол», 1906.
3. Лассаль Ф. Гласный ответ Центральному Комитету, учрежденному для созыва общего германского конгресса в Лейпциге. М. : Книгоизд-во Е. Д. Мягкова «Колокол», 1905.
4. Лассаль Ф. Книга для чтения рабочих // Сочинения Фердинанда Лассаля. Т. 2. СПб. : Изд. Н. Глаголева, 1908.
5. Лассаль Ф. К рабочему вопросу // Избранные сочинения. М. : Гос. изд-во, 1920.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Циркулярное письмо А. Бебелю, В. Либкнехту, В. Бракке и др. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 161—175.
7. Маркс К. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 22. С. 529—548.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. С. 1—505.
9. Меринг, Ф. Приложения: Хемницкая программа // История германской социал-демократии. Т. IV. М. : ГИЗ, 1921. С. 383—385.
10. Погорлецкий А. И. Экономика и экономическая политика Германии в XX веке. СПб. : Изд-во В. А. Михайлова, 2001.
11. Прокопович С. Н. Рабочее движение на Западе. Опыт критического исследования. Т. 1. Германия, Бельгия. СПб., 1899.
12. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. 3 изд. М. : Советская энциклопедия, 1985. 1600 с.
13. Федоровский Н. Г. К вопросу о классовой сущности лассальянства // История социалистических учений : сб. ст. М. : Изд-во АН СССР, 1986. С. 49—73.
14. Энгельс Ф. Предисловие ко второму изданию «Крестьянской войны в Германии» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 16. С. 412—420.
15. Энгельс Ф. Социализм в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 22. С. 247—264.
16. Bebel A. Die Socialdemokratie und das Allgemeine Stimmrecht. Berlin, 1895.
17. Lassalle F. Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe. Mit einer biographischen Einleitung. Hrsg. von Ed. Bernstein, Band 1. Expedition des Vorwärts Berliner Volksblatt. Berlin 1892.
18. Lassalle F. Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe. Mit einer biographischen Einleitung. Hrsg. von Ed. Bernstein, Band II. Expedition des Vorwärts Berliner Volksblatte. Berlin 1892.

References

1. Zotov VD. Ot kakogo marksizma my otkazyvaemsiya? *Social'no-gumanitarnye znaniya*. 2001;1:248-266. (In Russ.).
2. Kampfmejer P. Changes in the theory and practice of social democracy. St. Petersburg: Book publishing house E.D. Myagkov "The Bell", 1906. (In Russ.).
3. Lassal' F. A public response to the Central Committee established to convene a general German congress in Leipzig. Moscow: Book publishing house E.D. Myagkov "The Bell"; 1905. (In Russ.).
4. Lassal' F. Book for reading workers. In: Sochineniya Ferdinanda Lassalya. Vol. 2. St. Petersburg: Edition of N. Glagolev; 1908. (In Russ.).
5. Lassal' F. To the working question. In: Izbrannye sochineniya. Moscow: State Publishing house; 1920. (In Russ.).

6. Marks K., Engel's F. Circular letter to A. Bebel, W. Liebknecht, W. Brakke and others. In: Marx K., Engels F. Sochineniya. Vol. 19. Pp. 161-175. (In Russ.).
7. Marks K. Introduction to the work of K. Marx "The class struggle in France from 1848 to 1850". Marx K., Engels F. Sochineniya. Vol. 22. Pp. 529-548. (In Russ.).
8. Marks K. Capital. Criticism of political economy. T.3. Book III. The process of capitalist production, taken as a whole. In: Marx K., Engels F., Soch. Sochineniya. Vol. 25, ch. 1. Pp. 1-505. (In Russ.).
9. Mering F. Applications: Chemnitz Program. In: Istoriya germanskoj social-demokratii. T. IV. Per. so 2-go nem. izd. M.E. Landau. Moscow: GIZ; 1921. Pp. 383-385. (In Russ.).
10. Pogorleckij A.I. Economy and economic policy of Germany in the XX century. In: Nauchnoe izdanie. St. Petersburg: Publishing House of Mikhailov V.A.; 2001. (In Russ.).
11. Prokopovich SN. Labor movement in the West. The experience of critical research. Vol. 1. Germany, Belgium. St. Petersburg; 1899. (In Russ.).
12. Soviet encyclopedic dictionary. Moscow: Soviet Encyclopedia; 1985. 1600 p. (In Russ.).
13. Fedorovskij NG. On the question of the class essence of Lassalianism. In: Istoriya socialisticheskikh uchenij: sbornik statej. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR; 1986. Pp. 49-73. (In Russ.).
14. Engel's F. Preface to the second edition of The Peasant War in Germany. In: Marx K., Engels F. Sochineniya. Vol. 16. Pp. 412-420. (In Russ.).
15. Engel's F. Socializm v Germanii [Socialism in Germany]. Marx K., Engels F. Sochineniya. Vol. 22. Pp. 247-264. (In Russ.).
16. Bebel A. Die Socialdemokratie und das Allgemeine Stimmrecht. Berlin, 1895.
17. Lassalle F. Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe. Mit einer biographischen Einleitung. Hrsg. von Ed. Bernstein, Band 1. Expedition des Vorwärts Berliner Volksblatt. Berlin; 1892.
18. Lassalle F. Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe. Mit einer biographischen Einleitung. Hrsg. von Ed. Bernstein, Band II. Expedition des Vorwärts Berliner Volksblatt. Berlin; 1892.

Информация об авторах

Ионесов В. И. — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения.

Фоломеев С. Н. — кандидат исторических наук, доцент кафедры международного права и политологии.

Information about authors:

Ionesov V. I. — Doctor of Cultural Studies, Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of Cultural Studies, Museology and Art History.

Folomeev S. N. — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of International Law and Political Science.

Статья поступила в редакцию 03.05.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 03.05.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1 (091)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10512

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ВЗГЛЯДОВ Т. КАМПАНЕЛЛЫ: РЕЗУЛЬТАТ СИМУЛЯЦИИ ИЛИ ЭВОЛЮЦИИ ВЗГЛЯДОВ

Ольга Викторовна Гуторович

Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия, vka@mil.ru

Аннотация. Статья посвящена философу эпохи позднего Возрождения Томмазо Кампанелле. Он принадлежит к мыслителям, чья жизнь и творчество всегда будут оставаться предметом исследовательского интереса. Его просвещенный и революционный ум был направлен на осмысление социально-политических и теологических проблем. Внимание автора привлекла внутренняя противоречивость учения философа: в созданных им произведениях безнадежно ретроградные представления соседствуют с радикально революционными. Парадоксальность Кампанеллы способствовала обращению к знаменитой теории симуляции Луиджи Амабиле, которая становится исходной точкой рассуждений о подлинных основаниях непоследовательности мыслителя. Автор статьи прибегает к анализу биографических фактов, а также исследует взгляды и представления Кампанеллы, что позволяет разобраться в сущности его мировоззренческой позиции, понять, что перед нами целостная система идей, меняющихся в ходе творческой жизни, но сохраняющая в своей основе исходные принципы. Теории симуляции противопоставлена идея глубокого внутреннего кризиса и эволюции собственных взглядов философа, а также анализ сквозных идей, которые проходят через все творчество мыслителя. Среди них особое внимание занимает отношение Кампанеллы к христианской вере, критика эпикурейской позиции, перипатетической системы и атеизма.

Ключевые слова: Томмазо Кампанелла, эпоха Возрождения, теория симуляции Амабиле, телезианское учение, социально-политическая утопия, Реформация, аристотелизм, схоластика, теория «двух книг», гилозоизм, натурфилософия, сенсуализм, всемирная теократическая монархия

Для цитирования: Гуторович О. В. Противоречивость взглядов Т. Кампанеллы: результат симуляции или эволюции взглядов // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 87—96. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10512.

Original article

THE INCONSISTENCY OF T. CAMPANELLA'S VIEWS: THE RESULT OF SIMULATION OR EVOLUTION OF VIEWS

Olga V. Gutorovich

Mozhaisky Military Aerospace Academy, St. Petersburg, Russia, vka@mil.ru

Abstract. The article is devoted to the late Renaissance philosopher Tommaso Campanella. He belongs to the thinkers whose life and work will always remain the subject of research interest. His enlightened and revolutionary mind was focused on understanding socio-political and theological problems. The author's attention was attracted by the internal inconsistency of the philosopher's teaching: in the works he created, hopelessly retrograde ideas coexist with radically revolutionary ones.

The paradoxical nature of Campanella contributed to the appeal to the famous theory of simulation by Luigi Amabile, which becomes the starting point of reasoning about the true foundations of the thinker's inconsistency. The author of the article resorts to the analysis of biographical facts, and also explores the views and ideas of Campanella, which allows us to understand the essence of his ideological position, to understand that we have an integral system of ideas that change in the course of creative life, but retains the basic principles. The theory of simulation is opposed to the idea of a deep internal crisis and the evolution of the philosopher's own views, as well as the analysis of cross-cutting ideas that run through all the creativity of the thinker. Among them, special

attention is paid to Campanella's attitude to the Christian faith, criticism of the Epicurean position, the peripatetic system and atheism.

Keywords: Tommaso Campanella, Renaissance, Amabile simulation theory, Telesian doctrine, socio-political utopia, Reformation, Aristotelianism, scholasticism, the theory of "two books", hylozoism, natural philosophy, sensualism, world theocratic monarchy

For citation: Gutorovich OV. The inconsistency of t. Campanella's views: the result of simulation or evolution of views. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):87-96. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10512.

Введение

Имя Томмазо Кампанеллы вписано в историю философской мысли. С итальянского языка *campanella* переводится как «колокол», что символично отражает сущность всей его жизни и деятельности. Стремление реализовать на практике идеалы справедливого общественного устройства превратило его в предвестника «новой зари» [6] и обессмертило его имя. Между тем в современной историографии тема социальной утопии не является ключевой, исследователей привлекает сама фигура мыслителя.

Творческая деятельность Кампанеллы выпала на время господства инквизиции, сделав ее опасной и непредсказуемой. Его имя стоит в одном ряду с именами Этьена Доле, Мигеля Сервета, Джордано Бруно. Они «навсегда останутся в памяти человечества, как огненные свидетели царства дьявола в века инквизиции!» [11, с. 280]. Несмотря ни на что, Кампанелла оставил след в разных направлениях науки. Продолжая великую гуманистическую традицию, он жаждал религиозных и политических обновлений. Актуальность темы и исследовательский интерес объясняются колоритностью фигуры знаменитого философа, разнообразием его взглядов и противоречивостью творческого наследия. Мировоззрение Томмазо Кампанеллы предстает в качестве объекта исследования. Как следствие, перед автором статьи стоит задача раскрыть содержание мировоззренческой позиции мыслителя, найти основания ее противоречивости, проанализировать основные идеи философа. В качестве гипотезы автор выдвигает предположение, что непоследовательность и наличие противоречий во взглядах Кампанеллы являются, скорее, результатом глубокого внутреннего кризиса и эволюции собственных взглядов, чем следствием инквизиционного давления и опасения быть сожженным на костре. Целостность мировоззренческой системы Кампанеллы объясняется не теорией симуляцией, а поиском сквозных идей в творчестве мыслителя. В этом заключается цель и новизна представленного исследования.

Материалы и методы

Для реализации поставленных задач автор прибегает к использованию общенаучной методологии, основу которой составляют такие методы, как анализ, синтез и обобщение. Анализ и синтез, дополняя друг друга, позволяют добиться большей глубины и полноты исследования. Критическое обобщение способствует точности в суждениях. Представленное историко-философское исследование опирается на исторический и логический методы, благодаря которым появляется возможность выявить особенности и специфику изучаемого объекта, а также определить произошедшие изменения и тенденции его развития. Реализация выбранной методологии позволяет не просто описать, а объективно взглянуть на содержание мировоззрения Томмазо Кампанеллы, раскрыть его основные идеи и идеалы, соотнести их с событиями, происходившими в жизни самого мыслителя.

Источниковой базой исследования являются труды Томмазо Кампанеллы. Однако в настоящее время среди переведенных работ можно встретить лишь незначительную их часть. Среди них «Философия, доказанная ощущениями», «О прекрасном», «О превосходстве человека над животными и о божественности его души», «Город Солнца». Наряду с произведениями самого автора использовались теоретические монографические исследования. Наибольший интерес представляет исследование А. Х. Горфункеля «Томмазо Кампанелла», основанное на подлинных текстах философа, не переведенных на русский язык, и работа Л. М. Баткина «Парадокс Кампанеллы», в которой «воссоздается естественная природа духовно-исторической раздвоенности» [2, с. 386] мыслителя.

Результат

Эпоха позднего Возрождения подарила миру блистательные умы. Величайшими сынами Италии считают Пьера-Анджело Мандзолли, Бернардино Телезио, Джордано Бруно, Галилео Галилея. Титаном своей эпохи был и автор знаменитого утопического трактата «Город Солнца» Томмазо Кампанелла.

Жизнь этого человека неоднозначна и парадоксальна, как и само творчество, которое удивляет своей противоречивостью. Им написано более тридцати тысяч страниц. Его увлекала астрология и математика, из-под его пера вышли богословские трактаты, его внимание было сосредоточено на социально-политической тематике, он написал книги по риторике и медицине. При первом прочтении его трудов складывается впечатление, что они принадлежат разным мыслителям, либо Кампанелла был непоследовательным в своих взглядах.

Не сразу удастся разобраться в сущности его социально-политической и богословской позиций. Поэтому для одних он верный католик, призывающий к всеобщему религиозно-политическому единству, к созданию всемирной теократической монархии под властью Испании. Для других борец за свободу Калабрии, организатор заговора против испанских властей. При этом, мечтая о солнце свободы для своей родины, он высказывал рекомендации Испании о подчинении Нидерландов, обосновывая права испанской короны на западное полушарие. Его коммунистическую утопию, общинные идеалы, уничтожение неравенства трудно совместить с идеалом всемирной монархии. Более того, будучи уличенным в ереси, он рассуждал о пропаганде веры и подготовке миссионеров с целью обращения народов в католицизм. И речь шла не только о католиках и лютеранах. Его посыл был направлен и в сторону языческих государей, «включая китайского богдыхана, японского и сиамского королей, вплоть до язычников Северной Америки и Австралии» [13, с. 154].

Несмотря на то что Кампанелла был сторонником пантеизма и сенсуализма, последователем телезианского материалистического учения, он создал трактат «Побежденный атеизм», позволив себе в духе апологетов католической веры рассуждать о свободе воле, предопределении, воскресении и благодати. На этом фоне ещё большее недоумение вызывает его увлечение астрологией. Относясь к ней как к точной и естественной науке, философ стремился разобраться в вопросах появления и изменения небесных тел, в их воздействии на земные процессы и человеческую судьбу. Фра Кампанелла не только стал автором астрологических трактатов, им были составлены гороскопы для папы Урбана VIII, он занимался магическими манипуляциями, отгоняя от верховного правителя Святого Престола смерть. Наряду с этим он внимательно следил за творчеством Галилея, восхищаясь его научным гением.

На противоречивость во взглядах Кампанеллы впервые обратили внимание эксперты-инквизицио-

ры, убежденные в том, что философ изворачивается, чтобы сохранить возможность жить и творить. Его борьбу с Реформацией они посчитали ширмой и обманом, выдвинув обвинение в отказе от ортодоксального католицизма. Политические советы в пользу испанских властей сочли способом обелить себя и опровергнуть истинные цели калабрийского заговора. В отношении астрологических гороскопов, предсказаний и пророчеств высказывались также категорично, предполагая, что основная их цель — внесение путаницы в ход расследования экспертов из Конгрегации Индекса запрещенных книг.

Противоречивость Кампанеллы вызвала массу дискуссий и в научном сообществе. Так, в 1882 году Луидже Амабиле, итальянский врач-патологоанатом, опубликовал трехтомное исследование, посвященное творческому наследию мыслителя, в котором сформулировал знаменитую теорию притворного сокрытия или теорию симуляции [4, с. 15]. В соответствии с данной теорией, Кампанелла только притворялся правозверным католиком. То есть, преследование инквизиции, уголовные обвинения, тюремное заключение вынудили его скрывать собственные взгляды до самой смерти. Потаенные мысли им сознательно отвергались. В теории Амабиле Кампанелла предстает в качестве хитрого и осторожного философа, чей изощренный ум был способен разоблачить безбожие в «Побежденном атеизме» и создать верно-подданническую Испанскую монархию.

Если не углубляться в сущность происходящего, то рассмотрение ряда фактов может заставить усомниться в искренности Кампанеллы. Казалось бы, прошло совсем немного времени с момента калабрийского заговора (1599 г.), ещё живы идеи его вдохновителей, мечтающих о свободном и независимом от испанской власти государстве, но уже в «Речи о Нидерландах» (1618 г.) и в «Испанской монархии» (1623 г.) фра Кампанелла разработал и представил программный документ о создании единого христианского государства под флагом Испании. Опубликованные «Политические афоризмы» продемонстрировали его приверженность монархии теократического типа. При этом о веротерпимости и свободе вероисповеданий речь не шла. Философ отвергал Реформацию. Его «Политический диалог против лютеран» должен был убедить читающих в отсутствии оснований для принятия религиозной позиции Кальвина и Лютера. Кампанелла надеялся на обращение в католичество всех, кто усомнился в истинной вере и предался отступничеству. Верил он и в то, что его послание английской королеве Марии Бурбонской наставит английских подданных на путь

истинный и приведет Англию в лоно католической церкви. Проявленное рвение при защите католической веры убедило даже кардинала Ришелье в необходимости доверить мыслителю академию в Сен-Викторском аббатстве, деятельность которой была направлена на борьбу против гугенотов.

В связи с вышеназванными обстоятельствами, вопрос об искренности или лживости и ренегатстве философа является оправданным. Заметим, что среди тех, кто разделял позицию Луиджи Амабиле, были советские и российские ученые — специалист по утопическому социализму А. Э. Штекли [15] и историк-медиевист В. И. Рутенберг [12].

Однако немногочисленных сторонников теории Амабиле в 1968 году опроверг А. Х. Горфункель, авторитетный исследователь в области истории и философии Возрождения. Им была опубликована монография «Томмазо Кампанелла» [3]. Представленная аргументация позволяла говорить о внутренней сложности и противоречивости мировоззрения Кампанеллы, но не о симуляции или раздвоении личности. Не удается найти солидного подтверждения теории симуляции и в зарубежной историографии. Исследователи, как правило, отказывались признавать тонкий расчёт Кампанеллы и сознательное сокрытие своих взглядов. Так, например, швейцарско-итальянский богослов Р. Америо объяснял противоречия во взглядах философа их эволюцией, выделяя в творческой жизни Кампанеллы два периода [4, с. 15]. Первый связан с сенсуализмом и натурфилософией. Он был назван ранним, что допускает рассуждения о несформировавшихся окончательно взглядах философа. Второй период — метафизический — приходится на зрелые годы. При этом на всем протяжении своей жизни мыслитель не отказывался от утопических идеалов. Это объединяет данные периоды воедино, свидетельствуя в пользу искренности, а не притворства Кампанеллы.

Чтобы разобраться в сущности мировоззренческих взглядов мыслителя, найти ключ к пониманию сквозных идей в творчестве Кампанеллы, обнаружить гениальные прозрения и догадки, увидеть, опережал ли он свой век или оставался в рамках своей исторической эпохи, остановимся на общеизвестных биографических фактах и проанализируем его представления.

Известно, что 5 сентября 1568 года на юге Италии в Калабрии, в небольшом городе Стило, в семье сапожника на свет появился Джованни Доменико, принявший в 15 лет монашеское имя Томмазо в честь святого монаха-доминиканца Фомы Аквинского [16]. Необыкновенная ода-

ренность, незаурядные способности, блестящая память Кампанеллы позволяют сравнивать его с Пико деллой Мирандолой. Однако между ними есть существенная разница. Один обладал исключительными возможностями для получения блестящего образования, другой, родившись в нищете, получал его вопреки всему. Тем не менее отсутствие необходимых книг, учителей, денег не помешали Кампанелле самостоятельно освоить науки. Путь к знаниям открыл монастырь. Доступ к монастырской библиотеке позволил изучить труды античных философов и средневековых мыслителей, а полученные знания заставили усомниться в правоте Аристотеля, чье учение Кампанелла отверг как софистику.

Необыкновенные познания Кампанеллы вызвали зависть. Собратья по монастырю намекали на его связь с нечистой силой, вот только подозрительно обширные познания были результатом природной одаренности и многочасовых занятий философа. В Альтомонте, в Неаполе, в Риме, во Флоренции он не переставал изучать наследие ученых. Кампанелла проштудировал книги библиотеки Неаполитанского университета и доминиканского монастыря, перед ним открылись двери Палатинской библиотеки, названной мыслителем «чудом света» [3] за уникальную коллекцию хранившихся здесь книг. В результате исканий сформировались собственные предпочтения и взгляды. Одной из первых работ Кампанеллы стал трактат «Об исследовании вещей», где, рассуждая о методе, он доказывал необходимость основываться в своих оценках не на схоластических выводах, а на опыте и ощущении. Не идеи Аристотеля и святого Фомы увлекли Кампанеллу, его научный интерес был связан с философией Бернардино Телезио. Знакомство с его книгой «О природе в соответствии с ее собственными началами» подарило Кампанелле надежду, что он не одинок в своем понимании, как найти объяснение мира и от чего следует отталкиваться, чтобы прийти к истине.

В попытке вырваться из-под власти многовековой традиции он написал целый ряд произведений: «Философия, доказанная ощущениями», «Очерк новой метафизики», «О всеобщности вещей». Увлечение телезианской философией, противоречившей ортодоксальному богословию и учению Фомы Аквинского, не сулило Кампанелле ничего хорошего. Философские идеи Кампанеллы привлекли внимание инквизиции, почти все его работы были запрещены к публикации.

Новаторство, глубина и превосходство идей молодого философа воспринимались с опаской, зрелость его разума оценивалась как подозрительная, а надежда на великое обновление наук от-

вергалась как мятежная. Кампанеллу ждала целая серия арестов, обвинение в ереси, возвращение на родину в Калабрию. Именно здесь Кампанелла занялся проектами преобразования и построения справедливого общества.

Интерес к социально-политической проблематике породили ненависть крестьян и горожан к колониальной политике Испании, жажда перемен и надежда на освобождение от испанского гнета. С точки зрения Кампанеллы, обновленное общество должно было принять форму республики во главе с богодухновенным пророком-руководителем. Принципы свободы, равенства и справедливости провозглашались в качестве основополагающих. Опору новой власти Кампанелла видел в преобразованном христианстве. Вот только надеждам Кампанеллы не суждено было сбыться. План действий не был реализован, заговор раскрыт, а все заговорщики арестованы. Кампанеллу, главного инициатора и вдохновителя заговора, ждали допросы и жесточайшие пытки.

Ожидание неминуемой смерти толкнуло Кампанеллу на симуляцию безумия. По отношению к нему была применена «велья» — пытка, длившаяся сорок часов [7, с. 77]. Вопреки всему Кампанелла выдержал ужасы пытки, что вынудило инквизиционный трибунал признать его безумным. Покаяние в таком состоянии исключалось, поэтому казнь была отменена. Калабрийский мятежник благодаря своему уму и силе воли остался жив, но его ожидало пожизненно заключение в мрачных камерах замка св. Эльма.

В общей сложности он провел в застенках инквизиции 27 лет. Над ним висело обвинение в ереси и политическом заговоре против Испанской власти, а он продолжал писать, превращая каждый раз камеру в рабочий кабинет. В результате удивительного упорства, страсти к истине и жажды познания Кампанелла создал такие произведения, как «Новую физиологию», «Речи к итальянским государям», «О монархии христиан», «Великий итог», «Апология Великой Греции против святой службы», «Апология Телезио», «Город Солнца», «Побежденный атеизм», «Испанская монархия», «Политические афоризмы», «Монархии мессии», «К Венеции», «Речь о Нидерландах», «Политический диалог против лютеран, кальвинистов и иных еретиков», «Теология» и свое главное философское сочинение — «Метафизику». И это далеко не весь перечень его работ. Что же касается «Метафизики», то из-за бесконечных обысков в камере и регулярных изъятий рукописей автору пришлось пять раз восстанавливать данное произведение [13, с. 153].

О Кампанелле можно сказать: «Удивительный человек со сложной судьбой». В его жизни было

много интересных знакомств, встреч, диспутов и ученых бесед. Так, написанию трактата «О способности вещей к ощущению» предшествовало знакомство в Неаполе со знаменитым философом и алхимиком Джамбаттистой делла Порта, обладавшим изрядными практическими и теоретическими знаниями. В его практической философии решались вопросы, связанные с движением морских вод и появлением комет, ставились задачи по объяснению окраски радуги и причин землетрясений. Делла Порта стремился к «введливому изучению природных явлений» [1], к высшему знанию, раскрывающему тайны бытия. Всё это убеждало Кампанеллу в собственной правоте: в необходимости отказаться от схоластической традиции и способствовать изучению природы на основе сенсуалистской теории познания. К таким выводам Кампанеллу должна была привести и встреча с аббатом доминиканского монастыря св. Марии делла Минерва Антонио Персио, выступавшим против аристотелизма и защищавшим телезианскую философию. Будучи учеником и последователем Телезио, Персио укрепил веру Кампанеллы в философию своего учителя.

Инквизиционная тюрьма в Риме познакомила Кампанеллу с Франческо Пуччи, который, несмотря на родственные узы с кардиналами Лоренцо Пуччи, Роберто Пуччи и Антонио Пуччи, мечтал о социальной справедливости и призывал к коренному преобразованию церкви. События Варфоломеевской ночи определили его взгляды, заставив усомниться в католицизме и призвать к созданию всемирной республики на основе всеобщей «естественной религии». Мечты о грядущем мире «всеобщего благоденствия» и «общественного блага», где торжествует свобода и справедливость, Пуччи изложил в произведениях «Устройство вселенской республики» и «О царстве Христовом» [14, с. 186, 187]. Идеи Пуччи во многом перекликаются с представлениями Кампанеллы о наступлении «золотого века» [14, с. 201]. Основанием для данного утверждения является анализ произведений Кампанеллы «Город Солнца» и «О наилучшем государстве». Франческо Пуччи и Томмазо Кампанелла верили в построение наилучшего государства, исключая пороки, преступления, вражду, ненависть, нищету, жестокость и эгоизм. Оба были убеждены, что основу государства, способного объединить весь человеческий род, должны составить любовь и мудрость.

Не случайно также и то, что в истории итальянской мысли имена Кампанеллы и Галилея стоят рядом. Известно, что Кампанелла был знаком с тосканским профессором математики. Уже первая встреча с ним свидетельствовала об

уважении Кампанеллы к научному творчеству Галилея. Несмотря на то, что Галилей не жаловал своим вниманием Кампанеллу, именно он создал «Апологию Галилея», восторженно высказавшись об открытиях астронома, а также бросился на защиту тосканского мыслителя, когда над ним сгустились тучи инквизиции. А. Х. Горфункель приводит сведения, что Галилей не ответил ни на одно письмо Кампанеллы [3]. Объяснений этому может быть множество, но все они имеют предположительный характер. Вероятно, отказ Галилея от контактов с Кампанеллой есть следствие сильных подозрений в ереси к нему самому. В такой ситуации поддерживать связи с опальным мыслителем было довольно опасно. Имеется и другое решение. Несмотря на то, что Кампанелла и Галилей были сверстниками, они принадлежали разным эпохам: один представлял натурфилософию итальянского Возрождения, другой олицетворял собой науку Нового времени.

Очевидно, что каждый из названных мыслителей оказал влияние на взгляды Кампанеллы. Его труды «О способности вещей к ощущению», «Город Солнца» и «Апология Галилея» написаны под их влиянием. При этом в каждой из этих работ фра Кампанелла искренен. И это касается не только названных сочинений, а всех трудов, вышедших из-под его пера. В этом убеждает его стремление познакомить мир со своими книгами, издать их, сохранив для потомков. Каждый трактат рассматривался в качестве части единого свода наук, в основе которого лежало личностное понимание Природы и Священного Писания. Перед нами сложная внутренне противоречивая система взглядов, но ей свойственно некоторое единство.

Так, внимательное прочтение «Города Солнца», «Монархии мессии», «Политических афоризмов» позволяет обнаружить основную идею, которую автор пытался донести до своих читателей в каждом из этих произведений. Великий утопист мечтал о прекращении вражды между государствами, видя корень зла в частной собственности, подлежащей уничтожению. Чтобы преодолеть национальную и религиозную вражду, необходимо всемирное объединение всех народов. Коммунистическая утопия Кампанеллы с идеалом справедливости не противостоит, а сочетается с всемирной монархией, в которой проповедуется идеал общности имущества и защищается общественный интерес.

Кампанелле неоднократно вменяли в вину и его непоследовательность в делах веры, обвиняя в ереси и атеизме. Вместе с тем уже в книге «О способности вещей к ощущению» философ оспаривал учение об атомах и пустоте, не принимая случай-

ное соединение атомов в качестве объяснения происхождения мира. Он был убежден, что философия Эпикура и Демокрита не в состоянии объяснить явления природы. Критика древних материалистов присутствовала также в «Богословии» и «Метафизике», в частной переписке и диспутах. Не являлся исключением и «Побежденный атеизм», хотя существовала точка зрения, что ортодоксальная христианская позиция здесь уступила место атеистическим воззрениям [12, с. 34]. В этой работе мы сталкиваемся с жесткой оценкой не только эпикурейской философии, Кампанелла высказал критические замечания по поводу аристотелизма, макиавеллизма и Реформации. Он отверг позицию отрицания сотворения мира, бессмертия души, свободы воли и отказался принимать на веру учение о предопределении. Кампанелла противостоял всем идеалам Реформации, считая, что «всякая ересь граничит с атеизмом» [3].

Неуместно утверждение, в рамках которого Кампанелла предстает в качестве имитатора ортодоксальных христианских взглядов. Его позиция в отношении философии Аристотеля и нежелание строить на ее основе теологию противоречили официальному мнению церкви. Вся свою жизнь мыслитель боролся против атеизма и аристотелизма. В «Философии, доказанной ощущениями», в «Побежденном атеизме», в трактате «Против языческой философии» он ниспровергал перипатетическую философию. Перед ним стояла задача убедить ее последователей в несовместимости аристотелизма с христианством. Кампанелла оставался верен себе, несмотря на то что религиозный бунт грозил ему очередным разбирательством и осуждением со стороны инквизиции.

Особую опасность, с точки зрения фра Кампанеллы, представлял для христианства радикальный аристотелизм, вошедший в историю под названием падуанского аверроизма. На основании анализа его основных положений, философ пришел к выводу, что Аристотеля можно считать «предтечей антихриста» [3]. В этом убеждало его отрицание бога-творца, ангелов и демонов, ада и рая, утверждение, что бог действует в силу необходимости, опровержение бессмертия души, неприятие и отказ от идеи посмертного воздаяния. В связи с тем, что философия Аристотеля составляла основу большинства учений отцов церкви, включая Фому Аквинского, получалось, что все они приоткрывали дверь для антихриста. Такие выводы настолько опасны, что сомневаться в искренности и приверженности Кампанеллы христианскому учению не приходится. Он не симулировал, а свято верил. Фра Кампанелла создавал новое «Богословие», опираясь на собственную

«Метафизику» и «Реальную философию». Он целенаправленно шел к созданию новой системы наук, основу которой должен был составить его богословский труд.

Спор Кампанеллы с последователями Стагирита подогревался его отношением к идеям флорентийского ученого Никколо Макиавелли [8], основу учения которого, по мнению мыслителя, составлял аверроизм. Кампанелла не разделял положения политического учения, обосновывающего принцип политической целесообразности. Он был убежден, что наделить правителя правом на ложь, насилие, жестокость, вероломство и любые преступления в целях государственной необходимости, значит, преступить не только человеческие законы, но и божественные. Положить в основу государственного интереса мотив себялюбия, следовательно, поставить одного человека выше всего рода и даже Бога.

Несмотря на то что далеко не в каждом произведении Кампанелла высказывал свои возражения против эпикурейской позиции, философской системы Аристотеля и аверроистов, политического учения Н. Макиавелли, все они пронизаны полемикой вокруг данных тем. Ярким примером тому служит знаменитое произведение «Город Солнца». Описывая устройство и взгляды жителей Города, Кампанелла акцентировал внимание читателей на их отношении к Аристотелю, демонстрируя убежденность соляриев в необходимости противостоять неверию и безбожию. Никаких атеистических рассуждений здесь нет. При этом отмечается, что солярии ненавидят Аристотеля, не считают его философом и не принимают его учение о вечности мира. Они свято «верят в бессмертие души» и посмертное воздаяние. Поклоняясь Богу-творцу, они убеждены в его «высшей мощи, мудрости и любви» [5, с. 213—217], что совпадает с выводами учения Кампанеллы о приматитетах. Данное учение было сформулировано в работах «Метафизика» и «Теология». В них автор определил в качестве главных атрибутов бытия мощь, мудрость и любовь. По его мнению, они составляют метафизическую основу всех существ в мире, позволяя им «стяжать заслуги» [5, с. 217]. Взгляды соляриев находятся в согласии с христианством, а их «естественная религия» не противоречит природным законам [5, с. 220]. Все это лишь подтверждает и указывает на искреннее отношение Кампанеллы к христианской вере.

Вполне оправдана мысль, что Кампанелла, несмотря на свое вольномыслие, оставался не просто философом своей эпохи, он находился внутри системы, поэтому в глубине души всегда надеялся на «единство стада» и «единого пастыря».

В «Городе Солнца» Кампанелла предрекал христианству «великое торжество», он верил, что истинная религия, искоренив все злоупотребления на Земле, займет господствующее положение в мире [5, с. 220—221]. При этом на протяжении всей своей жизни Кампанелла доказывал необходимость создания новой теологии, ибо был убежден, что открытия, происходящие в мире науки, требуют реформы католического богословия. Колумб, Магеллан, Тихо Браге, Николай Коперник, Галилей своими научными достижениями демонстрировали актуальность проблемы соотношения веры и знания. Как следствие, Кампанеллой была создана теория «двух книг», в которой речь шла о книге природы и о Священном Писании.

Мир природы человеку доступен благодаря наличию собственного разума и ощущений. Книга природы позволяет человеку обрести веру в свои безграничные познавательные возможности. Познание природы длительный и сложный процесс, являющийся уделом науки и философии. Иначе видится роль Священного Писания. Его задача наставлять человека в вопросах веры и нравственности. Расхождения между этими книгами нет. Устройство мира удел книги природы. Писание раскрывает перед человеком сущность учения Бога. Такие рассуждения указывают на принципиальный отказ мыслителя от согласования научных выводов со Священным Писанием. Кампанелла отказывается церкви в попечении науки, ссылка на ее авторитет в вопросах познания природы неуместна.

Основные идеи теории «двух книг» были изложены как в «Философии, доказанной ощущениями», принадлежавшей к раннему периоду творчества мыслителя, так и в работах «Против языческой философии», «Богословии» и «Апологии Галилея» [3], относящихся к позднему периоду. Стремление к изменению ряда теологических положений красной нитью проходит через всё творчество философа.

Созданная теория «двух книг», признающая свободу рационального научного исследования, не позволяет назвать философскую систему фра Кампанеллы в полной мере ортодоксальной. Не случайно, несмотря на реабилитацию, снятие всех обвинений в ереси со стороны инквизиции, изъятии книг из Индекса запрещенных книг Кампанелле с трудом удавалось добиться издания своих трудов. Большая часть его сочинений так и не была опубликована при жизни.

Обсуждение

Можно ли объяснить противоречивость взглядов Томмазо Кампанеллы историческими особенностями его эпохи? Возможно, так

как свобода мысли в это время не могла проявить себя в полной мере. Иносказательность и завуалированность должны были стать приемом изложения собственных взглядов. Кроме того, нельзя забывать, что историческая эпоха формирует мыслителя, подбрасывая ему решения через установки собственного стиля мышления. Вольно или невольно она ограничивает, направляет, побуждает, демонстрирует идеи и идеалы, которым отдает предпочтение. К этому следует добавить, что каждый учёный муж в ходе творческой жизни демонстрирует эволюцию собственных взглядов. Процесс становления своей позиции предполагает отрицание, изменение и принятие тех или иных идей. Все это объясняет и оправдывает астрологические фантазии, утопический коммунистический идеал, сенсуалистские предпочтения Кампанеллы, проекты создания всемирной теократической монархии, бунт против схоластики, намерение внести изменения в теологические догматы и др.

Безусловно, для творчества Кампанеллы характерна эволюция идей. Иначе трудно объяснить его отказ от натуралистических идей, отчетливо прозвучавших в работах «О способности вещей к ощущению» и «Философии, доказанной ощущениями». Сложно комментировать и изменение пантеистической воззрений, изложенных в «Городе Солнца», где читателю было предложено описание пантеистического культа соляриев с оговоркой о близости «закона природы» к очищенному от злоупотреблений христианству [5, с. 220].

Анализ творчества философа позволяет сделать вывод, что изначально натурфилософские представления фра Кампанеллы базировались на пересмотре основных положений учения Аристотеля о материи и форме. В теоретических построениях Кампанеллы форме было отказано в активном начале. Первоосновой бытия объявлялась материя со свойственной ей субстанциальностью и бессмертностью. Философ утверждал, что материя существует реально, а не в виде чистой возможности, она предшествует формам, являясь основанием их мира. В противоположность материи формы подвержены трансформации, они возникают, изменяются и гибнут. Они многочисленны. Материя пребывает в пространстве, являющимсяместилищем и условием существования материи. А время рассматривается как последовательная длительность. Материя не способна из себя самой породить что-либо. Причинами возникновения вещей объявляются активные начала — тепло и холод. Их существование не является самостоятельным и автономным. Об обособленности их от материи речи не идет. Из двух активных начал особое значение играет тепло, рассматриваемое в качестве внутрен-

него источника движения и изменения в природе. В природе проявляются принципы самодвижения и самосохранения, а также способность к ощущению. «Каждая без исключения вещь чувствует вовне» [4, с. 15]. Томмазо Кампанелла вслед за Бернардино Телезио отстаивал идею всеобщей одушевленности и наличия всеобщих законов природы.

Наделив природу способностью к ощущению, Кампанелла не отказал ей и в других свойствах. Гилозоизм требовал наделить каждую вещь способностью осознания своего бытия, пониманием условий собственного существования, а также умением постигать силы позитивно и негативно настроенные против существования конкретной вещи. Любовь к себе дарит каждой вещи само бытие, мощь рождает понимание всех обстоятельств собственного существования, мудрость сохраняет бытие. Так, развивая идеи гилозоизма, Кампанелла создал знаменитое учение о прималитетах или трех первоначалах бытия. С течением времени натуралистическое объяснение окружающего мира, породившее изначально учение о прималитетах, приводит к «признанию разумного начала в природе» и «принятию Бога-творца» [3]. Если разумность является характерной особенностью окружающего мира, то, по мнению философа, должен быть разум высшего порядка, проявляющий свою заботу о самом мире, о его сохранении, гармонии и порядке. От этого разума и его воли зависят все природные закономерности. В природе присутствуют изменения, многочисленные трансформации, жизнь и смерть, но ничто не умирает, так как высший разум не позволяет уйти в небытие тому, чему он дал бытие.

В своих рассуждениях Кампанелла ссылаясь на Вергилия, убежденного в том, что Богу, пронизывающему всё сущее и присутствующему во всех вещах, подчинено всё [9]. При этом Кампанеллу нельзя назвать приверженцем радикального пантеизма, он настаивал на несовпадении Бога и природы, не сопоставляя и не соотнося их. Высказываясь против идеи бесконечности и определяя конечность мира, философ, в логике своих рассуждений, избегал отождествления Бога и природы. Скорее, мыслитель склонялся к деистическим представлениям, сводя роль Бога к сотворению материи, природных начал и закономерностей, за рамки которых невозможно выйти и самому создателю. Эти идеи просматриваются в «Богословии», «Космологии» и «Апологии Галилея».

Что привело Кампанеллу к идее Бога-Творца и способствовало пересмотру его позиции? На этот вопрос есть несколько предположительных ответов. Понимая, что перед нами человек, обладающий нестигаемой силой духа и воли, с сомнением относишься к выводам, что изменение позиции

автора является результатом страха, связанного с перенесенными мучениями и обстоятельствами длительного заточения, и, как следствие, симуляции. Его эволюцию можно объяснить только глубоким внутренним кризисом и пересмотром своих взглядов сообразно своим убеждениям и воле. В пользу ревизии идей мыслителя свидетельствует созданная им в замке св. Эльма «Канцона покаяния», в которой фра Кампанелла каялся, признавался в своих заблуждениях и объявлял о «возвращении на путь спасения и познания божественных вещей» [3]. Но не стоит забывать, что, несмотря на своё обращение, Кампанелла жаждал обновления христианства с учетом достижений науки.

Заключение

Характеризуя мировоззрение Томмазо Кампанеллы, нельзя не заметить прогрессивность многих его идей. Презрительное отношение к схоластике, постоянная критика аристотелевской системы, желание развести веру и знание и уничтожить сдерживающие науку оковы свидетельствуют в пользу его свободомыслия. Противопоставляя свою натурфилософию традиционным представлениям, философ закладывал основы иного стиля мышления и иной картины мира. Кампанелла, как и Телезио, Мандзолли, Патрици, Бруно, способствовал формированию науки Нового времени. При этом он оставался человеком своей эпохи. В пользу такого вывода свидетельствует отношение Кампанеллы к новой космологии, представленной в трудах Коперника и Галилея. Оставаясь верным принципам телезианства, он допускал лишь ее условное существование в виде математической гипотезы. Не случайно Декарт отказался от прочтения книг Кампанеллы, утверждая, что они «не позволяют мне ожидать ничего хорошего» [3].

Кроме того, Кампанелла был идеалистом, упорно отстаивавшим проект утопического социализма и выступавшим против реформационной идеологии. К разряду несбыточной мечты или гениальной проницательности философа, способного взвешено оценить пути развития человеческого общества, следует отнести эти идеи? Не представляется возможным соотнести фанатичную преданность Кампанеллы утопическим идеалам с эпохой, к которой он принадлежал. Это время характеризовалось рождением национальных государств и утверждением в обществе прагматичных экономических стимулов действия. Тем не менее, сконструированная Кампанеллой социально-политическая утопия была актуализирована спустя два столетия. «Абсолютизм, который строил Ришелье, упадет, а на его развалинах опять вырастет кампанелловская проблематика» [2, с. 397], что говорит, скорее, в пользу прозорливости философа.

Уважения достойна и его мечта о прекращении конфликтов и войн между народами, убежденность в необходимости всемирного единства человечества, способного противостоять раздорам и столкновению самых разных интересов. Прогрессивным следует считать его отношение к просвещению и науке. И нет смысла жертвовать нравственностью мыслителя во имя сохранения цельности его мировоззрения, объясняя симуляцией все противоречия в его взглядах. Нет смысла защищать его философскую и богословскую систему, так как он был и остается одним из величайших мыслителей своего времени, чьи произведения оказали существенное влияние на развитие человеческой мысли. Несмотря на противоречивые оценки идей Кампанеллы, его жизнь и творчество заслуживают признания.

Список литературы

1. Акопян О. Л. Трактат Джамбаттисты делла Порты «о небесной физиогномике» и ренессансная традиция натуральной магии // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2013. № 13 (114). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traktat-dzhambattisty-della-porta-o-nebesnoy-fiziognomike-i-recessansnaya-traditsiya-naturalnoy-magii-1> (дата обращения: 21.02.2022).
2. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М. : РГГУ, 1995. 448 с.
3. Горфункель А. Х. Томмазо Кампанелла. М. : Мысль, 1969. 248 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=193813&p=1> (дата обращения 24.03.2022).
4. Кампанелла Т. О чувстве, заключенном в вещах, и о магии / пер. с итал. М. Фиалко. М. : Книгократия, 2020. 150 с.
5. Классическая утопия : сборник : переводы / Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон, С. де Бержерак. М. : АСТ, 2019. 448 с.
6. Кочергина Н. Учение Кампанеллы // Восход. URL: <https://rossasia.sibro.ru/voshod/article/52158?> (дата обращения 25.03.2022).
7. Львов С. Л. Гражданин города Солнца. Повесть о Томмазо Кампанелле. М. : Политиздат, 1979. 93 с.
8. Макиавелли Н. Государь. М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2003. 653 с.

9. Мартиросов С. Космология Вергилия. URL: http://budclub.ru/m/martirosow_s/vergil.shtml (дата обращения 24.03.2022).
10. Панченко Д. В. Безумие или революция? Томмазо Кампанелла в последний год шестнадцатого столетия // *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре*. 2018. № 117. С. 115—132.
11. Рерих Е. И. Письма. Т. 2. М. : Международный центр Рерихов, 2000. 576 с.
12. Рутенберг В. И. Кампанелла. Л., 1956. 46 с.
13. Санников С. В. Томмазо Кампанелла — человек парадокса // *Богомыслие*. 2020. № 8. С. 150—160.
14. Чиколини Л. С. Утопия Франческо Пуччи // *История социалистических учений : сб. ст.*. М. : Наука, 1982. С. 179—203.
15. Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М. : Наука, 1978. 367 с.
16. Эрнст Г. Томмазо Кампанелла / пер с англ. А. Саркисянц // *Brick of knowledge*. URL: <https://brickofknowledge.com/articles/campanella> (дата обращения: 27.03.2020).

References

1. Akopyan OL. Giambattista della Porta's treatise "On celestial physiognomy" and the Renaissance tradition of natural magic. *Vestnik RGGU. Seriya: Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya*. 2013;13(114). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/traktat-dzhambattisty-della-porta-o-nebesnoy-fiziognomike-i-renessansnaya-traditsiya-naturalnoy-magii-1>.
2. Batkin LM. Italian Renaissance: problems and people. Moscow: RGGU; 1995. (In Russ.).
3. Gorfunkel' AH. Tommaso Campanella. Moscow : Thought; 1969. Available from: <https://www.litmir.me/br/?b=193813&p=1>.
4. Campanella T. About the feeling contained in things and about magic. Moscow: Knigocracy; 2020. (In Russ.).
5. Classical Utopia: collection: translations. Moscow: AST Publishing House; 2019. (In Russ.).
6. Kochergina N. The Doctrine of Campanella. *Zhurnal Voskhod*. Available from: <https://rossasia.sibro.ru/voshod/article/52158>.
7. L'vov SL. Citizen of the city of the Sun. The Tale of Tommaso Campanella. Moscow: Politizdat; 1979. (In Russ.).
8. Makiavelli N. Sovereign. Moscow: Eksmo; Har'kov: Folio; 2003. (In Russ.).
9. Martirosov S. Cosmology of Virgil. Available from: http://budclub.ru/m/martirosow_s/vergil.shtml.
10. Panchenko DV. Madness or revolution? Tommaso Campanella in the last year of the sixteenth century. *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kul'ture*. 2018;(117):115-132. (In Russ.).
11. Rerih EI. Letters. Vol. 2. Moscow: International Center of the Roerichs; 2000. (In Russ.).
12. Rutenberg VI. Campanella. Leningrad; 1956. (In Russ.).
13. Sannikov SV. Tommaso Campanella — the man of paradox. *Bogomyslie*. 2020;(8):150-160. (In Russ.).
14. Chikolini LS. Utopia of Francesco Pucci. In: *Istoriya socialisticheskikh uchenij*. Moscow: Nauka; 1982. Pp. 179-203. (In Russ.).
15. Shtekli AE. "The City of the Sun": utopia and science. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.).
16. Ernst G. Tommaso Campanella. In: *Brick of knowledge*. Available from: <https://brickofknowledge.com/articles/campanella>.

Информация об авторе

Гуторович О. В. — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии.

Information about author:

Gutorovich O. V. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of History and Philosophy.

Статья поступила в редакцию 31.05.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 31.05.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 32.001:167

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10513

ДВА ПОДХОДА К ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЕ «MULTITUDE»

Артур Романович Третьяк

Финансовый университет, Москва, Россия, assefir@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/00000-0002-1642-8066>

Аннотация. В политико-философском словаре значение понятия «множество» остается до конца неопределенным. Множество предполагает бытие многими, но это не «народ», не «масса», и не «толпа», само слово менее привычно для политического словаря, чем указанные выше термины. Значительная философская традиция современной политической мысли создает особый дискурс, внутри которого идея множества транслируется в умы читателей, однако в рамках этой традиции нам трудно увидеть весь смысл политической проблемы множества. Антонио Негри и Майкл Хардт после знаменитой работы «Империя» предлагают читателю познакомиться с понятием «множество», которое было забыто на протяжении долгого времени, но было возвращено в политический дискурс, чтобы ответить на современные вызовы. Их опыт интерпретации не раскрывает полноценным образом политический смысл идеи «бытия многими», но позволяет понять, почему множество является важным инструментом для анализа политической реальности. Опираясь преимущественно на работы Макиавелли, мы постараемся сконструировать альтернативный взгляд на то, что идея множества может сказать нам об устройстве политической реальности. Данная работа пытается очертить общий контур политической проблемы множества через анализ двух доктрин, которые позволяют более комплексно поставить вопрос о смысле идеи множества внутри политико-философских исследований.

Ключевые слова: множество, народ, государство, политика, Макиавелли, Негри, Хардт

Для цитирования: Третьяк А. Р. Два подхода к политической проблеме multitude // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 97—105. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10513.

Original article

TWO APPROACHES TO THE POLITICAL PROBLEM OF “MULTITUDE”

Artur R. Tretiak

Financial University, Moscow, Russia, assefir@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/00000-0002-1642-8066>

Abstract. In the political and philosophical dictionary, the meaning of the concept of “multitude” remains completely undefined. The multitude presupposes being many, but it is not a “people”, not a “mass”, and not a “crowd”, the word itself is less familiar to the political dictionary than the terms mentioned above. A significant philosophical tradition of modern political thought creates a special discourse within which the idea of the multitude is elaborated, but within this tradition it is difficult for us to see the whole meaning of the political problem of the multitude. Antonio Negri and Michael Hardt, after the famous work “Empire”, offer the reader to get acquainted with the concept of “multitude”, which was forgotten for a long time, but is now returned to political discourse to respond to modern challenges. Their experience of interpretation does not fully reveal the political meaning of the idea of “being many”, but allows us to understand why the multitude is an important tool for analyzing political reality. Relying mainly on Machiavelli’s works, we will try to construct an alternative view of what the idea of the multitude can tell us about the structure of political reality. This work attempts to outline the general framework of the political problem of the multitude through the analysis of two doctrines that can be traced in political philosophy.

Keywords: multitude, people, state, politics, Machiavelli, Negri, Hardt

For citation: Tretiak AR. Two approaches to the political problem of “multitude”. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):97-105. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10513.

Введение

Если мы попытаемся нейтральным образом описать политическую проблему множества, то она будет выглядеть как взаимодействие разрозненной совокупности людей, не объединённых общей властью и не составляющих организованное и структурированное единство, с политической реальностью в которой они находятся, будь то пространство государства, или если брать шире, то внешний мир, наполненный различными силовыми центрами и агентами. Данное описание еще ничего не говорит о характерных чертах и сущности множества, предлагая лишь простую внешнюю фиксацию некоторой реальности, в которой находятся люди без каких-либо четких и осмысленных характеристик. Для того, чтобы оно приобрело философский и политический смысл, эта идея множества должна приобрести какое-то движущее начало, импульс, который задаст динамику и значимость этой идее для изменения самой политической реальности, по крайней мере в качестве проекта или инструмента для мысли. На наш взгляд, в традиции политической философии на сегодняшний момент сложилось два таких импульса, два начала, которые задают осмысленное движение идее множества.

Эти две доктрины множества, если можно так выразиться, тесно взаимосвязаны, пересекаются во многих положениях, используют схожие теоретические ресурсы и понятия, но при этом разделены большим историческим промежутком и самим языком мысли, на который они опираются. Сегодня сама тема множества часто ассоциируется с трудами Вирно, Негри и Хардта. Онтология множества в версии Негри основана на интерпретации нескольких понятий из философии Спинозы. Ключевым является различие между *potentia* и *potestas*, мощью и властью, первая обычно ассоциируется с имманентной планом бытия, а вторая с трансцендентной логикой власти. В одной из своих теорем в самом начале «Этики» Спиноза пишет: «Могущество бога (*dei potentia*) есть сама его сущность» [7, с. 70]. Негри же разовьет из этой идею, что могущество *множества* есть сама его сущность. Множество на самых первых этапах своей разработки воспринимается как горизонтально организованное сообщество, имеющее изначальную мощь-потенцию, которая не исчезает в результате передачи прав фигуре суверена.

Сам термин «*multitudo*» имеет достаточно долгую историческую традицию, он используется как и в политическом словаре Цицерона¹, так и в сочинениях Аристотеля можно найти схожие по

¹ Например, у Цицерона в «О государстве», см. далее Цицерон, 1966.

своему смыслу выражения². Однако генеология данного понятия не является ключевым фокусом нашего исследования. В нашей статье мы попытаемся проследить, почему политический смысл этого понятия реализуется в двух совершенно различных политических логиках, и мы попробуем найти возможное философское обоснование такому разделению. Если поверхностно прочитывать современные источники, такие как тексты Негри или Вирно, складывается впечатление, что сама тема *multitude* возникает как прямая адаптация термина из классической политической философии XVII века, для того, чтобы показать его применимость к современным реалиям. Вирно, например, прямо указывает, что его обращение к этому понятию основывается на анализе философии Гоббса и Спинозы [3, с. 10]. Между тем та логика, внутри которой происходит осмысление проблематики множества радикально меняется, проект Вирно, на фундаментальном уровне старается сделать что-то радикальное иное, чем размышления Гоббса о сущности *multitudo*. В настоящей работе предложен опыт прочтения проблемы множества как возможности формирования особой политической логики, которая ставит свои собственные задачи и цели для анализа политической реальности. Опыт построения политической логики представляет собой формирование модели — это «идеальный тип», через который можно будет проследить как менялся философский смысл понятия «множество». Мы попытаемся обобщить исследуемый материал и создать общую картину того, как доктрина множества формируется в виде двух языков описания, каждый из которых предлагает свои, осмысленные концепты политической философии. Исследовательский вопрос нашей работы состоит в том, чтобы прояснить, каким образом тема множества может быть систематически представлена в политическом словаре современности.

Множество и политическая дружба

Хотя понятие «множество» появляется уже в ранних работах Негри, посвященных его собственной интерпретации Спинозы, например «*Spinoza, L'Anomalia Selvaggia; Spinoza Sovversivo; Democrazia Ed Eternita in Spinoza*», более массовый читатель впервые познакомился с этим концептом в работе «Империя», которая была переведена на русский язык в 2004 году³. Чем же в общих чертах запомнилась идея множе-

² Например, понятия *ochlos*, *plethos*. См. далее: Карпуук 2000.

³ В данном переводе термин «*multitude*» перевели как «массы», что немного искажает исходный смысл.

ства? Множество, на самом базовом уровне, фигурирует как противопоставление «мы и другие», под «другим» имеется в виду абстрактная «Империя» как глобальной капиталистический порядок. Множество порой можно интерпретировать как классовый проект, и сами авторы этой доктрины предлагают такое прочтение, но здесь не следует обманываться, поскольку их понимание класса совершенно размывает традиционное понимание класса как исторического субъекта политической борьбы, что противопоставит другому классу. Главный критерий «классовой» логики для Негри и Хардта это максимальная включенность и инклюзивность самого сообщества: каждая группа, которая потенциально воспринимается как угнетаемая или противоборствующая с капиталистическим порядком Империи, может быть включена в этот класс. Однако сама «Империя» классом не является, она тематизируется как абстрактный порядок и общая рамка политических событий. Энди Нотт называет этот разрыв выходом за пределы классовой логики и предлагает прочитывать множество как бесконечный процесс субъективации [15, с. 8]. Такое прочтение указывает на то, что множество не создает четкой классовой дихотомии, а скорее реализуется как возможность стать бесконечным классом, без границ и пределов, инклюзивным сообществом, куда можно попасть всякому, кто обладает схожими ценностями и жизненными ориентациями.

В «Ассамблее», «Империи» и других работах Негри и Хардт обращают внимание на проблематике *общего*, того, что объединяет множество плотными горизонтальными связями. Если множество — это не класс в классическом марксистском смысле или заранее заданный политический субъект, а скорее процесс субъективации, то множество можно концептуализировать как сообщество дружбы, основанное на логике общего. В «Ассамблее» предлагается понимание общего как чего-то, что никогда не является формой собственности, но скорее устанавливает потенциал для коммуникации внутри общества: «Общее определяется сначала, затем, в отличие от собственности, как частной, так и публичной. Это не новая форма собственности, а скорее не-собственность, то есть принципиально иное средство организации использования богатства и управления им. Общее обозначает равную и открытую структуру для доступа к богатству вместе с демократическими механизмами принятия решений» [13, с. 97]. Итак, общее реально есть открытая структура, в которой каждый может обнаружить и задействовать связь с другими.

Общность противостоит закрытости и выстраиванию четких иерархий. Политическая дружба раскрывает пространство открытой коммуникации, основанной на признании и уважении. Когда мы говорим о множестве, на первый взгляд, трудно представить постоянно воспроизводящиеся личные узы дружбы, но здесь можно указать на противопоставление дружбы и любви. Арндт очень точно выстраивает различие между двумя формами межлических связей, помещая дружбу в публичное пространство: «При этом любви, господствующей лишь в ее собственном тесно очерченном царстве, соответствует в более широкой области человеческих дел личное отношение, которое нам всего лучше, пожалуй описать словом, уважение. Это уважение подобно аристотелевской *φιλία πολιτική*, оно род «политической дружбы», не нуждающейся в близости и интимности; оно выражает уважение к личности, рассматриваемой однако в этом случае на том отдалении, какое развертывает между нами пространство мира, причем это уважение совершенно независимо от качеств личности, способных вызвать наше восхищение, или от успехов, высоко ценимых нами» [2, с. 322]. Политическая дружба обозначает пространство общности, в котором не обязательно реализуется полноценная близость и интимность, однако уважение и признание общности есть одни из главных критериев политической дружбы.

Дружба не воспроизводит общность полной гомогенности и отсутствия различий с одной стороны, и с другой, слишком сильное неравенство, которое грозит перейти в зависимость и подчинение. Политическая дружба, основанная на общности, избегает этих крайностей. В то же время слишком сильное неравенство и зависимость обрекает одну сторону на несамостоятельность и создает отношения приказа и подчинения, тогда мы можем наблюдать не согласие, а скорее диктатуру. Джон Никсон в своем исследовании понятия дружбы у Арндт подчеркивает момент баланса, который достигается в политической дружбе, равенство и различие между друзьями должно сохраниться [19, с. 37]. Множество состоит из огромного количества «сингулярностей», отдельных личностей со своими идентичностями, которое потенциально и образует пространство общего. Политическая дружба инклюзивна, и позволяет проявиться имманентным связям, что связывают множество. Имманентные связи между людьми базируются на возможности реализации общего как открытого пространства республики дружбы: «Прежде всего дружба распространяется на весь мир. Он отказывается от замкнутости

и эксклюзивности. В мире Арендт нет никаких предпосылок для дружбы, кроме взаимного уважения, взаимности доверия и общего понимания того, что другой всегда есть в мире. Они составляют общую основу — республику дружбы» [19, с. 190].

При этом политическая логика современной доктрины множества определяется еще одним важным качеством — отступничеством. Множество — это сообщество друзей-«отступников», которые противопоставляет себя внешнему миру — глобальному порядку Империи. Негри и Хардт называют исход, бегство и номадизм — эффективными тактиками классовой борьбы, задача представляется не в том, чтобы изменить имперскую логику эксплуатации внутри самой Империи, но скорее в том, чтобы создать другие правила игры, по которым множество сможет самостоятельно существовать. В основе этого лежит опыт бегства рабочих со своих фабрик, что на некоторое время приостанавливает функционирование капиталистического предприятия и создает политический вызов владельцам фабрик и политическому истеблишменту. Политическое действие множества будет заключаться в оставлении прежнего пространства, временное или постоянное, это бегство будет попыткой заявить о себе как о политической силе. Однако это не пассивная тактика, настаивает Вирно, а, наоборот, активная: «Нет ничего менее пассивного, чем бегство и исход. Дезертирство изменяет сами условия, в пределах которых развивается борьба, а не предполагает их в виде неподвижного неизменного горизонта. Оно меняет контекст, на фоне которого появляется проблема, вместо того чтобы попытаться ее разрешить, выбирая ту или иную из предоставляемых возможностей. Короче говоря, exit состоит в неумной изобретательности, которая меняет правила игры и сводит с ума компас противника» [3, с. 84]. Иными словами, тактика исхода (exodus) нацелена прежде всего на подрыв способности государства к отдаче приказаний, поскольку возникает стремление выйти из сети сложившийся политических отношений и создать новое политическое пространство: республику друзей, отступников и изгнанников со своего прежнего мира. Через призму философии Рансьера такой подход можно назвать метаполитическим, поскольку он стремится реализовать полноценное сообщество имманентности, в котором вытесняется логика власти и внешней организации, такая политика всегда обладает характером «утопичности»: у отступников нет своего места в политической реальности, они должны организовать социальное движение против конъюнктуры власти.

Таким образом, возможно обоснование политической логики множества как республики друзей. Современная доктрина множества, пытаясь показать, что множество — это не в класс в традиционном смысле, гораздо ближе подходит к идее объединения через создания сообщества друзей, основанного на логике общего. Однако это не закрытая республика, куда возможен вход только по «приглашениям», дружественность предполагает открытость, взаимное уважение и солидарность потенциально может распространиться на многих людей. В некоторых ситуациях эти отношения могут вспыхнуть внезапно, на волне различных политических событий, побуждая наблюдателей предпринять действия поддержки или наоборот, критики, тем самым открывая возможности для присоединения к республике друзей. Политическая дружба инклюзивна, и позволяет проявиться имманентным связям, что связывают множество. Имманентные связи между людьми базируются на возможности реализации общего как открытого пространства республики дружбы. Республика друзей-отступников представляет собой реальный пример того, как можно решить политическую проблему множества. Множество не стремится обосновать новое государство и создать вертикаль власти, оно стремится учредить свое политическое сообщество, уйти от оков прежней реальности и изменить ее «для себя». Общность дружбы, которая возникает в рамках современной доктрины множества, это не очередная версия «общественного договора», а скорее, попытка выйти за рамки договора. Поэтому множество не мыслимо в узких рамках отдельного государства, оно способно «избежать» его властных структур, оно не стремится разрушить их, но желает скорее поменять правила своего существования. Это существенный компонент современной доктрины множества, он определяет реальный опыт политической жизни людей, которые мыслят себя не как локальные субъекты, а как «номады-кочевники» внутри глобального порядка «Империи».

Хаотическая материя политической реальности

Теоретики современной доктрины multitude, как мы уже показали, отсылают к политической мысли Гоббса и Спинозы как первоисточникам их трактовки идеи множества. Несмотря на различия между двумя философами, они выстраивают общую логику понимания политической проблемы множества как хаотической материи политической реальности¹. Что это за материя и каким об-

¹ Подробнее об этом: Третьяк А. Р., Тинус Н. Н., 2019.

разом она возникает? Помимо Гоббса и Спинозы ответ на этот вопрос может дать и философия Макиавелли, в этом разделе, мы попытаемся выстроить общий контур альтернативного взгляда на политическую проблему множества с опорой на мысль флорентийского политика.

Для того, чтобы понять альтернативный взгляд на идею множества, нам нужно поставить вопрос о соотношении природы и политического. Политика и природа для флорентийского мыслителя находятся в одной области, человеческие страсти с такой же силой вторгаются в политический мир, как ураганы и штормы, или другие природные феномены. Человек и его деятельность, как пишет Гилберт, представляют собой одно лишь из природных сил, которые действуют в мире [11, с. 192]. Макиавелли часто проводит аналогии между природным миром и политической реальностью. Здесь достаточно вспомнить знаменитый образ двойственной природы идеального государства, что сочетает в себе хитрость лисы и силу льва [5, с. 351]. Мир политики, конечно, устроен очень сложно, в нем всегда пересекается множество сил, событий и случаев, но и мир природы является сложной системой, в которой задействовано огромное количество элементов. Политика и природа не имеют непроходимых границ, между двумя мирами возможно взаимодействие.

Как и мир природы, мир политики полностью материален, а государства представляют собой живые политические тела, которые состоят из разных элементов, вступающих друг с другом во взаимодействие. Здесь Макиавелли использует аристотелевские термины, он органично встраивает такие понятия как «материя» и «форма» в обсуждение политических проблем. Эти категории используются для объяснения онтологии политического тела. Как мы увидим дальше, это фундаментальная концептуальная рамка, философский базис с помощью которого политические мыслители в XVI и XVII веках будут мыслить проблематику множества. Эти заимствования, безусловно, не просто форма адаптации языка к некоторым сложившимся выражениям, а более самостоятельная попытка политической интерпретации этих категорий.

Форма и материя — это способы описания политической реальности, через них просматриваются политические события и устанавливаются участники и силы, которые действуют в мире политики. Заимствование этих категорий, как далее указывает Лукъезе, не является простой метафорой, они используются как реальные факторы осмысления политических событий [16, с. 27]. Именно поэтому материя может быть развращена

и коррумпирована, поскольку речь идет именно о материи политической реальности, а она состоит, прежде всего, из людей и отношений, которые возникают между людьми, вещами и неживыми объектами и сущностями, как например почет и авторитет. Здесь встречаются такие выражения как «*materia buona*» (хорошая материя) или «*materia corrotta*»¹ (развращенная материя), используя подобные выражения Макиавелли анализирует каков статус тех или иных элементов политической реальности. Речь идет не только о моральной составляющей, т. е. о том, насколько испорчены сами люди, живущие в этом политическом теле, с помощью этих выражений дается попытка ответить на вопрос, каким образом можно утвердить порядок в политической реальности, и можно ли вообще этого достичь. Материя в этом случае не статичный, а динамичный элемент политической реальности, которая может быть представлена разными составляющими, что переплетаются в сложную конструкцию исторических событий, где обычные люди — это лишь один из элементов этой материи.

В текстах флорентийского политика понятие «множество» (*la moltitudine*) встречается несколько раз. *La moltitudine* существует в нашей политической реальности как один из ее значимых элементов, с помощью которого могут происходить политические события. Во второй главе «Рассуждений» Макиавелли предлагает свою знаменитую интерпретацию «анациклозиса», т. е. цикла смены политических режимов, основание которого он подчеркнул из текстов античного историка Полибия. Делая краткий набросок, как вообще возникает государство из объединения людей ради достижения безопасности², он показывает, как в возникающем политическом обществе под воздействием различных сил может происходить смена режимов. Режим власти одного, может смениться властью нескольких, сильных и властных людей, но делают они это при поддержке множества, как пишет Макиавелли: «Массы³, повинувшись авторитету сих могущественных граждан, ополчались на государя и, уничтожив его, подчинялись им, как своим освободителям. Последние, ненавидя имя самодержца, создавали из самих себя правительство» [5, с. 384]. Множество обладает силой,

¹ Этот пример находится в 17 главе «Рассуждений», см. итальянское издание: Machiavelli, 1971. С. 59.

² Еще не звучат гоббсовы аргументы об естественном состоянии, но важная для политической философии диалектика страха и безопасности здесь ясно проговаривается. См.: Макиавелли, 2014. С. 116.

В оригинале: «*La moltitudine, adunque, seguendo l'autorità di questi potenti*».

но оно повинуется и следует авторитету других, более могущественных граждан.

«Анациклозис» в интерпретации Макиавелли принимает форму диалектики различных страстей, страх и ненависть чередуют друг друга, порождая новые формы политических режимов. Множество играет здесь роль политической силы, которая мобилизуется политическими лидерами с помощью усиления таких эмоций как страх и ненависть, на что указывает Витторио Морфино в своем исследовании политической мысли Макиавелли [17, с. 182]. Имя «множество» в этом контексте отражает совокупную мощь большей части политической реальности, в противоположность меньшинству, т. е. тем, кто обладает властью и авторитетом. Логика политических режимов будет сменяться снова, и гнев вызывает правление могущественного меньшинства. Тогда множество снова проявляется на политической сцене для совершения политических действий, направленных на прямое изменение режима, но в этом оно следует за своими лидерами.

Комментируя «Рассуждения» Макиавелли, Гвиччардини ставит классический вопрос, какой порядок будет более стабильным и спокойным: правление одного принца, или правление, основанное на большом скоплении людей, т. е. народное правление. В народном правлении большую силу получает именно множество, поскольку оно находится в центре политической жизни, в которой нет подавления большого скопления людей строгим порядком, который навязывает единый правитель. Гвиччардини чаще использует понятие «*moltitudine*», в своем стремлении продемонстрировать, что аристократическое правление «лучших» более стабильно и благополучно, чем разнородное множества (*moltitudine sciolta*), в котором господствует смятение и невежество [1, с. 22]. Лукъезе замечает, что подобный аргумент традиционно предлагается аристократическими авторами: их страх перед хаотичной и неуправляемой толпой слишком велик [16, с. 121]. В этом комментарии Лукъезе хочет противопоставить аристократический взгляд Гвиччардини и более народно-ориентированную позицию Макиавелли. В самом деле, Макиавелли всегда ориентируется в сторону народа, обсуждая самые разные вопросы, начиная с того, на чем должна основываться власть государя, и заканчивая вопросами доверия свободы. В таких неоднозначных вопросах, как например вопрос о применении насилия в политическом сообществе, Макиавелли делает важную оговорку: Государь ни в коем случае не должен навлекать ненависть народа.

Множество против народа

Каким образом можно соотнести множество и народ (*popolo*)? Бенедетто Фонтана рассматривает народ как активную политическую силу, которая возникает в особых условиях: «Для Макиавелли народ — это не просто пассивный *вульгус*, определяемый его объективной и эмпирической реальностью; он видит в народе силу, способную выйти из существовавшей ранее реальности и создать новую реальность, народ становится субъектом своей деятельности в этой реальности» [10, с. 127]. Множество можно представить как особый способ существования большого скопления людей в политической реальности, в котором отсутствует осознание и артикуляция общих интересов, готовность выстраивать общее политическое действие. Иными словами, имя «множество» определяет состояние, в котором народ как политический субъект действия еще не оформился.

Схожую логику выстраивает и Джорджо Агамбен в работе «Левиафан и Бегемот»¹, анализируя понятия «*multitudo dissoluta*» и «*populus*» в работах Гоббса. Множество трансформируется в народ, который представляется суверенной властью, она, в свою очередь, имеет конкретный образ в виде суверена, который физически является носителем власти и представляет народ. Однако люди, если они противопоставляют себя это власти, как говорил Гоббс [4, с. 395], является лишь разрозненным множеством. Возникает проблема, подчеркивает Агамбен, самого существования политического тела: «Таким образом, политическое тело — это невозможное понятие, живущее только в напряжении множеством и *populus-rex*: первое всегда находится в состоянии распада в учреждении суверена; тогда как вторые представляют собой *artificiall person*, чье единство является лишь эффектом оптического устройства или маски» [1, с. 59]. Множество никуда не исчезает после заключения общественного договора, а народ не является монолитной сущностью, который всегда доминирует в государстве. Отношения между народом и множеством, при детальном приближении, оказываются довольно сложными, неустойчивыми, и мы уже не можем так легко провести границы, используя логику единства и разрозненности.

В каком статусе существует множество в политическом пространстве? Агамбен пытается проследить, каким образом множество будет существовать после заключения договора. Он

¹ Агамбен Дж. Левиафан и Бегемот // *Stasis: Гражданская война как политическая парадигма*. СПб. : Владимир Даль, 2021.

утверждает, что «если народ, который был учрежден из разобщенного множества, заново растворяется во множестве, тогда оно не только предсуществует народу/королю, но и в качестве *multitudo dissoluta* продолжает существовать и после него. То есть исчезает, скорее, народ, перенесенный в лицо суверена» [1, с. 59]. Агамбен делает акцент на том, что народ растворяется во множестве и оно само приобретает новый статус после обретения договора, что позволяет ему проводить различие между разобщенным множеством и растворившемся множеством. Это различие заставляет его выдвинуть тезис, который подвергает сомнению политическую природу множества [1, с. 59].

Однако политическую природу множества трудно отрицать, поскольку даже если определить его как границу политизации, множество все равно остается политической проблемой в рамках трансформации социального устройства. Множество не используется как просто технический термин, в тоже время оно не представляет собой специальной концепции, которую Макиавелли целенаправленно разрабатывал в рамках своей политической мысли. Множество фигурирует как проблема трансформации социального порядка и политическая логика, что при определенных обстоятельствах может просвечивать как негативная тенденция. Она демонстрирует, что публичная сфера, область общего блага (*bene commune*) деградирует, и в обществе преобладают частные интересы (*bene particolare*). Таким образом, возникает знаменитый образ «извращенной материи» (*materia corrotta*) — коррумпированное государство с плохими установлениями не может жить свободной жизнью и становится пассивным наблюдателем своей судьбы, не имея достаточной *virtù*, чтобы противостоять *fortuna*.

Призыв к добродетельному и виртуозному принципу для Макиавелли является и призывом к учреждению нового государства с добрыми порядками, в которых сможет проявиться народ (*popolo*) как активный источник политического действия. Доктрина множества отвечает на вопрос: что происходит с народом, когда плохие порядки низводят его до статуса *la moltitudine sciolta*? Народ и множество — это разные «агрегатные» состояния большего скопления людей в государстве.

Заключение: амбивалетность множества

Общий контур проблематики множества, который мы построили с опорой на философию Макиавелли, демонстрирует иные возможности для осмысления политической реальности. Современная доктрина множества с самого начала

переворачивает свою политическую онтологию: если проблематика множества в XVI и XVII веках представлялась как необходимость контроля над хаотической материей политической реальности, то теперь вместо материи, множество осмысливается как сообщество друзей, республика отступников. В этом случае проблема контроля заменяется необходимостью свободы, материя обретает субъективные качества. Страсти множества предстают в позитивном ключе, возникает возможность дружественности и солидарности. Политическая онтология множества предстает перед нами в виде амбивалетного единства.

Итак, в политической теории возникает два совершенно различных и несоизмеримых подхода к толкованию проблематики множества. Первый подход, который объединяет классическую трактовку *multitudo* (Макиавелли, Гоббс, Спиноза) можно описать как задачу контроля и организации хаотической и разрозненной политической материи, которая возникает в политической реальности и может быть дестабилизирующим фактором. Контуры нового политического субъекта современности очерчиваются в виде ансамбля автономных множеств, представленных как отдельными индивидами, так и отдельными социальными группами, которые, будучи объединены общей целью преодоления отчуждения и ликвидации господства, взаимодействуют друг с другом в рамках единого контррегентистского антиглобализационного проекта. Поэтому второй подход радикально переворачивает основные понятия политической философии, и превращает множество из материи в активное сообщество, республику друзей, которая обладает имманентными силами, что позволяет без внешней организации и контроля образовывать продуктивную коммуникацию.

Таким образом сама тема множества в политической философии, оказывается запертой между двумя языками описания, что порождает четкие дихотомии: контроль и свобода, организация и спонтанность, движение и действие, пассивная материя и активное сообщество. Оба подхода способны ухватить отдельные значимые элементы в том, как работает множество в политической реальности, но при этом они образуют совершенно различные логики несмотря на то, что разработчики современной доктрины множества часто ссылаются на классических авторов политической философии как исходный теоретический источник их идей.

Исследование политической логики множества должно учитывать два выделенных нами подхода к проблеме множества и строить пути к преодолению озвученных трудностей. Выделение двух

подходов показывает, что множество представляет из себя политическую проблему сразу на нескольких уровнях. Множество, как большая и разрозненная совокупность людей может рассматриваться и в логике материи политической реальности, которую необходимо контролировать и одновременно как сообщество, которое может саморегулироваться на основании внутренних принципов. Множество может обладать определенным уровнем автономии и реакции на политические события, но при этом нуждаться в более четкой организации и сплоченности для более эффективного и стабильного политического действия. При этом стихийность и спонтанность множества может быть сбалансирована рациональностью и предсказуемостью организуемой коммуникации и порядком. Требование свободы для множества

является фундаментальным основанием для построения сообщества, в то же время, при этом необходимо учитывать разность языков, с которыми мы сталкиваемся в политической реальности. Гибкость и баланс при таком подходе будут полезными качествами, поскольку «абсолютная демократия» множеств не сможет реализовать себя в антагонистическом сообществе, в котором одни языки политической логики учитываются, а другие полностью подавляются. Для философии представленные проблемы указывают на сложное внутреннее устройство политической реальности. Выделение двух подходов не говорит о том, что нужно отбросить один и выбрать другой, скорее мы старались показать, что обе доктрины множества работают с различными, но одинаково значимыми проблемами политической философии.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Левиафан и Бегемот // *Stasis: Гражданская война как политическая парадигма*. СПб. : Владимир Даль, 2021.
2. Арндт Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни*. М. : Ад Маргинем Пресс, 2017.
3. Вирно П. *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни*. М. : Ад Маргинем Пресс, 2013.
4. Гоббс Т. *О гражданине* // Т. Гоббс. *Сочинения* : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль: 1989. С. 270—507.
5. Макиавелли Н. *Избранные сочинения*. М. : Художественная литература, 1982.
6. Макиавелли Н. *Государь*. СПб. : Азбука-Классика, 2014.
7. Спиноза Б. *Этика*. СПб. : Азбука-классика, Non-Fiction, 2016.
8. Хардт М., Негри А. *Империя*. М. : Праксис, 2004.
9. Хардт М., Негри А. *Множество: Война и демократия в эпоху Империи*. М. : Культурная революция, 2006.
10. Fontana B. *Hegemony and Power*. University of Minnesota Press, 1993.
11. Gilbert F. *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth century Florence*. New York : W. W. Norton and Company, 1984.
12. Guicciardini F. «Considerations of the Discourses of Niccolò Machiavelli». *The Sweetness of Power*. Northern Illinois University Press, 2022. P. 381—439.
13. Hardt M., Negri A. *Assembly*. Oxford University Press, 2017.
14. Karpyuk S. *Crowd in Archaic and Classical Greece* // *Hyperboreus. Studia classica*. 2000. Vol. 6. Fasc. 1. P. 79—102.
15. Knott A. *Multitude and Hegemony*. University of Brighton, 2011.
16. Lucchese F. *The political philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh University Press, 2015.
17. Morfino V. *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*. Edinburgh University Press, 2019.
18. Negri A. *L'anomalia selvaggia: Spinoza sovversivo Democrazia ed eternità in Spinoza*. Roma: Derive Approdi, 2006.
19. Nixon J. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. Bloomsbury Academic, 2015.

References

1. Agamben Dzh. *Leviathan i Begemon*. In: *Stasis: Grazhdanskaya vojna kak politicheskaya paradigma*. St. Peterburg: Vladimir Dal'; 2021. (In Russ.).
2. Arendt H. *Vita Activa, ili o Deyatel'noj zhizni*. Moscow: Ad Marginem Press; 2017. (In Russ.).
3. Virno P. *Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoj zhizni*. Moscow: Ad Marginem Press; 2013. (In Russ.).
4. Gobbs T. *O grazhdanine*. In: T. Gobbs. *Sochineniya*. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1989. Pp. 270-507. (In Russ.).

5. Makiavelli N. Izbrannye sochineniya. Moscow: Hudozhestvennaya literatura; 1982. (In Russ.).
6. Makiavelli N. Gosudar'. St. Peterburg: Azbuka-Klassika; 2014. (In Russ.).
7. Spinoza B. Etika. St. Peterburg: Azbuka-klassika, Non-Fiction; 2016 (In Russ.).
8. Hardt M., Negri A. Imperiya. Moscow: Praxis; 2004. (In Russ.).
9. Hardt M., Negri A. Mnozhestvo: Vojna i demokratiya v epohu Imperii. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya; 2006. (In Russ.).
10. Fontana B. Hegemony and Power. University of Minnesota Press; 1993.
11. Gilbert F. Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth century Florence. New York: W.W. Norton and Company; 1984.
12. Guicciardini F. «Considerations of the Discourses of Niccolò Machiavelli». The Sweetness of Power. Northern Illinois University Press; 2002. Pp. 381-439.
13. Hardt M., Negri A. Assembly. Oxford University Press; 2017.
14. Karpyuk S. Crowd in Archaic and Classical Greece. *Hyperboreus. Studia classica*. 2000;6(1):79-102.
15. Knott A. Multitude and Hegemony. University of Brighton; 2011.
16. Lucchese F. The political philosophy of Niccolò Machiavelli. Edinburgh University Press; 2015.
17. Morfino V. The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion. Edinburgh University Press; 2019.
18. Negri A. L'anomalia selvaggia: Spinoza sovversivo Democrazia ed eternità in Spinoza. Roma: Derive Approdi; 2006.
19. Nixon J. Hannah Arendt and the Politics of Friendship. Bloomsbury Academic; 2015.

Информация об авторе

Третьяк А. Р. — кандидат философских наук, старший преподаватель, департамент гуманитарных наук.

Information about the author

Tretiak A. R. — Candidate of Philosophical Sciences, Financial University, lecturer.

Статья поступила в редакцию 23.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 23.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 160.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10514

ЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ: РОЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

Ульяна Владимировна Добронравова

Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск, Россия, ulianazhilina@mail.ru

Аннотация. Современные события в мировой культуре и политике свидетельствуют о том, что западная цивилизация является агрессивно алогичными. Мы наблюдаем политику двойных стандартов, кризис тождества личности, нарушение закона достаточного основания. Подобная ситуация является следствием философии постмодерна. Отвергая философию Нового времени в угоду безграничной свободы личности, представители постмодерна отвергли и логический проект философии Нового времени, который являлся фундаментом представлений о личности и государстве. В данной статье автор показывает, как философы Нового времени, опираясь на законы логики, выстроили проект личности и общества, основанный на ценности разума и истины. Автор делает вывод о том, что полный отказ от нововременного логического проекта личности и общества делает недоговороспособными субъекты общественных отношений, приводит к кризису личности, общества и в итоге делает необходимым применение внелогических способов коммуникации.

Ключевые слова: Новое время, логика, личность, общественный договор, законы логики

Для цитирования: Добронравова У. В. Логический проект философии Нового времени: рождение личности и общественного договора // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 106—115. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10514.

Original article

LOGICAL PROJECT OF MODERN PHILOSOPHY: BIRTH OF PERSONALITY AND SOCIAL CONTRACT

Uliana V. Dobronravova

Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk, Russia, ulianazhilina@mail.ru

Abstract. Modern events in the world politics make us think that Western civilization is aggressively illogical. We are witnessing the policy of double standards, a crisis of personal identity, violation of the law of sufficient reason. This is a consequence of postmodern philosophy which was built on the denial of the philosophy of the Modernity. Rejecting the philosophy of the Modernity, the postmodernists also abandoned its logical project which was the foundation of ideas about personality and social contract. The author shows how the philosophers of the Modernity, relying on the laws of logic built a project of personality and society. The author concludes that the rejection of the modern logical project of the personality and society makes the subjects of social relations incapable of negotiating, leads to a crisis of the individual, the state and to the need for the use of non-logical methods of communication.

Keywords: Modernity, logic, personality, social contract, laws of logic

For citation: Dobronravova UV. Logical project of modern philosophy: birth of personality and social contract. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463)):106-115. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10514.

Введение. Текущая повестка дня в области культуры, политики, экономики, военных действий заставляет задуматься о том, а не сошел ли весь мир с ума? По крайней мере, мир западной культуры и цивилизации, который на про-

тяжении многих веков стремился быть образцом рациональности и логичности. Сегодня же западная культура нарочито отказывается от всего того, что зовется «логическим» и «рациональным». Мы наблюдаем кризис тождества лично-

сти, кризис идентичности: гендерной, культурной, национальной. Западная культура отказывается от «тоталитарных» и «удушающих» свободу человека бинарных оппозиций, забывая про закон исключенного третьего. Нет больше мужского и женского, есть гендерфлюидные квин-персоны. Нет больше матерей и отцов, есть родитель 1 и родитель 2. Нет мужей и жен, есть полиамория. Определяться больше вообще не требуется. Случилось то, к чему призывал Мишель Фуко: чтобы обрести свободу, мышление избавляется от противоречий, утверждает дизъюнкцию, становится номадическим [20, с. 332].

Закон непротиворечия нарушается, когда дело доходит до двойных стандартов западной политики и культуры. В 2008 году, выступая на заседании Совета Безопасности ООН, эту проблему озвучил постпред России Виталий Чуркин: «Мне... понравилось заявление постоянного представителя Соединенных Штатов, напоминающее членам Совета Безопасности о том, что государства в своих действиях должны воздерживаться от использования или угрозы применения силы. А я хотел бы спросить... а не раздаются ли из Вашингтона угрозы по отношению другого члена Организации Объединенных наций применить против него силу и стереть его с лица Земли?»¹

Противоречивость касается не только внешне-политической повестки западного мира, она укorenилась в его внутренних культурных процессах. Так, слоган «Black lives matter» оказывается неравным слогану «All lives matter», или «Blue lives matter». Преимущество на стороне первого. Конечно, это лишь немногочисленные, поверхностные примеры, свидетельствующие о том, что современная западная цивилизация алогична.

Попытки выявить истоки этой алогичности ведут к философии постмодерна, к ризоме Делёза [9, с. 12], «состоянию после оргии» Бодрийера [5, с. 7], деконструкции Деррида [10, с. 141] и т. п. Эти философы стали провозвестниками свободы западной культуры от «оков» логики. Действительно, что, если законы и правила логики нарушают права и свободы личности или сферу влияния целого государства или военно-политического блока? К чёрту их! Однако, отказываясь от классической логики, западная культура и цивилизация тем самым разрушает саму себя. Ведь права и свободы личности (как и представление о личности), и представления о государстве, основанном на общественном договоре разумных личностей, и международное право, проистекают

¹ Выступления Виталия Чуркина на Собрании ООН. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rkh5kgk4ZMg&t=50s> (дата обращения: 07.05.2022).

из логического проекта европейской философии Нового времени и Просвещения. В свое время именно эта философия подверглась критике со стороны постмодернистов за подавление того, что не вписывается в нормы рациональности. Так, Фуко писал о том, что человек вместе с идеей его независимого сознания — выдумка философии Нового времени [20, с. 330]. И, действительно, так оно во многом и есть. Философы Нового времени, опираясь на предпосылки в виде законов формальной логики, вывели из них рациональный идеал личности и общества.

Конечно, всякую хорошую философию нужно критиковать. У каждой хорошей философии есть границы применения. Если таковых нет, философия превращается в идеологию, мифологию, религию. И философия Нового времени, будучи хорошей философией, должна была подвергнуться критике. Рационализм и логоцентризм нововременной философии следовало пересмотреть и обновить. Вместо этого западная культура отказалась от них вовсе и вместе с водой выплеснула ребенка. Сегодня мы пожинаем плоды этой агрессивной алогичности.

Для того, чтобы разобраться в причинах алогичности западной культуры, понять, почему, отказываясь от логики, западная цивилизация уничтожает саму себя, обратимся к логическому проекту личности и общества философии Нового времени. Для этого рассмотрим логические основания представлений о личности и государстве в трудах наиболее ярких представителей философии Нового времени: Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, А. Арно и П. Николя, Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Беркли, Ж.-Ж. Руссо, Ж. Кондильяка, Д. Юма.

Итак, философия Нового времени и Просвещения выражала собой торжество рациональности. Отовсюду доносились призывы о необходимости пользоваться собственным разумом, разумно организовывать жизнь человека и общества, выстраивать рациональную этику. Несмотря на дискуссию между рационализмом и эмпиризмом, представители как первого, так и второго, разделяли ценности и идеалы рационализма. Эмпиризм эмпириков был во многом обусловлен именно рациональными соображениями. Кантовский призыв «имей мужество пользоваться собственным разумом» [13, с. 116] отразился на всей жизни нововременного человека и общества: законодательстве, политике, науке, искусстве, религии, этике, войне. Живи — разумно, учись — разумно, верь — разумно, люби — разумно, убивай и умирай — разумно, и даже грехи — разумно [12, с. 145].

В эпоху Нового времени, которая, с одной стороны, зиждилась на христианских идеалах, а с другой стороны, пыталась дистанцироваться от догматики всех сортов, цель логического проекта заключалась в формировании личности, способной пользоваться собственным разумом, и в дальнейшем — общества разумных личностей, способных на основе использования собственного разума выстраивать равноправные и справедливые отношения. Логика в эпоху Нового времени — это наука о человеке и сообществе людей. По крайней мере, родоначальник философии Нового времени, Фрэнсис Бэкон, в своей классификации наук утверждал именно так [6, с. 269].

Логическое мышление и бытие человека в картезианстве

Основанием существования разумной человеческой личности является существование ее носителя. В этой связи декартовское *cogito* [8, с. 149], хоть и заимствованное у Августина [2, с. 550], стало девизом логического проекта эпохи Нового времени. При этом следует обратить внимание на то, что для Августина, в первую очередь, было важно доказать существование человека как такового, человеческой души, тогда как Декарту в большей степени важно показать, что человек существует постольку, поскольку мыслит логически.

Картезианские взгляды на тождество между человеческим мышлением и существованием повлияли на логику Пор-Рояля и труд Арно и Николя. В этой книге, ставшей в свое время главным европейским учебным пособием по логике, авторы, продолжая Декарта, связывают логическое мышление с поведением человека. Именно способность логически мыслить и различать истину и ложь Арно и Николь считают наиболее важной для человека. В то время, как все остальные науки имеют узкое применение, логика — универсальна, и без нее в человеческой жизни невозможно ничто. Более того, необходимость построения справедливого общества требует от его членов именно способности различать истину и ложь, делать верные суждения и умозаключения [3, с. 346]. Отчасти соглашаясь с Декартом в том, что некоторая способность к логическим рассуждениям присуща нам от рождения, Арно и Николь, тем не менее, считают, что отчасти она развивается вместе с упражнениями. Именно это делает логику возможной как науку. Если бы логические правила и законы были врожденными, она была бы не нужна. Не нужна она была бы и в том случае, если бы у нас вовсе не было к ней никаких способностей. Но именно то, что мы одновремен-

но способны к истинным и ложным умозаключениям, порождает необходимость в инструменте, при помощи которого мы всегда сможем увидеть возможность выбора и совершить его в пользу истины. От логичности мышления человека, зависит то, какой личностью он становится.

Логика в философии Б. Спинозы: путь к свободе

Дальше своих предшественников в понимании роли логики в формировании личности и общества пошел Бенедикт Спиноза. Спиноза излагает свою «Этику» в стиле и форме, присущим дедуктивным геометрическим доказательствам. Он был уверен в том, что человеческого разума и его логических способностей достаточно, чтобы вывести с необходимостью из этого существование Бога, мира, самого человека, а также правил добродетели, необходимых для жизни человека. Логическое доказательство, таким образом, в руках Спинозы становится орудием свободы, которая представляет собой не что иное, как осознанную необходимость.

Несмотря на веру в разум, рассуждая о человеке, Спиноза подчеркивает его неполноценность вследствие подверженности аффектам. Порой, по словам Спинозы, может показаться, будто следование за своими аффектами представляет собой подлинную свободу. Подобные убеждения нередко встречаются и сегодня. Достаточно вспомнить высказывания, вроде: «Выбирай сердцем!», «Мне откликнется (не откликнется)», «Я в ресурсе / не в ресурсе», «Я в потоке», или слоганы BLM, вроде «Что мы хотим? Мертвых копов! Когда мы хотим их? Сейчас же!» [1], чтобы понять, что многие наши современники считают, что следовать за своими эмоциями значит осуществлять подлинную свободу. Более того, что эмоции могут быть достаточным основанием для проведения ряда политических и даже военных решений. Однако, утверждает Спиноза, человек, который поддается аффектам, попросту не знает их причин. Лишь тот, кто способен пользоваться собственным разумом и находит смелость проникнуть вглубь первопричин своих аффектов, может овладеть собой и стать по-настоящему свободным. Человек, укротивший аффекты, живет добродетельной жизнью и является наиболее пригодным для существования среди других разумных людей. Если аффекты рознят людей, то разум объединяет их, предоставляя общий инструмент для осмысления бытия и поведения [19, с. 243]. Однако, поскольку редко кто из людей способен полностью подчинить собственные аффекты, на страже разума в гражданском обществе должна быть угроза.

С теми, кто не готов разговаривать на языке логики, целесообразно говорить на языке принуждения. С теми, у кого аффекты затмевают логическое мышление, действеннее всего общаться при помощи более сильных аффектов [19, с. 220].

Итак, согласно Спинозе, занятие логикой укрепляет разум, разум делает человека свободным и добродетельным, разумные, свободные и добродетельные люди, объединяясь, создают прочное разумное справедливое свободное общество.

Логика как лекарство от «войны всех против всех» в философии Т. Гоббса

Большое значение логическому мышлению и, в частности закону тождества, в деле формирования личности и построения общества придавал Т. Гоббс. С одной стороны, Гоббс признавал, что философия отчасти врожденна всем здоровым людям так же, как злаковые растения, пригодные в пищу, встречаются в природе сами по себе, независимо от человека. С другой стороны, как и в случае со злаковыми, когда необходимо получить их плоды в больших количествах, требуются сознательные и масштабные посевы, так и в случае с философией: когда встречаются длинные цепи рассуждения, необходимо искусство рассуждения, которому необходимо тщательно и целенаправленно учиться. Сознательное и целенаправленное обучение философии, по Гоббсу, происходит при помощи логического рассуждения. Без логических рассуждений ни одно знание философией не является подлинным [7, с. 73]. Цель же философии и всех логических рассуждений Гоббс видит в наиболее благоприятном устройстве общественной жизни. Иначе общество, устроенное нелогично, ожидает худшее и зол — гражданская война.

Размышляя об устройстве общества и его безопасности, Гоббс приходит к тому, что естественное состояние для людей — война всех против всех. Не последнюю роль в поддержании этого состояния играет разница в понимании одних и тех же терминов, неспособность людей договориться друг с другом, противоречивость их желаний и поступков. Уладить весь этот хаос противоречий и прекратить войну всех против всех можно, заключив общественный договор, который будет подразумевать тождество и непротиворечивость принятых в данном обществе правил и законов. Само государство по Гоббсу — Левиафан — суть гарант соблюдения общественного договора. То, что делает тождественное тождественным, а непротиворечивое непротиворечивым. В случае противоречия условиям общественного договора, Левиафан обладает правом наказывать виновных

в целях всеобщего блага. Преступления против Левиафана и общественного договора — это **преступления логические**. Целенаправленное совершение такого преступления ведет к тому, что индивид признается **недоговороспособным**.

По сути, Гоббс не считает недоговороспособных индивидов личностями. Так, он пишет о том, что невозможно заключать соглашения с животными, поскольку они не говорят и не понимают человеческую речь, а следовательно, не могут лгать или говорить правду, не могут различать ложь и истину, не могут хранить верность своему слову и доверять чужим словам. Конечно, в данном случае Гоббс говорит о животных. Очевидно, что то же распространяется на всех существ, не различающих истины и лжи, противоречащих самим себе и непригодных для договора. Если существо человеческой природы таково, то и заключить договор с ним, как с равным, совершенно невозможно, и личностью назвать его весьма затруднительно.

Личность в понимании Гоббса — это «тот, чьи слова или действия рассматриваются или как его собственные, или как представляющие слова или действия другого человека или какого-нибудь другого предмета, которым эти слова или действия приписываются поистине посредством фикции» [7, с. 124]. Личность может быть как индивидуальной, так и коллективной. Коллективной личностью является государство-Левиафан.

Личность — важная философско-антропологическая, логическая ипостась человеческого бытия. Безусловно, каждый человек является человеком исключительно в силу своей принадлежности к виду *homo sapiens*. И в этой связи обладает достоинством и правами человека. Далее можно, в зависимости от базовых онтологических установок, говорить о наличии у него души, духа, психики и т. д. Но все это характеризует человека «для себя», подчеркивает его внутреннюю ценность. Являясь же членом общества, государства, «коллективной личности» Левиафана тот или иной человек имеет право на полноценное участие в жизни этого общества в той степени, в которой является, или обладает, личностью¹. Сама личность представляет собой не что иное, как способность

¹ По сути, Гоббс в данном случае предвосхищает Ж.-Ж. Руссо, который, спустя столетие, писал о том, что общественный договор порождает коллективную личность. При этом обязанности гражданина перед обществом, согласно Руссо, подразумевают его собственные обязанности перед самим собой. То есть, член общественного договора, прежде всего, должен договориться с самим собой. А без соблюдения закона тождества в данном случае не обойтись [18, с. 15].

человека логически рассуждать, изъясняться и на основании этого выстраивать взаимоотношения с другими личностями и обществом в целом. **Только личность договор- и дееспособна.** Не будучи личностью, человек не может ни о чем ни с кем договариваться. Само собой, все люди далеко не всегда являются личностью. Это касается и раннего детства человека, и людей в бессознательном состоянии (о чем договариваться со спящим или пьяным?). При этом личностью не является не только тот человек, который не может ею быть в силу объективных причин, но и тот, кто **не хочет** ею быть, тот, кто пренебрегает правилами и законами логики, а, следовательно, не способен заключать соглашения и нести ответственность за их выполнение; тот, кто лжет, предает, лицемерит. По этому поводу Гоббс прямо заявляет: «Соглашения не следует заключать с порочными людьми, не выполняющими своих обязательств» [7, с. 113].

Важной способностью личности, по Гоббсу, является сознание-совесть (conscientiousness). Это слово, по мнению Гоббса, выражает причастность человека к общему, *объективному* знанию, к логосу, не зависящему от частных предрассудков. Однако, если индивид целенаправленно противоречит этому совместному знанию, или принуждает другого к свидетельству против него, такой поступок является тягчайшим преступлением против общества и тем самым деперсонализирует, обезличивает совершившего его индивида. Эта же способность, обращенная внутрь самого индивида, превращается в совесть, которую иначе Гоббс называет «тысячью свидетелей». Именно совесть, которой обладает личность, позволяет ей оставаться причастной к логосу и оценивать свои собственные высказывания с точки зрения истины и лжи.

Таким образом, и личность, и государство, в понимании Гоббса, представляют собой результат договора, который, в свою очередь зиждется на фундаменте логики. Только соблюдая ее правила и законы, человек может стать тождественной себе личностью, обладающей совестью, только совесть-сознание позволяет ему быть договороспособным и причастным общему делу, только договор совестливых, сознательных и разумных личностей позволяет создать государство-личность и избежать худшего из зол — гражданской войны.

Тождество личности и логическое мышление в философии Дж. Беркли

Продолжение картезианской мысли о тождестве человеческого мышления и бытия способ-

ствовало длительной философской дискуссии о человеческой личности и ее тождестве с самой собой. Одним из тех, кто подчеркивал взаимосвязь между существованием человеческой личности и ее мышлением, был Джордж Беркли. Он утверждал, что существуют только личности, т. е. разумные вещи, «все же другие вещи являются не столько самостоятельно существующими, сколько способами существования личностей» [4, с. 41]. Само же человеческое Я, единственно подлинно существующее в мире и своим восприятием позволяющее существовать другим вещам и предметам, есть ни что иное, как «мыслящее, деятельное начало, которое воспринимает, познает, испытывает желание и оперирует над идеями». Таким образом, вслед за Декартом, Беркли, по сути, говорит, что существуют только личности, ключевое свойство которых сводится к логическому мышлению и к способности этого мышления обратиться на само себя и установить свое тождество. Соотнести себя с собой. Казалось бы, все это — трюизм! Все это слишком просто и слишком скучно для современной культуры и философии. Однако эта простота элементарных логических правил, законов и операций является фундаментом здания человеческой личности и государства. Отказываясь от подобной «скучной» простоты, мы рискуем разрушить этот фундамент и потерять все «здание», выстраиваемое философами-рационалистами и их последователями на протяжении веков.

Логическое мышление как основа формирования личности в трудах Дж. Локка

Джон Локк, чье определение личности до сих пор считается классическим, писал следующее: «...личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает» [16, с. 38]. Учитывая то, что для Локка человеческое сознание представляется от рождения *tabula rasa*, уместно всю локкианскую тождественную себе личность сравнить с текстом, сравнивая записи в котором в разное время, невозможно обнаружить противоречий. При этом, сделанное им утверждение о том, что человек является чистым листом, подразумевает, что в жизни человека есть время, когда личностью он точно не является. «Чистому листу» нечего реф-

лексировать, он не может сравнить себя настоящего с самим собой в прошлом. Таким образом, определение Локка, основанное на убеждении в том, что личность представляет собой логическое мышление, осознающее себя и способное сравнивать себя с самим собой в разные моменты жизни, по сути, проводит границу между человеком как живым существом и личностью. Возможно, сам Локк попросту не обнаружил подобных последствий собственного определения личности. Тем более, что сам он сознается в том, что не относится к числу тех душ, которые постоянно сознают себя мыслящими (а в данном труде Локк использует понятия души и личности как синонимы). Однако за него это сделали его последователи, такие, например, как Дерек Парфит, который пытается доказать, что поскольку человек, не сознающий себя, не мыслящий, не отождествляющий самого себя с самим собой, не является личностью, а, следовательно, и не обладает её правами [17]. На наш взгляд, выводы Парфита и его единомышленников об отсутствии прав у тех человеческих индивидов, которые не способны проявлять себя как личность, являются как раз той самой теневой стороной философии Нового времени и Просвещения, за которую позже ее критиковали представители критической теории и философии постмодерна.

В свою очередь, мы предлагаем понимать локкианскую личность не как нечто статичное и неподвижное (тогда придется признать, что никто из нас не является личностью), а как процесс и волевое усилие [11]. Личность в локкианском понимании — это идеал; цель, к которой необходимо должен стремиться каждый здоровый человек. Человек же, который не способен или не хочет рефлексировать собственное мышление, не является тождественным самому себе, не несет ответственности за свои мысли и поступки, а, следовательно, не является и личностью. Человеком — да, но не личностью. Если он не является тождественной самой себе личностью, то возникает следующий вопрос: может ли человек, не сумевший взрастить в себе личность, быть полноценным членом общества со всеми соответствующими правами и обязанностями? Очевидно, нет. Человек, который не тождествен сам себе, не осознает свою тождественность не может нести ни моральную, ни юридическую ответственность перед обществом, поскольку, согласно Локку, «На этом тождестве личности основано всякое право и справедливость наград и наказаний» [16, с. 394]. Он недоговороспособен, поскольку, не будучи тождествен сам себе, он также не соблюдает (просто не способен соблюдать) логический

закон тождества в различных взаимоотношениях с другими людьми, он не может быть полноценным участником общественного договора. Это никоим образом не снимает с общества проблему ответственности за такого индивида. Но сам он, не будучи личностью, не может быть и гражданином. Именно поэтому Локк утверждает, что личность является юридическим термином (а, скажем, не религиозным и не психологическим). Ведь только тождественная себе личность способна помнить свои прошлые действия, беспокоиться за своё будущее, нести ответственность за свои поступки и в соответствии с этим выстраивать взаимоотношения с другими людьми.

Локк также непосредственно связывает со способностью логически рассуждать подлинную свободу. Любой выбор так или иначе основывается на сознании противоречивости и невозможности одновременного осуществления всех имеющихся альтернатив. Только человек, способный принимать законы логики на практике, способен, во-первых, обнаруживать возможность такого выбора, во-вторых, совершать его, в-третьих, быть готовым к его последствиям и нести за это соответствующую ответственность перед самим собой и другими людьми. Неспособность совершить подобный выбор ведет к ложным суждениям, которые ведут к ложным желаниям, которые, в свою очередь, направляют волю человека.

Личность и логика в философии Г. Лейбница

Другой философ Нового времени, Г. Лейбниц, обращаясь к роли логики в формировании личности, на первый взгляд, полемизирует с Локком, и пишет о том, что наша душа вовсе не *tabula rasa*, и что, если мы не осознаем происходящих в ней изменений, это не значит, что они в ней не происходят. Напротив, именно постепенное нарастание количества мелких, незаметных человеческому сознанию изменений, со временем приводит к изменениям более масштабным и осознаваемым. Без первого нет последнего. Лейбниц в данном случае оспаривает распространенные в его время механистические воззрения на человека и человеческую личность, и переходит к более прогрессивным, биологическим и эволюционным взглядам на эту проблему. Однако, несмотря на очевидные разногласия, Лейбница с Локком и многими другими представителями эпохи объединяет как общая проблематика, так и методология, а также конечные выводы о человеке и обществе, к которым приходит философ.

Так, например, если Локк считает, что логические законы не являются врожденным, то Лейбниц,

напротив, считает их очевидными настолько, что нет людей безумных настолько, чтобы не возмутиться наглой ложью собеседника. Именно на логических принципах тождества и непротиворечия строится любой человеческий союз, в том числе, союзы разбойников и пиратов, которые, вопреки речу государственным законам, тем не менее, вынуждены иметь собственные [15, с. 90]. Именно интуитивное соблюдение этих логических законов позволяет человеку поставить себя на место другого, вынести умозаключение о равенстве с ним, а, следовательно, вынести справедливое суждение [15, с. 93]. Соглашается Лейбниц с Локком и в том, что самосознание личности доказывает ее тождественность, в том числе моральную, которая позволяет ей впоследствии получать награду и наказание как от Бога, так и от людей. По сути, спор между Лейбницем и Локком возник из-за отсутствия четкого разграничения между человеком и его душой, с одной стороны, и его личностью с другой стороны. Лейбниц всего лишь пытался доказать, что даже немслящий человек является человеком и обладает душой. Но это никак не противоречит тому, что личностью он становится только благодаря логическому мышлению и соответствующему поведению.

Границы и возможности логики в философии Д. Юма

Д. Юм, которого принято считать скептиком, на самом деле, был очень далек от того, чтобы отказываться от законов и правил логики. Напротив, он лишь использовал их для того, чтобы показать границы логики и тем самым сделать ее ... еще логичнее. Продолжая своих предшественников — Гоббса и Локка — Юм пишет о том, что лишь общий язык, построенный на соблюдении законов тождества и непротиворечия, может помочь сообществу людей сохранять единство, согласие и объединяться в справедливое государство [21, с. 269]. Интересное замечание делает Юм и о том, что, если бы каждый человек обладал достаточной сообразительностью, то не было бы никакой нужды и в правительстве, и в каком-либо политическом сообществе. Потому что в таком утопическом случае у всех хватало бы оснований и способности договориться со всеми на основании общих и единых для всех законов логики. Таким образом, Юм подчеркивает, что, с одной стороны, владение логикой делает людей свободными, поскольку они больше не нуждаются в управлении извне, с другой стороны, именно логика выступает силой, принуждающей к истине и справедливости. Человек, мыслящий логически, попросту не сможет пойти против законов логики, потому что в таком случае

он сам должен будет выступить своим собственным обвинителем.

Заключение

Говоря о логическом проекте философии Нового времени, приходится обратить внимание на следующее. Философы Нового времени распространили метафору общества на человека, переоткрыв таким образом понятие личности. Один из основных вопросов, которым задавались философы Нового времени, заключался в том, как возможно справедливое общество. По всему выходило так, что это общество, основанное на общественном договоре между отдельными индивидами, которые, принимая этот договор, становятся гражданами государства. Договор могут соблюдать далеко не все члены общества, а только те, которые знают тривиальную истину о том, что А есть А, и, опираясь на неё, выстраивают свое поведение по отношению к другим людям. Однако, это знание в человеке должно быть связано не только с мышлением. Мало знать, что А есть А. Нужно еще и вести себя соответствующим образом. Человек к логике должен подключить эмоционально-волевой компонент, а это значит, что он должен не только мыслить логически, но и оценивать самого себя на предмет соблюдения или несоблюдения законов и правил логики. По сути, человек, чтобы стать личностью, должен заключить «общественный» договор внутри себя, между различными частями своего Я, между чувствами, разумом и волей. Личность гражданина, таким образом, — это «государство в государстве», это способность человека договариваться с самим собой на основе правил и законов логики, которая позволяет ему стать частью другого, более крупного общественного объединения. Раздор в личности, ее внутренняя противоречивость, делают ее неспособной участвовать в общественной жизни государства, лишают ее прав и свобод личности (но не человека!). По сути, нетождественность личности — то же, что и гражданская война в государстве, которую и Гоббс, и Локк, и Юм считали величайшим злом¹.

Подводя итог статьи, приведем основные выводы:

1. Продолжая логико-философскую традицию Античности и Средневековья, философы Нового времени создали проект государства и личности, который основывается на признании первенства правил и законов логики.

¹ Об этом же писал и Кондильяк, утверждавший, что предрассудки множатся вместе с беспорядками. Иными словами, государство распадается тогда, когда его граждане нарушают законы логики и тем самым подрывают имеющийся общественный договор [14, с. 231].

2. Государство и общество, согласно данному проекту, основываются на общественном договоре, для заключения которого необходима способность договариваться, которая, в свою очередь, подразумевает владение законами логики. Без соблюдения такого договора начинается война всех против всех или же гражданская война.

3. Заключить общественный договор, каким бы триумфом это не выглядело, могут только те человеческие индивиды, которые способны договариваться, следовать условиям договора, сверять свои поступки с существующими договоренностями, оценивать их и нести за них ответственность. Такие человеческие индивиды обретают статус личности с соответствующими правами и свободами.

4. Личностью, способной договариваться, следовать условиям договора, сверять свои поступки с существующими договоренностями, оценивать их и нести за них ответственность, является только тот человек, который овладел логическим мышлением и активно использует его как для самоконтроля, так и для взаимодействия с другими людьми.

5. Личность с соответствующим логическим мышлением необходимо формировать в процессе обучения и воспитания.

Звучат и выглядят подобные выводы триумфально. Однако разберемся с «теневой» стороной этого логического проекта философии Нового времени. Во-первых, нововременные философы (за исключением, пожалуй, Т. Гоббса) почти не проводят различий между человеком как представителем *homo sapiens* и личностью. Для них человек по большей части = разумный, логичный человек. И такой отказ в человечности тем, кто по каким-либо причинам является недоговороспособным и недееспособным, привел весьма к

печальным последствиям, что, в свою очередь вызвало реакцию со стороны представителей иррационализма, критической теории и постмодернизма. Действительно, именно в Новое время рождается клиника. Тех, кто по каким бы то ни было причинам, в силу возраста или здоровья, не способен проявлять себя как личность, попросту дегуманизируют и обращаются с такими людьми, соответственно, не по-человечески жестоко. «Иррациональная рациональность» и «нелогичная логичность» философии и, главное, культуры Нового времени, привела к тому, что выдающиеся интеллектуалы будущего отвернулись от нее, заклеили её как «авторитарную», «скучную», «негуманную», «лицемерную».

Критика нововременного логического проекта была необходима и оправдана, но полный отказ от него привел к триумфу агрессивной алогичности. Следствием агрессивной алогичности закономерно является постепенный распад личности и государства. Соответственно, если нет разумной, тождественной себе личности, то о каких правах и ответственности личности может идти речь? Если нет суверенного государства, основанного на общественном договоре разумных тождественных личностей, о какой национальной или международной безопасности может идти речь? Логический кризис западной цивилизации и культуры сегодня очевиден. Поддерживать диалог и заключать договор с партнером, который напрочь отказывается от соблюдения законов логики, попросту невозможно, да и небезопасно. Иными словами, нет смысла взывать к логике с тем, кто алогичен. Остается лишь, как утверждал Спиноза, использовать силу принуждения для защиты разума.

Список литературы

1. Horowitz D. Black Lives Are a Pretext. URL: <https://www.frontpagemag.com/fpm/2020/06/black-lives-are-pretext-david-horowitz>
2. Августин. О граде Божием. Кн. I. М., 2016. 662 с.
3. Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить. М. : Наука, 1991. 415 с.
4. Беркли Дж. Сочинения. М. : Мысль, 1978. 556 с.
5. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М. : Добросвет, 2000. 258 с.
6. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1977. 567 с.
7. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1989. 622 с.
8. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М. : Академический проект, 2011. 335 с.
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. 895 с.
10. Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000. 512 с.
11. Добронравова У. В. Дерек Парфит и тоска по тождеству (мы не существуем, но очень хотим) // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2020. № 4. С. 75—81.
12. Жаринов Е. В. Падшее просвещение. Тень эпохи. М. : АСТ, 2021. 512 с.

13. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Образовательная политика. 2012. № 3 (59). С. 116—120.
14. Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. Т. 3. М. : Мысль, 1983. 388 с.
15. Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1983. 686 с.
16. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 1. М. : Мысль, 1985. 621 с.
17. Парфит Д. Мы — нечеловеческие существа // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2020. № 4. С. 82—95.
18. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Принципы политического права. М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1938. 124 с.
19. Спиноза Б. Этика. Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2001. 336 с.
20. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. 407 с.
21. Юм Д. Исследование о человеческом познании. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 526 с.

References

1. Horowitz D. Black Lives Are a Pretex. Available from: <https://www.frontpagemag.com/fpm/2020/06/black-lives-are-pretex-david-horowitz>.
2. Avgustin. O grade Bozhiem. Kniga. I. Moscow; 2016. 662 p. (In Russ.).
3. Arno A., Nikol' P. Logika, ili iskusstvo myslit'. Moscow: Nauka; 1991. 415 p. (In Russ.).
4. Berkli Dzh. Sochineniya. Moscow: Mysl'; 1978. 556 p. (In Russ.).
5. Bodriyar Zh. Prozrachnost' zla. Moscow: Dobrosvet; 2000. 258 p. (In Russ.).
6. Bekon F. Sochineniya. Vol. 1. Moscow Mysl'; 1977. 567 p. (In Russ.).
7. Gobbs T. Sochineniya. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1989. 622 p. (In Russ.).
8. Dekart R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoj razum i otyskivat' istinu v naukah i drugie filosofskie raboty. Moscow: Akademicheskij proekt; 2011. 335 p. (In Russ.).
9. Delez Zh., Gvattari F. Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya. Ekaterinburg: U-Faktoriya; Moscow: Astrel'; 2010. 895 p. (In Russ.).
10. Derrida Zh. O grammatologii. Moscow: Ad Marginem; 2000. 512 p. (In Russ.).
11. Dobronravova UV. Derek Parfit i toska po tozhdestvu (my ne sushhestvuem, no ochen' hotim). *Omskij nauchnyj vestnik. Seriya «Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'»*. 2020;4:75-81. (In Russ.).
12. Zharinov E.V. Padshee prosveshchenie. Ten' epohi. Moscow: AST; 2021. 512 p. (In Russ.).
13. Kant I. (2012) *Obrazovatel'naya politika*, no 3 (59), pp. 116-120. (In Russ.).
14. Kondil'yak E. B. Sochineniya: v 3-h t. T. 3. Moscow: Mysl'; 1983. 388 p. (In Russ.).
15. Lejbnic G. V. Sochineniya. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1983. 686 p. (In Russ.).
16. Lokk Dzh. Sochineniya. Vol. I. Moscow: Mysl'; 1985. 621 p. (In Russ.).
17. Parfit D. My — ne chelovecheskie sushhestva. *Omskij nauchnyj vestnik. Seriya «Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'»*. 2020;4: 82-95. (In Russ.).
18. Russo ZhZh. Ob obshchestvennom dogovore. Principy politicheskogo prava. Moscow: Gosudarstvennoe social'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo; 1938. 124 p. (In Russ.).
19. Spinoza B. Etika. Minsk: Harvest, Moscow: AST; 2001. 336 p. (In Russ.).
20. Fuko M. Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk. St.-Petersburg: A-cad; 1994. 407 p. (In Russ.).
21. Yum D. Issledovanie o chelovecheskom poznanii. Moscow: Kanon+; 2009. 526 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Добронравова У. В. — кандидат философских наук, доцент 11-й кафедры военно-политической работы в войсках (силах).

Information about the author

Dobronravova U. V. — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the 11 Department of military-political work in the military forces.

Статья поступила в редакцию 09.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 09.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.3

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10515

СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕКА В ФЕНОМЕНАХ САМОСОЗНАНИЯ И ТВОРЧЕСТВА (на примере философии С. Л. Франка)

Кристина Анатольевна Пантафлюк

Омский государственный педагогический университет, Омск, Россия, s.needs@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-5193-6832

Аннотация. Рассматривается синтез человеческой природы в философии С. Л. Франка на примере его трудов «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», «Непостижимое» и «Предмет знания». Постулируется неразрывность взаимосвязи человека и Бога, а также фундируется их синтез. Показано, что человек как богоподобное существо несет ответственность за свою волю и деяния. Человек определяется не только как главенствующее существо в земном мире, но и как посредник Бога, что позволяет формировать представление о совершенстве как неотъемлемой части содержания человека. Раскрывается двуединость человека посредством самости, которая определяется как самосознание. Творчество характеризуется не только как реализация божественного замысла, но и как то, что дано априори, и формирует связь с Богом. Результатом является формирование представления о божественном единстве многообразия и человека как части этого многообразия, где творчество человека также будет проявлено как атрибут мира. Статья выявляет основания совершенствования человека — априорные принципы. Принцип упорядочивания обеспечивает существование конкретной живой личности и процесс творчества. Принцип различия гносеологического субъекта я и конкретного содержания души, переходящий в единство формы и содержания, инициирует акты самоопределения и процесс самосознания. Принцип связи между единым абсолютного Я и многим единичных конкретных личностей лежит в основе целеполагания преобразующей деятельности человека.

Ключевые слова: человек, творчество, Бог, двуединая природа, «я», совершенство, самосознание

Для цитирования: Пантафлюк К. А. Совершенство человека в феноменах самосознания и творчества (на примере философии С. Л. Франка) // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 116—123. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10515.

Original article

THE PERFECTION OF HUMAN IN THE PHENOMENA OF SELF-CONSCIOUSNESS AND CREATIVITY (by the example of S.L. Frank's philosophy)

Kristina A. Pantaflyuk

Omsk State Pedagogical University, Omsk, Russia, s.needs@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-5193-6832

Abstract. The article analyzes the synthesis of human nature in the S.L. Frank's philosophy through the use of his works "Reality and Mankind. Metaphysics of human existence", "The Unfathomable" and "The Object of Knowledge". The inseparability of the relationship between man and God is postulated, and their synthesis is substantiated. It is shown that a person as a god-like being is responsible for his will and deeds. Man is defined not only as the dominant being in the earthly world, but also as the mediator of God, which allows forming the idea of perfection as an integral part of the human content. The dual unity of a person is revealed through selfhood, which is defined as self-consciousness. Creativity is characterized not only as the realization of the divine plan, but also as something that is given a priori, and forms a connection with God. The result is the formation of an idea of the divine unity of diversity and man as part of this diversity, where human creativity will also be manifested as an attribute of the world. The article reveals a priori principles of human improvement. The principle of ordering ensures the existence of a specific living person and the process of creativity. The principle of the

difference between the epistemological subject of the self and the concrete content of the soul, passing into the unity of form and content, initiates acts of self-determination and the process of self-consciousness. The principle of connection between the one absolute Self and many individual concrete personalities underlies the goal-setting of the human transformative activity.

Keywords: Man, creativity, God, dual nature, self, perfection, self-awareness

For citation: Pantafyuk KA. The perfection of human in the phenomena of self-consciousness and creativity (by the example of S.L. Frank's philosophy). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):116-123. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10515.

Введение

Давление идеи мозаичного сознания в современном мире актуализирует проблему определения и самоопределения человека. Необходимость обращения к философскому наследию С. Л. Франка, состоит в возможности изучения системы понятий, раскрывающих динамику человеческого существования.

Человек в философии С. Л. Франка имеет образ неразрывно связанный с Богом. Бог позволяет человеку совершенствоваться — становится единым, цельным, полноценным и, в конце концов, реальным. Благодаря тому, что человек находится в единстве с Богом, он имеет возможность существования. Если представить человека вне связи с Богом, то пропадет и собственно человеческое содержание.

Наследие С. Л. Франка дает богатый материал для научно-философского осмысления идеи о двуединой природе человека. Русский философ выказывал живой интерес к мистической идее двойного основания действий человека — божественного и архетипического, в соответствии с которой всякая трапеца восходит к Причастию, а посредством Причастия человечество связывается с райским состоянием, образуя целостное органическое единство [См.: 1, с. 178]. Понимание души содержит истину признания тайны «глубочайшего единства разнородного в ней», которая поддается художественному выявлению, но не логическому анализу [См.: 2, с. 81]. Важное место в философии занимает поиск основания жизни. Для преодоления присущей жизни бессмыслицы, необходимо найти высшее и абсолютное благо, которое содержится в жизни и одновременно за ее пределами [См.: 3, с. 59]. Всемогущество Бога присутствует в мире в форме духовной силы, непосредственным носителем которой является человек [См.: 4, с. 187]. Сверхвременным основанием жизни служит любовь, она обеспечивает главное событие в жизни человека — внутреннее раскрытие я и способность образовывать с другим я единство [См.: 5, с. 79, 81]. Однако жизненный путь конкретного человека не предрешен. Опасность для индивида и общества несет в себе

фанатичная вера в абстрактный идеал, сопровождающаяся субъективизмом действий. Препяду личным, эгоистическим побуждениям и ограничение к самообожествлению составляют обязанности перед другим человеком [См.: 6, с. 47].

Таким образом, обсуждение двуединой природы человека позволяет ставить вопрос о смысле существования, о становлении формы человека, актуализирует идею совершенства. В данной статье будут исследованы идеи С. Л. Франка об основаниях совершенства и совершенствования как атрибутов человеческого существования.

Образ человека в наследии С. Л. Франка

Человек как таковой характеризуется причастностью к двум мирам: «природный» (объективная действительность) и реальный миры. Несмотря на то, что человек может не придавать важного значения своему двойственному содержанию или даже отдавать предпочтение объективному миру, он отличен от животного. Понять это отличие можно с помощью феноменологического анализа. Поэтому полнота бытия человека возможна только через соучастие в обоих мирах.

Как идея самого субъекта, так и идея отношения между субъектом и объектом открываются в трансцендировании, при условии соотнесения со всеобъемлющей реальностью. Также творческий акт являет собой создание нового, следовательно, «я» не имеет границ в виде объективного мира. В разумной деятельности человека всегда проявляется нечто, выходящее за пределы эмпирически данного, противостоящее ему. Это противопоставление внешнего и внутреннего миров обнаруживает двойственность человеческой природы [См.: 7, с. 319].

Однако двойственность человека в виде объективной действительности и внутренней реальности не является единственной его двойственностью. Реальность сама по себе, данная человеку, сознается им как то, что не соответствует его подлинности. А реальность, которая сознается человеком в самом себе, открывается как неполная и в потенции расширяющаяся, так и безосновная. Однако человеку требуется какое-либо основание — «Бог».

Особенность человека заключается в том, что какой-либо акт сознательного бытия трансцендируется за пределы фактической данности. Акт самосознания не может быть достигнут без трансцендирования. Следовательно, человек в акте самосознания оказывается двойственным, так как обращен сам на себя: познающий и познаваемый, оценщик и оцениваемый.

Благодаря трансцендентному, у человека есть силы для его деятельности в реальном мире, а также есть то место, куда человек может «прийти» и «подлинно осуществить себя». Последняя основа (трансцендентное, «верховная инстанция человеческого бытия») человека — это Бог, а значит, именно взаимосвязь человека и Бога есть главенствующее свойство человека. Так, человечность в человеке определяется в качестве «Бого-человечности». П. П. Гайденко актуализирует особенность познания, которую описывал С. Л. Франк, как то, что может быть непосредственно дано человеку и созерцаться им — это бытие. Человек положен в бытие, а значит и проживается и переживается им. Следовательно, переживание бытия предоставлено человеку в первую очередь и только во вторую — сознание самого себя [См.: 8, с. 101].

Форма и содержание Бога во взглядах С. Л. Франка

Бог — это не только первоначало и основа реальности, но и нахождение в реальности в целом. Реальность включает в себя и человека, а значит, Бог обнаруживается в нем и является имманентным ему. Раз человек — это реальность, то Бог определяет (конституирует) человека как такового. С. Л. Франк постулирует существование сверхрационального единства как нераздельности трансцендентности и имманентности Бога человеку [См.: 7, с. 322]. Если Бог может быть познан только с помощью трансцендирования (выхода за пределы себя самого человека), то Бог будет дан в качестве «другой личности» и это никак не будет встречей «я — ты». Именно в этом состоит суть религии самой по себе.

Само общение с Богом есть выход человека из собственного «я». Однако, для того, чтобы произошла встреча человека с Богом, ему необходимо как можно глубже проникнуть внутрь самого себя, поскольку именно Бог является тем самым «ты», которое есть основание и суть человеческого «я».

Понимание Бога выражается в понятии бого-человечности. «Своеобразная форма бытия непосредственного самобытия есть форма потенциальности мочи, становления (что, конечно, не должно

быть смешиваемо с творческой актуальностью реальности); это есть некоторым образом бытие в форме стремления к бытию. Но именно в этом, при правильном понимании, и заключается его “субъективность”» [9].

Уже в мистической традиции отношение человека и Бога трактуется как одновременное соотношение трансцендентного и имманентного. При этом также между человеком и Богом существует различие и остается их раздельное существование (бытие). Одной из принципиальных особенностей двойственного подхода к внутреннему бытию человека является то, что здесь человек не распадается на «дух» и «душу». Наоборот, деление человека происходит только на уровне души. «Мы берем исходной точкой нашего обсуждения этой темы формулировку, которую это соотношение нашло в особенно выразительных словах поэта Walt Whitman’a: “Я не могу понять этой тайны, но мое сознание повторяет мне, что я — двое: есть моя душа и есть я”» [Цит. по: 7, с. 349].

Синтезирование и сосуществование человека и Бога

Смысл разделения человека на «моя душа» и «я сам» заключается в том, чтобы мысленно отделить друг от друга чистый субъект — носителя познания, мысли, автономной и изначальной воли — и душу — все то, с чем человек встречается внутри самого себя в течение жизни. Однако стоит учитывать, что душа не предстает перед человеком в качестве объекта, а является той реальностью, которая пребывает в его внутреннем бытии. Именно этим можно объяснить столь разное взаимоотношение Бога и «Я» и Бога и «моя душа». Для «Я» (самосознания) Бог представлен в качестве трансцендентального и того, что снаружи противостоит человеку. Во внешней, противопоставленной человеку реальности, необходимо различать объективную действительность и сверхмирную реальность трансцендентного.

Другое взаимоотношение оказывается у Бога и души: душа человека есть реальность, которая существует и развивается внутри человека, а Бог есть нечто иное, но одновременно имманентное, то, что разворачивается «во мне». Поскольку сама реальность является всеобъемлющей, а значит и включающей в себя все, «иметь» и «быть тем, что имеешь» в ней совпадают [См.: 7, с. 350]. Форма и содержание в сверхреальности тождественны друг другу. Отношение человека к Богу выстраивается в качестве либо наличия Бога в человеке, либо укорененности и единства человека в Боге. Значит, что Бог определяется и как основание

бытия человека, и как внутренняя неотъемлемая составляющая человека.

Благодаря тому, что душа человека укоренена в Боге и включает в саму себя Бога, она имеет способность передавать свое исходное знание о Боге поверхностному пласту души — рациональному самосознанию, которое выстраивает представление о целостности бытия как системе разных сфер реальности. В основу познания, по С. Л. Франку, должен быть положен трансцендентальный метод, которому наряду с непостижимостью и металогичностью раскрывается всеединая сущность бытия — возможность для «я» иметь идею Бога как трансцендентную. Именно с открытия трансцендентной идеи Бога, которая дает человеку чувство долга, меру и возможность оценивать свои поступки начинается истинное познание [См.: 10, с. 125]. Мистический опыт есть первооснова религиозного опыта и трансцендирования. В работе «Предмет знания» С. Л. Франк дает конкретизацию всеобщности, которая представлена в качестве синтеза бесконечного и конечного [См.: 11], который можно охарактеризовать как синтез Бога и человека.

«Я», данное в качестве субъекта познания, частично исходит из «внутреннего» человека и, соответственно, частично имеет связь с Богом. Самоопределение «я» заключается в восхождении от конкретного «одушевленного существа» к автономному субъекту, центру некоей изначальной мысли и воли [См.: 7, с. 351]. То, что человек сознает как свое «я» есть отражение его внутренней глубины. Следовательно, это осознаваемое человеком «я» есть начало его самого: способности трансцендирования, суждения, оценивания и самоопределения, — и это все происходит только благодаря тому, что человек укоренен в Боге. Стоит учитывать, что Бог не ограничивает свободу человека, а наоборот, он ее не только обуславливает, но и выражает сам себя в ней. «Действенная сила», которая происходит из глубинного пласта, не только идет через основу личности, но и одновременно ее творит, и именно в этот момент она совпадает с личной свободой человека. Благодаря «дар свыше», не противостоит собственной свободе человека, а творит ее саму [7, с. 352]. И чем больше человек основывается в своей внутренней глубине и прислушивается к ней, тем больше он становится «подлинно личностью» (свободным творческим существом).

Двойственность личности есть «сверхрациональное двуединство», иными словами самость. Чем больше человек осознает свою двойственность единства личности, тем глубже его самосознание. Глубина души человека, которую он не

отождествляет с самосознанием «я»), является одновременно и основанием этого «я», так как наличие бытия я и содержание я отождествляются [См.: 7, с. 354]. Г. Е. Аляев подтверждает идею двуединства и всеобщности в исследовании наследия С. Л. Франка на примере творчества: возможность развития общества и человека в частности может быть сохранена только при условии единства творчества нового и творчества сохраняющего [См.: 12, с. 190].

Если изначально человек был принят в качестве «тварного духа», то можно ли сейчас говорить о том, что человек от начала и до конца является тварным? Мистический опыт дает возможность посмотреть на человека с другой стороны: человеческая душа оказывается единой с Богом, — так происходит открытие ее другой стороны — «нетварного», «сверхтварного» основания. Именно это основание, глубинный слой души человека, свидетельствует о наличии внутри самой души чего-то вечного, которое и есть «не-тварное», иными словами то, что образует человека как личность, а так же то, что он осознает свое «я», есть «не-тварное»; «не-тварное» представляет собой то, что одновременно укоренено и исходит от Бога. Акт трансцендирования формирует Я человека, которое воплощает связь между иной реальностью и вещами тварного мира [См.: 13, с. 70]. Само же бытие не есть первичная реальность, так как именно оно является связью человека с Богом; основанием бытия так же является Бог. Благодаря этой связи человека с Богом, сам человек оказывается причастным к вечности Бога. Вечность и «не-тварность» взаимосвязаны только с *личностью* внутри самого человека (личный дух), основа которой расположена в глубинном пласте человеческого существа, и через этот пласт имеет связь с Богом. Раскрытие представлений и интерпретаций взглядов С. Л. Франка на бытие также рассматривается в статье К. М. Антонова «Проблемы философии религии в «Непостижимом» С. Л. Франка». Автор в своей статье дает концентрированное представление о бытии в философии С. Л. Франка, и представляет его в качестве непостижимого, которое служит фундаментом для развития понятийного, предметного знания [См.: 14, с. 74]. Посредством бытия можно говорить о формировании самобытия, которое принадлежит исключительно человеку.

Двойственная природа человека

Двуединство человека точно так же можно обнаружить в сфере творчества. Традиционная религиозность утверждает, что творцом может быть исключительно Бог и, соответственно, то,

что было сотворено Богом, не имеет способности творить. Трансцендентальное постижение идеи Бога по-другому раскрывает смысл творца и творения, делая доступным в некоторой степени творчество для человека. Так, человеку присуща не только рациональная деятельность, суть которой заключена в конструировании из уже готовых элементов, но и создание нечто нового из его души. Когда целью человека является создание нечто нового (идеала), то в таком случае ему можно приписать творческую деятельность.

Человек-творец осуществляет свою творческую деятельность благодаря тому, что в нем заложен сверхчеловеческий дух. Можно ли это двуединство охарактеризовать как богочеловечность человека? Творческое — это сам Бог в человеке: его присутствие и действие.

Реальность вообще, в том числе и духовная сила, исходит из первоисточника — Бога. В религиозном сознании человек, по отношению к Богу, определяет себя только в качестве «твари»; в мистическом опыте человек не отделяет себя от Бога. В метафизическом осмыслении творчества Бог выступает творческим началом и, в частности, источником творчества человека. Трансцендентальная рефлексия творческого опыта определяет человека как творца, на основе выявления перехода сверхчеловеческого творчества в человеческое; человек-творец сознает собственное со-творчество с творчеством божественным [См.: 7, с. 363]. Таким образом, именно в творчестве человек себя более всего определяет как со-творца Бога. А сам Бог не только создает бытие вообще, но так же дарует человеку способность творить, иными словами, Бог *«творит творцов»*.

Творчество человека является индивидуальным, а его действующим носителем — сознающий самого себя дух. Следовательно, человек не просто творит, но и осознает то, что он осуществляет творческую деятельность. Благодаря осознанию своего собственного творческого акта, человек определяет себя как активного соучастника космического творчества. Именно в этот момент происходит определение человека в качестве личности, его самоопределение.

Творчество как таковое является изначально присущим бытию человека. На рубеже XIX—XX вв., в первую треть XX в. вопросы о смысле жизни и цели творчества человека получили характеризуются активными поисками ответа на вопросы о смысле жизни, о цели творчества человека. Русская религиозная традиция вобрала идеи априорности нравственного божественного закона и принципа целесообразности. Изначальное свойство упорядочивания проявляется в нормативности

как бытийном основании и его опредмечивании в виде социальных и культурных норм. Нормативность фундирует собственную закономерную целостность человека, удерживая от растворения как в природных, так и в божественных закономерностях, а в рефлексии над нею начинают складываться предпосылки «всеобщей» закономерной связи общества [См.: 15, с. 43—44, 47].

Человек является тем, кто сознательно и свободно соучаствует в творчестве Бога. Воля Бога проявляется в процессе спонтанного формо-творчества, в результате которого формируется неповторимо-индивидуальное многообразие содержания бытия. Поэтому, если человек рабски, механически исполняет божественную волю, это не приближает его к творчеству и совершенству. Совершенство человеческой природы проявляется, во-первых, в отношении к творению Бога: любовь к каждому конкретному существу во всей неповторимой индивидуальности, признание ценности различных народов и их религиозных поисков как дополняющих и восполняющих друг друга [См.: 16, с. 107]. Во-вторых, бытие человека содержит стремление к свободному творчеству — подлинному исполнению божественной воли [См.: 7, с. 365].

С другой стороны, необходимо осознать, что творчество человека не может полностью характеризовать собой волю Бога. Божественная воля не представлена исключительно в творчестве: «субъект познания задает природе вопросы: в чем *причина* того или иного явления, что в нем *необходимо*, а что *случайно*, какие *возможности* оно открывает и др.» [17, с. 44]. Следовательно, воля Бога подразумевает как созидание, так и *«обожение»* творения, иными словами, единение самого творчества и Бога. Такое единение человек может вобрать в себя только в религиозности. Однако именно религиозность меньше всего дает человеку возможность творчества, обычно человек оказывается только преемником благодати Бога. Следовательно, философско-религиозная интерпретация образа человека в философии С. Л. Франка содержит в себе возможность, и даже требование, собственного спасения посредством свободного творчества [См.: 19, с. 134].

Заключение

Человек может выражать только один из замыслов Бога, тогда как сам Бог является «единством многообразия». Божественные силы, содержащиеся в творчестве человека, оказываются только промежуточными между Богом и духом человека. Само творчество есть то, благодаря чему возможно выявление Божественного единства

многообразия. Для понимания сущности бытия человека С. Л. Франк вводит в основание различие между «живым личным самосознанием» и абстракцией гносеологического субъекта [См.: 19, с. 154]. В данном отношении можно вновь обнаружить всеобъемлющий характер реальности: синтез Творца и творения.

Однако именно этот синтез и является ограничивающим фактором для творчества человека. Для творчества не существует других критериев, кроме как собственных, «самодержавных» и в таком случае оно зависит только от *святости*. Если же творчество отказывается быть подчиненным святости, не содержит служения Богу, то оно перерождается в «разрушительный титанизм».

Таким образом, человек может быть единым целым только в том случае, если он не только устремлен к Богу, но и находится с ним в неразрывном взаимодействии. Творец определяет поведение человека, иными словами человек должен действовать согласно божественному замыслу. Человек как Божье творение осуществляет творческую деятельность на земле, в таком случае дело человека становится не столько деятельностью человека, но делом Бога посредством человека. Посредством деятельности человек формирует целостную картину мира.

Значимость вклада С. Л. Франка в поиск онтологических оснований для совершенствования человека мы видим в следующем. Во-первых, в действительности мы наблюдаем постоянные попытки расчленивать общество, построить иерархию и провести границы между социальными группами и индивидами, русский философ, напротив, конструирует трансцендентальный субъект

самосознания — универсальное основание существования для всех единичных субъектов: как индивидов, так и народов. Во-вторых, православная традиция позволяет очень широко трактовать творчество: когда человек делает необходимое, то, что соответствует природе, сущности творения, он выполняет завет Бога, со-творяет. Следование принципам единства и порядка служит основанием для совершенствования человека. Такая трактовка дает признание ценности конкретных живых единичностей и их вклада в поддержание целого. В-третьих, идея процесса совершенствования как развития самосознания, которое подразумевает удержание целостности я как условия самосознания и переживания полноты бытия. Когда Я сталкивается с другим, тогда и возникает актуализация Я, Я расширяется за счет нового знания и сейчас же устремляется установиться заново в своей самости. Такая трактовка Я дает момент устойчивости в изменяющемся мире.

Концепция двуединой природы наделяет человека ответственностью за поддержание целостности мира как единства абстрактного единого и множественного конкретного, она создает устойчивую позицию, становясь на которую человек может осуществлять оценку своей деятельности. Очевидно, что для определения себя в мире идеалистическая точка зрения не достаточна, человеку необходимо участвовать и самоопределяться относительно своего места и роли в социуме, в производительной деятельности, преобразующей мир. Вместе с тем для развития культуры самосознания и конституирования Я необходимо знакомство с разнообразным опытом и концептуализациями Я и Другого.

Список литературы

1. Резвых Т. Н. Семен Франк конспектирует Франца Баадера // *Парадигма*. 2017. № 27. С. 177—187.
2. Аляев Г. Е. Семён Франк. СПб. : Наука, 2017. 255 с.
3. Киселев А. Ф. С. Л. Франк о смысле жизни // *Высшее образование сегодня*. 2015. № 9. С. 56—60.
4. Аляев Г. Е., Цыганков А. С. Семён Людвигович Франк: жизнь и учение // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2019. Т. 23, № 2. С. 172—191.
5. Ли С. М. С.Л. Франк о социально-нравственном аспекте феномена любви // *Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология*. 2010. № 4 (24). С. 78—82.
6. Кара-Мурза А. А. Критика революционного сознания в работах Семена Людвиговича Франка (к 140-летию со дня рождения) // *Философский журнал*. 2017. Т. 10, № 4. С. 41—58.
7. Франк С. Л. Реальность и человек. *Метафизика человеческого бытия*. М. : Республика, 1997. 480 с.
8. Гайденок П. П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С. Л. Франка // *Семен Людвигович Франк*. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 98—162.
9. Франк С. Л. Непостижимое. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/nepostizhimoe/2_1 (дата обращения: 03.03.2022).
10. Назарова О. А. О понимании С. Л. Франком трансцендентального метода // *Соловьевские исследования*. 2012. № 3 (35). С. 122—138.

11. Франк С. Л. Предмет знания. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/predmet-znaniya/3_2 (дата обращения: 09.04.2022).
12. Аляев Г. Е. Русская философия вокруг С. Л. Франка: избранные статьи. М. : Модест Колеров, 2020. 736 с.
13. Элен П. Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка // История философии. 2017. Т. 22, № 1. С. 68—77.
14. Антонов К. М. Проблемы философии религии в «Непостижимом» С. Л. Франка // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. № 2 (26). С. 72—92.
15. Жилина В. А., Креписов К. М. Нормативность в основаниях свободы и творчества человека в анализе религиозно-философских рефлексий // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. 2022. Вып. 63, № 2 (460). С. 41—49.
16. Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие // Русско-философский вестник. 2018. № 1 (1). С. 82—112.
17. Федяев Д. М. Об отношении человека к природе: от смирения Маркиза де Сада к дерзновению Иммануила Канта // Гуманитарные исследования. 2016. № 4 (13). С. 41—44.
18. Логунова Л. Семен Франк: метафизика пути // Высшее образование в России. 2005. № 12. С. 132—137.
19. Микешина Л. А. С. Л. Франк: проблемы методологии обществознания // Epistemology & Philosophy of Science. 2009. Т. 22. № 4. С. 142—160.

References

1. Rezvikh TN. S. Frank: taking notes of F. Baader. *Paradigma*. 2017;27:177-187 (In Russ.).
2. Alyaev GE. Simon Frank. St. Petersburg: Nauka; 2017. (In Russ.).
3. Kiselev AF. S.L. Frank about the meaning of life. *Vysshee obrazovanie segodnya*. 2015;9:56-60 (In Russ.).
4. Alyaev GE, Tsygankov AS. Simon L. Frank: life and doctrine. *Vestnik RUDN. Seriya «Filosofiya»*. 2019; 23(2):172-191. (In Russ.)
5. Li SM. S.L. Frank about social and moral aspects of love phenomenon. *Gumanitarnyi vektor. Seriya: Pedagogika, psikhologiya*. 2010;4(24):78-82 (In Russ.).
6. Kara-Murza AA. Critique of revolutionary consciousness in the work of Simon Frank (140th anniversary of Frank's birth). *Filosofskii zhurnal* [Philosophical journal]. 2017;10(4):41-58. (In Russ.)
7. Frank SL. Reality and man. Metaphysics of human existence. Moscow: Respublika; 1997. (In Russ.).
8. Gaidenko PP. Metaphysics of concrete unity, or absolute realism S.L. Frank. *Semen Lyudvigovich Frank*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya (ROSSPEHN); 2012. Pp. 98-162 (In Russ.).
9. Frank SL. *Nepostizhimoe* [Incomprehensible]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/nepostizhimoe/2_1.
10. Nazarova OA. On understanding S.L. Frank of the transcendental method. *Solov'evskie issledovaniya*. 2012;(3(35)):122-138 (In Russ.).
11. Frank SL. *Predmet znaniya* [Subject of knowledge]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/predmet-znaniya/3_2.
12. Alyaev GE. Russian philosophy around S.L. Frank. Selected articles. Moscow: Modest Kolerov; 2020. (In Russ.).
13. Ehlen P. Expression, word and revelation in the philosophy of Semen L. Frank. *Istoriya filosofii*. 2017;22(1):68-77. (In Russ.)
14. Antonov KM. Problems of Philosophy of Religion in «Incomprehensible» by S.L. Frank. PSTGU Journal. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies. 2009;(2(26)):72-92 (In Russ.).
15. Zhilina VA, Krepisov KM. Normativity in the foundations of human freedom and creativity in the analysis of religious and philosophical reflections. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofskie nauki*. 2022; 63(2(460)):41-49. (In Russ.)
16. Alyaev GE, Rezvykh TN. Simon Frank and the orthodoxy: religious way of the philosopher. *Russko-filosofskii vestnik*. 2018;1(1):82-112. (In Russ.)
17. Fedyaev DM. On attitude of man towards nature: from humility of the Marquis De Sade to boldness of Immanuel Kant. *Gumanitarnye issledovaniya*. 2016;(4(13)):41-44 (In Russ.).

18. Logunova L. Simon Frank: the metaphysics of the path. *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher education in Russia]. 2005;(12):132-137 (In Russ.).

19. Mikeskina LA. S.L. Frank: problems of the methodology of social science. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2009;(22(4)):142-160 (In Russ.).

Информация об авторе

Пантафлюк К. А. — ассистент кафедры философии, факультета истории, философии и права

Information about the author

Pantaflyuk K. A. — assistant of the Department of Philosophy, Faculty of History, Philosophy and Law.

Статья поступила в редакцию 25.05.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 25.05.2022; approved after reviewing 30.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1(091)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10516

ВЛИЯНИЕ БЕРГСОНИЗМА НА КОНЦЕПЦИЮ СУБЪЕКТА: ДЛИТЕЛЬНОСТЬ, ИНТУИЦИЯ, ПАМЯТЬ

Сергей Сергеевич Русаков

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, Гатчина, Россия,
rusakovsergey456@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2919-7866

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию проблемы субъекта в творчестве А. Бергсона. Французский мыслитель ввел целый ряд философских концептов, повлиявших на развитие континентальной философии XIX в. К таким концептам относятся длительность, интуиция и память. Концепт длительности предполагает разделение времени на субъективное и чистое, а затем и к разграничению понятий интеллект и интуиция, где последнее способствует движению субъекта к подлинной жизни и является единственно верным способом познания. Интуиция как метод мышления возвращает субъект к чистоте представления, то есть к процедурам более четкого различения явлений по их природе. Противопоставляя интуицию рационализированному интеллекту, бергсоновский субъект без каких-либо интеллектуальных концепций способен познавать мир в его непрерывном потоке реальности. Концепт памяти, разрабатываемый А. Бергсоном в тесной связи с длительностью, отвечает за способность субъекта обнаруживать в себе место соприкосновения духа и материи. Память наделяет человека субъективным качеством нахождения в прошлом и настоящем времени, где первое отвечает за связь человека с длительностью, а второе — за психологическое восприятие субъектом окружающего мира. В результате анализа идей французского философа можно сказать о том, что, преодолевая некоторые ограничения трансцендентальной концепции субъекта, он ввел ряд понятий, предвосхищавших некоторые структуралистские и постструктуралистские идеи, подводя черту под эпохой, когда решающее значение в спорах о месте человека в мире оставалось за психологизмом и идеализмом XIX в.

Ключевые слова: А. Бергсон, бергсонизм, концепция субъекта, длительность, интуиция, память

Для цитирования: Русаков С. С. Влияние бергсонизма на концепцию субъекта: длительность, интуиция, память // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 124—130. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10516.

Original article

THE INFLUENCE OF BERGSONISM ON THE CONCEPT OF THE SUBJECT: DURATION, INTUITION, MEMORY

Sergey S. Rusakov

State Institute of Economics, Finance, Law and Technology, Gatchina, Russia, rusakovsergey456@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-2919-7866

Abstract. This article is devoted to the research of the problem of subject in H. Bergson's philosophy. The French thinker introduced a number of philosophical concepts that influenced the development of continental philosophy in the XIX century. Such concepts include duration, intuition and memory. The concept of duration assumes the division of time into subjective and pure, and then to the differentiation of the concepts of intelligence and intuition, where the last one contributes to the movement of the subject towards true life and is the only true way of knowing. Intuition, as a method of thinking, returns the subject to the purity of representation, that is, to the procedure for a clearer distinction between phenomena by their nature. By opposing intuition to rationalized intelligence, the Bergsonian subject, without any intellectual concepts, is able to cognize the world in its continuous stream of reality. The concept of memory, developed by H. Bergson, is close to the concept of duration and responsible for

the subject's ability to find in himself the place of contact between spirit and matter. Memory endows a person with the subjective quality of being in the past and present tense simultaneously. Whereas the ability of being in past gives the subject the ability to link with duration, the ability of being in present supports psychological perception of the world. To sum up, we should mention that on the one hand, some ideas of the French philosopher seem to overcome limitations of the transcendental concept of the subject. On another hand, H. Bergson introduces a number of concepts that anticipated some structuralist and poststructuralist ideas, drawing a line under the era when the decisive role in the debate about the place of man in the world remained with psychologism and idealism of the nineteenth century.

Keywords: Henri Bergson, bergsonism, the concept of subject, duration, intuition, memory

For citation: Rusakov SS. The influence of bergsonism on the concept of the subject: duration, intuition, memory. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463)):124-130. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10516.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы обозначить основные концепты А. Бергсона, которые могли повлиять на развитие концепции субъекта на рубеже XIX—XX вв. В указанный период происходят значительные изменения в понимании многих фундаментальных философских вопросов, как в области онтологии и гносеологии, так и в области социальной философии и зарождающихся гуманитарных дисциплин. Утвердившиеся во второй половине XIX в. позитивизм, марксизм и психологизм уже в значительной степени повлияли на понимание концепта познающего субъекта, что, к примеру, видно при прослеживании трансформации от трансцендентального субъекта И. Канта к феноменологическому субъекту Э. Гуссерля. Можно отметить и ряд других примеров, которые в своей совокупности представляли переходный этап к более радикальным концепциям субъекта уже в постмодернизме. В этом контексте особенно интересно рассмотреть влияние размышлений А. Бергсона на концепцию субъекта.

Некоторые рассматривают Анри Бергсона как антипозитивиста или антирационалиста, причисляя его к течению философии жизни, другие считают спиритуалистом и последователем идей Шеллинга, унаследованных им через Равессона, а иногда и вовсе представителем антиинтеллектуализма [9, с. 467]. Подобные схемы вряд ли смогут справиться с задачей определения места этого философа в общепринятых классификациях, но однозначно можно сказать о том, что влияние его идей было достаточным для того, чтобы по-другому взглянуть на проблемы онтологии и гносеологии, этики, религии и т. д. Концепция субъекта не является напрямую проблемным полем рассуждений А. Бергсона, но его теория познания не могла не коснуться кантовских рассуждений о познающем и мыслящем человеке как субъекте познания, а идея длительности не может быть проигнорирована в связи с тесным представлением о месте субъекта в мире. В целом, данная

работа будет рассматривать влияние бергсонизма на концепцию субъекта по трем основным линиям рассуждений, каждая из которых соответствует одному из его главных концептов: линия длительности как новое понимание времени (реальности, бытия), линия интуиции как особый способ познания и линия памяти как необходимое условие связи между человеком и временем.

В первую очередь нас интересует закрепленный в работе «Опыт о непосредственных данных сознания» концепт длительности (фр. *la durée*). Бергсон различает две формы времени: чистое время и математическое время. Чистое время или длительность — это настоящая продолжительность, глубинный слой сознания, в котором протекают постоянные изменения, развитие и творчество. Пространственное или математическое время — измеримая продолжительность, тесно связанная с наукой и возможностью деления и опространствования окружающего мира. Чистое время непрерывно и неделимо, в то время как математическое делится на единицы или интервалы, которые не отражают течение длительности. Концепция сознания, развитая Бергсоном на основе идеи длительности, противостояла классическому рационализму, а также психофизиологическому детерминизму и параллелизму [5, с. 118—135].

Позже вслед за разделением времени французский философ развивает в своем учении идею разделения интеллекта и интуиции. В отличие от инстинкта, интеллект сознателен, способен принимать решения, но дает лишь формальное знание, т. е. познает отношения между разными вещами или выводит заключения на основе предпосылок. Интуиция в большей степени отвечает за мысли, которые свойственны человеку в разрезе его собственной длительности, т. е. позволяет прорваться за пределы материи (геометрии, пространства) и выйти к проблемам жизни. Интеллект может подавлять интуицию благодаря насаждению существующих моделей мышления,

традиций, убеждений, верований и т. д. Однако в чистом виде они не существуют, чаще всего смешиваясь в разных соотношениях. К примеру, философ или ученый только благодаря интуиции может быть непоколебимо убежден в какой-либо идее, даже если существующие доктрины или открытия ей будут противоречить.

По словам Бергсона, чистое время нельзя анализировать интеллектуально, т. е. с помощью пространственных инструментов. Интеллект формирует представления о времени как состоящем из определенных моментов или интервалов для того, чтобы попытаться понять течение времени. Но пытаться интеллектуализировать переживание длительности — значит фальсифицировать его, так как чтобы измерить чистое время математически, придется создать брешь в длительности. В интеллектуальном представлении время концептуализируется как упорядоченное расположение определенных событий, а не как бесконечный поток опыта в неделимой непрерывности. Интеллект анализирует время как имеющее измеримую продолжительность, но течение длительности может быть познано только интуитивно [4, с. 161—175].

Бергсон говорит, что у реальности есть не только продолжительность, но и пространство. Однако пространство — это не пустота или вакуум, заполненный реальностью, ведь не вещи находятся в пространстве, а пространство в вещах. Таким образом, пустота может быть концептуализирована только путем подавления занимающей пространство реальности. Точно так же ничто может быть концептуализировано только путем подавления осознания бытия. Иными словами, согласно Бергсону, пустоту или ничто нельзя непосредственно воспринимать, ее можно только интеллектуально концептуализировать.

Чистое время непрерывно и неделимо, значит, реальность находится в постоянном развитии и изменении. Если реальность постоянно меняется, то эта изменчивость противоречит общепринятой теории о том, что каждое событие причинно детерминировано, следовательно, событие обязательно должно происходить так, как оно происходит. Если реальность не является последовательностью статических моментов или неподвижных состояний бытия, тогда в событиях присутствует неопределенность и неопределенность, которые создают свободу творческих возможностей. Он соглашается с Уильямом Джеймсом в том, что истина — это динамическое отношение, расположенное между идеей и существующей реальностью. Истина — это не статичное свойство, присущее идее или суждению. Истина — это то, что случается с идеей и имеет практические по-

следствия для действий. Она скорее представляется как активное отношение между идеей и событиями, которое может меняться в соответствии с течением реальности [2, с. 192—194].

Подводя итог некоторым онтологическим принципам философии Бергсона, влияющим на концепцию субъекта, можно выделить следующие пункты: 1) конечная реальность скорее меняется, чем неизменна, а значит интеллектуальный принцип детерминированности неверен; 2) интеллект и интуиция предоставляют два разных вида знаний, доступных человеку как субъекту познания, и которые можно объединить для получения единого знания о реальности, но интеллектуальное знание — относительно, а интуитивное знание — абсолютно; 3) изменчивая и свободная длительная реальность познаваема только с помощью интуиции.

Во вторую очередь, нас интересует линия интуиции. Интуиция — это метод самого Бергсона, который он выдвигает как некий способ осмысления длительности и как привнесение «абсолютной точности» в философскую дисциплину. В оформленном виде интуиция описывается во «Введении в метафизику», где, благодаря влиянию платиновской философии, представляется как познание целого и противопоставляется анализу, который разбивает целое на части. Позже, будучи выведенной по эволюционной линии инстинкта, интуиция в большей степени, нежели интеллект, сохраняет первоначальное сознание человека и способна открыть пусть истинному познанию в том числе прорваться к виртуальной длительности.

Что представляет собой метод интуиции? Во-первых, интуиция предполагает не поиск, а создание проблемных вопросов, который субъект должен ставить перед собой. Трудность состоит в том, что научное мышление полагает, будто истинность и ложность можно обнаруживать лишь уже в полученном знании. Схема, по которой человеку задается проблема, а он ищет решение, которое оказывается в конечном итоге верным или не верным, в корне неверна. Подлинная свобода состоит в способности конституировать проблемы самому, а не брать их в готовом виде извне (следствие отказа от детерминизма). Наилучшим примером такого мышления является математика или метафизика, где изобретательское усилие состоит в порождении проблемы и во внедрении концептов, с помощью которых проблема ставится.

Результатом мышления заданными извне проблемами является либо обнаружение несуществующих проблем, либо плохо поставленных проблем. К несуществующим проблемам относятся

вопросы небытия, беспорядка и возможного, а к несуществующим проблемам вопросы свободы и интенсивности. Несуществующие проблемы происходят из ошибки мышления, согласно которой, к примеру, небытие полагается раньше бытия, хотя на самом деле проблема небытия уже содержит в себе идею бытия, процедуру ее отрицания и особый психологический мотив. Или, к примеру, порядок не должен заполнять неупорядоченный мир — такая идея представляет собой психологическую иллюзию. Идея беспорядка появляется тогда, когда вместо уразумения того, что существует два или более несводимых друг к другу порядков, субъект впадает в иллюзию того, что существующий изначальный беспорядок должен быть заменен универсальным, созданным в творческом акте человеческом порядке. Другими словами, философия Бергсона нацеливается на критику любых форм негации как источников ложных проблем.

В конечном итоге, с помощью идеи миража — иллюзорности правильно поставленного вопроса — бергсонизм отчасти сближается с кантовской идеей, согласно которой сам разум порождает иллюзии, влияние которых можно уменьшить, но невозможно разрешить окончательно. Интуитивный метод предлагает преодоление тех проблем, которые Кантом не могли быть преодолены — благодаря переоткрытию различных композитов (представлений) с позиций различения по природе, а не по степени.

Во-вторых, интуиция должна бороться против иллюзий и переоткрывать известные истины с позиции различий по природе. Мышление Бергсона строится на дуализмах: длительность-пространство, количество-качество, неоднородность-однородность, память-материя и т. д. Интуиция предполагает метод деления, близкий по своему стилю к Платону, который нацелен на деление композитов реальности на две составляющих, как например наше сознание тесно сплетает длительность и протяженность.

Интуиция возвращает нас к чистоте представления, то есть к процедурам более четкого различения по природе. Если трансцендентальный метод характеризуется выходом за пределы всякого возможного опыта, то интуитивный метод берет на себя задачу уточнения реального опыта. С другой стороны, можно сказать, что если обычно проводят различия по степени, то бергсонизм предполагает проведение различий по природе. К примеру, в метафизике мы видим различия по совершенству, а в науке различия проводятся по целому ряду критериев степени: пропорции, функции и т. д. [3, с. 180].

Так что можно отличить по природе? Главной проблемой при таком различении является существование в человеке двух функций — перцептивной и рефлексивной. Если говорить о перцепции, то, по мнению Бергсона, живое существо может удерживать из материального объекта и его действий только то, что его интересует. Таким образом, восприятие — это не объект плюс что-то, а объект минус все, что нас не интересует. Объект восприятия сливается с чистой длительностью, но наше восприятие, сливаясь с объектом, отсекает все, что нас не интересует и сразу погружает нас в материю.

Если говорить о рефлексии, то мы говорим о вычлениении из материи объектов с целью их дальнейшего воспроизведения. Воспоминания памяти соединяют моменты друг с другом и встраивают прошлое в настоящее. Память-рефлексия делает тело чем-то иным, нежели мгновенно вырванным из восприятия элементом материи и превращает его в длительность. Таким образом, восприятие помещает нас в область материи, а память — в сознание. Задача интуиции — разделить две эти формы представления, вернуть их в первоначальную чистоту, так как без этого возникают ложные и иллюзорные проблемы. Поскольку и восприятие, и рецепция являются инструментами человеческого представления, то интуиция нацелена на то, чтобы взять опыт в его истоках, то есть еще до того, как он ставится человеческим опытом, т. е. схватить опыт в длительности [3, с. 276]. Прорыв к виртуальности, т. е. выход к длительности, по сути своей и есть процедура, в рамках которой человек-субъект способен осуществлять различение по природе.

В-третьих, интуиция базируется на том, что проблемы необходимо ставить в зависимости от времени, а не пространства. Мышление в терминах длительности предопределяет различение по природе, а мышление в терминах пространства — только в степени. Скажем, кусочек сахара пространственно может отличаться от любой другой вещи, но только в контексте длительности он может отличаться не только от других вещей, но и от самого себя в своем ритме существования. Иными словами, пространственные отличия дают лишь поверхностную дифференциацию вещей, но отличия во временном существовании отражают все многообразие вещей в своей тотальности.

В то же время, возвращаясь к сходству с платоновским делением в теории познания, которому не достает синтеза или «среднего» понятия, необходимо признать, что метод интуиции преодолевает эту проблему путем примирения с непосредственным представлением. Интуиция — это

движение, посредством которого мы возникаем из нашей собственной длительности и используем ее, чтобы распознать иные длительности. Иные длительности могут быть подчинены нам или верховодить над нами, но они так или иначе являются внутренними для нашего существования в длительности.

Возвращаясь к проблеме иллюзий и ложных проблем, которые мыслятся вне интуитивизма, Бергсон и в более поздних работах будет ставить под сомнение порядок социальных потребностей и социальной активности, которые удерживают наше сознание на уровне пространств и маскируют истинные проблемы различения по природе [1, с. 7—8]. В конечном итоге, все вещи стремятся реализоваться в материи и представлять собой различия в пространстве, что наше представление сразу воспринимает как наиболее простую и удобную схему познания мира.

Несколько резюмирующих положений по поводу метода интуиции и ее влияния на концепцию субъекта: 1) интуиция — это непосредственное восприятие и переживание непрерывного потока реальности без использования каких-либо интеллектуальных концепций; 2) интеллект может фальсифицировать восприятие реальности, заменяя подвижность стабильностью, а преемственность — прерывностью; 3) многие проблемы познания, сковывающие познающий субъект, вызваны использованием концептуального вместо интуитивного мышления и разрешаются использованием интуиции как философского метода.

Третья линия, по которой необходимо установить связь человека как познающего субъекта и мира, это линия бергсоновского концепта памяти. В отличие от классической философии, он проводит ревизию традиционного для философии вопроса соотношения материи и духа, используя концепт памяти и пересматривая данную оппозицию не с позиций пространства, а с позиций времени. Память для французского мыслителя является точкой соприкосновения духа и материи, местом сохранения и накопления прошлого в настоящем [3, с. 160]. Идеализм и реализм рассматривают любой предмет уже после его разделения на существование и явления, а интуитивизм — до.

Известно, что Бергсон, опирается на различение памяти по природе и показывает, что существует два типа памяти. С одной стороны, это моторная память, построенная на привычке (фр. *La mémoire-habitude*) и позволяющая человеку приспособляться к наличной ситуации. С другой стороны, чистая память (фр. *La mémoire pure*), которая регистрирует все прошлое через совокупность образов-воспоминаний и совпадает

с длительностью [3, с. 212]. Образы-воспоминания примешивают грезы к действительности и наибольшего влияния достигают во сне, но и моторная память может воздействовать на них для координации с восприятием и поддержанием полезного целого.

Дух как составляющая человека всегда находится в прошлом или в длительности, в то время как тело как составляющая человека — в настоящем. Таким образом, он является носителем прошлого и настоящего времени, а его действия могут быть направлены на ближайшее будущее. Следовательно, для Бергсона человек — субъект артикулированного времени, в котором сочетается интенсивность автоматических взаимоотношений с окружающей действительностью (субъективным временем) и глубина осознанных образов-воспоминаний, обеспечивающих связь с длительностью (чистым временем). Память представляет собой доступный познающему субъекту инструмент, с помощью которого возможна связь длительности и пространственного времени, интуиции и интеллекта, и где человек способен осуществить свою связь с духом, ограничивая свое падение в материю.

Если концептуализировать бергсоновский субъект и сравнить с кантианскими представлениями о познающем субъекте, то получается интересный результат. Для Канта познающий субъект может быть объяснен в следующих основных моментах: 1) реальность для человека заключается в феноменальной и ноуменальной измерениях; 2) для познания окружающего мира познающий субъект опирается на критическую (трансцендентальную) логику; 3) он ограничен в своих интеллектуальных способностях предельными понятиями; 4) ограничения чистого разума преодолеваются практическим разумом — верой. Бергсон противопоставляет этому следующее: 1) реальность по-прежнему двойственна: чистая длительность отлична от математического времени; 2) для познания сиюминутной реальности достаточно любой логики, но для прорыва к длительности необходима интуиция и память; 3) человек ограничен только до тех пор, пока его познание базируется исключительно на рациональной картине мира и концептуально-логическом языке; 4) при использовании интуиции ограничений для человеческого познания нет, могут появляться лишь миражи, т. е. ложные, следовательно, непреодолимые проблемы приписанные реальности.

Таким образом, большая часть положений бергсонизма приводит к переосмыслению основных положений о концепции субъекта. Во-первых, Бергсон призывает не столько освободиться от

субъект-объектной бинарности, так как оставляет разделение субъективного и объективного, сколько отказаться от диктатуры рациональности субъекта. Рациональные инструменты субъекта достаточны только для анализа искусственного, актуального и сиюминутного мира, отличающегося социальной организацией и пространственным многообразием. Интуиция, напротив, способна вывести познающего субъекта из «тупика концептуализации» и сблизить человека с действительностью. Действительность, базирующаяся на онтологических основаниях философии Бергсона и закрепленная в концепте длительности, во многом схожа с декарто-кантовским дуализмом, но значительно трансформирована: субъект находится не в отношениях «субъект-объект» или «дух-материя», а в отношении длительность-субъект.

Во-вторых, отказываясь от рационализма, он предлагает интуитивизм как более подходящий человеку способ познания, позволяющий проводить различие по природе, а не по степеням или любым другим пространственным критериям. С одной стороны, различие по природе дает возможность познающему субъекту выходить за пределы опыта и определять в многообразии длительности свое собственное существование и существование других длительностей. С другой стороны, интуиция сумеет преодолеть псевдопроблемы, которые интеллекту кажутся неразрешимыми, в то время как они являются неправильно поставленными. Таким образом, Бергсон вновь выводит метафизику («позитивную») из области веры, куда она была помещена И. Кантом, в область деятельности сознания. Более того, сама по себе интуиция была потенциально заложена еще в декартовской традиции познания [8, с. 99—101].

В-третьих, само понятие «познающий субъект» не совсем корректно для работы с бергсоновски-

ми идеями. Французский мыслитель предпочитает объяснять всю познавательную деятельность субъекта через концепт памяти. В таком случае, именно утверждающийся «субъект памяти» Бергсона будет связующим звеном между онтологической (длительностью) и гносеологической (интуицией) составляющей его философии. Теория памяти включает в себя теорию времени и теорию познания, но вместе с тем преобразовывает понимание субъекта. Моторная память-привычка вообще не имеет отношения к субъекту-человеку, но виртуальная память (т. е. чистая), являясь бессознательной и бездействующей, может быть актуализированной только с помощью человека [6, с. 269]. Этот тип памяти утверждается как осубъекченная длительность, как коэкзистирующая длительность, находящаяся в распоряжении человека, и только в этом смысле последний может быть субъектом.

Таким образом, А. Бергсон, значительно сближаясь с метафизическими учениями, намерен преодолеть некоторые ограничения трансцендентальной концепции субъекта. Между тем, это не мешает ему ввести новый метод познания, который приходит на смену рационализму и базируется на идеях романтизма и иррационализма. Человек как субъект в бергсоновском изложении становится высшим человеком или даже, как утверждает М. Шелер, «сверхчеловеком дионисийского типа» [7, с. 204], который в ходе своего развития преодолевает интеллект с помощью интуиции. Напрямую выступая в оппозицию с позитивизмом, материализмом и психологизмом своего времени, французский мыслитель в значительной степени предвосхитил будущие концепции субъекта постструктуралистского толка, включая концепции множественности, виртуальности, складчатости и т. д.

Список литературы

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. М. : Канон, 1994. 384 с.
2. Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь. М. : СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. 400 с.
3. Бергсон А. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1. М. : Московский клуб, 1992. 336 с.
4. Бергсон А. Творческая эволюция. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 384 с.
5. Блауберг И. И. Бергсон // Философская антропология. 2020. Т. 5, № 2. С. 118—135.
6. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
7. Занфи К. Бергсон и немецкая философия. 1907—1932. М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. 352 с.
8. Модин Б. П. Картезианские традиции в философии XX века // Серия «Symposium», XVII век в диалоге эпох и культур : материалы науч. конф. Вып. 8. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 99—101.
9. Рассел Б. История западной философии : в 2 т. Т. 2. М. : АСТ, 2017. 512 с.

References

1. Bergson A. Two sources of morality and religion. Moscow: Canon; 1994. 384 p. (In Russ.).
2. Bergson A. Selected. Consciousness and life. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; 2016. 400 p. (In Russ.).
3. Bergson A. Collected works in 4 volumes. Vol. 1. Moscow: Moscow club; 1992. 336 p. (In Russ.).
4. Bergson A. Creative evolution. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus; 2017. 384 p. (In Russ.).
5. Blauberg II. Bergson. *Philosophical Anthropology*. 2020;5(2):118-135. (In Russ.).
6. Deleuze J. Empiricism and Subjectivity: Hume's Experience of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Study of Ability. Bergsonism. Spinoza. Moscow: PER SE; 2001. 480 p. (In Russ.).
7. Zanfi K. Bergson and German Philosophy. 1907-1932. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives; 2020. 352 p. (In Russ.).
8. Modin BP. Cartesian Traditions in the Philosophy of the 20th Century. Symposium Series, 17th Century in the Dialogue of Epochs and Cultures. 2000. Pp. 99-101. (In Russ.).
9. Russell B. History of Western Philosophy. Vol. 2. Moscow: AST; 2017. 512 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Русаков С. С. — кандидат политических наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин, Государственный институт экономики, финансов, права и технологий.

Information about the author

Rusakov S. S. — Candidate of Political Science, Associate Professor at Department of Humanitarian and Social disciplines, State Institute of Economics, Finance, Law and Technology.

Статья поступила в редакцию 23.05.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 23.05.2022; approved after reviewing 30.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 17.026.4

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10517

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ БОЛЕЗНИ И ЗДОРОВЬЯ В ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА

Андрей Викторович Исаев

Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия, isaevandrew@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0139-3112

Аннотация. В статье с позиций практикующего врача рассматриваются духовные философии И. А. Ильина относительно болезни и здоровья человека, исходящие из христианской антропологии. Сравнивая идеи русского философа, с одной стороны, с западной экзистенциальной философией, а с другой, с радикальным гедонизмом современной массовой культуры, в статье выявляется то духовное ядро, которое позволяет понять состояния болезни и здоровья из идеи неслучайности человеческого бытия. Болезнь есть некое послание, которое необходимо расшифровать человеку, чтобы постичь ее смысл. Такая трактовка болезни прямо противоположна современным установкам на уменьшение боли и страданий с помощью биотехнологий. Особое внимание уделяется тексту «О призвании врача», в котором представлен традиционный этический канон отечественной медицины, в котором остро нуждается современная врачебная этика и культура.

Ключевые слова: медицина, экзистенциальная медицина, человек, здоровье, болезнь, биотехнологии, биоэтика, христианская антропология, дух, душа, тело, гедонизм, духовность

Для цитирования: Исаев А. В. Духовно-нравственный смысл болезни и здоровья в философии И. А. Ильина // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 131—139. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10517.

Original article

SPIRITUAL AND MORAL MEANING OF ILLNESS AND HEALTH IN THE PHILOSOPHY OF I. A. ILYIN

Andrey V. Isaev

Voronezh State University, Voronezh, Russia, isaevandrew@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0139-3112

Abstract. The article examines the spiritual philosopheme of I. A. Ilyin regarding the illness and health of a person, coming from a Christian anthropologist, from the standpoint of a practicing doctor. Comparing the ideas of the Russian philosopher, on the one hand, with Western existential philosophy, and on the other hand, with the radical hedonism of modern mass culture, the article reveals the spiritual core that allows us to understand the states of illness and health, based on the idea of the non-randomness of human existence. The disease is a kind of cipher that a person needs to decipher in order to comprehend its meaning. Such an interpretation of the disease is directly opposite to modern attitudes to reduce pain and suffering with the help of biotechnology. Particular attention is paid to the text “On the calling of a doctor”, which presents the traditional ethical canon of domestic medicine, which is so much needed by modern medical ethics and culture.

Keywords. Medicine, existential medicine, human, health, disease, biotechnology, bioethics, Christian anthropology, spirit, soul, body, hedonism, spirituality

For citation: Isaev AV. Spiritual and moral meaning of illness and health in the philosophy of I. A. Ilyin. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463):131-139. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10517.

Введение

Вопросы, связанные с состоянием здоровья человека, относятся не только к области медицинского знания, но являются вечными вопросами философии, религии, этики, то есть имеют отношение духовному бытию. Однако в сложившейся культуре последних двух столетий понятие здоровья преимущественно трактуется в биологическом смысле, в то время как о духовном здоровье чаще говорят в переносном и метафорическом смысле. За этим стоит фундаментальный разрыв между телом, духом и душой, который образовался в рамках секулярной антропологии, работающей по принципу редукции высшего к низшему, духовного к материальному.

Этот биологизаторский подход к человеку негативно отразился на нравственном состоянии медицинской практики, в которой этические дилеммы и коллизии стали обычным явлением. Такие явления, как коммерциализация, утилитаризация и технологизация медицинской сферы, позволяют говорить о ее прежде всего нравственном кризисе. «Что происходит с медицинскими добродетелями, когда в практике медицины сталкиваются различные стили и нормы или когда несоответствие между моральными традициями и моральной практикой в медицине становится велико? Имеется ли в медицине сущностное ядро добродетелей, которое остается инвариантным при социокультурных и исторических трансформациях?» [3, с. 41—417] — так ставил вопрос известный американский философ М. Вартофский в своей работе «Добродетели и пороки: социальное и историческое конструирование медицинских норм» еще в конце 70-х г. XX в.

Ситуация с тех пор стала еще острее и болезненнее, и сегодня гуманистическая практика медицины превращается в механизированный набор технологий, в котором «профессионал» полностью вытесняет человека, а врачебная этика подменяется набором прикладных правил, из которых полностью вытеснено «сущностное ядро добродетелей». Об этом свидетельствуют и отечественные, и западные специалисты [6; 8; 9].

Ситуации дегуманизации культуры, о которой говорили видные мыслители XX в. (Хосе Ортега-и-Гассет, Й. Хейзинга, А. Швейцер и др.), крайне отрицательно сказывается на общей ситуации в медицине, где как раз гуманное отношение к человеку должно быть первой и высшей добродетелью врача. Выяснение причин дегуманизации и обращение к текстам И. А. Ильина, в которых дано религиозно-философское осмысление многих острых медицинских вопросов, связанных со здоровьем и болезнью человека, являются целью данной статьи.

Материалы и методы исследования

Материалом данной статьи являются работы И. А. Ильина «Я вглядываюсь в жизнь» и «Путь к очевидности»; работа К. Ясперса «Разум и экзистенция»; исследования отечественных и зарубежных авторов в области философских проблем медицинской этики (А. В. Рыбин, И. В. Силуянова, Е. В. Фалёв, М. Вартофский, Д. Кейзер, Д. Сокол).

В качестве методов исследования были использованы: этико-философский анализ текстов И. А. Ильина; компаративный анализ религиозно-философских идей И. А. Ильина и экзистенциальной философией К. Ясперса; герменевтический анализ идей И. А. Ильина о болезни и здоровье человека в контексте экзистенциальной медицины.

Экзистенциальная медицина

Дегуманизация коснулась всех областей культуры, и наиболее болезненно это проявляется в медицине, которая изначально по своему дисциплинарному статусу и нравственной миссии должна быть транслятором гуманистических ценностей.

Кризисная ситуация в медицине усугубляется общим духовным кризисом, одним из наиболее сильных показателей которого является радикальный гедонизм. Согласно его установкам, человеческая жизнь сводится к максимальному получению удовольствий максимально возможным путем. Это касается и жизни, и смерти, и болезни, и здоровья. Стремление к наслаждению есть единственный смысл жизни для современного гедонизма, средством достижения которого являются различные, в том числе и биотехнологии. Медицина превращается в сферу коммерческих услуг, направленных не столько на исцеление и оздоровление человека, сколько на минимизацию телесного и психологического дискомфорта. И поэтому, как справедливо отмечают исследователи, в обществе преобладает «скептическое отношение к здоровому образу жизни» [1; 12].

Это и есть дегуманизация медицины, которая проявляется более всего в ее деперсонализации, что сегодня остро ощущается и в России, и на Западе. Запрос на персонализацию, то есть включение человека в поле медицинских практик дало начало такому направлению на Западе, как «экзистенциальная медицина» (М. Босс, П. Уилберг). В контексте этого направления приходит понимание того, что непереносное внедрение «экзистенциального измерения человеческой самости в медицинскую теорию и практику будет отвечать потребности общества в «очеловечивании» медицины. Призыв Гиппократов «лечить человека,

а не болезнь» в XXI веке не может быть реализован без обращения к подлинно человеческому в человеке — его экзистенции. Биологическое, психологическое и социальное измерения ни по отдельности, ни взятые вместе не охватывают «самого человека», существующую в мире индивидуальность. Можно ли эффективно лечить человека, обращая лечение только к его внешним, производным проявлениям?» [9, с. 134].

Исследователь отмечает, что понятие «экзистенциальной медицины» сегодня малоизвестно в России. «Тем не менее хочется надеяться, — отмечает он, — что именно в России с ее богатыми традициями гуманистической медицины (С. П. Боткин, А. В. Вишневский, И. М. Сеченов, В. М. Бехтерев, Н. И. Пирогов) идеи экзистенциальной медицины смогут найти благодатную почву для развития и применения» [9, с. 134]. Действительно, традиции гуманистической медицины в России глубоки и основательны. К вышеуказанному списку необходимо добавить и знаменитые «Записки врача» В. В. Вересаева, которые однозначно можно трактовать в терминах экзистенциального анализа медицинских проблем с сильным акцентом на этические измерения. Здесь необходимо отметить, что это возможно благодаря *духовной традиции медицины*, в основании которой *христианская антропология*, устремленная к целостному пониманию человека, несводимого к его биосоциальным и психологическим проявлениям. И это как раз чаемая на Западе экзистенциальная медицина, но появившаяся уже давно и в ином, христианском контексте.

Вообще для русской философской культуры характерно традиционные для западной традиции экзистенциальные вопросы трактовать в этическом ключе. То, что в западной философии именуется «экзистенциальным», в русской — этическим. И Достоевский, и Толстой, и Платонов и многие другие полностью вписываются в топику экзистенциального дискурса хотя бы по одному, но важнейшему критерию — наличие «пограничной ситуации». И выход из этой ситуации исключительно нравственный.

Этос медицины — это сплошная пограничная ситуация. В этом плане важно обращение к тем авторам, в поле зрения которых были религиозно-философские вопросы, касающиеся медицинских аспектов болезни и здоровья человека как целостного духовного существа, как «образа Божьего», согласно христианской антропологии. Среди таких имен в первом ряду И. А. Ильин, чьи размышления о духовном смысле болезни и исцеления являются в сегодняшней дегуманизированной и деперсонализированной культурной

ситуации как никогда актуальными. Они звучат как антитеза установкам радикального гедонизма, которые, по сути, обесценивают и обесмысливают человеческое существование.

Здоровье и жизнь как дар Божий

В книге «Я вглядываюсь в жизнь» в весьма проникновенной лирико-философской форме представлено множество тонких духовных «раздумий» по различным житейским поводам, в том числе и в связи с болезнью, которую Ильин наряду со скукой, заботой, неудачей, бессонницей, хандрой и в конечном счете бедностью называет «пыткой египетской». Нетрудно заметить, что эти состояния в традиции западной философии носят названия «экзистенциалов», которые Ильин осмысляет этически. В этом большое различие между западной и русской философией: если первая имеет склонность трактовать экзистенциальные состояния в аксиологически нейтральной парадигме, то русская наделяет экзистенциалы нравственным смыслом. Моя «земная особа», говорит, Ильин, «вечно болезненная», указывая тем самым на антропологическое состояние человека, подверженного изъянам своей греховной природы, среди которых болезнь и смерть на первом месте.

Как бы превосходящая современную ситуацию и в то же время указывая на ее повторяемость в истории, философ говорит: «С древнейших времен мечтает носитель коллективного сознания о счастливом “нигде”, утопическом сказочном счастье, стране с молочными реками и кисельными берегами, о рае, где есть лишь радость, наслаждение и абсолютная справедливость, а все остальное — слабость, боль и болезнь, работа и хлопоты, голод и нужда, запрет и грех, преступление и наказание, принуждение и несправедливость — исчезнет раз навсегда» [4, с. 141].

Будучи чутким аналитиком духовных процессов, происходящих в культуре, Ильин выявляет такую ее черту как стремление своими силами изменить природные процессы, поставив их себе на службу. Он называет это «грехом противоестественности», который разрастается как раковая опухоль у современного человека, человека, отверженного исключительно ценностям гедонизма, причем гедонизма плоского, направленного на удовлетворение материальных и физиологических потребностей. «Он гордится своим рассудочным мышлением, — говорит Ильин, — и воображает, что сознательная мысль составляет главную суть и силу жизни. Он воображает, что “культура” одолела природу и подчинила ее себе. Он самодовольный рассудочник и гордец; и думает, что его произвол призван покорить богозданную

природу и, может быть, даже впоследствии заместить ее. Он доходит до того, что выдумывает всякие противоестественные теории и способы жизни и ставит все вверх ногами» [4, с. 267].

Это пророческие слова философа, который разглядел в первой половине XX века то, что сегодня достигает небывалых размеров в биотехнологиях, а именно желание выйти за пределы человеческой природы и сконструировать искусственного «постчеловека», который не будет болеть, страдать и умирать. Но уже не будет и человеком. Такая явно утопическая идея использовать научно-техническое развитие для достижения целей радикального гедонизма. Гедонизм, таким образом, можно определить как утопическое коллективное сознание о счастливом «нигде», которое в современной терминологии называется массовым сознанием. Суть одна и та же — желание беспроblemного существования, за которым стоит непонимание реального этико-метафизического устройства наличного бытия, которое часто русские философы называли «болезнью бытия», подчеркивая неустранимость страдания и смерти, в духовном преодолении которых человек проявляет свое нравственное достоинство.

Следствием гедонизма является такое весьма распространенное сегодня явление, как гиперзабоченность о своем здоровье. Достаточно посмотреть на количество различных практик, тренингов, курсов, направленных исключительно на внешнее здоровье и физическое усовершенствование своего тела. Появилось такое направление, как биохакинг, которое можно рассматривать как симптом духовного недуга, поскольку забота о здоровье здесь выходит за все разумные рамки и становится формой психической одержимости. Весь горизонт жизни замыкается на одну цель, которая в итоге обесценивает жизнь, лишает ее всяческого смысла. Человек уже не понимает, зачем ему нужно хорошее здоровье, он не ставит перед собой никаких духовных и метафизических вопросов. Ильин и по этому поводу произнес глубокие и умудренные слова, имеющие пророческий характер: «Как это томительно, все время думать о своем здоровье... вечно беречься, всего опасаться, обходиться без запряженного и все спрашивать: не повредит ли мне то-то и то-то? Вся жизнь наполняется страхом и опасениями... Все время наблюдаешь за собой, живешь с оглядкой, становишься сам себе тюремным наблюдателем... Радость жизни исчезает. Душой овладевает мнительность, ипохондрия. Не жизнь, а прозябание. Кому и зачем нужна такая жизнь?» [4, с. 264]. Вся философия Ильина является антитезой массовым ценностям гедонистической культуры, которую он называл бессердечной.

Одна из основополагающих духовных установок Ильина заключается в идее *неслучайности человеческого бытия*, которое всегда исполнено высшего смысла и предназначения. Эта идея противостоит как *биологическому детерминизму*, так и *волюнтаризму существования* — двум наиболее распространенным идеологиям, исключающих действие высшего метафизического начала в истории и жизни каждого конкретного человека. Ильин утверждает, что ничего в жизни не является бессмысленным и случайным, включая и болезнь, и даже смерть. Все имеет свое «таинственное предназначение», исполненное высшего смысла. И все это нужно принимать как дар.

Это парадоксальная и совершенно неприемлемая с позиций современного гедонизма мысль о том, что такие негативные и депрессивные состояния, как бессонница и болезнь, могут быть даром. Жизнь воспринимается не как дар, а как естественная данность, которая находится в полном распоряжении человека, имеющего на нее свои эксклюзивные права, позволяющие ему распоряжаться ей по своему усмотрению. Если смотреть на жизнь не как на дар, но как на естественную данность, тогда оправдываются такие феномены, как эвтаназия, аборт, трансгендерные эксперименты и т. д.

С точки зрения святоотеческого наследия, в лоне которого пребывает мысль Ильина, это совершенно неприемлемо. Здесь совершенно иная аксиология, иерархия ценностей выстроена таким образом, что *жизнь* воспринимается как дар Божий, что предполагает не только позитивные блага (радость, удовольствие, счастье), что несомненно, но и испытания, проявляющиеся во многом в болезни, в телесных страданиях. И не бегство от страданий, а наоборот, умение понять страдание как испытание, которое также от Бога, является знаком духовной мудрости человека.

Духовный смысл болезни

в контексте экзистенциальной философии

Как бы описывая и предвосхищая современную тенденцию по отношению к болезни, И. А. Ильин говорит о «нетерпеливом произволе», в основе которого желание моментального избавления от всего неприятного, противоречащего нормам комфортного существования современного человека. Отсутствие терпения, неумение ждать — таковы свойства современной ментальности, во всем ищущей максимального комфорта и поэтому пытающейся уклониться от страданий. И современные биомедицинские технологии как раз и служат этому: они, как было сказано выше, не столько исцеляют, сколько избавляют от диском-

форта. Но при этом упускается нечто существенное: духовный смысл послания, заключенного в страданиях.

Следующее высказывание Ильина можно воспринимать как философское кредо относительно болезни и здоровья, в котором раскрыт их духовный смысл: «Здоровье есть нечто большее, чем люди обычно думают... Здоровье есть предначертанная Богом и угодная Ему гармония между личной природою и личным духом. Каждый человек создан для здоровья и призван к тому, чтобы быть здоровым. В больном виде мы не соответствуем нашему назначению и Божьему замыслу; какая Ему радость от наших уродств и мучений?.. Он посылает нам недуг для того, чтобы мы выздоровели, как путь к здоровью. Поэтому болезнь есть как бы таинственная запись, которую нам надо расшифровать: в ней записано о нашей прежней, неверной жизни и потом о новой, предстоящей нам, мудрой и здоровой жизни. Этот “шифр” мы должны разгадать, истолковать и осуществить. В этом — *смысл болезни*» [4, с. 268—269].

Ильин использует термин «шифр», который является ключевым для экзистенциальной философии К. Ясперса. Основой подлинности является «шифр трансценденции», о котором немецкий философ в работе «Философия экзистенции» пишет следующее: «Трансценденция есть все для нас, поскольку то, что есть для нас в существовании подлинное бытие, есть такое бытие лишь в соотношенности с трансценденцией, или как шифр трансценденции» [10, с. 245]. И когда Ильин говорит: «Все, что хочет высказаться, должно непременно высказаться», на языке экзистенциальной философии это называется «знаком», «смыслом», «шифром». Боль в этом смысле является «метафорой», посылаемой нашей экзистенцией, которую необходимо расшифровать.

Примечательно то, что и книга Ильина «Я вглядываюсь в жизнь» и работа Ясперса «Философия экзистенции» выходят одновременно в 1938 году. Это свидетельство общей экзистенциальной устремленности философии к подлинности человеческого существования. Ильин в этом смысле является экзистенциальным философом, с той лишь разницей, что если для западной традиции философии расшифровка «шифра трансценденции», в том числе и болезни, предполагает герменевтические практики работы с языком и текстом, то в случае нравственной философии И. Ильина расшифровка смысла болезни означает вживание в ее боль, осознание ее, и в итоге изменение жизни, которое приводит к исцелению. Если все это «снять» в «нетерпеливом произволе» с помощью медицинской анестезии, то уходит шанс расшиф-

ровки экзистенциального, то есть духовного послания, а значит, изменения жизни.

Такое духовно-нравственное понимание смысла болезни Ильиным находит подтверждение в его трактовках этого феномена, с которым мы встречаемся на протяжении всей книги.

Например, духовный смысл болезни еще и в том, что через нее человек может почувствовать свое одиночество. Одиночество — одно из предельных экзистенциальных состояний, в котором можно прочувствовать все трагические моменты своей жизни (несчастливая любовь, смерть родителей, несправедливость).

Для достижения подлинного духовно-нравственного состояния человека важна связь болезни и вины, на которую особо указывает Ильин. Здесь реализуется особая нравственная причинно-следственная связь: есть болезнь, значит есть и вина, пуская не явная, не осознанная, глубока запрятанная в недрах нечистой совести. Но чем сильнее болезнь, тем сильнее возможность прозреть в причины своей вины. А эти причины могут скрываться в бессознательных пластах души, который как раз болезнь и помогает выявить.

Через болезнь трактуются разные негативные состояния духа, например ненависть. Это, согласно Ильину, «душевная болезнь», для которой характерно упорство в отрицании, не видении ничего позитивного ни в чем. В святоотеческой литературе такое состояние называют «окаменным нечувствием». Это несчастье человека, которое преграждает путь к счастью, к которому стремится всякой человек. Путь к счастью, что является целью стремлений большинства разумного человечества немислим без осознания и переживания болезни. Искусство лишений», о котором говорит Ильин, есть та добродетель, которая абсолютно не вписывается в формат современного радикального гедонизма.

Затрагивает Ильин и такое важное проявление болезни духа, как духовные скитания и метания, наподобие тех, которых описывают Гете («Фауст») и Байрон. На первый взгляд они как будто привлекательны, в них происходит разрыв с обыденностью, мещанством, пошлостью повседневного рутинного существования. Такой своего рода духовный героизм, в котором Ильин усматривает духовную патологию, ведущую к идее сверхчеловека.

Исцеление и христианская антропология

Философ не только критикует и разоблачает духовные недуги, но и предлагает позитивную программу исцеления от них. Сам процесс исцеления у Ильина основывается на установках

христианской антропологии о духовно-телесной структуре человека. Только принимая это в расчет можно надеяться на подлинное исцеление. Философ выделяет две антропологические инстанции — инстинкт и дух, которые принимают участие в процессе выздоровления. В его понимании здоровье — это не только телесное, но и духовное здоровье, их гармоничное взаимосоглашение. Это крайне редкое и трудное состояние, но в этом и смысл духовной работы человека, которая приближает его к этой искомой уели антропологической целостности — синергии души и тела, инстинкта и духа.

Очень интересные и важные мысли Ильина о «внутреннем Враче», который есть у каждого человека и с помощью которого осуществляется связь с той глубиной «*инстинктивной духовности*», где живет «творческое зерно здоровья»; это и есть «дар органического самоцеления». «Таинственный Врач твоего инстинкта, — говорит философ, — мудрее и дальновиднее тебя. Он во всем требует *равновесия, целесообразности и меры*. Он есть воплощение *молчаливой творческой мудрости*. А от нас он требует — *внимания и повинения*; и за это он посылает нам *здоровье*: само себя поддерживающее равновесие жизни, и легкое, бодрое самочувствие...» [4, с. 266].

И отсюда уже следуют практические рекомендации, как врач и больной совместно, понимая значимость обоих составляющих инстинкта и духа, должны идти к восстановлению заболевшего. Необходимо понимать, что больному идет ему на пользу. Прежде всего это физиологические и гигиенические меры, такие как здоровый сон, полноценный отдых, правильное питание, режим дня, ежедневные прогулки на свежем воздухе, позитивной настрой и т. д. Все это способствует созданию благоприятной духовной обстановки, в которой может открыться главное — смысл болезни.

Здесь мы выходим на самый важный вопрос: что болезнь сообщает человеку, каков смысл ее духовного послания? Если понимать не случайность своего бытия, то обязательно человеку открывается смысл болезни. Но для этого необходима «дешифровка» ее духовного смысла, которая сближает святоотеческую мысль Ильина с экзистенциальной философией К. Ясперса. На языке христианской этики процесс дешифровки называется духовным преображением человека. Болезнь выступает в роли метаноии, вся жизнь теперь делится на «до» и «после». В свете болезни приходит прозрение, что жизнь как дар Божий не случайна, что в ней много великого, прекрасного, таинственного, которое никогда не ценилось в по-

гоне за мнимыми благами. Приходит ощущение временности своего бытия, что на языке экзистенциальной философии зовется конечностью, являющейся условием подлинного существования.

Но главный «духовный дар» болезни в раскрытии смысла страданий, «что их нужно принимать как должное, что человечество непрестанно страдает и что предназначение страдания — дать понять человеку законы творения и волю Создателя, что вообще человек через страдания приходит к отрезвлению, просветлению, к совершенствованию; что самое важное в жизни — обрести через каждое страдание частицу *истинной веры и истинной мудрости*» [4, с. 106]. Это самое антигедонистическое положение духовной философии Ильина, радикально идущее в разрез с установками современной массовой культуры, которая всячески избегает страданий, лишая себя тем самым возможности просветления и обретения истинной мудрости, не говоря уже о вере. Но ни вера, ни мудрость не являются добродетелями современного общества, основанного на «эвтаназийной парадигме» [2].

Сколько сегодня существует различных психологических тренингов, направленных на достижение «счастливой» жизни, то есть жизни, из которой исключены всяческие нравственные измерения, в которых человек оказывается «духовно стерилизованным», готовым для биотехнологических манипуляций по достижению абсолютного здоровья и неограниченной во времени жизни, вплоть до бессмертия. И не случайно, что сегодня так популярны иммортологические трансгуманистические проекты. Но они, увы, не спасают человека от скуки бессмысленного существования, которое отражается в том, что сегодня чрезвычайно велик уровень психологического нездоровья. Такие явления, как ноогенный невроз, экзистенциальная фрустрация, различные фобии и депрессии приобрели повсеместный характер. Этому всему может быть противопоставлено подлинное искусство жизни, о котором говорит Ильин.

«Серое повседневное существование» еще одно пророчество Ильина о грядущей бессердечной культуре, в которой так много развлечений, но так мало смысла. И поэтому духовное опустошение и смертельная скука, требующая экстраординарных развлечений. И вот такой замкнутый круг: развлечения порождают скуку, которая требует все новых и новых изощреннейших развлечений, порождающих еще более тяжкую форму скуки.

Следующий совет философа может оказать практическую помощь современному, духовно ослабленному человеку, который панически боит-

ся болезни и страданий и прибегает ко всяческим невероятным ухищрениям, чтобы избежать их. Ильин говорит: «Воспользуйся для этого своей болезнью: она должна не только исцелить тебя (ибо в этом ее призвание), но и умудрить. А мудрость дается только через испытание и страдание. Поэтому не сердись на свою болезнь; “дай себе отпуск”; представь себе, что ты уехал в путешествие и должен привести с собою — дружбу со своим Врачом, дар здоровья и органическую мудрость» [4, с. 269].

Морально-этическая сущность врачебной практики

В одной из главных своих книг «Путь к очевидности» есть раздел, который называется «О призвании врача». Это письмо, адресованное Ильину его хорошим знакомым врачом с просьбой опубликовать его после смерти. Ильин выполнил это пожелание, охарактеризовав это письмо как «своего рода человеческое и врачебное *«credo»*».

Это письмо является чрезвычайно важным для понимания традиций отечественного врачевания, сохранение которых представляется очень актуальным для современной врачебной этики в целом. Будучи выражением «культурной традиции русского врача», по словам автора этого письма, оно представляет собой и врачебное кредо, как говорит Ильин, и своеобразный гимн духовной миссии врача. Как завет будущим поколениям звучат слова автора: «Я бы хотел вручить Вам эти отрывочные замечания как своего рода “исповедание” старого русского врача. Это не мои выдумки. Я только всю жизнь применял эти правила и теперь выговорил их. Они укоренены в традициях русской духовной и медицинской культуры и должны быть переданы по возможности новым подрастающим поколениям русских врачей» [4, с. 483].

Очень важно, что это письмо стало предметом пристального внимания известного современного православного биоэтика И. Я. Силюяновой, которая дала расширенный комментарий к этому документу в своей книге, которая так и называется «Избранные. О призвании врача». Квинтэссенцией ее комментария является указание на православную обусловленность национальной практической медицины, проявленной в нравственной сфере. Исследователь пишет: «Речь идет о морально-этической сущности врачебной практики, как особой форме отношений между людьми, в частности между врачом и страдающим человеком» [7, с. 26].

Основная добродетель русского врача, совпадающая с православной этикой, заключается в том, что деятельность врача есть служение, предполагающее прежде всего не доход, а любовь и со-

страдание к больному человеку, то есть к своему ближнему. И не случайно, что этот врач называет болящего не пациентом, а братом. Это как раз то, чего не хватает современности, которая характеризуется истощением нравственных основ медицинской деятельности. [7, с. 28].

В завершение хотелось бы привести слова Ильина о необходимости заботиться о здоровье души, сказанные, правда, по поводу философа, но которые мы считаем уместным применить к каждому человеку: «В жизни философа душа является орудием богопознания. Естественна и необходима забота о здоровье, чистоте и гибкости этого орудия, о его непомраченности и свободе. Целостно испытать сверхчувственный предмет значит сделать свою душу одержимую им. Но для этого душа должна быть способна к произвольному сосредоточению внимания, к непредвзятому подходу, к целостной преданности предмету, к легкой покорности его зовам и откровениям; она должна владеть и бурями своих страстей, и своими жизненными предрассудками, и своими житейскими попечениями» [4, с. 52].

Образ философа является нравственным идеалом духовной чистоты, которая способна найти меру для того, как сохранять в должном и достойном для человека виде тело.

Заключение

Современное состояние общества и культуры все чаще характеризуется исследователями в терминах дегуманизации. Затрагивает это и сферу медицины, для которой эти явления имеют фатальный характер, поскольку на смену нравственным и человеческим отношениям между врачом и пациентом приходят инструментально-технологические отношения.

В контексте западной философии медицины появилось такое направление, как «экзистенциальная медицина», которая пасется преодолеть кризисные процессы, связанные с дегуманизацией. В русской культуре есть собственные аналоги этого направлению, которые появились раньше и имеют глубокую укорененность в традициях христианской духовности, в частности православной антропологии. В качестве наиболее яркого представителя данного направления рассматриваются воззрения И. А. Ильина на природу и смысл болезни и здоровья.

Реконструкция идейного наследия русского философа позволяет по-новому посмотреть на такие феномены, как болезнь и здоровье, жизнь и смерть, страдание и счастье, вина и наказания и т. д. Особенность подхода Ильина в том, что он внедряет религиозно-нравственные понятия

в физиологическую область медицины. Это имеет большое эвристическое значение, поскольку помогает болящему понять духовный смысл своей болезни, с которым вероятно и связано его исцеление. Но для этого необходимо применить метод «дешифровки» духовного послания болезни, который сближает идеи И. А. Ильина с экзистен-

циальной традиций западной философии, прежде всего с идеями К. Ясперса.

Представляется, что этот метод имеет большое практическое значение, и реально может обогатить существующую медицинскую практику как в области врачебной этики, так и в практике исцеления различных заболеваний.

Список источников

1. Акоев А. Р. К вопросу о формировании культуры здоровья молодежи в современном мире // Проблемы современного педагогического образования. 2021. С. 12—14.
2. Варава В. В. Taedium vitae или иммортологическая тривиализация смерти // Вестник МИРБИС. 2020 № 4. С. 167—177.
3. Вартофский М. Добродетели и пороки: социальное и историческое конструирование медицинских норм // Модели. Репрезентация и научное понимание. М. : Прогресс, 1988. С. 416—448.
4. Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 3 / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М. : Русская книга, 1994. 592 с.
5. Кейзер Б. Танцы со Смертью: Жить и умирать в доме милосердия. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2017. 432 с.
6. Рыбин В. А. Эвтаназия. Медицина. Культура: философские основания современного социокультурного кризиса в медико-антропологическом аспекте. М. : ЛИБРОКОМ, 2014. 110 с.
7. Силуянова И. В. Избранные. О призвании врача. М. : Фома Т, 2008. 256 с.
8. Сокол Д. Не судите. История о медицинской этике и врачебной мудрости. М. : АСТ, 2020. 352 с.
9. Фалёв Е. В. Питер Уилберг и понятие экзистенциальной медицины // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 128—136.
10. Ясперс К. Разум и экзистенция. М. : Канон+, 2013. 336 с.

References

1. Akoev AR. On the issue of forming a culture of youth health in the modern world. *Problemy sovremenogo pedagogicheskogo obrazovaniya*, 2021:12-14. (In Russ.).
2. Varava VV. Taedium vitae or immortological trivialization of death. *Vestnik MIRBIS*. 2020;4:167-177. (In Russ.).
3. Vartofsky M. Virtues and Vices: The Social and Historical Construction of Medical Norms. In: *Modeli. Reprzentacija i nauchnoe ponimanie*. Moscow: Progress; 1988. Pp. 416-448. (In Russ.).
4. Ilyin IA. Collected Works. Vol. 3. Moscow: Russian book; 1994. 592 p. (In Russ.).
5. Keyser B. Dances with Death: Living and dying in a mercy house. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publishing House; 2017. 432 p. (In Russ.).
6. Rybin VA. Euthanasia. The medicine. Culture: Philosophical Foundations of the Modern Socio-Cultural Crisis in the Medical and Anthropological Aspect. Moscow: LIBROKOM; 2014. 110 p. (In Russ.).
7. Siluyanova IV. Favorites. About calling a doctor. Moscow: Publishing house of Foma T LLC; 2008, 256 p. (In Russ.).
8. Sokol D. Don't judge. A story about medical ethics and medical wisdom. Moscow: AST, 2020. 352 p. (In Russ.).
9. Falev EV. Peter Wilberg and the concept of existential medicine. *Voprosy filosofii*. 2020;1:128-136. (In Russ.).
10. Jaspers K. Mind and Existence. Moscow: Kanon +; 2013. 336 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Исаев А. В. — кандидат медицинских наук, доцент.

Information about the author

Isaev A. V. — Candidate of Medical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 06.04.2022; одобрена после рецензирования 12.05.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 06.04.2022; approved after reviewing 12.05.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 167, 303.01

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10518

ПОНЯТИЕ «МЕТОД-СБОРКА» В МЕТОДОЛОГИИ ДЖОНА ЛО

Айсылу Мударисовна Камалеева

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия, alslkazan@mail.ru

Аннотация. Целью данной статьи является экспозиция понятия «метод-сборка» в методологии Джона Ло. Джон Ло, британский социолог и методолог науки, представитель Ланкастерской школы акторно-сетевой теории (АСТ). Однако он известен российскому академическому сообществу меньше, чем его коллеги — представители Парижской школы АСТ Бруно Латур и Мишель Каллон. Это обстоятельство, по нашему мнению, требует преодоления, ведь Ло делает особый вклад в методологию социальных наук. Осознав методологический кризис акторно-сетевой теории конца 20 в., Ло пытается преодолеть его посредством переосмысления научного метода. Реальность многообразна и изменчива, а значит, надо отказаться от притязаний на универсальность знания и принять его локальность и утилитарность. Квинтэссенцией этой интенции становится авторское понятие Ло «метод-сборка», эвристический потенциал которого признан многими представителями социальных наук (социология, религиоведение, этнография и др.).

Ключевые слова: акторно-сетевая теория, АСТ, Ланкастерская школа, метод-сборка, хинтерланд, методология науки, философия науки, социальные науки

Для цитирования: Камалеева А. М. Понятие «метод-сборка» в методологии Джона Ло // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 140—145. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10518.

Original article

THE CONCEPT OF «METHOD ASSEMBLAGE» IN JOHN LAW'S METHODOLOGY

Aisylu M. Kamaleeva

Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russia, alslkazan@mail.ru

Abstract. The paper aims to research the concept of «method assemblage» in John Law's methodology. John Law, a British sociologist, and methodologist of science, representative of the Lancaster School of Actor-Network Theory (ANT), is less well known to the Russian academic community than his colleagues from the ANT Paris School, Bruno Latour, and Michel Callon. However, the study of Law's research papers is necessary because he makes a special contribution to the methodology of the social sciences. Recognizing the methodological crisis of Actor-Network Theory at the end of the 20th century, Law tries to overcome it by rethinking the scientific method. Reality is diverse and changeable, therefore, it is necessary to abandon claims to the universality of knowledge and accept its locality and utility. The quintessence of this intention is Law's concept of «method assemblage». Its heuristic potential has been recognized by many representatives of the social sciences (sociology, religious studies, ethnography, etc.)

Keywords: Actor-Network Theory, ANT, Lancaster School, Method Assemblage, Hinterland, Methodology of Science, Philosophy of Science, Social Science

For citation: Kamaleeva AM. The concept of «method assemblage» in John Law's methodology. *Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(5(463):140-145. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10518.*

Введение

Современный британский философ и социолог Джон Ло является основателем акторно-сетевой теории (АСТ) и представителем ее Ланкастерской школы [13, с. 414]. Ланкастерцы (в их числе Э. Молл, М. Акрич, Н. Альбертсен, В. Синглтон и др.), с одной стороны, развивают некоторые фундаментальные положения Парижской версии АСТ (в лице Б. Латура, М. Каллона и др.) [2; 17], а с другой — вносят в теорию и некоторые нововведения: они делают упор на вопросы семиотики и топологии, проводят множество эмпирических исследований, а также релятивизируют логику рассуждения о ключевом для данного направления понятии «сеть» [7, с. 33; 5, с. 24—25].

Одной из самых ярких демонстраций и одновременно результатов этой тенденции мысли является методологическая система Дж. Ло, разработанная им в трактате «После метода: беспорядок и социальная наука» и включающая в себя представления о «методе-сборке», «хинтерланде» и тройственной природе научной реальности.

Историко-методологические предпосылки понятия «метод-сборка»

Понятие «метод-сборка» («method assemblage») появляется в работах Дж. Ло как попытка преодолеть кризис акторно-сетевой теории, развившийся в конце XX в. В результате критических «нападков» со стороны научного сообщества (Г. Коллинз, С. Йерли, С.Л. Стар, Н. Ли, С. Браун, П. Бурдьё и др.) стало очевидно, что АСТ противоречива, тавтологична, дескриптивна, а главное — империалистична (соединяя в себе признаки менеджеризма и макиавеллизма) [3]. И если первые три характеристики больше касаются внутренних положений теории (проблемы онтологического существования и сосуществования актантов, например), то последняя все же более фундаментальна. Как пишет об этом С. Шэффер, Латур восстановил «великого микробиолога в статусе чудотворца» [21, р. 182], чем методологически «вытеснил», как продолжаем уже мы, все возможности обнаружения и исследования Иного, нестандартизируемого актанта.

Именно интенцией решения это «вне-сетевой», как формулирует это С. С. Астахов [2, с. 23], проблемы можно описать все развитие философской теории Джона Ло. Последовательные размышления ученого в работах «A Sociology of Monsters: Essays on power, technology, and domination» (1991), «Organizing Modernity: Social Ordering and Social Theory» (1994), «Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology» (1994), «Traduction/Trahison: Notes on ANT» (1997) приве-

ли к написанию в 2004 г. трактата «After Method: Mess in Social Science Research», транслирующего специфический набор методологических убеждений мыслителя. В нем Ло фактически возвращается к рассуждениям об основаниях акторно-сетевой теории и настаивает: «события и процессы» мира «превосходят нашу способность их познать», следовательно, «...мир в целом бросает вызов любому подходу, основанному на идее общей упорядоченности» [14, с. 22]. Философ уверен: у современной науки нет и не может быть метода в классическом его представлении, но это отнюдь не значит, что от данного понятия надо отказаться. «Метод» не надо отбрасывать, его надо переосмыслить [14, с. 28].

Этот путь переосмысления метода отечественный исследователь И. П. Давыдов называет «возрождением метода» [8, с. 20], и проходит его Ло, размышляя следующим образом: ученым необходимо перестать игнорировать сложность и изменчивость реальности вообще и социальной реальности, в частности, [14, с. 20—21]; также необходимо перестать стремиться к эвристической универсальности знания, доставшейся нам в наследство от европейской метафизики [14, с. 318—320]; решение в таком случае может быть лишь одно — подчинить научный метод какому-либо конкретному запросу, например, запросу гуманитарных наук.

На первый взгляд кажется, что эта операция делает новый научный метод Ло максимально инструментальным, ведь он «быстро и безопасно» доводит нас до необходимых знаний, «снижает риски» этого пути и помогает «отбраковать ложные гипотезы» [14, с. 29—30]. Однако мыслитель сопротивляется этой утилитарной стороне собственной теории и вводит в нее следующее требование: осознание и признание текучести и перформативности сущего, его лишь локального единства не должно оставаться на уровне периодического воспоминания ученого об этих обстоятельствах, а должно быть зафиксировано на понятийном уровне — посредством переосмысления словаря «акторов» и «сетей» в иноказательном ключе [20, с. 128]. Как мы видим, Ло вводит в научный язык метафору и видит ее эвристический потенциал в таких негативно оцениваемых в научной традиции раннее качествах, как мягкость и гибкость: создавая «пространство для неопределенного» [14, с. 23], метафора становится для исследователя «более тихой и щедрой версией метода» [14, с. 320].

Эту версию нового переосмысленного научного метода сам Ло называет понятием «метод-сборка», которое, само будучи метафорой,

в концентрированном виде схватывает и выражает интенцию Ло к аллегорическому познанию мира.

Определение понятия «метод-сборка»

Будучи морфологически сложной словесной конструкцией, понятие «метод-сборка» фактически состоит из двух слов (в английском языке Ло использует устойчивое словосочетание «*method assemblage*»), каждое из которых отсылает нас к конкретным историко-философским идеям. В употреблении Дж. Ло слово «метод» поднимает в памяти читателя критику метода в современной философии науки и *Sociotechnical theory (STS)*, а понятие «сборки» воспроизводит собой весь пласт рассуждений об этом французских постструктуралистов Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Метафорическое же соединение двух этих семантических «пластов» значений приводит к появлению у ученого следующей дефиниции: «Метод-сборка — это процесс учреждения и изготовления пучков ветвящихся отношений, которые сгущают присутствие и поэтому производят отсутствие, формируя, опосредуя и разделяя их» [14, с. 252].

Как мы видим, «метод-сборка» определяется Ло через антонимическую пару «присутствие» и «отсутствие», соотношение которых мыслитель комментирует следующим образом: присутствие конституируется посредством необходимого Иного, проявляющегося в двух формах отсутствия; «явленное отсутствие» представляет собой «то, что отсутствует, но признано в качестве значимого для присутствия или представлено в нем», а «отсутствие как Инаковость» — это то, что «отсутствует, потому что учреждается присутствием как неуместное, невозможное или подавленное» [14, с. 326—327, 176—178]. Таким образом, Иное может быть интерпретировано как «бесконечное разветвление процессов и контекстов «там-вовне», которые одновременно необходимы для того, что «здесь-внутри» и невидимы для него» [14, с. 93].

Применение метода-сборки: классический пример Дж. Ло

Уже классическим примером применения этих абстрактных рассуждений о «*method assemblage*» в конкретных обстоятельствах к конкретным культурным объектам является расписанный самим Дж. Ло образ корабля.

Объектность корабля как «производной» некоторого «устойчивого множества и сетей отношений» [12, с. 30] учреждается, по мнению автора, через одновременную «увязанность отношений» в три компонента. Во-первых, присутствие (сочленение материальных объектов и репрезента-

ций): корабль — это совокупность наличествующих физических элементов (деталей корпуса, парусов, продовольствия, членов экипажа и др.). Во-вторых, явленное отсутствие (умолчание об элементах, подразумеваемых контекстом существования объекта): корабль — это результат необходимого отсутствия некоторых обстоятельств (например, плывущий корабль принципиально исключает из себя некоторые обстоятельства, которые конституируют недостроенный корабль). И, наконец, в-третьих, инаковость (выпадение из культурного контекста): корабль своим существованием подразумевает неявные и не такие уж существенные контексты (например, опасность цинги для моряков или плохие привычки членов экипажа) [1, с. 19—20].

На основании такой логики можно даже выстроить и более масштабную топографию универсума. Возьмем в качестве примера, вслед за самим Ло, корабли Португалии у берегов Америки и Индии в XV—XVI вв. Во-первых, они представляют собой фактические и физическое присутствие Португалии в Новом свете. Во-вторых, это присутствие португальских кораблей обусловлено их отсутствием в других географических регионах. И, наконец, в-третьих, это же их присутствие там подразумевает вытеснение португальцами из региона инаковости, то есть своих конкурентов в лице испанцев, французов и голландцев [6, с. 25; 15].

«Хинтерланд» как концептуальное обрамление метода-сборки

Концептуально дополняет понимание «метода-сборки» авторское понятие «хинтерланд» («*hinterland*»). Не вдаваясь в полемические аспекты этого слова, обозначим важную для нашей темы взаимосвязь этих двух понятий: хинтерланд предшествует методу-сборке как совокупность всех возможных реалий и утверждений о реальности [14, с. 331—332]. Так, хинтерланд сравнивается Ло со стандартизированным черным ящиком, который «производит определенные классы реалий и утверждений о них, но при этом не производит другие» [14, с. 75], и это его устройство фактически задает в дальнейшем все потенциальные траектории метода [16, с. 114].

Метод-сборка и хинтерланд не тождественны друг другу, но производят друг друга, одновременно вместе участвуя в производстве «внешней» реальности: «Хинтерланд методов вводит в игру реалии, и (можно перевернуть данное положение) эти реалии затем определяют условия возможности дальнейшего исследования. <...> Никто не может быть сделано реальным без разветвлений соответствующего хинтерланда» [14, с. 82].

Сама же реальность, и для Дж. Ло это является принципиальным, «внешнее неисчерпаема, избыточна, активна», представляет собой «множество колеблющихся потенциальностей и в конечном счете абсолютно неопределенный поток» [12, с. 296].

Заключение

Таким образом, своеобразная мягкость и гибкость «метода-сборки» Ло оборачивается его методологическим достоинством, что нам помогает понять метафора «пучка» [14, с. 211—212]: посредством «метода-сборки» исследователь, с одной стороны, вытягивает из беспорядочной и хаотичной реальности «пучок отношений», который способен многое объяснить, реконструировать и интегрировать, а с другой — не дает себе остановиться на одном данном «пучке» как на ситуативном решении и двигается к его обновлению и переосмыслению.

Так Ло удается решить сразу несколько методологических проблем теории научного познания вообще и акторно-сетевой теории в частности: во-первых, соблюсти текучесть реальности, то есть включить в сам метод представление о границах его применения и зафиксировать это на понятийном уровне; во-вторых, теоретически объединить представления о сети, модусах упорядочивания, и потоках, которые в разных контекстах фигури-

ровали в рамках общей теории АСТ, но не позволяли ей выйти из методологического кризиса; в-третьих, включить в акторно-сетевую теорию представления об Ином, а значит, решить вне-сетевую проблему теории, которая служила объектом критики со стороны многих ученых-оппонентов.

Более того, Дж. Ло не останавливается только на рассуждениях о природе научного метода в социальных науках и роли исследователей в социальном конструировании знания [22, р. XVI], а идет дальше, затрагивая ценностно-политические последствия использования метода-сборки. В рамках теории онтологической политики [19, с. 150] Ло настаивает, что осмысление метода всегда подразумевает осмысление и «способа существования» человека, то есть того, «какими видами социальной науки мы хотим заниматься» и, соответственно, «какими людьми хотим быть и как нам следует жить» [14, с. 31—32]. Следовательно, метод-сборки производит не только «конфигурации и сборки вещей (а также отчеты о них)» [14, с. 294], но и саму реальность, а человек-исследователь в ней сам в каком-то смысле является методом-сборкой [10, с. 38—39]. И человек как метод-сборка представляет из себя, наверное, самый сложный и многогранный объект для изучения.

Список литературы

1. Аникин Д. А. Проблематика фронта в исследованиях культурной памяти // Журнал фронтальных исследований. 2020. № 2. С. 12—25.
2. Астахов С. С. Концептуальный стиль Ланкастерской школы в АСТ // Социология власти. 2019. № 2. С. 18—44.
3. Астахов С. С. Критическая рецепция акторно-сетевой теории: от макиавеллизма к проблеме Иного // Философская мысль. 2016. № 10. С. 1—15.
4. Вахштайн В. С. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потоки» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2015. № 4 (1). С. 94—115.
5. Вахштайн В. С. Джон Ло: социология между семиотикой и топологией // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5, № 1. С. 24—29.
6. Вахштайн В. С. Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. 2014. № 2. С. 9—38.
7. Вахштайн В. С. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей. М. : Территория будущего, 2006. С. 32—35.
8. Давыдов И. П. «Смерть» и «Возрождение» метода // Евразийский Союз Ученых. 2015. № 8-3 (17). С. 20—22.
9. Демин Т. С. «Сети» и «Потоки» в социологической теории // Социология науки и технологий. 2015. № 4. С. 109—121.
10. Кнэйт Н. Антропология будущего в эпоху разумных машин // W kręgu problemów antropologii literatury. Białystok, 2018. С. 31—40.
11. Кокарев К. П. До и после метода // Социология власти. 2015. № 4. С. 231—236.
12. Ло Дж. Объекты и пространства // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5, № 1. С. 30—42.
13. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука / перев. с англ. под ред. С. Гавриленко. М. : Издательство института Гайдара, 2015. 352 с. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 414—424.

14. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука / перев. с англ. под ред. С. Гавриленко. М. : Издательство института Гайдара, 2015. 352 с.
15. Ло Дж. Технология и гетерогенная инженерия: случай португальской экспансии // Логос. 2018. Т. 28, № 5. С. 169—202.
16. Перехода М. А. Статус объекта в современных онтологиях // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2021. № 3. С. 111—116.
17. Попов С. П. Рецензия на книгу: Law J. After method: Mess in social science research. London: Routledge, 2004 // Социология власти. 2014. № 1. С. 262—266.
18. Руденко Н. И. Сети, знание и реальность: проблематика социальной топологии в концепции Джона Ло // Социология власти. 2012. № 6—7. С. 38—51.
19. Ухин М. С. Рекомбинируя ассамбляж: посткапиталистическая оптика технологии // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2020. № 1. С. 143—167.
20. Фатенков А. Н. Экзистенциальная онтогносеология: отпор методологическому посредничеству // Гуманитарный вектор. 2018. № 2. С. 123—131.
21. Schaffer S. The eighteenth Brumaire of Bruno Latour // *Studies in History and Philosophy of Science*. 1991. № 22 (1). Pp. 174—192.
22. Plows A. Introduction: Coming Clean About Messy Ethnography // *Messy Ethnographies in Action*. Wilmington : Vernon Press, 2018. Pp. XIII—XXV.

References

1. Anikin DA. Problematika frontira v issledovaniyakh kul'turnoi pamyati. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy*. 2020;2:12—25. (In Russ.).
2. Astakhov SS. Kontseptual'nyi stil' Lankasterskoi shkoly v AST. *Sotsiologiya vlasti*. 2019;2:18-44. (In Russ.).
3. Astakhov SS. Kriticheskaya retseptsiya aktorno-setevoi teorii: ot makiavellizma k probleme Inogo. *Filosofskaya mysl'*. 2016;10:1-15. (In Russ.).
4. Vakhshain VS. Vozvrashchenie material'nogo. «Prostranstva», «seti», «potoki» v aktorno-setevoi teorii. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 2015;4(1):94-115. (In Russ.).
5. Vakhshain VS. Dzhon Lo: sotsiologiya mezhdru semiotikoi i topologii. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 2006;5(1):24-29. (In Russ.).
6. Vakhshain VS. Peresborka goroda: mezhdru yazykom i prostranstvom. *Sotsiologiya vlasti*. 2014;2:9-38. (In Russ.).
7. Vakhshain VS. Sotsiologiya veshchei i «povorot k material'nomu» v sotsial'noi teorii. *Sotsiologiya veshchei*. Moscow: Territoriya budushchego; 2006. Pp. 32-35. (In Russ.).
8. Davydov IP. «Smert'» i «Vozrozhdenie» metoda. *Evraziiskii Soyuz Uchenykh*. 2015.;8-3 (17):20-22. (In Russ.).
9. Demin TS. «Seti» i «Potoki» v sotsiologicheskoi teorii. *Sotsiologiya nauki i tekhnologii*. 2015;4:109-121. (In Russ.).
10. Knekht N. Antropologiya budushchego v epokhu razumnykh mashin. In: W kręgu problemów antropologii literatury. Białystok; 2018. Pp. 31-40. (In Russ.).
11. Kokarev KP. Do i posle metoda. *Sotsiologiya vlasti*. 2015;4:231-236. (In Russ.).
12. Lo Dzh. Ob»ekty i prostranstva. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 2006;5(1):30-42. (In Russ.).
13. Lo Dzh. Posle metoda: besporyadok i sotsial'naya nauka. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2015;3(33):414-424. (In Russ.).
14. Lo Dzh. Posle metoda: besporyadok i sotsial'naya nauka. Moscow: Izdatel'stvo instituta Gaidara; 2015. 352 p. (In Russ.).
15. Lo Dzh. Tekhnologiya i geterogennaya inzheneriya: sluchai portugal'skoi ekspansii. *Logos*. 2018;28(5):169-202. (In Russ.).
16. Perekhoda MA. Status ob»ekta v sovremennykh ontologiyakh. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii*. 2021;3:111-116. (In Russ.).
17. Popov SP. Retsenziya na knigu: Law J. After method: Mess in social science research. London: Routledge, 2004. *Sotsiologiya vlasti*. 2014;1:262-266. (In Russ.).
18. Rudenko NI. Seti, znanie i real'nost': problematika sotsial'noi topologii v kontseptsii Dzhona Lo. *Sotsiologiya vlasti*. 2012;6-7:38-51. (In Russ.).

19. Ukhin MS. Rekombiniruya assamblyazh: postkapitalisticheskaya optika tekhnologii. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2020;1:143-167. (In Russ.).
20. Fatenkov AN. Ekzistentsial'naya ontognoseologiya: otpor metodologicheskomu posrednichestvu. *Gumanitarnyi vektor*. 2018;2:123-131. (In Russ.).
21. Schaffer S. The eighteenth Brumaire of Bruno Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*. 1991;22(1):174-192. (In Russ.).
22. Plows A. Introduction: Coming Clean About Messy Ethnography. *Messy Enthographies in Action*. Wilmington: Vernon Press, 2018. Pp. XIII-XXV. (In Russ.).

Информация об авторе

Камалеева А. М. — аспирантка кафедры общей философии.

Information about the author

Kamaleeva A. M. — postgraduate student, Department of General Philosophy.

Статья поступила в редакцию 25.05.2022; одобрена после рецензирования 01.06.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 25.05.2022; approved after reviewing 01.06.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.