



УЧРЕДИТЕЛЬ

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

Главный редактор

Таскаев Сергей Валерьевич — доктор физико-математических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900;
ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

Майоров Андрей Владимирович — доктор юридических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;
ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Желтухина Марина Ростиславовна**, доктор филологических наук, профессор (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор
(Челябинский государственный университет, 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 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.

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, 454014, Челябинск,
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению
статей можно ознакомиться на сайте
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

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
от 01.07.2016 г.

Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

Корректурa *С. В. Ястребовой*
Верстка *С. В. Ястребовой*

Подписано в печать 05.12.24.
Выход в свет 12.12.24.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 13,8.
Уч.-изд. л. 11,9.
Тираж 500 экз. Заказ 497.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского
государственного университета
Россия, 454021, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 576



ISSN 1994-2796 (print)

ISSN 2782-4829 (online)

doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC
PERIODICAL

Founded in 1991

№ 9 (491) 2024

FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

S. V. Taskaev, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Prof. (Assoc.)

Executive secretary

A. V. Mayorov, Dr. Sci. (Law), Prof. (Assoc.), Member of ASEP

EDITORIAL COUNCIL

N. N. Boldyrev, Dr. Sci. (Philology), Prof. (G. R. Derzhavin Tambov State University, Russia); **Yu. A. Bubnov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Voronezh State University, Russia); **E. I. Golovanova**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **M. R. Zheltukhina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia); **R. M. Katchalov**, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **E. V. Popov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Corresponding Member of RAS (Ural Institute of Management — branch of RANEP, Russia); **E. Demir**, PhD, University of Reykjavik (Reykjavik, Iceland); **J. Richard**, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

PHILOSOPHY SCIENCES

Editor-in-chief

A. B. Nevelev, Dr. Sci. (Philosophy), Prof.
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Executive secretary

A. Ya. Kamaletdinova, Cand. Sci. (Pedagogy), Prof. (Assoc.)
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Editorial board

P. E. Boyko (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Yu. 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, 454014, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements
are available on the web-site
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

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 III № ФС77-66312
dated 01.07.2016

Index 33077
in the “Press of Russia” catalog

Proofreader *S.V. Yastrebova*
Imposition by *S.V. Yastrebova*

Approved for printing 05.12.24.
Date of publication 12.12.24.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 13,8.
Ac.-publ. sh. 11,9.
Circulation 500 copies.
Order 497. Open price

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454021, Russia

12+

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 Р. А.</i> Трансгуманизм: от предтеч до парадигмальных установок	5
<i>Батулин Д. А., Еренчинова Е. Б.</i> Символы священной инициации в истории религий: перепекание в печи и купание в котле	14
<i>Заякина Р. А.</i> Актуализация соборности: между общинностью и индивидуализмом	25
<i>Лобанкова И. П.</i> Символ и сознание в древнем мифе и современном социуме	35

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

<i>Токарева С. Б.</i> Русский дух как энергийный модус русского менталитета	41
<i>Димитрова С. В.</i> Об императивности этики. (Назад к этике Канта!)	47
<i>Вяльшин Н. Р.</i> Человек vs Искусственный интеллект: к вопросу о профессиональной идентичности в цифровую эпоху	52
<i>Ионесов В. И.</i> Артефакты наследия как область творчества и визуализации памяти в меняющейся культуре	57
<i>Суханова Н. П.</i> Принципы эффективной аргументации в организации курса по критическому мышлению	68
<i>Меняева М. П.</i> Актуальность темы самовоспитания в истории философской мысли (продолжение)	76

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

<i>Невелев А. Б.</i> Логическая структура ценности: энергийный компонент	86
<i>Тарасов О. В.</i> «Абсолют» как предмет научной философии (часть 1)	92
<i>Корниенко А. Г.</i> Антиномизм в философии психиатрии: современные дискуссии	98

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

<i>Орлов М. О., Тонковидова А. В.</i> Концептуальная модель соборности в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX веков	108
<i>Казанцева В. А.</i> «Общество усталости» Бён-Чхоль Хана	116

CONTENTS

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

<i>Ivanova R. A.</i> Transhumanism: From Forerunners to Paradigmatic Attitudes	5
<i>Baturin D. A., Erenchinova E. B.</i> Mythologeme “Baking or Bathing in a Cauldron” as a Symbol of Sacred Initiation	14
<i>Zayakina R. A.</i> Actualization of Conciliarity: Between Community and Individualism	25
<i>Lobankova I. P.</i> Symbol and Consciousness in Ancient Myth and Modern Society	35

MAN, SOCIETY, CULTURE

<i>Tokareva S. B.</i> Russian Spirit as an Energy Mode of the Russian Mentality	41
<i>Dimitrova S. V.</i> On the Imperativeness of Ethics. Back to Kant’s Ethics!	47
<i>Vialshin N. R.</i> Human vs Artificial Intelligence: the Issue of Professional Identity in the Digital Age	52
<i>Ionesov V. I.</i> Artefacts of Heritage as a Field of Creativity and Visualizing Memory in Changing Culture	57
<i>Sukhanova N. P.</i> Principles of Effective Argumentation in the Organization of a Course on Critical Thinking	68
<i>Menyaeva M. P.</i> The Relevance of the Theme of Self-Education in the History of Philosophical Thought (Continued).....	76

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

<i>Nevelev A. B.</i> The Logical Structure of Value: the Energy Component	86
<i>Tarasov O. V.</i> “The Absolute” as a Subject of Scientific Philosophy (part 1)	92
<i>Kornienko A. G.</i> Antinomism in Philosophy of Psychiatry: Modern Discussions	98

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

<i>Orlov M. O., Tonkovidova A. V.</i> Conceptual Model of Sobornost in Russian Religious Philosophy of the Late 19th – First Half of the 20th Century	108
<i>Kazantseva V. A.</i> «The Society of Fatigue» by Byung-Chul Han	116

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 5–13.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):5-13.

Научная статья

УДК 141.319.8

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-5-13

ТРАНСГУМАНИЗМ: ОТ ПРЕДТЕЧ ДО ПАРАДИГМАЛЬНЫХ УСТАНОВОК

Раиса Алексеевна Иванова

Крымский филиал Российского государственного университета правосудия, г. Симферополь, Республика Крым,
Россия, raisaivanova2013@yandex.ru, 0000-0001-9252-2516

Аннотация. Статья посвящена попытке философского анализа генезиса трансгуманистического мироощущения в условиях взрывного развития науки и техники и активного использования конвергентных технологий, изменяющих характер взаимодействия не только человека и окружающей среды, но и самих человека и среду. Акцент делается на рассмотрении идейных вех формирования трансгуманистического мировоззрения. Особое внимание было уделено обозначению реперных точек становления трансгуманизма. Также автором была раскрыта специфика современного трансгуманизма. Целью статьи является выделение структурных элементов данной идеологии, обозначение траектории становления трансгуманистического мировоззрения – от единичных эпизодических идей до полноценной парадигмы мышления. Результатом осуществленной экспликации является комбинация парадигмальных атрибутов трансгуманизма — идейных установок, мировоззренческих векторов, идеологического инструментария. При исследовании использовались сравнительно-исторический метод, методы онтологического и структурного анализа.

Ключевые слова: трансгуманизм, генезис трансгуманизма, трансгуманистическое мировоззрение, парадигмальные установки

Для цитирования: Иванова Р. А. Трансгуманизм: от предтеч до парадигмальных установок // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 5–13. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-5-13.

Original article

TRANSHUMANISM: FROM FORERUNNERS TO PARADIGMATIC ATTITUDES

Raisa A. Ivanova

Crimean Branch of the Russian State University of Justice, Simferopol, Republic of Crimea, Russia,
raisaiivanova2013@yandex.ru, 0000-0001-9252-2516

Abstract. The article is devoted to an attempt at a philosophical analysis of the genesis of the transhumanistic worldview in the context of the explosive development of science and technology and the active use of convergent technologies that change the nature of interaction not only between man and the environment, but also between man and the environment themselves. The emphasis is on the consideration of ideological milestones in the formation of a transhumanistic worldview. Special attention was paid to the designation of reference points for the formation of transhumanism. The author also revealed the specifics of modern transhumanism. The purpose of the article is to identify the structural elements of this ideology, to identify the trajectory of the formation of a transhumanistic worldview – from single episodic ideas to a full-fledged paradigm of thinking. The result of the explication is a combination of paradigmatic attributes of transhumanism – ideological attitudes, ideological vectors, ideological tools. The comparative historical method, methods of ontological and structural analysis were used in the study.

Keywords: transhumanism, the genesis of transhumanism, transhumanistic worldview, paradigmatic attitudes

For citation: Ivanova R.A. Transhumanism: from Forerunners to Paradigmatic Attitudes. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):5-13. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-5-13.

Введение

«На дворе начало XXI века — значит, эти слова будут читать в основном не личности — автоматы или бесчувственные толпы людей, которые больше не действуют как личности» [7, с. 1] — так звучит пессимистичный прогноз одного из ведущих мировых программистов Джарона Ланье, с которого он начинает свою книгу со взывающим к идентичности названием «Вы не гаджет». В предчувствии Ланье выражается общая тревога человечества. Взрывное развитие науки и техники и активное использование конвергентных технологий изменило как характер взаимодействия человека и окружающей среды, так и самих человека и среду. Последствия технологического рывка более не обходят стороной природу человека. Различия между людьми и компьютерами начинают стираться. Набирает обороты распространение идей, практическое воплощение которых подразумевает превращение человека, планеты, да и вообще всего во внешние устройства, подключенные к вычислительным облакам. В рамках зарождающейся новой идеологии человек и человеческое перестают быть ценностью, что актуализирует проблемы, связанные с будущим человечества, его развитием, взаимодействием человека с им же созданным посредством науки и техники жизненным пространством.

Объектом исследования является трансгуманизм, **предметом** исследования выступает эволюция идейных предпосылок формирования трансгуманистического мировоззрения. **Цель статьи:** экспликация структурных элементов трансгуманистической идеологии на основании аналитики реперных точек идейного становления трансгуманизма. В рамках цели статьи были выполнены следующие **задачи:** 1) исследованы идейные предпосылки становления трансгуманизма, обозначены ключевые смысловые вехи его формирования; 2) раскрыто содержание современного трансгуманизма; 3) выделены структурные элементы идеологии трансгуманизма.

Идейные предпосылки становления трансгуманизма

Идейными предтечами современных суперкомпьютеров можно считать изобретателей печатного станка (середина 1440 гг.) и станка для цветных тканей с возможностью программирова-

ния узора (1804 г.) Иоганна Гуттенберга и Жозефа Жаккарда. Оба изобретения работали по схожему принципу. В случае печатного станка чернила наносились на печатную заготовку — таблички с вырезанным на них текстовым трафаретом, к которым затем плотно прижимался лист бумаги/кожи и придавливался прессом. Станок Жаккарда управлялся трафаретом на перфорированных картах, при помощи которых на ткань набивался рисунок. То есть, по своей сути, упомянутые таблички и перфокарты представляли примитивные программы для работы устройств машинного типа — станков. Эти два изобретения появились с разницей почти в полвека, однако их объединяет общий принцип программирования человеческого труда и, соответственно, замены человека машиной на рабочем месте. Притом это не было автоматизацией грубой физической силы человека, примером которой могут послужить насос или экскаватор: печатные таблички и тканевые перфокарты наряду с потерей работы определенных групп людей также привели и к умалению значения мастерства, ведь фактически любые буквы и узоры стало возможным запрограммировать. Следующим этапом развития программной технологии можно назвать табуляторы Германа Холлерита, в основе которых лежит принцип, схожий с принципом работы станка Жаккарда. Своим появлением табуляторы обязаны переписи населения в США в 1890 г., во время которых стало очевидным, что обработка данных происходит слишком медленно и ее нужно ускорить. С годами система совершенствовалась, в 1928 г. ИВМ (первая в мире компьютерная компания) создала новую карту с прямоугольными пробивками, которая, если не вдаваться в технические детали, еще больше ускорила процесс обработки данных.

Вышеописанные идеи воплощены также и в работе телеграфа: точки и тире — такая же перфокарта. Этот же механизм лежит и в основе любого компьютера, только сигналы декодирует не человек, а микросхема. Таким образом, работая с компьютером, мы фактически имеем дело с усложненным станком, только вместо слов и узора — задачи, выполняемые устройством. Современное техническое устройство от своего предка-станка отличается в основном разнообразием выполняемых функций и гигантской скоростью их

выполнения. Но, каковыми бы ни были отличия, эти устройства работают по одному и тому же принципу реле, что и самый обычный выключатель в любой комнате: цепь либо соединена, либо разомкнута; «вкл» либо «выкл»; 1 либо 0. Компьютер, если разобраться, слишком примитивное явление для того, чтобы назначать его объектом поклонения. Однако происходящее в компьютере не несет на себе отпечатков телесности и, возможно, именно это чувство высвобождения от бремени очаровывает настолько, что человечество поддается искушению закрепить долгожданную «легкость бытия» (в источнике цитаты она не только долгожданная, но еще и невыносимая) в идеологическом эквиваленте. У ирландского поэта У. Б. Йетса есть произведение «Плавание в Византию» [5], в котором стареющий автор сетует на дряхлеющее тело, уставшее сердце, выражая желание освободиться от них, и из «дрожащей твари тленной» превратиться в бессмертную механическую птицу.

Мечта Йетса — вложить нетленную душу в такой же нетленный сосуд — одновременно является и мечтой всего человечества, лелеемой на протяжении всей истории его существования. Этот древнейший лейтмотив находит свое выражение еще в древней мифологии. К примеру, в греческих мифах можно найти образы живых статуй. Герой древнегреческого мифа Дедал, широко известный в основном неудачными попытками совершенствования человека (восковые крылья), также создавал механических людей, способных ходить и говорить. Гефест выковал из бронзы великана Талоса, чтобы он охранял похищенную Зевсом Европу, дочь финикийского царя Агенора. В еврейских легендах фигурировали големы, но это уже было позже, в XVI–XVII вв. Немного ранее — в Средние века — алхимики искали способ создать человека, с этой целью обращаясь к различным тайным практикам, в частности, к попыткам генерирования гуманоидных существ, гомункулов. Наиболее известная легенда [10] с участием философа и богослова Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского появляется в трактате 1373 г. *Rosaio della vita* Маттео Корсини. Якобы баварский епископ смог сконструировать говорящую статую. Такой себе средневековый искусственный интеллект, уже тогда называемый «андроидом». Один из монахов (предания гласят, что это был именно Фома Аквинский) отправился на поиски Альберта в его келью. Учителя там не было, зато была статуя, отозвавшаяся на зов ищущего. Монах решил,

что это идол, и, руководствуясь Священным Писанием, уничтожил непонятное создание. Это было только начало: спустя чуть более века Леонардо да Винчи сконструировал роботизированного рыцаря, который считается первым гуманоидным роботом [10]. Этот «воин» был способен сидеть, стоять, двигать руками и челюстью, размахивать мечом и поднимать забрало, за которым то и дело оказывалась пустота.

Если говорить об идейных истоках уподобления человека машине, то стоит отметить, что, вопреки привычке приписывать это прегрешение французскому философу эпохи Просвещения Ж. Ламетри (в трактате «Человек-машина», 1747 г.), считающегося первым представителем механицизма. Однако сей почетный статус было бы справедливее присвоить другому мыслителю, которого с Ламетри роднит только страна происхождения — Р. Декарту. Сложно заподозрить «отца рационализма» в формировании интеллектуальных тенденций, которые принято приписывать материалистам, тем не менее, Картезий именно этим и занимался в своем неизвестном широкой публике «Трактате о человеке» (написан в 1630 г., издан посмертно в 1662 г.). Основной смысловой мотив этого труда заключается в идее о том, что наши тела, по сути, представляют собой механизмы из костей, облаченных в плоть, и оживленных Богом вложенной в них душой. «Трактат о человеке» похож на учебник по анатомии: Декарт словно навязывает читателю механизацию человека посредством настойчивых и многократных обращений к телу и его составным частям словно к машине и ее деталям [2]. Впрочем, отсылки к этой идее можно встретить и в других трудах Декарта, например, в том же «Рассуждении о методе» он пишет: «Глядя в окно на проходящих мимо людей... А этом случае я не могу сказать, что вижу самих людей, и все же то, что я вижу из окна под шляпами и плащами, может оказаться искусственными механизмами, приводящимися в движение пружинами» [3]. Учитывая глубину и масштаб влияния картезианства на всю последующую историю философии, становится понятным, что продвижение такой дуалистической парадигмы мировосприятия не является безобидным: дуализм Декарта за века окреп и фарисейским образом трансформировался в устойчивую композицию взаимодействия человека со своим телом. Отголоски именно декартовского дуализма звучат в голосах современных трансгуманистов, мечтающих об эмуляции сознания. Ламетри отбросил понятие души

и выдвинул тезис о том, что человек ничем не отличается от примитивного механизма, представляя собой самостоятельно заводящуюся машину [6]. Очевидно, что мыслитель вдохновился не одной лишь интеллектуальной атмосферой трудов Декарта, но в том числе и выставкой механических автоматов — автоматонов, любителем коих являлся и Декарт, однако популярность которые набрали позже, в эпоху Просвещения — изобретателя Ж. Вокансона с той самой знаменитой уткой, которая умеет... как едко отметил Вольтер: «Если бы не гадкая утка Вокансона, у нас бы не было ничего, чем могли бы гордиться во Франции» [8, с. 142]. Утка умела производить фекалии.

Можно сколько угодно иронизировать над «гадкой уткой Вокансона», но благодаря популярности изобретений инженера вошел в обиход термин «андроид». Статья под таким названием появилась в первом томе «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера, в ней описывался автоматон-флейтист, сконструированный Вокансоном: «автомат в виде человека, который при помощи определенных расположений струн выполняет определенные функции, внешне напоминающие функции человека» [8, с. 142].

В 1921 г. на сцене Чешского национального театра была поставлена научно-фантастическая пьеса Карела Чапека «Россумские универсальные роботы» (R.U.R.). Привычный сегодня термин «робот» появился в качестве неологизма в этой пьесе как производное от чешского «robota», слова, означающего принудительный труд. В силу уровня доступного на тот момент технического оснащения на сцене не было канонических сверкающих металлической оболочкой гуманоидов, но, по сути, это было начало зарождения образа репликантов, описанных Филиппом Диком в научно-фантастическом романе «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» [4] (1968 г.) и убедительно воплощенных уже при помощи более продвинутых художественных средств в культовом фильме Ридли Скотта «Бегущий по лезвию» (1981 г.). Роботы Чапека — существа не из микросхем и чугуна, а из субстанции, подобной плоти, произведенной из специального материала, называемого в произведении «тестом». Человекоподобные существа, созданные с целью производства производительности труда (этот же образ мы позднее встречаем в «Мечтают ли...» и, соответственно, в «Бегущем...»). Под лозунгом «Самый дешевый труд — роботы Россума» воспроизводится идея о том, что технологии искоренят бедность и, что, возможно, более значимо — искоре-

нят социальное неравенство и постоянную, угнетающую занятость человека работой: «Тебе больше не придется зарабатывать на хлеб в поте лица; ты возвратишься в Рай, где будешь кормиться из рук Господа...» [14, с. 152]. Но Рай человеколюбивого будущего накрывается «металлическим тазом» роботизированного настоящего: роботы отказываются подчиняться ущербному виду (человеку) и решают его уничтожить примерно с той же эффективностью, с которой были задуманы его обслуживать. Сюжет, ставший классическим, и легший в основу многих художественных произведений, не только уже упомянутых романа Ф. Дика и фильма Р. Скотта.

Робот — это автоматон Просвещения на пути к киборгу современности, а Н. Винер — основатель кибернетики, определивший ее как «теорию управления и передачи информации, будь то в машине или в животном» — в некотором смысле идейная смесь Вокансона, Декарта и Ламетри, приправленная военно-капиталистической логикой. Кибернетический контекст человеческой идентичности таков: человек — не свободная личность, а подчиненный биологический компонент более крупной и сложной системы, «один из», посредством информации связываемый воедино с другими компонентами. Кибернетика редуцирует реальность к технологическому объекту. Термин «киборг», представляющий собой сокращенную версию понятия «кибернетического организма» (от греч. *kubernan* — «управлять»), изначально использовался в 1960 г. нейрофизиологом М. Клайнсом и врачом Н. Клайном в их совместной научной работе «Киборги в космосе». Работа была посвящена возможностям адаптации человеческого тела к целям освоения космоса, в ней утверждался тот факт, что тело человека таким, какое оно есть, мало подходит для достижения такой цели, поэтому неплохо его технологически усовершенствовать таким образом, чтобы человек мог обрести большую самодостаточность, оказавшись в не самой дружелюбной окружающей среде.

Авторы статьи предлагают: «Для внешне расширяемого организационного комплекса, бессознательно функционирующего как интегрированная гомеостатическая система мы предлагаем термин «киборг». Понятие «киборг» включает в себя экзогенные компоненты, расширяющие саморегулирующуюся функцию управления организмом с целью его адаптации к новым условиям» [18]. В 1985 г. на свет появляется «Манифест киборга» Д. Харауэй, противоречивой фигуры,

считающейся теоретиком «киберфеминизма», в котором утверждается, что киборг — венец личностного развития, существо, освободившееся от зависимостей, «апокалиптическая сущность индивидуализации Запада» [17]. То есть, понятие обретает экспансионистский оттенок, а в 1999 г. DARPA заинтересовалась созданием «биогибрида», что не случайно: «гуманизм» милитаризируется на уровне государственной идеологии. В этом эпизоде кибернетика раздваивается на два параллельно существующих направления с одинаковыми задачами, но различными целями: слияние человека с технологиями в обоих случаях, но в первом — ради оптимизации насилия и достижения государственного господства, во втором — ради оптимизации самой жизни и достижения техногосподства над человеческой сущностью.

Таким образом, мы вплотную приближаемся к дискурсу о трансгуманизме, который незаметно проделал долгий путь от бытия фантастическим мировоззрением до профанизации на уровне социальных практик.

Образ современного трансгуманизма

Термин «трансгуманизм» (от лат. «trans» — переход; «homo» — человек) использовал впервые в 1957 г., а затем поспособствовал его стремительному распространению брат писателя Олдоса Хаксли, первый генеральный директор ЮНЕСКО, биолог-эволюционист по специальности, Джулиан Хаксли в своей книге «Новые бутылки для нового вина»: «Мы начинаем понимать, что даже самые счастливые люди живут много ниже своих возможностей и что большинство людей развивают не более ничтожной доли своей потенциальной умственной и духовной мощи... Человек как вид может превзойти себя — не просто спорадически, один индивид каким-то образом здесь, другой индивид другим путем там, но именно как человечество в целом. Если нужно назвать новую цель, то, может быть, подойдет слово «трансгуманизм»: человек останется человеком, но возвысится над собой, реализуя новые возможности своей человеческой природы ради самой этой природы... и человек наконец станет сознательно осуществлять свое истинное назначение» [17].

Сегодня сторонники трансгуманистического движения мыслят и действуют в направлении выхода за пределы человеческой биологии посредством технологий. Как цинично определил американский философ Ф. Фукуяма: «...освобо-

ждение рода человеческого от присущих ему биологических ограничений» [12, с. 351]. Трансгуманизм неоднороден и состоит из различных течений, но все они едины в своей цели: победе над старением и смертью через бесконечное совершенствование возможностей и способностей человека во всех сферах его жизни [1].

То есть, по сути, трансгуманистическая парадигма предлагает внесение ряда существенных поправок в человеческую конституцию, что отражено в названии своеобразного трансгуманистического манифеста одного из идеологов трансгуманизма, М. Мора — «Письмо к матери-природе: Поправки к человеческой конституции» (1999 г.). Если абстрагироваться от частностей, то именно в этом тексте и содержится концентрированная суть трансгуманистической мысли: «Мы больше не будем терпеть тиранию старения и смерти. С помощью генетических изменений, клеточных манипуляций, синтетических органов и любых других необходимых средств мы наделим себя вечной жизнеспособностью и отменим срок годности. Каждый из нас будет сам решать, сколько ему жить» [19]. Так звучит обвинительный приговор актуальному формату существования человеческого вида, столь преисполненного изъянов.

Фактически, венцом трансгуманистических трансформаций, минуя стадию «трансчеловека» (переходной формы) должен стать «постчеловек»: бесполое сверхинтеллектуальное существо, напичканное имплантами, размножающееся неестественным способом. И если трансчеловек еще сохраняет человеческие черты, то постчеловек уже нет. Впервые понятия «трансчеловек» и «постчеловек» появились в работах футуролога Ф. М. Эсфендиари [16].

Как уже было отмечено ранее, современный трансгуманизм представляет собой не сциентизированные фантазии о будущем, а идеологию, являющуюся частью массовой культуры. Метко подметил Хава Тирош Самуэльсон: «...сегодня трансгуманизм — это не просто рассуждения на задворках мейнстримной культуры, а явление, которое формирует современную культуру, поскольку трансгуманистические темы, лексика, ценности и стиль определяют современное кино, научную фантастику, видеоигры, новое медиаискусство, литературу и киберпанк. Сегодня все аспекты человеческого бытия — телесность, сексуальность, субъективность, эмоциональность и социальность — были основательно преобразованы гибридизацией органического

и механического, искусственным интеллектом, новыми цифровыми и виртуализирующими медиа, киберпространством, онлайн-играми, цифровыми коллективами, сетевой информацией и новым медиаискусством. Если мы хотим понять смысл нашей современной культуры, мы не можем игнорировать трансгуманистические темы, пронизывающие ее» [11].

Действительно, благодаря повсеместному распространению культуры слияния органического с искусственным, уровень общего принятия трансгуманистических идей возрастает настолько, что общественные дискуссии на тему «поклониться богу из машины или же самому стать им» вполне встраиваются в тематический ландшафт повседневности. По своему принципу взаимодействие органического с искусственным может осуществляться в двух направлениях: коэволюции и конвергенции. Коэволюция предполагает существование человека в качестве активного субъекта-пользователя техники, конвергенция же заключается в слиянии человека и техники, соединении их в систему однородных элементов, с утратой сущностных особенностей каждого. В отношении ко второму направлению — самому стать богом из машины — ощущаются нотки одобрения (прогрессивно!), в то время как коэволюционный путь начинает считаться ретроградным и пораженческим, подразумевающим неминуемое «поклонение богу из машины».

Парадигмальные атрибуты трансгуманизма

То, чем люди обмениваются, становится их правдой: идейное поле неминуемо создает пространство для появления и укоренения соответствующих личностных и общественных практик. Идеология трансгуманизма живет по циклу медиа-вируса в понимании американского специалиста по СМИ — Д. Рашкоффа, который, проводя аналогию между медиа-вирусом и вирусом в привычном понимании, заключает, что у медиа-вируса также есть «протеиновая оболочка», роль которой может выполнять что угодно — событие, изобретение, технология, система идей, стиль одежды, знаменитость — главное, чтобы оно привлекало внимание [9, с. 10]. Очевидно, трансгуманизм сочетает в себе сразу несколько из упомянутых Рашкоффом признаков: это система идей, соприкасающаяся с миром изобретений и технологий, которой, к тому же симпатизируют такие «ЛОМы» современности как Илон Маск или Р. Курцвейл — всё это в совокупности выглядит как событие, привлекающее внимание.

Как и в любой развитой системе идей, в трансгуманистическом мировоззрении можно выделить устойчивые структурные элементы, формально остающиеся неизменными от случая к случаю, содержательно же наполняющиеся по-разному. Таковыми структурными элементами, на наш взгляд, являются: идейные установки, мировоззренческие векторы, идеологический инструментарий. Применяя этот структурный трафарет к мировоззрению трансгуманизма, можно говорить о парадигмальных атрибутах трансгуманизма. Спектр идейных установок трансгуманизма состоит из лежащих в основе данной идеологии идей — таких, которые, развиваясь на протяжении веков, переплетаясь друг с другом в сложные идейные комплексы, закономерно привели к появлению трансгуманистической мысли.

Мировоззренческие векторы в контексте идеологии трансгуманизма представляют себе его конечные идейные вехи, идеалы, поддерживающие и направляющие развитие данной системы идей. К идеологическому инструментарию можно отнести ряд идей-посредников, суб-идей, служащих питательной прослойкой между установками и идеалами: речь идет о совокупности смыслов, запускающих процесс изменений ментальности, общественного мнения и социальных практик. Каждая идейная установка порождает мировоззренческий вектор-идеал и стремится следовать ему посредством идеологического инструментария, попутно создавая различного рода (социальные, экзистенциальные) эффекты. В терминах Рашкоффа такая структура содержит в себе идеологический код, который по аналогии с настоящим генетическим материалом воздействует на то, как люди воспринимают реальность, взаимодействуют друг с другом, учатся, трудятся, творят и так далее. Молодожёны Нью-Йорка и Калифорнии, использующие искусственный интеллект для более экономного планирования свадеб, разъезжающие по дорогам Лас-Вегаса роботы-такси, китайские человекоподобные роботы-консультанты OMODA, домашний робот «Hello World» от Atribot, умеющий готовить, убирать, стирать и тому подобное, нейросети, ведущие прогноз погоды и многое другое — всё это примеры внедрения в нашу повседневность трансгуманистического идеологического кода посредством определенных идеологических инструментов, о чем и планируется цикл последующих статей.

Заключение

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на свою молодость, новизна трансгуманистического мировоззрения относительна, поскольку отдельные эпизоды, называемые ныне трансгуманистическими, можно обнаружить в культуре много веков назад. Ранние идеи трансгуманистической направленности прослеживаются в древних мифах, средневековой культуре, а затем и в творческих вехах эпохи Возрождения и интеллектуальных устремлениях Нового времени. Томление по предполагаемой легкости бессмертного бестелесного бытия находит выражение, например, в мифологии Древней Греции (восковые крылья Дедала, бронзовый гигант Гефеста), дополняясь в Средние века духовными элементами оккультного характера (алхимия, гомункулы), а в эпоху Возрождения и Новое время получая материальные очертания (создание всевозможных механизмов и андроидов) и философские основания (Декарт, Ламетри и другие, в данной статье не упомянутые). Непосредственными стимулами генезиса трансгуманизма, конечно же, являются технологические изобретения, чьих создателей можно назвать идейными предтечами данной идеологии (Гуттенберг, Жаккард, Холлерит).

Технические средства, особенно современные, обладают способностью влиять на социальное пространство и формировать особый тип мыш-

ления. Порожденный искушающим потенциалом технологического развития трансгуманизм «повзрослел» от фантастического мировоззрения до внедрения в социальные практики, а сейчас претендует и на вмешательство в их формирование. Современный трансгуманизм, идейным ядром которого является слияние органического с искусственным, становится идеологией, являющейся частью массовой культуры.

Идейное поле неизбежно создает пространство для появления и укоренения соответствующих личностных и общественных практик, что происходит по типу распространения медиа-вируса. В трансгуманистическом мировоззрении можно выделить комбинацию структурных элементов, парадигмальных атрибутов — идейные установки, мировоззренческие векторы и идеологический инструментарий. Под идейными установками подразумевается совокупность взаимосвязанных идей, закономерно приведших к зарождению трансгуманизма. Мировоззренческие векторы представляют собой идеалы трансгуманизма. Идеологический же инструментарий включает в себя все то, что способствует «заражению» медиа-вирусом трансгуманизма. Каждая идейная установка порождает мировоззренческий вектор-идеал и стремится следовать ему посредством идеологического инструментария, попутно создавая различного рода социальные эффекты.

Список источников

1. Арбузова А. За рамками биологической эволюции: что такое трансгуманизм // РБК, 03.06.24. Электронная библиотека. URL: <https://trends.rbc.ru/trends/futurology/60d2e2329a79471fc59e12e8> (дата доступа: 08.06.24).
2. Декарт Р. Человек. М.: Праксис, 2012. 190 с.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Перевод на русский язык Г. Г. Слюсарева и А. П. Юшкевича. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1989 // Центр гуманитарных технологий. Электронная библиотека. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3698> (дата обращения 08.06.24).
4. Дик Ф. Мечтают ли андроиды об электроовцах? М.: Like Book, 2022. 320 с.
5. Йетс У. Б. Плавание в Византию, пер. Г. Кружкова. Электронная библиотека. URL: <http://kruzhkov.net/translations/irish-poetry/william-butler-yeats/#plavanie-v-vizantiju> (дата обращения: 08.06.2024).
6. Ламетри Ж. Сочинения. Второе издание. М.: Мысль, 1983. 509 с.
7. Ланир Д. Вы не гаджет. Манифест. М.: Corpus, 2011. 320 с.
8. О'Коннелл М. Искусственный интеллект и будущее человечества. Перевод с английского М. Кудряшова. М.: Эксмо, 2019. 272 с.
9. Рашкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. Е-кб: У-фактория, 2003. 368 с.
10. Речкин А. История роботов. Говорящая голова // Троицкий вариант, № 10, № 354. Электронная библиотека. URL: <http://www.trv-science.ru/2022/05/istoriya-robotov-govoryashhaya-golova/> (дата обращения: 08.06.2024).
11. Тирош-Самуэльсон Х. «В погоне за совершенством: Ошибочное трансгуманистическое видение» // Теология и наука, 2018. 16:2, 200-222, (цитата на стр. 202) DOI:10.1080/14746700.2018.1463659.

12. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004. 349 с.
13. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 38 с.
14. Чапек К. Гордубал. Пьесы. Перевод с чешского М. Клячко. М.: Правда, 1986. 464 с.
15. Эпштейн С. Задолго до терминатора: 5 лучших роботов далекого прошлого // Techinsider, 2020. Электронная библиотека. URL: <https://www.techinsider.ru/technologies/636003-zadolgo-do-terminatora-5-luchshih-robotov-dalekogo-proshlogo/> (дата обращения: 08.06.2024).
16. IFM-2030. Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. Warner Books, 1989. 227 p.
17. Huxley J. Transhumanism // Journal of Humanistic Psychology. 8 (1). Pp. 73–76. <https://doi.org/10.1177/002216786800800107>.
18. Madrigal A. The Man Who First Said Cyborg 50 Years Later // The Atlantic. 2010. URL: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2010/09/the-man-who-first-said-cyborg-50-years-later/63821/> (access date: 08.06.24).
19. More M. A Letter to Dear Mother Nature. 1999. URL: <https://web.archive.org/web/20120218114453/http://www.maxmore.com/mother.htm> (access date: 08.06.24).

References

1. Arbuzova A. Za ramkami biologicheskoy evolyucii: chto takoe transgumanizm = Beyond Biological Evolution: What is Transhumanism? // RBK, 03.06.24. Available from: <https://trends.rbc.ru/trends/futurology/60d2e2329a79471fc59e12e8> (accessed: 08.06.24) (In Russ.).
2. Dekart R. Chelovek = A Human. Moscow: Praxis, 2012. 190 p. (In Russ.).
3. Dekart R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoj razum i otyskivat' istinu v naukah = Reasoning about a Method to Guide your Mind Correctly and Find the Truth in the Sciences. Translated into Russian by G. G. Slyusareva i A. P. Yushkevicha. Sochineniya v 2 t. T. 1. Moscow: «Mysl'», 1989 // Centr gumanitarnykh tekhnologij. Available from: <https://gtmarket.ru/library/basis/3698> (accessed: 08.06.24). (In Russ.).
4. Dik F. Mechtayut li androidy ob elektroovchah? = Do Androids Dream of Electric Sheep? Moscow: Like Book, 2022. 320 p. (In Russ.).
5. Jets UB. Plavanie v Vizantiyu=Sailing to Byzantium. Translated into Russian by G. Kruzhkova. Available from: <http://kruzhkov.net/translations/irish-poetry/william-butler-yeats/#plavanie-v-vizantiju> (accessed: 08.06.24) (In Russ.).
6. Lametri Zh. Sochineniya. Vtoroe izdanie. = Writings. The Second Edition. Moscow: Mysl', 1983. 509 p. (In Russ.).
7. Lanir D. Vy ne gadzhet = You are not a Gadget. Moscow: Corpus, 2011. 320 p. (In Russ.).
8. O'Konnell M. Iskusstvennyj intellekt i budushchee chelovechestva = To be a Maschine: Adventures among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death. Translated into Russian by M. Kudryashova. Moscow: Eksmo, 2019. 272 p. (In Russ.).
9. Rashkoff D. Mediavirus. Kak pop-kul'tura tajno vozdeystvuet na vashe soznanie. = Mediavirus! Hidden Agendas in Popular Culture. E-kb: U-faktoriya, 2003. 368 p. (In Russ.).
10. Rechkin A. Istoriya robotov. Govoryashchaya golova. = The History of Robots. A Talking Head. // Troickij variant, № 10, № 354. Available from: <http://www.trv-science.ru/2022/05/istoriya-robotov-govoryashchaya-golova/> (accessed: 08.06.24). (In Russ.).
11. Tirosh-Samuel'son H. «V pogone za sovershenstvom: Oshibochnoe transgumanisticheskoe videnie» = In Pursuit of Perfection. The Erroneous Transhumanistic Vision. *Teologiya i nauka*. 2018;16(2):200-222, (quot. on p. 202) DOI:10.1080/14746700.2018.1463659 (In Russ.).
12. Fukuyama F. Nashe postchelovecheskoe budushchee: Posledstviya biotekhnologicheskoy revolyucii. = Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. Moscow: AST: LYuKS, 2004. 349 p. (In Russ.).
13. Harauej D. Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i socialisticheskij feminizm 1980-h. = A Cyborg Manifesto. Moscow: Ad Marginem Press, 2017. 38 p. (In Russ.).
14. Chapek K. Gordubal. P'esy. Perevod s cheshskogo M. Klyachko. M.: Pravda, 1986. 464 s. (In Russ.).
15. Epshtejn S. Zadolgo do terminatora: 5 luchshih robotov dalekogo proshlogo. = Long before the Terminator: The 5 Best Robots of the Past// Techinsider, 2020. Available from: <https://www.techinsider.ru/technologies/636003-zadolgo-do-terminatora-5-luchshih-robotov-dalekogo-proshlogo/> (accessed: 08.06.24) (In Russ.).

16. FM-2030. Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. Warner Books, 1989. 227 p.

17. Huxley J. Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology*. 8(1):73-76. <https://doi.org/10.1177/002216786800800107>.

18. Madrigal A. The Man Who First Said Cyborg 50 Years Later // The Atlantic. 2010. Available from: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2010/09/the-man-who-first-said-cyborg-50-years-later/63821/> (access date: 08.06.24).

19. More M. A Letter to Dear Mother Nature. 1999. Available from: <https://web.archive.org/web/20120218114453/http://www.maxmore.com/mother.htm> (access date: 08.06.24).

Информация об авторе

Р. А. Иванова — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

Information about the author

R. A. Ivanova — Candidate of Philosophy Sciences, Senior lecturer at the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines.

Статья поступила в редакцию 06.09.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 06.09.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 141.7+2-13

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24

СИМВОЛЫ СВЯЩЕННОЙ ИНИЦИАЦИИ В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ: ПЕРЕПЕКАНИЕ В ПЕЧИ И КУПАНИЕ В КОТЛЕ

Даниил Антонович Батурин¹, Евгения Борисовна Еренчинова²

¹ Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия, kvark@nextmail.ru

² Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия, deutsche2011@mail.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается типологический ряд мифологических образов, связанных с обрядами перехода или посвящения в истории религий. Так, на примере различных мифологий и культур древних народов выделяется и анализируется сакральная символика печи и котла, используемая в обряде инициации. Проводится компаративистский и сравнительно-религиоведческий анализ обряда инициации. На основе массива примеров в различных культурах выявляются и анализируются этапы, символика и функции обряда посвящения, содержательно описанного в работах В. Я. Проппа, А. ван Геннепа, Дж. Фрезера, Е. С. Котляр, Мирчи Элиаде, Т. А. Михайловой и др. На наш взгляд, сакральная символика, присутствующая в обрядах перехода, связанных с лиминальным (лиминарным) опытом, часто конституируется в архаической мифологии в мифолого-художественный символ «перепекания в печи или купания в котле», систематически апеллирующий к священной символике смерти и нового рождения как символа инициации.

Ключевые слова: миф, мифологема, символ, котел, инициация, ритуал, мифологема печи, обряды перехода, смерть и воскресение

Для цитирования: Батурин Д. А., Еренчинова Е. Б. Символы священной инициации в истории религий: перепекание в печи и купание в котле // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 14–24. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24.

Original article

MYTHOLOGEME “BAKING OR BATHING IN A CAULDRON” AS A SYMBOL OF SACRED INITIATION

Daniil A. Baturin¹, Evgenija B. Erenchinova²

¹ University of Tyumen, Tyumen, Russia, kvark@nextmail.ru

² Industrial University of Tyumen, Tyumen, Russia, deutsche2011@mail.ru

Abstract. The paper deals with a typological series of mythological images associated with rites of passage or initiation in the history of religions. Thus, using the example of various mythologies and cultures of ancient peoples, the sacred symbolism of the furnace and boiler used in the initiation ceremony is highlighted and analyzed. A comparative and comparative religious analysis of the initiation rite is carried out. Based on an array of examples in various cultures, are identified and analyzed the stages, symbolism and functions of the initiation rite, meaningfully described in the works of V. J. Propp, Arnold van Gennep, J. Fraser, E. S., Kotlyar, Neil Price, Mircea Eliade, and others. In our opinion, the sacred symbolism presents in the rites of passage associated with liminal (liminar) experience is often constituted in archaic mythology into a mythological and artistic symbol of “baking in the oven or bathing in the cauldron” systematically appealing to the sacred symbolism of death and new birth as a symbol of initiation.

Keywords: myth, archaic myth, mythologeme, symbol, cauldron, initiation, ritual, mythologeme of the furnace, rites of passage, death and resurrection

For citation: Baturin DA, Erenchinova EB. Mythologeme “baking or bathing in a cauldron” as a symbol of sacred initiation. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):14-24. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24.

Введение

Уже давно было замечено, что сказка имеет тесную связь с обрядом и мифом. Сказка сохранила в себе следы многих обрядовых ритуалов древних народов. В работе «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Пропп дал четкую характеристику сказке, мифу и обряду и показал, что в каждой сказке зашифровано описание прохождения главным героем одного и того же обряда — обряда перехода — инициации, так как «сказка сохранила не только следы представлений о смерти, но и следы некогда широко распространенного обряда, тесно связанного с этими представлениями, а именно обряда посвящения юношества» [1, с. 53]. Он говорил об инициации как об «одном из институтов свойственных родовому строю. Обряд, как правило, совершался при наступлении половой зрелости у юношей, которых вводили в родовое объединение, после чего юноша становился полноправным членом этого общества и имел право вступать в брак» [Там же]. В. Я. Пропп указывал на то, что обряд всегда сопровождается образами символической смерти и воскресения посвящаемого, ведь «предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком <...> мальчика символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски и вновь воскрешали. Воскресший получал новое имя, на кожу наносились клейма и другие знаки пройденного обряда» [1, с. 56]. Похожим образом рассуждал М. Элиаде, который неоднократно подчеркивал, что миф — это рассказанная священная история, первое событие, произошедшее в «начале всех начал», героями которого были боги — создатели Вселенной. В мифе (или мифах) проигрываются различные космогонические, этиологические и антропологические сценарии, ритуальное повторение или миметическое подражание, которые позволяют архаическому человеку «регрессировать» в состояние некой «космической ночи» или амбивалентной смерти для последующего качественного обновления и духовной трансформации, перерождения через ритуал для новой более совершенной жизни. Таким образом, В. Я. Проппа и М. Элиаде объединяет общий подход к исследованию и интерпретации мифа, а именно выстраивание своих компаративистских схем, посвященных исследованию архаических мифов вокруг священной мифологической символики, связан-

ной с этосом смерти и воскрешения, систематически разыгрывающейся в любом архаическом ритуале, соотносящимся с лиминарным опытом.

Изначально данная церемония проводилась древними народами для получения от своих предков сакральных знаний. Эти знания можно было передавать только тому, кто состоял в закрытом обществе, то есть прошел ряд испытаний, чтобы оставить старую (мирскую) жизнь и вступить в новую — сакральную. Как правило, это были общества, куда допускались только мужчины племени, достигшие определенного возраста (половой зрелости). Для вступления в тайное общество неопит, проходя испытания, должен был умереть и воскреснуть, получив новые знания, новую жизнь — уподобиться богу. М. Элиаде отмечал, что «любая инициация предполагает символическую «смерть» и «возрождение» неопита, то есть его радикальное перерождение в более совершенном виде. Ритуальная смерть требует либо «умерщвления», либо символического *regressus ad uterum* (*возвращение в чрево*). Эквивалентность и тождество этих методов предполагает, что «жертвенная смерть» отождествляется с «зачатием»» [2, с. 204].

Согласно определению Георгия Ахилловича Левинтона, инициация — это, с одной стороны, переход индивида из прежнего статуса в совершенно другой, то есть включение в некий круг посвященных, с другой, сам обряд, сопровождающий этот переход. Обряд инициации осмысливается как пассивная смерть и новое рождение. Посвящаемый, чтобы перейти в новый статус, сначала должен умереть и возродиться обновленным, повзрослевшим, с новыми знаниями. Данный обряд лежит в основе большинства героических мифов и волшебных сказок [3, с. 544]. Так, например, членами австралийских племен в церемонии инициации обыгрывались мифы, которые когда-то в первый раз совершались богами, предками племени, для того чтобы сформировать у посвящаемых уважение к мифологическим предкам, внушить страх за нарушение табу, воспитать в духе традиционных правил послушания старейшинам племени. Так, Е. С. Котляр отмечала, что происхождение инициации основано на формировании страха и послушания перед родителем. Например, в мифе о происхождении инициации у африканских племен мы видим, что отец за грубое, пренебрежительное отношение

решил наказать сына и пугал его в лесу от лица «духов леса». Будь-то он гневается из-за плохого обращения с отцом. «Сын перестал есть и пить от страха перед «духом» и повинился перед отцом, стал послушным. Отец собрал старейшин и рассказал им, как, познав страх, его сын исправился. Он предложил старейшинам сделать то же самое со своими сыновьями. С тех пор все юноши проходят обряд инициации в лесу» [4, с. 188]. Таким образом, прохождение инициации подростками было обязательным действием в их жизни и встречалось у различных древних народов. Исследователи в области фольклористики, религиоведения и философии В. Я. Пропп, Арнольда ван Геннеп, Дж. Фрезер, Е. С. Котляр, Мирча Элиаде и многие другие посвятили свои работы исследованию и описанию этого обряда.

М. Элиаде рассматривал обряд инициации как объединение в одно целое обрядов и устных назиданий, благодаря которым подростку было разрешено стать членом взрослого сообщества. Поэтому, как правило, к посвящению допускались подростки в возрасте 12–16 лет. Чтобы мальчик стал мужчиной, мог вступить в брак и охотиться, он должен быть членом племени или «тайного общества». Для вступления во взрослую жизнь ему необходимо показать, что он способен выдерживать тяготы лишений, достиг половой зрелости и повзрослел. А для этого он должен пройти ряд испытаний, получить новые знания, поменять социальный статус. «Они узнавали правила поведения, производственные приемы и организацию взрослых, а также мифы и священные традиции племени, имена богов и историю их деяний и, что особенно важно, мистические отношения между племенем и Сверхъестественными Существами, в том виде, в каком они установились с начала мира» [5, с. 11].

Арнольд ван Геннеп дал следующую классификацию обрядов: «1) прелиминарные обряды — обряды отделения от прежнего мира; 2) лиминарные — обряды, совершаемые в промежуточный период; 3) постлиминарные — обряды включения в новый мир» [6, с. 24]. Он, так же, как и М. Элиаде, отмечал, что основной целью инициатических испытаний была смена религиозного, социального или другого статуса. Испытуемый должен через испытания, символически, «выйти» из своего прежнего состояния, разрушить прежнюю социальную роль: например, перейти из детского общества во взрослое. В мифе герой должен, прежде всего, отправиться странствовать в великое путешествие, которое должно изменить его суть.

В племени же, напротив, уход имеет в первую очередь символический характер. Поэтому лиминальные обряды, по А. в. Геннепу, включают в себя стадию «нахождения на грани», то есть посвящаемому, необходимо научиться «стоять» на границе между мирами, пребывать в необычном, промежуточном состоянии.

Исследователи, занимающиеся изучением обряда инициации (М. Элиаде, А. в. Геннеп и др.), выделяют основную черту: человек за весь период жизни последовательно проходит ряд этапов перехода, где окончание одного этапа знаменует о начале другого. Мы все знаем, что человек рождается, растет и взрослеет, идет в детский сад, школу, институт, устраивается на работу, все это сопровождается определенными «ритуалами» — ритуалами перехода из детства в юношество (совершеннолетие), достижение социальной зрелости, смену социального статуса, вступление в брак (свадьба), рождение детей (крещение), изменение общественного положения и смерть (похороны, прощание). И каждый из этих переходов сопровождается церемонией. Цель такой церемонии — демонстрация определенных, устоявшихся действий, которые обеспечивают человеку переход из одного статуса или периода жизни в другой. Таким образом, «человек, проходя многие этапы и преодолевая многие барьеры, изменяется. Переходы, сопровождающие рождение, детство, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, беременность, отцовство, приобщение к религиозным сообществам, похороны, имеют общее сходство церемоний» [6, с. 9].

Материалы и методы исследования

Мы рассмотрим мифологему «перепекание в печи или купание в котле» как символ священной инициации. Материалом для исследования послужили концепции В. Я. Проппа, А. ван Геннепа и М. Элиаде о том, что символика котла и печи — это одна и та же символика обряда перехода — инициации. Применяя сравнительный (сравнительно-религиоведческий) компаративистский и феноменологический методы, мы анализируем и сопоставляем архаические мифы, доказывая, что в обрядах перехода у древних народов обыгрывается жертвенная смерть и воскресение испытуемого, его перерождение. Перепекание в печи, варка или купание в котле являются неотъемлемыми этапами пыток, которые ведут к символической смерти, а печь и котел ее атрибутами в инициации.

Основная часть

Давайте рассмотрим, как мифологема инициации репрезентируется в различных мифологиях и культурах.

Так, известны церемонии инициации в австралийских племенах, которые разделены на несколько этапов, и неофит мог проходить их на протяжении долгого времени (10–20 лет). Как правило, к церемонии допускались мальчики от 12 лет. Перед началом церемонии посвящения ребенка забирали у матери, и он не имел права общаться с женщинами и детьми. Его запирали в отдельно построенную или отдельно отведенную хижину, где он должен выдержать соответствующие запреты (табу), связанные с пищей. «Неофит должен понимать, что теперь он становится другим, не таким как был раньше, и почувствовать, что его жизнь резко меняется и возврата к прежней жизни нет. Так как связь с матерью обрывается, он причисляется к обществу мужчин и становится сам мужчиной. Для того, чтобы окончательно ослабить тело и дух и стереть детские воспоминания, неофит символически умирает и должен родиться заново, то есть воскреснуть и научиться жить иначе. Для этого он обучается своду обыденного права, приобретает знания путем прохождения тотемических церемоний и слушает мифы. Заканчивается церемония нанесением телесных увечий. После прохождения всех этих испытаний посвящаемый навсегда становится взрослым членом племени» [6, с. 73].

Обряды перехода тайных обществ *дук-дук* описал А. ван Геннеп. Они похожи на обряды перехода австралийских племен. Посвящаемых отводят в сакральное место, где глава тайного союза — тубуан — бьет их хлыстом, таким образом символически изгоняя из неофитов старую жизнь. На этой церемонии могут присутствовать матери и другие родственники, которые оплакивают неофитов, в отличие от австралийских племен, где женщинам запрещено присутствие или участие в церемонии. Затем раздаются подарки присутствующим, и неофитам разрешается принять пищу. Глава тайного общества тубуан является мужчиной. Свои одежды после церемонии он вешает высоко на каркас, чтобы «стоячее» (фалломорфное) положение одеяния указывало на его силу. Наступает время танцев. Все, кто присутствуют на церемонии, участвуют в танцевальной процессии и обучают племенным пляскам неофитов. Одновременно неофитам передаются законы и правила тайного общества. После этого все могут приступить к приему пищи. Однако церемо-

ния считается законченной, когда неофиты получат свои церемониальные одеяния. Это происходит на следующий день и так же сопровождается особым ритуалом [6, с. 79]. Таким образом, мы можем заметить, что описанная церемония посвящения включает в себя обряд отделения, промежуточный период и обряд включения.

Следовательно, церемонии инициации проходят для неофитов в разных племенах одинаково: они должны выдержать испытания, пережить мнимую смерть и получить сакральные знания. Однако небольшое отличие в этих церемониях присутствует. Так, например, описанный М. Элиаде обряд у племен восточной Австралии *«бора»* проходит по такому же сценарию, но подготовка к церемонии проводится втайне от женщин: они не должны догадаться о приготовлениях обряда. В церемонии обряда посвящения участвовать могут только мужчины — женщины в этом племени к обряду не допускаются. Они уходят на все это время на священную территорию и проводят подготовку места. Новопосвященных уводят в лес или в специальное место, изолированное от «женского глаза». Там им будут передавать сакральные знания племени. Посвящаемые должны будут пройти через различные пытки, испытания и табу, которые имеют религиозное значение [5, с. 29–30].

Приведем еще пример. В ведийской *«Атхарваведе»* описан обряд посвящения или инициации — *дикши*, который в современном индуизме иногда отождествляется с другим ритуалом посвящения, *упанаяной*. Данный обряд был очень важен для Древней Индии, ведь без прохождения *дикши* человек не считался зрелым, ему не разрешали участвовать в ритуальных церемониях и возливать в жертвенный огонь *сому* — священный опьяняющий напиток. Основная идея данного обряда заключалась в том, что посвящаемый во время *дикши* должен был регрессировать в состояние зародыша, чтобы переродиться. *Дикшита* или посвящаемый новичок отводился в специальное помещение или, как указывал М. Элиаде, *чрево для дикшиты*. В данном помещении жрецы одевали «младенца» в специальную *«сорочку»* и накрывали шкурой антилопы, которую *дикшита* должен был сбросить с себя, чтобы подвергнуться священному омовению символизировавшего его *«новое рождение»*. Интересной особенностью данной церемонии являлось то, что посвящаемый должен был сжимать во время ритуала собственные кулаки, подражая, таким образом, детскому эмбриону внутри матери,

так как «дикшита должен символически стать тем, чем он был в самом начале. Он упраздняет свое биологическое существование, уже прошедшие годы своей человеческой жизни, чтобы вернуться к ситуации, одновременно эмбриональной и изначальной» [7, с. 286].

Последовательность проведения обрядов инициации в Элевсинских мистериях, описанных А. В. Геннепом и венгерским филологом К. Кереньи, содержит похожие этапы. Начинается все с внимательного ознакомления жреца с неофитами или кандидатами на посвящение, ведь «жрец имеет право путем наложения запрета (табу) не допустить до церемонии тех, чьи руки, по его мнению, «нечисты и речь невнятна» [6, с. 86]. Затем их пропускают в Элевсинское святилище. При входе стоит сосуд со священной водой и каждый вошедший должен окропить себя этой священной водой. Услышав призыв «*Alade mysthai!*», посвящаемые направляются к берегу моря. Данный этап представляет собой этап отстранения или изгнания «дурных влияний, демонов или зла» [Там же], который может интерпретироваться также как сепарация неофита от прежней жизни. Направляясь к берегу моря, посвящаемый проходит обряд очищения морской водой, таким образом, неофиты смыывают все тяготы светской суеты. После очищения неофиты возвращаются в Элевсинское святилище, где их ожидает следующий этап перехода, который проводится внутри святилища или *Телестериона*, куда был запрещен вход всем непосвященным, так как кульминация мистерии — *эпштейя* или *откровение* — происходила в *сакральном* мире, который должен был быть закрыт от взоров женщин и детей, то есть непосвященных и нарушение данного запрета «каралось смертью, во всяком случае, в дни мистерий» [6, с. 87].

Можно привести в пример еще инициацию или обряд посвящения в воина ирландского героя Кухулина. Совершив свой первый подвиг, Кухулин стал настолько разъяренным и раскаленным от гнева, что для охлаждения его потребовалось остудить в трех бочках с ледяной водой. Однако, как только Кухулина опустили в первую бочку, она сразу разлетелась в щепки, даже железные обручи не смогли выдержать всей мощи ярости Кухулина. «Его посадили в три бочки с холодной водой, чтобы остудить его ярость (ферг); и первая бочка, в которую его посадили, треснула, словно расколотый орех. Вода во второй бочке закипела пузырями величиной в кулак. Воду из третьей бочки стерпел бы не всякий» [7, с. 289].

Интересно отметить, что подобная ярость имеет непосредственное сакральное значение, которое «выражается в интенсивном выделении тепла, является магико-религиозным переживанием. Она относится к синдрому одержимости чем-то священным. Будучи священной энергией, она может быть трансформирована, видоизменена и облагорожена в дальнейшем процессе интеграции, перепечении для бессмертия или очищения» [8, с. 150].

Рассмотрим еще один обряд посвящения, связанный с мифом о Деметре и Демофонте. Когда у элевсинской царицы Метаниры родился мальчик, названный Демофонтом, богиня Деметра, приняв человеческий облик, подвизалась быть его нянькой. Стараясь всю свою материнскую любовь направить на малыша, она захотела подарить ему бессмертие. Для того, чтобы ребёнок обрел божественные качества, богиня решила подвергнуть его «*перепеканию*» в огне. Для этого Деметра после игр и прогулок по ночам тайно уносила Демофонта с собой, клала малыша в пламя печи, благодаря чему он становился крепче и сильнее, но, чтобы мальчик обрёл подлинное бессмертие, необходимо было многократно раз повторять *страшную* процедуру. Однажды Метанира вместе со служанками проследила за Деметрой и закричала от ужаса, когда увидела, как её ребенка кладут в огонь. Напуганная криком, Деметра выпустила ножку маленького Демофонта, и он целиком упал в печь и сгорел. Таким образом, не закончив ритуал перехода, младенец погиб. Тем не менее, данный обряд *перепекания* в печи или *закаливания* в огне, стал конституирующим символом всех последующих *Элевсинских мистерий*, приняв участие в которых неофит *причащался сакрального* бытия, становился свидетелем *иерофании* и в качестве *миста* мог надеяться на возрождение после собственной смерти в греческом раю – на одном из блаженных островов *Элизия*.

Ещё один пример обряда перехода, связанного со *смертью* и *бессмертием* — похороны в древнем Египте или «ритуал Осириса». Согласно Плутарху Херонейскому, египетский бог Осирис был коварно убит собственным братом Сетом и замурован в саркофаг, который был брошен в воды Нила. Впоследствии саркофаг с Осирисом был выброшен водами на побережье Библа. Выброшенный на берег, саркофаг зарос вереском и оказался внутри ствола дерева. Верная жена Осириса Исида отправилась на поиски мужа, нашла его тело и перепрятала его в болотах

неподалеку от города Буто, но впоследствии Сет нашел тело Осириса, разрубил его на части и разбросал по всему Древнему Египту. Исида собрала тело супруга и вместе с Анубисом забальзамировала его, таким образом, создав первую мумию [9, с. 5–70]. Согласно профессору Максу Мюллеру, Исида успела забеременеть ребенком, от ненадолго воскрешенного Осириса. Плутарх передает отличающийся сюжет, в котором Исида беременеет от мумии супруга, превратившись в коршуна и произнеся волшебные слова. Но итог у всех версий одинаковый, родившийся Гор, как пишет М. Мюллер, решивший стать мстителем за своего отца, вызывает и побеждает Сета на дуэли, а потом воскрешает собственного отца, помещая в Осириса собственное Око (Уаджет) — таким образом, Осирис снова оживает. А. ван Геннеп отмечал, что основной идеей данного мифа, воспроизводимого в заупокойном ритуале, было «отождествление Осириса и умершего человека, с одной стороны, и Солнца и умершего — с другой. Так же, как и Осириса, умершего расчленили, затем воссоздавали; он умирал и возрождался в мире мертвых, отсюда и происходит серия обрядов воскрешения» [6, с. 143].

Мы видим, что последовательность церемоний обрядов перехода одинакова у народов не только на одной территории, но и в различных уголках Земли: Австралии, Индии, на Востоке. Основным является то, что в церемонии обряда символически обыгрывается «смерть» новообращенного и его воскресение.

Интересно отметить, что, согласно В. Я. Проппу, одним из самых часто встречающихся мифологических образов, связанных с архетипом инициации или посвящения, является мифологема варки, перепекания и жарки посвящаемого. Так, В. Я. Пропп в своей знаменитой работе «Исторические корни волшебной сказки» в качестве примера пересказывает две старинные русские сказки: новгородскую и вятскую, в которых главный герой «попадает к лесному старику или мудрецу, тот варит его в котле или трижды бросает его в печь или просто учит его» [1, с. 125]. Так, в первой сказке глава семейства (отец) отдает маленького сына на обучение «дедушке лесовому», чтобы лесовой обучил мальчика «особым» знаниям. Для того, чтобы начать обучение, лесовой приказывает своим дочерям истопить печь. Дождавшись, пока печь не будет растоплена, дедушка лесовой бросает мальчика в горячую печь, и начинает обжаривать его со всех сторон. Затем, вынув из печи, он спрашивает мальчика, обучил-

ся ли он чему-нибудь, но мальчик ничему не обучился. Тогда лесовой снова и снова бросает его в печь, крутит и вертит внутри, до тех пор, пока ученик не говорит, что теперь он знает больше, чем сам дедушка лесовой. В результате обжаривания в печи (в процессе обучения) мальчик получил способность превращаться в животных, и отец смог забрать его домой. Вятский вариант сказки описывает похожий процесс обучения, но своего ученика лесной человек не *перепекает* в печи, а *варит* в котле. Примечателен этот вариант обучения тем, что лесовик тоже *варит* мальчика *три* раза, до тех пор, пока мальчик не отвечает ему, что он узнал больше, чем сам лесной человек. В вятском изводе сказки, ученик благодаря варке получает в дар от учителя возможность понимать щебетание птиц. Таким образом, мы видим, что в народных русских сказках явно представлена мифологема *варки, перепекания* и жарки *посвящаемого* как процесс посвящения и получения сакральных знаний, но в данном случае это способности, которые могут быть полезными для охоты, умения понимать язык птиц и животных. Все эти способы приобретения знаний, вне всякого сомнения — обряд *инициации*.

В древности существовало немало обрядов и ритуалов, связанных с образом *печи* и *котла*. Один из самых известных обрядов назывался «перепекание ребенка», который проводили для правильного «выращивания» детей и их дальнейшего обучения. Считалось, если у ребенка от рождения слабое здоровье и он пришел в этот мир болезненным или недоношенным, а впоследствии стал вести себя скверно и был непослушным, то его необходимо «доделать», допечь или перепечь, а именно провести обряд перерождения. Древние люди полагали, что в первые дни пребывания на земле младенец еще тесно связан с родовыми духами, приобщен к потустороннему миру, поэтому духи предков помогут ему в момент «перепекания» избавиться от недугов. Ребенка сажали в теплую печь, полагая, что таким образом у него исчезнут все болезни и дурной нрав. «Перепеченный» малыш, как считалось, должен был избавиться от немощи и получить новые знания. Отметим, что печь в подобных архаических культурах воспринималась как средство входа в загробный мир. Поэтому в подобном случае мы могли бы метафорически уподобить ребенка хлебу. Как хлеб проходит множество этапов изменения своего состояния от сырого, собранного в поле, зерна, впоследствии «перемалываемого» в муку, чтобы «превратиться» внутри

печи в нечто качественно новое, так и ребенок, или «испытываемый» в обряде перехода перемалывается и перепекается подобно хлебу. Конечно же, для такого типа священных обрядов и ритуалов хлеб необходимо было выпекать в специальной священной печи. Подобная «неолитическая» печь отличалась особым сводчатым строением и украшалась статуэтками или изображениями богов и богинь. Считалось, что в священных печах выпекался сам человек, который, умирая, побеждал смерть в жертвенном огне, т.е. огонь священной печи помогал перейти умершему на небо. Таким образом, *умершее* в земле зерно, прорастая вновь, к *новой* жизни и перепекаемое в хлеб, может интерпретироваться как символ вечной жизни: «истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин: 12: 24–24).

Отметим, что таинство перепекаемого зерна может быть напрямую связано и с погребальным обрядом. Так, архаические племена, перейдя к оседлому образу жизни и занявшись земледелием, стали хоронить своих умерших соплеменников в землю, уподобляя их зерну, надеясь, что они воскреснут в новом обличье. Например, натуфийцы (12500 д. н. э) хоронили своих умерших в специальных ямах, обмазанных глиной, которые ранее использовались для хранения зерна. Более того, ступки для перемалывания зерна вкапывались натуфийцами в землю вместо могильных камней. Мы видим, что зерно для древнего человека имело сакральное значение, ведь это «очень емкий символ смерти и возрождения. Падая в землю, умирая и разлагаясь в ней, оно дает росток, колос и множество новых семян. Древние могли усмотреть в этом символ индивидуальной победы над смертью» [10, с. 213]. Как, например, еще отмечает религиовед Д. В. Пикалов: «зерно, злаки — это не просто разновидность пищи, и не просто источник питания, но некая символическая реальность, с помощью которой манифестируется новое мировоззрение. Это источник принципиально новой — революционной! — мировоззренческой схемы» [11, с. 138]. Таким образом, древний человек создавал миф о существовании истории: ведь чтобы наступило будущее необходимо обратиться к прошлому. В какой-то степени это был космогонический акт, поскольку, дробя или растирая зерно и выпекая из растертого зерна (или муки) хлеб, древний человек символически создавал из «ничего» (*creatio ex nihilo*) что-то уникальное и новое — муку и

хлеб. Таким образом, хлеб воспринимался как сакральный вид пищи, осмысливался как дар Бога и образ самого Божества [12, с. 384]. Как, например, прямо указывает в знаменитой «Золотой ветви» Джеймс Джордж Фрэйзер, египетский Осирис напрямую был связан с зерном и хлебом: «Осирис — бог зерна. Рассмотрения этого мифа и ритуала, связанного с Осирисом, думается, достаточно для того, чтобы доказать, что в одной из своих ипостасей этот бог был персонификацией хлеба, который, образно говоря, ежегодно умирает и возрождается вновь» [13, с. 418].

Другой знаменитый исследователь фольклора и мифов В. Я. Пропп указывал на связь образа инициации с *перепеканием* и *варкой*. В работе «Исторические корни волшебной сказки» ученый-фольклорист акцентировал внимание на том, что в некоторых сказках образ посвящения конституируется вокруг лейтмотива ритуальной смерти, которая заключалась в том, что ребенка в сказке подвергают *варке*, *разрубанию* или *зажариванию* (см., например, сказку «Гензель и Гретель» или сказку «Можжевельное дерево» у братьев Grimm). В. Я. Пропп приводит в пример подобные ритуалы, проводимые в русских сказках Бабой-Ягой (см. жаривание в печи Жихарки, когда Баба-Яга усаживает героя на лопату и пытается засунуть его в печь). Также, пишет В. Я. Пропп, обряд инициации символически обыгрывается в некоторых русских сказках в образе омовения или купания в котле с кипящим молоком или водой. Подчеркнем, что данный образ котла широко распространён не только в фольклоре, но и в мифологических сюжетах обряда посвящения многих шаманов сибирских неписьменных культур. Например, образ котла присутствует в виде магической чаши во время камлания шамана у авамских самоедов: «Когда они дошли до высокого места, проводники показали ему семь юрт с разодранным верхом. Он проник в первую из них и увидел обитателей Преисподней и слуг большой Болезни (ветряной оспы). Они вырвали у него сердце и бросили в котел» [14, с. 71]. Другой пример: «У телеутов некая женщина стала шаманкой после того, как ей привиделось, что незнакомый человек разрезал ее тело на кусочки и вскипятил в котле» [14, с. 75].

Похожий образ встречается и в кельтской обрядовой культуре. Так, на европейской территории проживания кельтских племен были обнаружены десятки ритуальных котлов. Одной из самых впечатляющих реликвий древних кельтов является Гундеструпский котел. Древность данного

котла датируется археологами приблизительно I в. до н. э. На котле изображен рогатый великан (предположительно, бог Цернунн), который, держа за ногу человеческую фигуру, опускает ее вниз головой в котел, к которому на нижней половине изображения единым строем шагают люди, одетые в военные доспехи. На верхней половине изображения в обратную сторону от котла двигаются уже конные всадники [15, с. 125–126]. Некоторые специалисты, например, кельтолог Т. А. Михайлова и религиовед М. Элиаде предполагали, что на рельефе котла представлена церемония обряда инициации. Любопытно отметить похожий котел, который встречается в описании мифологических атрибутов, приписываемых кельтскому богу Дагду. В кельтской иконографии он часто изображается несущим на своих плечах огромный котел с изображениями, имеющими космогонический и иерархический характер. На верхнем уровне бог с головой быка и огромными рогами, на среднем уровне — боги в виде животных и на нижнем уровне — сцены, где простые люди отправляются в котел и выходят из него полные сил, здоровья и с избытком пищи. *Котел* или *Чаша* перерождения встречается в кельтском мифе об Этайн. В нем говорится о том, что у Мидира, сына отца богов Дагды, было две жены: Этайн и Фуамнах. Фуамнах превратила из чувства ревности Этайн в насекомое, которое впоследствии упало в золотую чашу с вином и было проглочено женой господина Этайра, знатного человека из Ульстера. В назначенный срок Этайн снова появилась на свет и стала прекрасной девушкой, которая вышла замуж за легендарного верховного короля Ирландии — Эохайда Айрема. Однако Мидир, подобно Дионису, забравшему у Тезея свою невесту Ариадну на Наксосе, уводит Этайн обратно к себе, правда безрезультатно, так как выясняется, что Этайн забыла о своем божественном происхождении [16, с. 73, 297]. Таким образом, мы хотели бы эксплицировать в кельтском мифе о богине Этайн следующие этапы инициации: первый, связанный с проглатыванием иницируемого (золотая чаша / котел с вином), который символизирует *смерть* как съедание и переваривание посвящаемого и второй этап, связанный с последующим *воскресением* и обновлением. Еще один волшебный *котел* можно встретить в Мабиногионе. В текстах валлийских легенд есть эпизод, в котором Бран Благословенный (или Бендигейд Вран) рассказывает о чудесном подарке — волшебном котле, который ему подарил за спасение Лласар Ллесгиу-

невид — великан, бежавший со своей женой в Ирландию. Этот котел Бран хочет передать ирландскому королю Матолху: «и я еще увеличу возмещение», — сказал Бендигейд Вран, — «я дам тебе котел, и свойство этого котла таково, что, если погрузить в него сегодня убитого человека, то на завтра он будет так же жив, как раньше, только не сможет говорить» [17, с. 33]. В этой беседе король Матолх вдруг вспоминает, что однажды, во время охоты, он увидел, как из вод озера Котл вышла странная пара — желтоволосый мужчина исполинского роста и в два раза более высокая женщина. Король предложил чете остаться на его земле, но у великанов стали рождаться взрослые дети, которые начали бесчинствовать в его королевстве, поэтому ему пришлось прогнать великанов в Британию. Матолх также рассказал, что желтоволосый великан Ллес Гиуневид носил на себе огромный котел и что дар великанов, который оказался в руках Брана, не что иное, как тот самый волшебный *котел*, который Матолх называл *котлом возрождения*.

Еще один ритуал, связанный с купанием, можно встретить в Индии, а именно ритуал купания младенцев в молоке — «Карах Пуджан» (англ. Karaha Puja). Купание младенца происходит в молоке, которым наполняется большой горшок, напоминающий котел. Купание новорожденного ребёнка проводится отцом. Молоко должно быть горячим, даже кипящим, его готовят женщины. Церемония «Карах Пуджан» всегда происходит в индуистском храме. Церемония должна казаться опасной для ребенка, поскольку отец осторожно опускает ножки младенца в горшок с бурлящим молоком, параллельно поливая тельце малыша холодной водой. После омовения ребёнка отец должен вылить на себя кипящее молоко из глиняного горшка. Согласно традиции, ритуал Карах Пуджан проводится для ритуального очищения души ребенка и получения благословения богов. Таким образом, через ритуал омовения отец очищаемого старается «угодить богам» во благо малыша.

В работе «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппом представлен ритуал, проводимый для умершей души. Умершую душу нужно было «искупать», но искупать в двух котлах. Индейцы племени катиос были убеждены, что Бог имел два ведра: «одно с кипящей водой, другое — с холодной. Когда «черная душа» (то есть грешная душа), прошедши два купанья, становилась белой, она могла войти на небо;

если нет, она обрекалась на долголетнюю тяжелую работу» [1, с. 297]. В авторской сказке П. П. Ершова «Конек-Горбунок» мы видим, что главному герою предстоит испытание — купание в трех котлах: со студеной водой, с кипятком и с молоком. Разница в количестве котлов, вероятно, зависит и от того, что в сказке главный герой не является умершим и он не нуждается в распределении в рай или ад. Он должен пройти испытание и подготовить себя к царствованию и свадьбе. Благодаря испытанию он получает священные знания, окунувшись в молоко, он становится молодым и красивым. Следовательно, трансфигурация героя — основа ритуала купания в котлах.

Мирча Элиаде прямо связывает лейтмотив кипячения в котле с инициацией, когда описывает ритуал, который провели титаны над Дионисом-Загреем. Согласно данному мифу о смерти Диониса, титаны-заговорщики пытались убить играющего младенца по наущению Геры. Настигнув убегающего Диониса, они растерзали его, предварительно измазав свои лица «алебастром, чтобы их не узнали» [2, с. 337] (или белым медом по Нонну Панополитанскому, см. *Деяния Диониса, песнь VI 169–170* [18, с. 69]), потом разделили/расчленили (*spagmos*) тело малыша на семь кусков, бросили куски в треножный сосуд, сварили, поджарили и съели. Зевс, обнаруживший трагедию, испепелил титанов. Из копти или смешавшегося пепла титанов и Диониса произошел человек, как будут потом позже утверждать орфики. Интересно отметить, что в проводившихся в Афинах сабазийских мистериях, инициаты должны были похожим образом покрывать собственные лица алебастром или мелом, чтобы уподобиться призракам или титанам (как указывает М. Элиаде — *магистрам инициации*) и совершить ритуально-символическое убийство посвящаемого, ведь «кипячение в котле и прохождение через огонь — это обряды инициации, дарующие бессмертие или омоложение» [2, с. 337]. Таким образом, миф об умерщвленном и воскрешенном Дионисе может указывать на то, что человеческий род произошел от богов и ему присуще божественное начало. Мы можем интерпретировать, конечно, данный образ как образ смерти и жертвоприношения бога, который иницирует рождение новой жизни. Но отметим также, что, согласно другим версиям, озвученным у Нонна Панополитанского, Дионис тоже воскресает позднее чудесным образом, будучи зачатым фиванской царевной Семелой от Зевса, или воскресает

подобно Осирису, уже собранному из разорванных частей богиней Реей. Но во всех версиях смерти и воскрешения Диониса обращает на себя внимание систематическая апелляция данного мифа к образам разрывания и варки в котле, что, несомненно, входит в смысловой и образный круг описываемых нами сакральных образов смерти и воскресения, связанных с символами котла-сосуда и огня-печи. Так, В. Я. Пропп указывал, что к комплексу обряда посвящения относятся следующие мотивы: «увод или изгнание детей в лес или похищение их лесным духом, избушка, избивание героев ягой, печь яги, разрубание и оживление, проглатывание и извержение, получение волшебного средства или волшебного помощника, лесной учитель и хитрая наука» [1, с. 197].

Заключение

Как мы видим, обряд инициации, связанный с *варкой* и *перепеканием* посвящаемых, всегда имеет амбивалентный характер. Более того, последовательность действий проведения обряда инициации в различных культурах, которые мы представили, одинакова. Инициация — это, с одной стороны, переход в более совершенное качество, с другой стороны — смерть, которую переживает иницируемый. Все действия, происходящие в момент инициации, подчеркивают главную идею: без катабазиса не будет анабазиса, без прохождения опыта умирания не произойдет воскресения и обновления. Поэтому, на наш взгляд, Мирча Элиаде совершенно прав, когда указывает что «смерть — это великая инициация» [8, с. 241–243]. Ведь для древнего человека смерть не являлась абсолютным концом жизни. Смерть всегда понималась как средство перехода в иную форму существования. Древний человек ассоциировал великое иницирующее испытание с «вхождением в лабиринт или буш, посещаемый демонами или душами предков, в джунгли, соответствующие миру мертвых, в иной мир — это великий страх, парализующий неопита при инициации, когда его заглатывает чудовище и он оказывается во тьме его чрева, когда он ощущает, что его рвут на куски и переваривают для нового возрождения» [8, с. 242]. Инициация, таким образом, считалась самым страшным и ужасным ритуалом перехода. Ведь иницируемый должен быть проглочен чудовищем или погребен заживо в могилу, или потеряться в «буше». Это означает, что в ходе инициации он переходит в мир мертвых, переживает

и ощущает свою смерть. Кульминацией ритуала являются пытки, истязания и испытание неопита. Они символизируют смерть и воскресение нового человека, который выдержал все тяготы ритуала. Поэтому в любом ритуале перехода — инициации — всегда присутствуют агония, смерть и воскресение. В глазах древнего человека эти ужасные испытания являлись обязательным действием для рождения нового члена племени. Ведь обновление и перерождение в ходе ритуала давали право неопиту в ряде неписменных культур (например, у караджери) стать членом сообщества, что, в свою очередь, указывало на то, что он перешёл из детства в юношество, приобщился и получил тайные знания племени и окончательно разорвал невидимую нить с матерью. То есть неопит, пройдя обряд инициации, становился зрелым, сознательным и ответственным членом племени.

Однако не только жизнь древнего человека, но и жизнь современного общества может интерпретироваться как ряд последовательных ини-

цирующих переходов: рождение, взросление, смена социального статуса, свадьба, рождение ребенка, смена рода деятельности, смена общественного положения и смерть. Все эти переходы могут быть включены в обширную схему современных ритуалов, связанных с опытом лиминарности, «малой» смерти и воскресения. Поэтому, на наш взгляд, актуальность изучения мифологем «перепекание в печи и купание в котле» позволяет рассмотреть данные культурные коды, связанные с инициацией и обрядами перехода, которые глубоко проникли в этос XXI в. и системно репрезентировали себя в массовой культуре, в политике, в искусстве. Дает нам возможность подобрать «код» или «шифр» открывающий возможность посмотреть на тайну функционирования мифа в антропологии и психологии, истории и философии. Ведь *иницирующая* мифологическая матрица никуда не исчезла, и те мифы, которые обыгрывались в древности в ритуале, с неизменной закономерностью повторяются сегодня в массовой культуре.

Список источников

1. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство Ленинградского Университета, 1986. 364 с.
2. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 1 От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001. 464 с.
3. Левинтон, Г. А. Инициация и мифы // Мифы народов мира. Москва: Политиздат, 1980. Т. I. С. 543–544.
4. Котляр Е. С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. [Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН]. М.: Вост. лит., 2009. 302 с.
5. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
6. Геннеп А. Обряды перехода Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
7. Элиаде М. Священные тексты народов мира / Пер. с англ. В. Федорина. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
8. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии [Пер. с англ. А.П. Хомика]. М.: Академический проект, 2019. 254 с.
9. Плутарх. Исида и Осирис: пер. с древнегреч. / Плутарх. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. 251 с.
10. Зубов А. Доисторические и внеисторические религии. История религий. М.: РИПОЛ классик, 2017. 560 с.
11. Пикалов Д. В. Миф и ритуал неолита: монография. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2015. 217 с.
12. Славянская мифология: энциклопедический словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухина, Т.А. Агапкиной, Л. Н. Виноградовой, С. М. Толстой. М.: Эллис Лак, 1995. 413 с.
13. Фрэйзер, Джеймс Джордж. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии. [Пер. с англ.] / Джеймс Джордж Фрэйзер; [Послесл. и коммент. С. А. Токарева]. Москва: Политиздат, 1980. 831 с.
14. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. А. А. Васильевой, Н. Л. Сухачева. Отв. ред. Е. С. Новик. Вступит. статья и коммент. Н. Л. Сухачева. М.: Ладомир, 2014. 552 с.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 2. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002. 506 с.
16. Маккалох Дж. А. Религия древних кельтов / Пер. с англ. С.П. Евтушенко. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2004. 334 с.

17. Мабиногион: Легенды средневекового Уэльса / [Пер. с валл. В. Эрлихмана]. Москва: Аграф, 2002. 416 с.
18. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса [Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца; Вступ. ст. А. В. Захаровой, [с. V–LIII]]. СПб.: Алетейя, 1997. 540 с.

References

1. Propp VYa. Istoricheskie korni volshebnoi skazki. L.: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1986. 364 s.
2. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idei : v 3 t. T.1 Ot kamennogo veka do elevsinskih misterii. M.: Kriterion, 2001. 464 s.
3. Levinton, GA. Initsiatsiya i mify / G.A. Levinton // Mify narodov mira. Moskva : Politizdat, 1980. T. I. S.543-544.
4. Kotlyar ES. Ukazatel' afrikanskikh mifologicheskikh syuzhetov i motivov. [In-t mirovoi literatury im. AM Gor'kogo RAN]. M.: Vost. lit., 2009. 302 s.
5. Eliade M. Tainye obshchestva. Obryady initsiatsii i posvyashcheniya. M.: SPb.: Universitetskaya kniga, 1999. 356 s.
6. Gennep A. Obryady perekhoda Sistematischeskoe izuchenie obryadov / Per. s frants. M.: «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. 198 s.
7. Eliade M. Svyashchennye teksty narodov mira / Per. s angl. V. Fedorina. M.: KRON-PRESS, 1998. 624 s.
8. Eliade M. Mify, snovideniya, misterii [Per. s angl. AP Khomika]. M.: Akademicheskii proekt, 2019. 254 s.
9. Plutarkh. Isida i Osiris : per. s drevnegrech. / Plutarkh. Kiev : UTsIMM-PRESS, 1996. 251 s.
10. Zubov A. Doistoricheskie i vneistoricheskie religii. Istoriya religii. M.: RIPOL klassik, 2017. 560 s.
11. Pikalov DV. Mif i ritual neolita: monografiya. Stavropol': Izd-vo SKFU, 2015. 217 s.
12. Slavyanskaya mifologiya: entsiklopedicheskii slovar' / Nauch. red. VYa Petrukhina, TA Agapkinoi, LN Vinogradovoi, SM Tolstoi. M.: Ellis Lak, 1995. 413 s.
13. Frezer, Dzheims Dzhordzh. Zolotaya vetv' : Issled.magii i religii. [Per. s angl.] / Dzheims Dzhordzh Frezer; [Poslesl. i komment. SA Tokareva]. Moskva : Politizdat, 1980. 831 s.
14. Eliade M. Shamanizm i arkhaischeskie tekhniki ekstaza / Per. s fr. AA Vasil'evoi, NL Sukhacheva. Otv. red. ES Novik. Vstupit. stat'ya i komment. NL Sukhacheva. M.: Lodomir, 2014. 552 s.
15. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idei : v 3 t. T. 2. Ot kamennogo veka do Elevsinskih misterii. M.: Kriterion, 2002. 506 s.
16. Makkalokh Dzh. A. Religiya drevnikh kel'tov / Per. s angl. S.P. Evtushenko. – Moskva : ZAO Tsentropoligraf, 2004. 334 s.
17. Mabinogion: Legendy srednevekovogo Uel'sa / [Per. s vall. V. Erlikhmana]. Moskva : Agraf., 2002. 416 s.
18. Nonn Panopolitanskii. Deyaniya Dionisa [Per. s drevnegrech. YuA Golubtsa; Vstup. st. AV Zakharovoi, [s. V–LIII]]. SPb.: Aleiteya, 1997. 540 s.

Сведения об авторах

Д. А. Батури — кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, медиа и журналистики.

Е. Б. Еренчинова — старший преподаватель кафедры межкультурной коммуникации.

Information about the authors

D. A. Baturin — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Media and Journalism.

E. B. Erenchinova — Senior Lecturer, Department of Intercultural Communication, Industrial.

Статья поступила в редакцию 24.06.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 24.06.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

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

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 25–34.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):25-34.

Научная статья

УДК 140.8

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-25-34

АКТУАЛИЗАЦИЯ СОБОРНОСТИ: МЕЖДУ ОБЩИНОСТЬЮ И ИНДИВИДУАЛИЗМОМ

Раиса Александровна Заякина

Новосибирский государственный университет экономики и управления, Новосибирск, Россия, r.a.zayakina@edu.nsuem.ru,
0000-0002-2400-9136

Аннотация. Через концепцию соборности автор исследует вопросы места современного человека в обществе, права на самобытность народа, национальное самосознание и мировоззрение. Выявляется соотношение общинности и соборности. Общинность определяется как исходный фактор возникновения соборности, так как соборное сознание формируется посредством опыта жизни церковной и светской общины. Это порождает уникальное мировоззрение, вбирающее в себя церковное и светское начала. Обсуждается опыт поворота российского общества постсоветского периода к ценностям индивидуализма западного образца. Доказывается, что не смотря на серьезные потери, нравственный каркас общества продемонстрировал свою устойчивость, восстановив курс на единство и сплоченность. При этом важным фактором российского самосознания остается наличие соборной свободы. Автор определяет соборную свободу как свободу личности в рамках осознанной, разделяемой ориентации на общее благо. Утверждается, что соборная свобода сообщает личности нравственную устойчивость, укрепляет жизненными смыслами, предоставляет право быть носителем и проводником традиций. Следовательно, соборность не поглощает личность, а напротив, оберегает ее. Укорененная в православной культуре, отечественной философской мысли и всей жизни российского народа, соборность сегодня переживает новый виток исследовательского интереса. Указываются такие области практического применения ее характеристик, как образование и воспитание, коммуникации, национальная безопасность.

Ключевые слова: соборность, общинность, индивидуализм, соборная свобода, традиционные ценности, мировоззрение

Для цитирования: Заякина Р. А. Актуализация соборности: между общинностью и индивидуализмом // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 25–34. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-25-34.

Original article

ACTUALIZATION OF CONCILIARITY: BETWEEN COMMUNITY AND INDIVIDUALISM

Raisa A. Zayakina

Novosibirsk State University of Economics and Management, Novosibirsk, Russia, r.a.zayakina@edu.nsuem.ru,
0000-0002-2400-9136

Abstract. Through the concept of conciliarity, the author explores the issues of the place of modern man in society, the right to national identity, national self-awareness and worldview. The relationship between communality and conciliarity is revealed. Communality is defined as the initial factor in the emergence of conciliarity, since conciliar consciousness is formed through the experience of life of the church and secular community. This creates a unique worldview that incorporates church and secular principles. The experience of the changes of Russian society in the post-Soviet period to the values of Western-style individualism is discussed. It is proved that despite serious losses, the moral framework of society has demonstrated its stability, restoring the course towards unity and solidarity. At the same time, the presence of conciliar freedom remains an important factor in Russian self-awareness.

The author defines conciliar freedom as the freedom of the individual within the framework of a conscious, shared orientation towards the common good. It is claimed that conciliar freedom imparts moral stability to the individual, strengthens them with life meanings, and provides the right to be a bearer and conductor of traditions. Consequently, conciliarity does not absorb the individual, but on the contrary, protects it. Rooted in Orthodox culture, domestic philosophical thought and the entire life of the Russian people, conciliarity is currently experiencing a new round of research interest. Such areas of practical application of its characteristics as education and upbringing, communications, and national security are indicated.

Keywords: conciliarity, community, individualism, conciliar freedom, traditional values, worldview

For citation: Zayakina RA. Actualization of conciliarity: between community and individualism. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):25-34. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-25-34.

Введение

Реалии социальной, политической, нравственной жизни Отечества максимально обострили вопросы, связанные с местом человека в обществе, специфическими российскими способами понимания социального мироустройства, реализацией права народа на самобытность. Мы живем в эпоху тотальной ревизии накопленного поколениями нравственного багажа, переосмысления многовекового опыта, переоценки ценностей. Словом, находимся в поиске того, что способно быстро и эффективно выстроить социальную жизнь, которая основывалась бы, кроме прочего, на внутреннем единении людей при условии сохранения их личной свободы.

Подобное обустройство неизбежно базируется на общем мироощущении, сходном образе мыслей, ощущении принадлежности своему народу, единстве и устойчивости ценностно-смыслового каркаса. Неудивительно, что сегодня возрождается интерес к сформировавшейся на стыке философии и религиозной мысли концепции соборности. Возврат же к соборности как инструменту, способному уравновесить отношения между человеком, обществом и государством артикулирует неустрашимые, опорные начала нашей нравственной жизни: общинные и христианские ценности, любовь к людям и принадлежность Родине, наконец, независимость национального мировоззрения и ясное понимание самих себя (национальное самосознание).

Настоящая статья имеет своей целью определить роль соборности в формировании мировоззрения россиянина, ее значимость и востребованность в современном российском обществе, а также задать векторы дальнейших исследований различных проявлений ее объединяющей силы. Так как соборность уникальным образом встраивает человека в социальную реальность, очевидна необходимость опоры на методологию социально-философского анализа. Выход в область идеалов, нравственных установок

и ценностных представлений людей об общественном жизнеустройстве налагает на нас обязательство в привлечении ценностного подхода. Ориентацией на тематическую специфику и желанием иллюстрировать авторские мысли обусловлен выбор привлеченной в исследовании литературы.

Общинность и соборность

Восприятие мира древними славянами неразрывно связано с общинным укладом их жизни. Само существование сначала кровнородственной, а затем и соседской общины обусловлено необходимостью разделения по общинному принципу производственных и социальных ролей, а также общинного распределения или использования благ для преодоления ежедневных трудностей. Совладание с суровыми климатическими условиями, диктующими особенности земледелия, эффективное противостояние как природным, так и геополитическим угрозам было возможно только сообща, «всем миром». Общинные интересы, сосредоточенные главным образом вокруг идеи коллективного выживания, исключали крупные конфликты между семьями и их возможное обособление [16, с. 19–45].

Человек не мог помыслить себя вне общины, ее ценностей (великодушия, добровольности, товарищества, равенства, соучастия в общей судьбе), приоритета ее интересов над индивидуальными потребностями. Само общинное начало, в своем естестве основанное на потребности жить в любви и согласии, в определенном смысле предполагало акт свободного самоотречения [25, с. 8]. Так, органично и естественно, особенности общинного строя заложили основания ментальности русского человека. Совместный труд, разделение идей справедливости и равенства, любовь к семье и уважение предков, миролюбие и добрососедство сформировали крепкую, устойчивую нравственность и стали фундаментом национального самосознания.

Дальнейший вектор исторического развития определился «просветлением народного общинного начала общинным церковным» [25, с. 41]. Бесспорно, отечественное самосознание, порожденный им спектр уникальных смыслов и ценностей, особое отношение к человеку, миру и Родине, самобытная культура, вся «наша старая Русь создана самим Христианством» [29, с. 231]. Или, как писал К. С. Аксаков: «Христианство осветило и просветило общину, дотоле неясно сознаваемую или предчувствуемую народами» [1, 195]. Во все аспекты жизни человека, в само ее восприятие проникает объемное понятие мира как общества взаимного единомыслия. Общества, реализующего соборную сотерию, общее делание, где общинность светская отображается сквозь призму общинности церковной [33, с. 32]. Общества, в основание которого положена особенность православного мировоззрения быть мощным фактором единения истинно свободных людей – тем, что славянофилы назовут соборностью (введение понятия в философский дискурс как прилагательного принадлежит А. С. Хомякову. Существительное сконструировано в отечественной публицистике конца XIX в. [2, с. 74]).

В подобном понимании соборность — это не просто собрание людей для решения, допустим, экономических, политических или чисто социальных вопросов, сущность ее много глубже, смысл – объемнее. Выражаясь словами В. Н. Лосского: «Нельзя отрицать христологической предпосылки, лежащей в основе соборности; без этой предпосылки соборность вообще не могла бы существовать» [21, с. 158]. Тем интереснее встречать выхоленную интерпретацию соборности, лишённую религиозного начала, акцентирующую внимание только на особенностях развития отечественной государственности, выраженных, скажем, в таком явлении общественно-политической жизни, как Земские соборы [например: 20, с. 161]. Конечно, все — от рутинной организации быта и социальной активности людей до вопросов управления и государственного устройства России несет на себе печать соборности. Однако это ли ее сущность, ее основание, или перечисленное выше есть маркеры ее присутствия, следствие ее проникновения во все сферы жизни человека?

«Собор» (в смысле сбора, человеческого собрания) и «соборность» — понятия не равнозначные. С момента введения в философский дискурс понятие «соборность» имело предельно общее значение глубинных оснований именно религиоз-

но-духовной общности людей, живущих сообща. Справедливости ради отметим, что словари, исследователи-филологи и языковая интуиция указывают на близость лексем «соборность» и «собор». Вместе с тем последняя, сама демонстрируя спектр значений, проводит нас от собственно собрания людей, через главную для конкретного места обитания церковь до вселенского охвата людей в единении с Богом [12, с. 18–19]. По мнению С. Л. Франка, термин «соборность» вообще может заменять слово «церковь», понимаемую в определенном смысле, в ее духовном измерении, именно как внутреннее ядро общества, его «животворящее начало» [6, с. 99]. Без сомнения, начиная с истоков обсуждаемого дискурса (Хомяков А. С., Аксаков К. С., Киреевский И. В.), соборность понималась именно через христианство, через единение не только горизонтальное (между людьми), но и обязательно вертикальное (с Богом), то есть как явление глубоко религиозное.

Многие исследователи, и прежде всего сами славянофилы, для более полного раскрытия смысла соборности проводили параллели с хоромым пением или образом хоровода [4, с. 80–81]. И действительно, русское многоголосие есть как правило унисонное начало, расходящееся распевками, опеваниями, непринужденной вариативностью, необыкновенной красоты и согласованности интервальными сочетаниями — большая свобода внутри единого интонационного мира. Это единство положено в основание русского хорового пения (особенно церковного строчного многоголосия), которое возникало на основе одногласного распева, представляя собой одновременное исполнение нескольких его вариантов, «утолщенную мелодию», раскрашенную множеством мелодических вплетений [11]. Собственно, похожим единством иллюстрирует всеобъемлющий характер соборности хоровод. Держа друг друга за руки, сходясь плотным кольцом или разливаясь «ручейками», люди выстраивают единый рисунок танца. Течет изменениями круговой танцевальный орнамент, пронизанный пением и игровыми действиями, общим пониманием вкладываемых в них смыслов. Являясь единением многих свободных людей, разделяющих общее пространство культуры, эти ее порождения возникают «на основе общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» [12, с. 19]. Абсолютные же ценности (например, согласно В. Виндельбанду), порождаются, прежде всего, личной верой [7, с. 58].

Итак, представляется значимым установить четкое соотношение общинности и соборности,

и здесь важен сам факт их размежевания. В ряде случаев общинность и соборность по вкладываемым в понятия смыслам сближаются настолько, что становятся едва различимы или вовсе синонимичны [18, с. 7]. Конечно, они связаны, однако соборность – явление иного порядка, и сводить ее к некоей форме выражения, «разновидности» общинности, воплощению традиций общины (хотя подобная трактовка — не редкость [например: 17, с. 30]) значит редуцировать ее уникальные характеристики, объявлять ее тем, чем она не является. Итак, определяем, что общинность есть один из исходных факторов возникновения соборности, поскольку соборное сознание имеет генеральным условием своего формирования как опыт церковной жизни (церковной общины), так и светские общинные ценности и нравственные послы. Соответственно, на основе соборности возникает уникальное мировоззрение, сливающее воедино церковное и мирское начала.

Отклонение в индивидуализм

От Декарта в наши дни устремляется другой вектор мысли, пронзающий человеческие умы крайним индивидуализмом (знаменитое: *cogito ergo sum*). Именно «*cogito*» центрирует «я», противопоставляя ему «ты» и преподнося само это противопоставление всему другому мысленно отделенному бытию как единственно возможный способ познания. Далее эпоха Просвещения с ее идеалами свободы, вольнодумства, попраiania авторитетов, независимостью и субъективностью окончательно разворачивает индивида в сторону личной автономии.

Рождается деятельный прагматик, обращенный вовне, нацеленный на преобразование мира под свои потребности и его подчинение личным интересам. В конечном счете, он живет в мире исключительно собственного выбора, в мире с плавающими границами и относительными смыслами, в мире без мира духовного. Вслед за Ж.-П. Сартром можно объявить картезианское «*cogito*» исходной точкой, своеобразной первоистинной, истоком постижения экзистенциальной изолированности человеческой природы [26, с. 335]. Закономерным следствием этой изолированности становятся тревоги, заброшенность, отсутствие сколько-нибудь устойчивых ценностей, отчаяние – словом все то, что изобильно предлагает атеистический экзистенциализм.

Глубокое исследование исторической динамики обособления индивида в западной философской мысли, хотя тема представляется захва-

тывающей и все еще требующей внимательной ревизии ее потенциала, в данную статью неместимо. Зафиксируем лишь, что организация мировосприятия вокруг «я» прошла долгий путь трансформаций, породив современного западного человека. Учитывая же текущие реалии: социальную отстраненность людей друг от друга, символически и технически опосредованное общение сквозь экраны гаджетов, а то и полную социальную изоляцию и устранение в виртуальные миры, можно с уверенностью утверждать, что атомизация индивида во многих обществах достигает апогея.

К вышеперечисленному стоит приплюсовать культ тотального успеха, транслирующий и романтизирующий, с одной стороны, образ финансово состоятельного интеллектуала-одиночки, визионера, способного не только предвидеть, но и формировать будущее. С другой же стороны, агрессивно пропагандирующийся через всевозможные марафоны, личные тренинги, психологические установки образ инфобизнесмена, блогера-миллионника, провозглашающий карьеру по продаже красивой жизни единственно желаемой целью. Конечно, само понятие успеха в данном случае сведено исключительно к демонстрации материального благополучия, поглощающей проявления идентичности, к нему не относящиеся. Все это стремительно приводит современных людей в состояние глубокого экзистенциального кризиса. По меткому замечанию З. Баумана, проблема идентичности дошла до крайности, оставляя растерянного, недоумевающего человека один на один с вопросом «Куда мне идти? Куда заведет меня дорога, по которой я иду?» [3, с. 185].

Не обошел поворот на индивидуализм и отечественную действительность. Это, например, прекрасно иллюстрирует русский язык. Так, в русскоязычных словарях середины-конца XIX в. слово «индивидуализм» еще отсутствует, при этом уже имея употребление в текстах русских мыслителей рубежа веков. Анализируя же различные репрезентации идеи индивидуализма, лингвисты отмечают выраженную динамику отношения к понятию. «Оно оценивается от крайне негативного, преимущественно в публицистическом дискурсе XX в., что лингвистически воплощается посредством его сочетаемости с пейоративными прилагательными (*гнилой, дрянной* и др.), метафорами с отрицательной коннотацией (*болото индивидуализма, яд индивидуализма* и др.), включения в перечислительный ряд с негативно

оцениваемыми явлениями (*стяжательство*, *эгоизм* и др.), до преимущественно позитивного в толковых словарях и публицистических текстах XXI в.» [32, с. 144]. Очевидно, что неодобрительный оттенок семантического контекста слова «индивидуализм», употребляемый в примерах прошлого века, обусловлен господствующей тогда идеологией. Интереснее другое — за сравнительно короткое время произошел ярко выраженный поворот не просто к безоценочным значениям, но к значениям, оцениваемым ярко позитивно.

Эту осязаемую трансформацию восприятия россиянами окружающей действительности, произошедшую за последнюю четверть века, подчеркивают и специалисты. Так, констатируется ослабление у россиян чувства сопереживания, разрыв общинных связей, утрата опыта коллективной деятельности, установления контактов и самоорганизации для совместного решения проблем или улучшения своей жизни. Это проявляется повсеместно: на уровне многоквартирного дома, двора, городского микрорайона. В конечном счете человек перестает ощущать себя частью событий социальной реальности. Совместные праздники, прочные соседские связи, дворовые увлечения, взаимопомощь и ответственность за общее дело — словом все то, что может быть включено в понятие разделяемой повседневности, в постсоветский период серьезно пострадало. Специалисты особо выделяют такие негативные последствия ослабления, например, соседских отношений, как социальная изоляция, чувство незащищенности и уязвимости, напряженность и явно выраженные соседские конфликты, устранение от решения вопросов, связанных с управлением общедомовым имуществом, повышением уровня комфорта среды проживания, оскудение социального капитала в целом [13, с. 12].

Укрепляется и ориентация на трудовую и досуговую деятельность, осуществляемую «не выходя из дома». Около 60 % россиян в возрастной группе от 18 до 24 лет могут быть охарактеризованы как «типичные домоседы». Кроме того, более трети опрошенных молодых людей предпочитают пассивный отдых, то есть буквально «ничего не делать» [23, с. 48]. По данным опроса российской молодежи, проведенного ВЦИОМ в декабре 2022 г., социальные ценности заняли нижние строки ценностных ориентиров [30]. Не будем здесь исследовать причины обозначенных социальных тенденций — это отдельная и серьезная тема. Некоторые из них лежат на по-

верхности и очевидны, другие же глубоко скрыты в политических, социальных, экономических и исторических процессах. Скажем лишь, что современное российское общество осознает сложившуюся ситуацию и пытается, с учетом объективных характеристик современности, восстанавливать утраченное.

Кроме того, мощным объединяющим общество фактором явилась необходимость противостоять негативным геополитическим вызовам времени, актуализировавшая вопрос об общероссийской гражданской идентичности. Курс на ее обретение каждым человеком, принадлежащим российской цивилизации, сам по себе есть курс на укрепление гражданского единства [10]. Однако и сам дискурс российской идентичности претерпел с момента распада СССР несколько глубинных трансформаций. Они ознаменовались сменой доминирующих концепций: от отрицания наследия советского прошлого и ориентации на западные либеральные демократии, через поиск национальной идеи до конструирования великодержавной идеологии «государства-продолжателя», способствующей патриотической сплоченности общества. Однако при этом важно, что сам вопрос общественного согласия всегда оставался твердым фундаментом отечественной постсоветской идентичности [15].

Можно констатировать, что ценностные основания, сформированные российской цивилизацией и отшлифованные волнами истории, географическими, политическими и культурными особенностями, не смотря на технологические вызовы, десятилетия агрессивной пропаганды индивидуализма и пассивного потребительства, продемонстрировали свою устойчивость. Да, многое утрачено, но исследователями отмечается, что большинство россиян все же ориентировано на идею социальной справедливости и равенства как основополагающую опору общества. Сохранено бережное, внимательное отношение к культурным традициям, национальному достоянию и дружбе народов как ценностно-смысловому ориентиру, подчеркивается важность обмена культурными достижениями между национальностями, населяющими Россию, сохранения территориальной целостности Родины. В целом, специалисты фиксируют приоритет духовно-нравственных ценностей над материальными, направленность на культурное возрождение и упрочение общности между людьми [14]. Следовательно, не взирая ни на что, в противовес альтернативности «я» и «ты», в сознании россиян по-прежнему

существует «мы». И это «мы» имеет свой чистый и сильный голос – не просто как сумма различных «я», но как «первичный онтологический корень нашего бытия» [28, с. 93].

Индивидуализм и соборная свобода

В противовес самоутверждению отдельного изолированного индивидуума, атомарного существа, определяющего собственную свободу через отведение себе центрального места и общения из этого «сакрального» места со всем остальным миром, существует иной фокус зрения. Когда мерилом мироустройства не является исключительно личность и ее интересы, а свобода не заключается в приоритетном отстаивании персональных гражданских, политических, экономических или иных прав. Речь о концепции соборной свободы. У нее много критиков, еще больше тех, кто воспринимает ее как некий оксюморон, наподобие «правдивой лжи» или «горячего снега». Вообще основные упреки в адрес концепции соборности сводятся к отсутствию в ней места для личной свободы. Однако так ли это? Прежде всего следует детально разобраться, что понимается под личной свободой.

Говоря о личной свободе, критики соборности (опираясь на известную концепцию И. Берлина [5]) как правило ставят два смысловых акцента. Во-первых, это объясняемое в русле либеральной традиции негативное понимание свободы или «свободы от». Прежде всего, от ограничений, препон, вмешательства в реализацию личных намерений, если таковые не противоречат интересам и безопасности третьих лиц. По Гоббсу буквально «мы называем свободным человеком того, кому ничто не препятствует делать то, что он желает» [8, с. 172]. Во-вторых, новоевропейская свобода выдвигает на первый план деятельное начало самоутверждающегося индивида, отдельного и самостоятельного, не подверженного влиянию сдерживающих механизмов общности. Центрируется суверенная личность, контролирующая собственную жизнь, извлекающая выгоды и определяющая векторы своей реализации, независимо устанавливающая траектории собственных действий для достижения каких-либо благ — словом все то, что входит в позитивное понимание свободы или «свободы для».

Воздержимся от рассуждений об эффективности и эвристическом потенциале самого деления на обозначенные варианты интерпретации свободы, имея ввиду его проблематичность [22]. Оставаясь в формулировках дискурса, скажем,

что для характеристики соборной свободы и понимания ее смысла, необходимо расширить вышеуказанную концепцию, добавив «свободу в». Человеческая свобода всегда условна, ограничена рядом объективных и субъективных факторов, контекстом сложившейся социальной ситуации. При этом, свобода человеческих поступков не имеет ничего общего с хаотичным произволом, она определяется оправданными целями. Где «барометр» такого оправдания? Очевидно, измерительный механизм подобного «прибора» основывается на посыле, что цели должны предполагать благо [19, с. 111]. Однако, людям свойственно избирать и иной путь — разрушения, зла, греха. В этом-то и кроется сущность свободы, так как она, с одной стороны, основана на самой возможности указанного выбора, с другой же — на реализации творческого поиска удовлетворяющих вариантов действия. «Свобода в...» общине, мире нравственных понятий, заповедей, самодисциплины, наконец, Боге — это свобода с работающим «барометром», измерения которого остаются в границах допустимых значений.

Тогда личность не просто заключается в рамки условий, но и ориентируется в них, осознанно и свободно разделяя генеральную установку на общее благо. Человек с большей долей вероятности изберет благие устремления, если они наделены личным содержанием, предполагают творческую активность, желание созидать, улучшать себя и раскрываться в обществе людей, составляющих не только социальное, но и духовное единство. Это то, что протопресвитер А. Шмеман определил как «личное бытие в согласном единении с другими лицами» [31, с. 417]. Как в христианском браке молодожены добровольно доверяют друг другу жизни, становясь нераздельным целым, давая согласие на вхождение в супружеский союз. Разве отнимается их свобода? Напротив, она возрастает через телесное, душевное и духовное единство, через общее определение целей и разделение ценностей. Разве разрушается самоидентичность каждого из них? Нет, но расширяется и обогащается ощущение индивидуальности, укрепляемое теми жизненными горизонтами, которые открываются с обретением статуса супруга, с рождением «мы».

Так и соборная линза восприятия реальности становится условием, в пределах которого в полной мере реализуется личная свобода, избирается благая «путеводная звезда». Более того, именно и только в таких условиях соборная свобода вообще возможна, ведь никакой закон

или диктат не способны принудить человека испытывать чувство глубокого единения с другими. Его возникновение требует от личности осознанности себя, своего места в социальном пространстве и объемного видения этого пространства сквозь призму «мы». Невозможно его возникновение и без крепких, доверительных семейных и соседских связей, добровольности в подчинении установленным нравственным и духовным основам общежития. В конце концов, со-настроенности убеждений и образа мыслей под общий аксиологический камертон. Так крепкие духовные корни соборности не только прочно удерживают символическое древо личности от падений, но и питают его, наполняя необходимой силой и жизненными смыслами.

Будучи приобщенным к миру унаследованных ценностей, человек становится сопричастным общей судьбе народа, получает понятное и многократно апробированное жизненное руководство, ориентир, позволяющий соотносить свои поступки с мерилем допустимости. И, конечно, этот взгляд на себя через соединение с другими не предполагает утрату свободы, но напротив, обеспечивает ее сохранность. Предоставляя личности фундаментальное право отстаивать общие идеалы, нравственные и религиозные аксиомы, быть носителем и проводником традиций. Вопреки разгулу вседозволенности и нравственному упадку, соборная свобода — это свобода созидать благо, сберегать смыслы, жить в духовной чистоте, стремлении к правде и справедливости. С этой точки зрения соборная свобода не поглощает личность, но оберегает ее.

Заключение

Непримиримые этические, социальные и политические противоречия, обострившиеся между российской и западной цивилизациями, привели к

коренным изменениям отечественного самосознания. Туман очарования индивидуализмом западного образца рассеялся, стали очевидны как изъяны вестернизации, так и глубина собственного национального мышления, отчетливо проступили и нравственные принципы, которыми невозможно поступиться. Все это вынуждает сегодня говорить о соборности как основе нашего мировосприятия и действенном инструменте поиска уникального пути развития российского общества.

Соборность — это не атавизм, не архаика и даже не социально-историческая память. Соборность — это мощное и современное оружие в сражении за независимость, за право оставаться собой, сберегать своих детей и строить свое будущее. Специалисты, изучающие современное общество, фиксируют некоторое усиление значения соборности [23, с. 50]. Укорененная в православной культуре, отечественной философской мысли и всей жизни российского народа, соборность переоткрывается, «прочитывается заново». Осознается, что она способна принести плоды как основа построения российского образования и воспитания [27], как регулятор поведения в сетевом коммуникационном пространстве [9], как фактор национальной безопасности, самосохранения, самоподдержания и самовоспроизводства общества [24].

Сегодня ясно, что жить в оторванности от своего народа или диссонансе с ним — глубокая трагедия, «самоотмена», человеческая драма. Индивидуалистический взгляд, при внешней видимой многочисленности социальных связей «реализованного» человека, способен дать и тотальное внутреннее одиночество. Соборность же позволяет преодолеть индивидуализм при сохранении личной свободы, даруя внутреннее единство с другими людьми и позволяя устроить социальную жизнь на крепком и одновременно гибком социально-нравственном фундаменте.

Список источников

1. Аксаков К. С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 608 с.
2. Бармашова Т. И., Ломанов П. В. Понятие «соборность» в русской философии // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2020. Вып. 1. С. 73–80.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
5. Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 19–43.
6. Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Ч. I // Вопросы философии. 2016. № 4. С.90–102.
7. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
8. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1936. 502 с.

9. Горбунов А. С. Возможность осуществления принципа соборности в сетевой коммуникационной среде // *Современные философские исследования*. 2024. № 1. С. 113–119. DOI: 10.18384/2949-5148-2024-1-113-119.
10. Горлова И. И., Зорин А. Л. Формирование и укрепление общероссийской идентичности и гражданского единства как приоритетные направления современной государственной политики Российской Федерации // *Социально-гуманитарные знания*. 2023. № 2. С. 5–9.
11. Евдокимова Ю., Конотоп А., Кореньков Н. Три святое. М.: Изд-во «Православное пение», 1997. 80 с.
12. Ерофеева И. В. Концепт «Соборность» в пространстве современного медиатекста: проблемы презентации // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии*. 2010. № 2 (12). С. 18–25.
13. Ефимова Г. З., Коробова Ю. А. Друзья, незнакомцы или враги? Соседские взаимоотношения жильцов многоквартирных домов // *Социология города*. 2023. № 2. С. 5–29. DOI: 10.35211/19943520-2023-2-5.
14. Журавлева Н. А. Социальные идеалы в современном российском обществе // *Социально-психологическая адаптация мигрантов в современном мире: материалы VII Международ. науч.-практич. конф., Пенза, март 2024. М.: Изд-во «Перо», 2024. С. 100–107.*
15. Иохим А. Н., Лагу зова М. А. «Как нам обустроить Россию»: проблема общественного согласия в дискурсе постсоветской идентичности // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2023. Т. 25. № 1. С. 77–96. <https://doi.org/10.22363/2313-1438-2023-25-1-77-96>.
16. Киселев А. Ф., Лубков А. В. Русь: от язычества к православной государственности. М.: Вече, 2022. 464 с.
17. Коваленко Н. Г. Соборность как концепт отечественной культуры: от русской философии славянофилов до геополитики евразийцев // *Вестник Вятского государственного университета*. 2022. № 3(145). С. 29–37. DOI: 10.25730/VSU.7606.22.034.
18. Лазарева А. Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. М.: ИФРАН, 2003. 153 с.
19. Леонов В. Свобода человека во Христе и без Христа. Опыт богословского осмысления // *Консультативная психология и психотерапия*. 2010. № 3 (66). С. 110–121.
20. Лушников А. В. Славянская община вне формаций // *Вестник Томского государственного университета. Экономика*. 2022. № 59. С. 158–179. doi: 10.17223/19988648/59/10.
21. Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. 196 с.
22. Оглезнев В. В., Брянский С. Н. Исайя Берлин и проблемы определения понятия «свобода» // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2015. № 4. С. 318–325. DOI: 10.17223/1998863X/32/34.
23. Равочкин Н. Н. Особенности досуговой деятельности студенческой молодежи в 2020-е гг. (по материалам социологических исследований) // *Социология*. 2024. № 1. С. 47–55.
24. Саидов З. А., Мелихов А. И., Працко Г. С. Национальное мировоззрение как фактор национальной безопасности в классической и отечественной философской мысли // *Правовой порядок и правовые ценности*. 2024. Т. 2. № 1. С. 15–25. DOI: <https://doi.org/10.23947/2949-1843-2024-2-1-15-25>.
25. Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных. М.: Университетская типография, 1847. 90 с.
26. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // *Сумерки богов: сб. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.*
27. Сдобняков В. В. Формирование национально ориентированного профессионального мировоззрения будущих педагогов в воспитательном процессе вуза // *Ярославский педагогический вестник*. 2024. № 1 (136). С. 21–35. DOI: http://dx.doi.org/10.20323/1813-145X_2024_1_136_21. <https://elibrary.ru/ZWVIME>.
28. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 317 с.
29. Хомяков А. С. По поводу статьи Киреевского // *Полное собрание сочинений*. Т. 1. М: Университетская типография, 1886. С. 197–260.
30. Ценности молодежи // *ВЦИОМ*, 14.12.2022. Результаты опроса. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/cennosti-molodezhi> (дата обращения: 25.06.2024).
31. Шмеман А., прот. Собрание статей 1947-1983. М.: Русский путь, 2009. 896 с.
32. Щетинина А. В., Кислицына А. Н. Индивидуализм в восприятии носителя русского языка (по данным словарей и анализа сочетаемости) // *Вестник Российского нового университета. Серия: Человек в современном мире*. 2020. № 4. С. 138–145. DOI: 10.25586/RNU.V925X.20.04.P.138.
33. Щипков А. В. Понятие «код» в рамках современного цивилизационного подхода // *Вопросы философии*. 2018. № 7. С. 28–34. DOI: 10.31857/S004287440000220-7.

References

1. Aksakov KS. Gosudarstvo i narod [The state and the people]. Moscow; 2009. 608 p. (In Russ.).
2. Barmashova TI, Lomanov PV. Ponjatie «sobornost'» v russkoj filosofii [The concept of «sobornost» in Russian philosophy]. *Vestnik Burjatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya* [BSU bulletin. Philosophy]. 2020;(1):73-80. (In Russ.).
3. Bauman Z. Individualizirovannoe obshestvo [The individualized society]. Moscow; 2005. 390 p. (In Russ.).
4. Berdyaev NA. Russkaya ideya [The russian idea]. St. Petersburg; 2008. 320 p. (In Russ.).
5. Berlin I. Dve koncepcii svobody [Two concepts of liberty]. In: *Sovremennyy liberalizm* [Modern liberalism]. Moscow; 1998. Pp. 19-43. (In Russ.).
6. Boobbyer Ph. Russkaya versiya hristianskogo realizma: duhovnaya mudrost' i politika v mysli S.L. Franka. Ch. I [A Russian Version of Christian Realism: Spiritual Wisdom and Politics in the Thought of S.L. Frank. P. I]. *Voprosy Filosofii* [Questions of philosophy]. 2016;(4):90-102. (In Russ.).
7. Windelband W. Izbrannoe: Dukh i istoriya [Favorites: Spirit and history]. Moscow; 1995. 687 p. (In Russ.).
8. Hobbes T. Leviatan ili materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil]. Moscow; 1936. 502 p. (In Russ.).
9. Gorbunov AS. Vozmozhnost' osushhestvleniya principa sobornosti v setevoy kommunikacionnoj srede [Possibility of implementing the principle of conciliarity in network communication environment]. *Sovremennye filosofskie issledovaniya* [Contemporary philosophical research]. 2024;(1):113-119. (In Russ.).
10. Gorlova II, Zorin AL. Formirovanie i ukreplenie obshherossijskoj identichnosti i grazhdanskogo edinstva kak prioritetye napravleniya sovremennoj gosudarstvennoj politiki Rossijskoj Federacii [Formation and strengthening of the allrussian identity and civic unity as priority directions of the actual state policy of the Russian Federation]. *Social'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge]. 2023;(2):5-9. (In Russ.).
11. Evdokimova Ju., Konotop A., Korenkov N. Trisvyatoe [Trisagion]. Moscow; 1997. 80 p. (In Russ.).
12. Erofeeva IV. Kontsept «Sobornost'» v prostranstve sovremennogo mediateksta: problemy reprezentatsii [The concept «conciliarism» in the sphere of modern mediatext: representation problems]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Sotsiologiya i sotsial'nye tekhnologii* [Science Journal of Volgograd State University. Philosophy. Sociology and Social Technologies]. 2010;(2(12)):18-25. (In Russ.).
13. Efimova GZ, Korobova YuA. Druz'ya, neznakomtsy ili vragi? Sosedskie vzaimootnosheniya zhil'tsov mnogokvartirnykh domov [Friends, strangers or enemies? Neighborhood relations practices tenants of apartment buildings]. *Sotsiologiya goroda* [Urban sociology]. 2023;(2):5-29. (In Russ.).
14. Zhuravleva NA. Sotsial'nye idealy v sovremennom rossiiskom obschestve [Social ideals in modern Russian society]. In: *Socio-psychological adaptation of migrants in the modern world: materials of the VII International scientific and practical conference, Penza, March 2024*. Moscow; 2024. Pp. 100-107. (In Russ.).
15. Iokhim AN, Laguzova MA. «Kak nam obustroit' Rossiyu»: problema obshchestvennogo soglasiya v diskurse postsovetskoj identichnosti [«How do we arrange Russia»: the problem of social harmony in the discourse of post-soviet identity]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Politologiya* [RUDN Journal of Political Science]. 2023;(25(1)):77-96. (In Russ.).
16. Kiselev AF, Lubkov AV. Rus': ot yazychestva k pravoslavnoi gosudarstvennosti [Rus': from paganism to orthodox statehood]. Moscow; 2022. 464 p. (In Russ.).
17. Kovalenko NG. Sobornost' kak kontsept otechestvennoi kul'tury: ot russkoj filosofii slavyanofilov do geopolitiki evraziitsev [Conciliarity as a concept of national culture: from the russian philosophy of the slavophiles to the geopolitics of the eurasians]. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Herald of Vyatka State University]. 2022;(3(145)):29-37. (In Russ.).
18. Lazareva AN. Idei sobornosti i svobody v russkoj religioznoi filosofii [Ideas of conciliarity and freedom in Russian religious philosophy]. Moscow; 2003. 153 p. (In Russ.).
19. Leonov V. Svoboda cheloveka vo Khriste i bez Khrista. Opyt bogoslovskogo osmysleniya [Human freedom in Christ and without Christ]. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2010;(3(66)):110-121. (In Russ.).
20. Lozhnikova AV. Slavyanskaya obshchina vne formatsii [The Slavic community: beyond formations]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Ekonomika*. [Tomsk State University journal of economics]. 2022;(59):158-179. (In Russ.).
21. Lossky VN. Po obrazu i podobiyu [In the image and likeness]. Moscow; 1995. 196 p. (In Russ.).

22. Ogleznev VV, Bryanskiy SN. Isaiya Berlin i problemy opredeleniya ponyatiya «svoboda» [Isaiah Berlin and problems with the definition of freedom]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Tomsk State University journal of philosophy, sociology and political science.]. 2015;(4):318-325. (In Russ.).
23. Ravochkin NN. Osobennosti dosugovoi deyatelnosti studencheskoi molodezhi v 2020-e gg. (po materialam sotsiologicheskikh issledovaniy) [Features of leisure activities of student youth in the 2020 (based of sociological research)]. *Sotsiologiya* [Sociology]. 2024;(1):47-55. (In Russ.).
24. Saidov ZA, Melikhov AI, Pratsko GS. Natsional'noe mirovozzrenie kak faktor natsional'noi bezopasnosti v klassicheskoi i otechestvennoi filosofskoi mysli [National worldview as the factor of national security in the classical and domestic philosophical thought]. *Pravovoi poryadok i pravovye tsennosti* [Legal order and legal values]. 2024;2(1):15-25. (In Russ.).
25. Samarina YuF. O mneniyakh «Sovremennika» istoricheskikh i literaturnykh [On historical and literary opinions of «Sovremennik»]. Moscow; 1847. 90 p. (In Russ.).
26. Sartre JP. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is humanism]. In: Sumerki bogov [Twilight of the Gods]. Moscow; 1989. Pp. 319-344. (In Russ.).
27. Sdobnyakov VV. Formirovanie natsional'no orientirovannogo professional'nogo mirovozzreniya budushchikh pedagogov v vospitatel'nom protsesse vuza [Formation of a nationally oriented professional worldview of future teachers in the educational process of the university]. *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* [Yaroslavl pedagogical bulletin]. 2024;(1):21-35. (In Russ.).
28. Frank SL. Dukhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v sotsial'nuyu filosofiyu [Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social philosophy]. Paris; 1930. 317 p. (In Russ.).
29. Khomyakov AS. Po povodu stat'i Kireevskogo [Regarding the article by Kireevsky] In: Polnoe sobranie sochinenii. T. 1. [Complete Works. Vol. 1]. Moscow; 1886. Pp. 197-260. (In Russ.).
30. VCIOM, 2022. Analytical review: youth values. Available from: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/cennosti-molodezhi> accessed 25.06.2024
31. Schmemman A, prot. Sobranie statei 1947-1983 [Collection of Articles 1947-1983]. Moscow; 2009. 896 p. (In Russ.).
32. Shchetinina AV, Kislitsina AN. Individualizm v vospriyatii nositelya russkogo yazyka (po dannym slovari i analiza sochetaemosti) [Individualism in the perception of a Russian speaker (based on dictionaries and compatibility analysis)]. *Vestnik Rossiiskogo novogo universiteta. Seriya: Chelovek v sovremennoy mire* [Vestnik of Russian new university. Series «Man in the modern world»]. 2020;(4):138-145. (In Russ.).
33. Shchipkov AV. Ponyatie «kod» v ramkakh sovremennogo tsivilizatsionnogo podkhoda [The concept of «code» in the modern civilizational approach]. *Voprosy Filosofii* [Questions of philosophy]. 2018;(7):28-34. (In Russ.).

Информация об авторе

Р. А. Заякина — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и гуманитарных наук.

Information about the author

R. A. Zayakina — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Humanities.

Статья поступила в редакцию 06.07.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 06.07.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

The author declares no conflict of interests

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Научная статья

УДК 141

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-35-40

СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ В ДРЕВНЕМ МИФЕ И СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ

Инна Петровна Лобанкова

Уфимский государственный нефтяной технический университет, Уфа, Россия, izar77@mail.ru, 0000-0002-8658-5075

Аннотация. Научный интерес представляет проблема символа в мифологическом сознании древних культур и в его современных интерпретациях. Рассмотрим эту проблему в контексте концептуализации М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского о соотношении символа и сознания. Исторические, культурные, религиозные, провиденциальные причины недостатка символизма в современном мире основаны на особенностях психики человека. Современники воспринимают символы критическим логически-понятийным мышлением в качестве знаков для обогащения знаний о культуре. Десимволизация в знаковых системах приводит к потере их содержания и превращения в знаки. Научное семиотизирование — это превращение символа сознания в знак культуры. Символика любой древней культуры включает олицетворенную психическую стихию — это символический факт, непосредственный смысл которого мы не знаем. Но мы способны к самопознанию и раскрытию их соответствующего сознательного содержания в виде символов. Парадоксальная философская рефлексия интуитивно соотносит вещный образ и смысл символа. Есть древние символы, которые аксиологически и онтологически вневременны. Рассматривая символику героизма в контексте древних и современных интерпретаций, обратимся к символу огня. Древняя интерпретация символа огня, означающая праведность, Логос, разум, порядок, космический закон, огонь духа, идентична интерпретации современного символа, означающего огненную духовную сущность героев, материализованную в виде символа вечного огня в мемориале. Все древние символы являются не предметами денотирующих символов, а объектами контекстов культа, в рамках которого все психотехники адептов были сориентированы на их сознания. Современная символика также имеет онтологические и социокультурные основания, отраженные в религии, искусстве, культе, традиции, языке, ориентированные на сознательное восприятие смыслов, интерпретацию и трансляцию их в культуре и социуме на всех уровнях социальных общностей и институтов. Необходимо философское осмысление древних символов в их проекции на современную культурную, социальную и политическую среду.

Ключевые слова: символ, знак, сознание, миф, культура, вещь, герой, огонь

Для цитирования: Лобанкова И. П. Символ и сознание в древнем мифе и современном социуме // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 35–40. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-35-40.

Original article

SYMBOL AND CONSCIOUSNESS IN ANCIENT MYTH AND MODERN SOCIETY

Inna P. Lobankova

Ufa State Petroleum Technological University, Ufa, Russia, izar77@mail.ru, 0000-0002-8658-5075

Abstract. A problem of a symbol in the mythological consciousness of ancient cultures and in modern interpretations is of scientific interest. Let's consider this problem in the context of the conceptualization of M. K. Mamardashvili and A. M. Pyatigorsky on the relationship between symbol and consciousness. In modern world historical, cultural, religious, and providential reasons for the lack of symbolism are based on the peculiarities of the human psyche. Contemporaries perceive symbols with critical logical-conceptual thinking as signs for enriching knowledge about culture and the psyche. Desymbolization in these systems leads to the loss of their content and transfor-

mation into signs. Scientific semiotization is the transformation of a symbol of consciousness into a sign of culture. The symbolism of any ancient culture includes a personified psychic element – this is a symbolic fact, the immediate meaning of which we do not know. However, we are capable of self-knowledge and the disclosure of their corresponding conscious content in the form of symbols. Paradoxical philosophical reflection intuitively correlates the material image and the meaning of the symbol. There are ancient symbols that are axiologically and ontologically timeless. Considering the symbolism of heroism in the context of ancient and modern interpretations, let us turn to the symbol of fire. The ancient interpretation of the symbol of fire, meaning righteousness, Logos, reason, order, cosmic law, fire of the spirit, is identical to the interpretation of the modern symbol, meaning the fiery spiritual essence of the heroes, materialized as a symbol of eternal flame in the memorial. All ancient symbols are not objects of denoting symbols, but objects of cult contexts, within the framework of which the psychotechnics of the adepts were oriented towards their consciousness. Modern symbolism also has ontological and socio-cultural foundations reflected in religion, art, cult, tradition, language, and focused on the conscious perception of meanings, interpretation and translation in culture and society at all levels of social communities and institutions. The philosophically comprehend ancient symbols in their projection on the modern cultural, social and political environment it is necessary.

Keywords: symbol, sign, consciousness, myth, culture, thing, hero, fire

For citation: Lobankova IP. Symbol and consciousness in ancient myth and modern society. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):35-40. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-35-40.

Постановка проблемы

Символ – это переносное значение образа в единстве формы (внешний вид) и содержания (смысл), социально-культурный, традиционно-информационный знак, содержанием которого является феноменологически постигаемая идея. Смысловая нагрузка символа: информативная, коммуникативная и консервативная. Символ социален, поскольку символы различного содержания принадлежат социальным общностям и институтам всех уровней, в символике отражены социальные отношения. Содержание символов не передается вербально, а выявляется интуитивным соотношением вещного образа и вложенного в образ смысла. В отличие от знаков, смыслы символов не указывают прямо на означаемые ими объекты.

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в работе «Символ и сознание» толкуют символ не как репрезентацию предмета или события, а как особое выражение сознания, где «символ и психика — вещи, а сознание — «не-вещь». В онтологической интенции символ — вещь, которая одним концом в мире вещей, а другим в действительности сознания» [8, с. 26]. Символ — оболочка, а сознание внутри нее — единственная реальность. Согласно Г. Гегелю символ также образен — это картинка.

Мифы — коллективные образные традиции, способы самоорганизации, самосозидания человека в бытии и самоупорядочения пространства во времени.

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский считают миф «систематизацией первичного метаязыка» [8, с. 36].

Представляя миф конструкцией сознания, М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский вы-

деляют «три типа понимания мифа: 1) универсалия сознания: психологическая (Вундт), культурно-историческая (Ницше), психогенетическая (Фрейд), психоисторическая (Эриксон). Миф — состояние сознания; 2) природный феномен, противопоставленный исследованию мысли (Фрэнгер, Леви-Брюль). Миф — факт мышления; 3) способы моделирования реальности, снимающие антитезу «исследователь — исследуемый объект», возвращающие миф к типу «универсалия сознания», делающие аналогичными мифологическую и языковую формы (Леви-Стросс, Топоров). Миф — идеологическая конструкция — его интерпретация, производимая исследователями и самими мифами» [8, с. 82].

Миф, символ и сознание

Миф является неанализируемой целостностью и пребывает в области интерпретаций. Миф, как целостный факт (целостность), не бывает частичен.

Согласно М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорскому, «символы по отношению сознанию отличны от мифов тем, что они — вещи, а не факты. Но подобно мифам, они остаются вещами, пока не будут интерпретированы по отношению к конкретной структуре сознания. Символы не выводятся по законам логики из их частей или целого. Так, «Яйцо Брахмы» — символ бесконечной вставленности миров один в другой, можно интерпретировать символом «рекуррентия», поскольку представления о Брахме — это бесконечные циклы «замкнутого в яйце пространства-времени», т. е. «вещи, вне которой отсутствует время». Яйцо — символ, происходит постулирование «вещи, вне которой отсутствует время», как структуры сознания» [8, с. 84].

Так и целостности мифа соответствует целостная планиграфия архитектурного протогородского индоиранского комплекса «Страны городов» Южного Зауралья эпохи бронзы (XXI–XVIII вв. до н. э.) [4]. Архитектурный план каждого из более чем двадцати протогородских поселений не сводится к своим частям и не выводится из них, и каждому соответствуют свои символические значения (овал, круг, квадрат). Самые древние поселения овальной формы (Аландское, Берсуат, Кизильское) вполне могли бы символизировать яйцо Брахмы.

Символ содержит образ, но символ не сведен к образу, так как предполагает смысл, слитый с ним, но этому образу не тождественный. Символ включает в себя взаимообусловленные элементы — смысл и образ. Потому символ бытийствует как символ (но не вещь, символизирующая что-либо) лишь в интерпретациях.

Мифологические конструкции не нуждаются в вещественном качестве. Зачастую вещь или событие должно утратить вещественность или событийность, чтобы превратиться в миф. Мифы — это «психологизированные вещи» (события), а символы — овеществленные абстракции ума.

При археологических раскопках наряду с обычными артефактами (керамика, утварь, оружие и др.) часто обнаруживают непонятные предметы, дающие возможность поразмышлять о древнем мышлении. Изучая оставшиеся от предков символы, можно понять глубину мышления древних. В их обдуманых символах скрыты глубокие смыслы, необходимые и сегодня.

При эмпирическом подходе первичные символы интерпретированы однозначно: колесо со спицами символизирует солнце, космическую силу, «колесо причинности» Будды; крест — очистительный огонь; древо жизни — трансформация и божественный порядок сознания.

Древние символы религий взяты из образов космоса. Культы посвящались Творцу космоса. Так, символ Матери мира или богини матери — символ великой творческой силы сущности человека в древних культурах земли, солнца, огня, воздуха, воды. В Завете любой религии символы «мира дольного» скрывают образы и понятия «мира горнего» (город, чаша, корова, молоко, змея). Вехой эволюции и превращения физического бытия в духовное является символ преображения — крест, который также является и символом жизни.

Интерпретации символа огня в древних культурах — это ипостаси бога Агни в индоиранском

мифе (жертвенный костер, Солнце и молния, духовная устремленность), или Агни в Упанишадах — всеобъемлющее начало, управитель Вселенной. В индоиранском мифе развитие сущего — подобие древа жизни, рост которого основан на внутреннем божественном огне, соответствующем вселенскому закону, что затем в философии Вед соответствует «рите» и «дхарме». Огонь — символ праведности у огнепоклонников зороастризма. В Античности — это Логос Гераклита — разум, закон, учение, порядок, мера, всеобщая связь сущего, единство космоса, огонь Духа.

У всех народов древнейшим символом самоотвержения, искупления, просветления и бессмертия являлась чаша, как утверждение служения Высшим силам, чьи дары собраны в чаше для раздачи из нее жаждущим. Символ человека, несущего чашу, означал героя, несущего подвиг высокого деяния во имя всеобщего блага. Это священный Грааль в виде чаши, символизирующей совершенную природу и сердце Христа, и его самопожертвование. Это испытание чаши яда, символизирующее самоотверженность и последнюю ступень завершения земного пути архата. Это образ мудреца, несущего чашу, отражающую мироздание в индийской философии, где чаша — психоэнергетический центр высшего сознания адепта, вместительница вековых накоплений, окружающих зерно духа.

Все эти символы имеют равнозначные способы применения. Так, Солнце, огонь, чаша являются не предметами денотирующих символов, а объектами контекстов культа, в рамках которого психотехники адептов были сориентированы на их сознания. Свидетельством является огнепоклонническая и шаманская символика, «первичное не интерпретирующее понимание символов которой является символическими обозначениями дискретного психического состояния, ориентированного на структуру сознания, которую шаман описать не может, а ученый может, приурочив ее к религиозному контексту» [8, с.212].

Формирование учения об элементах в древних философских системах

М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в работе «Символ и сознание» раскрыли проблему понимания при использовании символизма в Древней индийской и Античной философии в учениях об элементах и стихиях.

Созерцательное проникновение в суть вещи — это уровень, где адепт уже не видит вещи, а ви-

дит конечный элемент ее составляющий. «Стихия — результат видения жизни внутри знаний, «сущностей» и знаковых систем. Материя не распадалась на элементы, но в движении от знаний к пониманию символов материя исчезла, появились элементы, заменяющие понимание материи. Стихия — символ результата ментальной работы сознания, где отсутствуют материя, отчлененный от нее дух и объект» [8, с. 198]. Так, в Веданте дух неприкосновенен, огонь зерна духа стихийно целостен, т.к. стихии неизменны, а эманация зерна духа меняется с ростом сознания. Зерно духа — частичка огненной стихии, а окружающая его энергия — сознание. Веданта говорит о зерне, как неподвижной основе, а Буддизм, устремляя к эволюции, говорит об усовершенствовании оболочек, указывая на подвижность.

Древние атомистические теории отражают иной уровень сознания. Они родились в созерцании мыслителями и йогами стихий, как изначальных символов сознания. В ведийских и древнегреческих атомистических представлениях «атомы — символы жизни в сознании. Это осознает и философ, и йог, где атом — символ невозможности анализа на этом уровне сознания. Элементы и атомы — первичные символы состояния сознания, при выходе из которого, человек представлял их трансцендентными сущностями, соотносящимися с материей. Так символическое осмысление стало вторичной объектной интерпретацией, превратившись в знание. Рождались йогические психотехники созерцания дискретности вещи, небытия в вещи и «ничто» как символического образа» [8, с. 198].

Так символика любой древней культуры включает олицетворенную психическую стихию — это символический факт, подобно элементам, атомам и телам, первичный, непосредственный смысл которых мы не знаем. Но мы способны к самопознанию и раскрытию их сознательного содержания в виде символа. Парадоксальная философская рефлексия интуитивно соотносит вещный образ и смысл символа.

Символика героизма в контексте древних и современных интерпретаций

Символ напоминает о знаке. Расцвет народов может происходить под символом, под высшими знаками преодолеваются опасные исторические переходы, но любая культура гибнет, когда изолируются ее элементы — изменяются условия жизни, уходят символы и знаки (язык). То, что невыразимо словом, дополняется символом. В лю-

бом символу есть фрагмент невыразимого, трансцендентного. Не всегда вербально можно выразить значение сакрального, что требует особого прозрения и внимательного отношения к символам — сокровенным иероглифам, хранящим сущностную основу мироздания. Так символом является знамя, под которым воины ведут битву, где потерянное знамя означает поражение войска. Символом великой битвы являлся меч, а духовным символом — религиозное учение о служении миру.

Изучая символы, мы постигаем невыразимое словами. Сакральность символа напрягает энергию. Самая высокая созидательная энергия — мысль. Вершина мысли — легенда мира, где заложен смысл создающей энергии каждого вождя, всех чаяний, открытий, достижений, самоотверженных подвигов, героизма и воли каждого народа во все времена. Мощный коллектив в духовном устремлении своих вождей и героев увековечивает истину в образе, символе и знаке мирового языка. Один из христианских символов героизма и мученичества Георгий Победоносец помещен в центр герба России, отражен в религии, иконографии, искусстве, геральдике, топонимике, нумизматике, его именем назван орден и георгиевская лента.

Пифагор считал, что народ слагается героями и мучениками. Народ, восходящий в дерзании героев, живет подвигом, тогда как для нисходящего народа герой обременителен, а подвиг неприличен, хотя его благополучие и самомнительность еще велика. Так, общества, считающие героев излишним элементом, выпадают из эволюции. В то время как герои своей самоотверженностью, неуклонностью, осознанием общего блага приближают космическую эволюцию духа человеческого.

Для Платона его учитель Сократ — идеальный символический тип его философской системы, символ пребывания в состоянии сознания, т.е. воплощение самой философии, а также символ героизма и самопожертвования во имя истины [9].

Г. Гегель говорил о героях, как о великих людях, избранных мировым духом своими доверенными лицами, а также как о всемирно-исторических личностях, осознавших собственное призвание и благодаря собственной энергичности достигших цели. Величие героев определено их выходом на уровень всеобщего, что является основанием жизни народов и государств. Их соответствие воле мирового духа осуществлять великое, справедливое и необходимое определяет их героизм [2, с. 82].

У Э. Кассирера герои — не конкретные люди, а созданные героические образы [7]. У Т. Карлейля герой своей созидательной силой воплощает стремления народа во все времена. Карлейль писал об образе героя как хранителе мирового порядка, о культе и почитании героев, как о залого прогрессивного общественного развития, где народ, принижающий социальную роль героя, неизбежно ждет гибель [6].

Именно сейчас так своевременна для нашей Русской цивилизации эта древняя как мир установка — творить героев. Россия, на протяжении веков решая экзистенциальную проблему борьбы с мировым злом, в очередной раз в полной мере погружена в героическое время, онтологически проявляющее культурно-генетический код народа-победителя. Энергичная (духовная) детерминация народа в решающие периоды истории нашей страны всегда обнаруживалась со всей своей мощью, и наш народ, обнажив свои пассионарные качества, при всех ударах судьбы держал дух. Держание духа — это устойчивое удержание его энергичных, пассионарных форм. Для народа, умеющего держать дух, крайне важна переключка времен.

Однако, герой древнего мира не похож на современного героя. Краткий подвиг древнего героя, одним взрывом огненного устремления напитывающий его энергичность, не предполагал нескончаемого запаса вдохновения и героического энтузиазма. В современных условиях подвиг длителен, земная атмосфера истощена, информационно-психический фон мировых общественно-политических процессов негативен, поэтому требуется непомерное напряжение всех сил и энергий.

Герой и мученик энергично подобен действующему вулкану, извергающему напряжённую мощь. Эволюция человечества невозможна без таких направляющих импульсов. И как бы не называлось такое благословенное напряжение энергий («героический энтузиазм» Дж. Бруно [1], «пассионарность» Л. Н. Гумилева [3], «человек-факел» И. А. Ильина [5], «горящее сердце Данко» А. М. Горького — всё это символы самопожертвования во имя общего блага), оно необходимо для эволюционного развития человечества. Здесь герой заражает людей своей одержимостью, верой в выбранное предметное основание, которое

связано с самоотверженностью ради общего блага, самоотречением и великим служением и которое, к сожалению, зачастую венчает человеческая неблагодарность.

Однако, труд, самоотвержение и подвиг каждого героя будет созидательным импульсом и эволюционным взрывом человеческой энергичности, создающей жизненный ритм, позволяющий толпам стать народами, способными оценить их героизм. Герой духа, отдающий кровь свою во имя спасения человечества благодаря внутреннему импульсу бессознательного воспламенения, восполняющего его силы, кратно увеличивает свою энергичную мощь. Герой в огненном творчестве, стремительно ведущий народ над бездной и дающий основание новой культуре, сравним с незримым космическим огнём, имеющим самое высшее напряжение.

Героизм может выражаться не только во внешнем подвиге, но и в боговдохновенном подвиге незримом, где в высшем духовном мыслительном творчестве подвижника происходит сотворчество с Творцом. Но всегда путем героев являются тернистые тропы самоотверженного подвига, являющегося залогом новых начал.

Заключение

Так, несмотря на издержки научного семиотизирования, в культурно-генетическом коде любого народа остаются символы, которые как непреходящие ценности онтологически вечны, как Космос. К таким символам можно отнести и феномен героя. Необходимость чтить героев духа находит проявление в символике народа. Символика древней культуры, включающей олицетворенную психическую стихию огня, идентична современной символической системе, отражающей огненную духовную сущность героев в виде факелов ведущих, языков пламени на памятниках и мемориалах вечного огня в честь героев, павших за Родину. Современная символика также имеет онтологические и социально-культурные основания, отраженные в философии, религии, искусстве, культе, традиции, языке и ориентированные на сознательное восприятие их смыслов, интерпретацию и трансляцию их в культуре и социуме на всех уровнях социальных институтов.

Список источников

1. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М.: Госуд. изд-во худож. лит-ры, 1953. 212 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005. 480 с.
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-пресс, 2011. 560 с.
4. Зданович, Г. Б. Аркаим. Археология укрепленных поселений: монография: в 2 кн. Кн. 1: Жилища и жилое пространство / Г. Б. Зданович, Т. С. Малютина, Д. Г. Зданович / Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. ист.-культур. заповедник «Аркаим»; Благотворит. фонд «Аркаим». Челябинск: Изд-во Чело. гос. ун-та, 2020. 450 с.
5. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Дар. 2017. 352 с.
6. Карлейль Т. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994. 417 с.
7. Кассирер Э. Миф о государстве. / Философия символических форм: в 3-х т. М.: Академический проект, 2011.
8. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. СПб.: Азбука Атттикус, 2011. 224 с.
9. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. / Ред. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1993. 528с.

References

1. Bruno Dzh. O geroicheskom e'ntuziazme. = About heroic enthusiasm. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoj literatury. 1953. 212 p. (In Russ.).
2. Gegel', GVF. Lektsii po filosofii istorii. = Lectures on the philosophy of history. SPb.: Nauka, 2005. 480 p. (In Russ.).
3. Gumilev LN. E'tnogenez i biosfera Zemli. = Ethnogenesis and the biosphere of the Earth. M: Ajris-press, 2011. 560 p. (In Russ.). (In Russ.).
4. Zdanovich, GB. Arkaim. Archeology of fortified settlements : monograph : in 2 books. Book 1 : Dwellings and living space / GB Zdanovich, TS Maljutina, DG Zdanovich / Chelyabinsk State University; Chelyabinsk State Historical and Cultural Reserve "Arkaim" ; Charitable Foundation "Arkaim". Chelyabinsk : Chelyabinsk State University Publishing House, 2020. 450 p.
5. Il'in IA. Put' k ochevidnosti. = The path to evidence. M.: Dar. 2017. 352 p. (In Russ.).
6. Karleyl' T. Teper' i prezhde = Now and before. M.: Respublika, 1994. 417 p. (In Russ.).
7. Kassirer E'. Mif o gosudarstve. / Filosofiya simvolicheskix form: v 3-x t. = The myth of the state / Philosophy of symbolic forms: in 3 volumes. M.: Akademicheskij proekt, 2011. (In Russ.).
8. Mamardashvili MK, Pyatigorsky AM. Simvol i soznanie: metafizicheskie rassuzhdeniya o soz-nanii, simvolike i yazy'ke. = Symbol and consciousness: metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language. St. Petersburg: Azbuka Atticus, 2011. 224 p. (In Russ.).
9. Platon. Sobranie sochinenij v 4 tomakh. T. 1. = Plato. Collected works in 4 volumes. Vol. 1. / Red. AF Losev. M.: My'sl', 1993. 528 p. (In Russ.).

Информация об авторе

И. П. Лобанкова — кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры философии, истории и социального инжиниринга.

Information about the author

I. P. Lobankova — Candidate of Cultural Studies, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, History and Social Engineering.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 13.10.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 13.10.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 41–46.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):41-46.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46

РУССКИЙ ДУХ КАК ЭНЕРГИЙНЫЙ МОДУС РУССКОГО МЕНТАЛИТЕТА

Токарева Светлана Борисовна

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, svet-tok2008@yandex.ru, 0000-0003-4274-6444

Аннотация. В статье представлен анализ русского менталитета в свете модального подхода. Русский менталитет в качестве *особенной* формы определен как способ заданности *должного* (фиксируемого оператором «необходимо») и *волевого*, выражающего мотивированность действия волевой установкой («я хочу»). Русский менталитет как модальная целостность проявляет себя через три основных модуса: смысловой, концептуализацией которого выступает русская идея; субъективный, «схватываемый» через концепт «русская душа»; энергийный, выражаемый через концепт «русский дух». Последний феноменологически дан индивидуальному сознанию как объективированная форма энергии носителей «русскости», а исходящие из него импульсы оказывают воздействие на всю этносоциальную общность, «прокачивая» через личности энергию, трансформирующуюся в предметную деятельность, в индивидуальные идеи и смыслы, в поступки и психические реакции, в ценности и оценки. Показано, что для представителей русской культуры и искусства, связывающих самореализацию русского духа с энергийным приобщением к универсальной духовности, характерно признание необходимости преодоления предметных форм творчества и отказ от институционально закрепленных образцов духовной жизни.

Ключевые слова: менталитет, русский менталитет, модальный подход, русский дух, русская культура, энергийный модус

Финансирование. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, научный проект № 24-28-01661 «Русский менталитет как модальная целостность».

Для цитирования: Токарева С. Б. Русский дух как энергийный модус русского менталитета // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 41–46. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46.

Original article

RUSSIAN SPIRIT AS AN ENERGY MODE OF THE RUSSIAN MENTALITY

Svetlana B. Tokareva

Volgograd State University, Volgograd, Russia, svet-tok2008@yandex.ru, 0000-0003-4274-6444

Abstract. The article presents an analysis of the Russian mentality in the light of the modal approach. The Russian mentality as a special form is defined as a way of setting the due (fixed by the operator “necessary”) and the volitional, expressing the motivation of an action by a volitional attitude (“I want”). The Russian mentality as a modal integrity manifests itself through three main modes: the semantic mode, the conceptualization of which is the Russian idea; the subjective mode, defined through the concept of “Russian soul”; the energy mode, expressed through the concept of “Russian spirit”. The Russian spirit is phenomenologically given to the individual consciousness as an objective form of energy of the bearers of “Russianness”, and the impulses emanating from it affect the

entire ethno-social community, endowing individuals with energy that is transformed into objective activity, into individual ideas and meanings, into actions and mental reactions, into values and assessments. It is shown that for representatives of Russian culture and art, who connect the self-realization of the Russian spirit with energetic involvement in universal spirituality, it is typical to recognize the need to overcome objective forms of creativity and reject institutionally fixed models of spiritual life.

Keywords: mentality, Russian mentality, modal approach, Russian spirit, Russian culture, energetic mode

Funding. The research was carried out with the support of the Russian Science Foundation, scientific project No. 24-28-01661 “Russian mentality as a modal integrity”.

For citation: Tokareva SB. Russian Spirit as an Energy Mode of the Russian Mentality. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):41-46. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46.

Введение

Современное представление о менталитете сложилось в результате переосмысления и доопределения введенного в научный оборот социологической школой Эмиля Дюркгейма термина «ментальность». Люсьен Леви-Брюль и представители антропологически ориентированной истории в период «романтического увлечения» этой тематикой не только существенно расширили и концептуализировали содержание понятия «менталитет», но и положили его в основу нового направления в исторической науке — истории ментальностей, обращенной к опыту повседневной жизни людей, способам справляться с обстоятельствами, привычкам чувствовать и мыслить [1; 6]. При этом утвердилось понимание человеческого поведения как детерминированного теми правилами, образцами и практиками, которые стали в данном обществе хабиитуализированными, привычными, закрепившимися в языке «народной культуры», представляющей собой сферу («точку»), в которую стянуты и слиты в целостный сплав мышление и поведение, а также условия материальной жизни, быта и мироощущения. Таким образом, менталитет с точки зрения историка — это по сути своей *причинный механизм*, фактор несвободы человека внутри человеческого сознания, с необходимостью дополняющий внешнюю несвободу, выраженную в ограничениях, налагаемых социальными условиями. Признание за менталитетом ключевой роли в комплексе витальных факторов, во власти которых пребывает человек, несомненно, усилило позиции сторонников *каузальной* детерминации истории.

Однако в результате трансфера понятия «менталитет» в область философского дискурса оно было доопределено за счет включения душевных и духовных факторов, вследствие чего менталитет уже не отождествлялся исключительно с неосознанным, стихийным, неотрефлексирован-

ным. Так, французский социолог Гастон Бутуль определяет менталитет как «ансамбль идей и интеллектуальных установок, присущих индивиду и соединенных друг с другом логическими связями или же отношениями веры... Наш менталитет находится между нами и миром как призма. Она, пользуясь выражением Канта, является априорной формой нашего познания» [14, р. 31–32; цит. по 10, с. 159–160.]. Л. М. Баткин также высказывает сомнение в отношении того, что понимание менталитета «всцело и жестко сопряжено с подспудностью, неосознанностью, анонимностью». Менталитет, по его мнению, есть функционально представленный глубинный слой коллективного сознания как компонента «социальной системности» [3, с. 37].

Менталитет в свете модального подхода

Широкая трактовка менталитета созвучна идее Николая Гартмана о необходимости преодоления разрыва между витальными и духовными факторами, поскольку «исторический процесс слоист», то есть включает *напластования* витальных и духовных составляющих [5, с. 121]. Менталитет как образование коллективной психологии относится к области объективного духа как *целостности* (в гегелевском значении). «В истории движутся, преобразуются и развиваются самосозидательные духовные формы нации: право, политика, обычаи, язык, знания и т. д.» [5, с. 119], тогда как все единичное в истории — будь то индивид или отдельное событие — «обнаруживает свою полную несамостоятельность» и «получает свою определенность и свою экзистенцию из этой всеобщей связи, из *целого*, которое является образованием высшего порядка» [5, с. 119].

В качестве целостности менталитет является формой бытия определенного сообщества и, будучи социальным куматоидом, определяет поведение входящих в сообщество индивидов как *программа*. Однако человек, будучи носителем ментально-

сти, воспринимает свое поведение телеологически, в свете привычной для психики схемы целеполагания. Нужна, следовательно, особая оптика, чтобы представить действие менталитета в индивидуальном сознании за рамками дилеммы *каузальное* (почему?) / *целевое* (зачем?).

Сам по себе менталитет в качестве *способа* действовать, мыслить и чувствовать недоступен для непосредственного восприятия. Однако модальный подход позволяет анализировать национальные формы менталитета, связанные с реальными этносоциальными общностями, в их *особенности*. Как модальные целостности *особенные* формы менталитета представляют собой способы заданности *должного* (понимаемого в широком смысле «правила», фиксируемого оператором «необходимо») и *волевого*, выражающего мотивированность действий волевой установкой на их реализацию, переживаемой субъектом как готовность к самоактивности («я хочу»). Суть феноменологического переживания воли как энергийного состояния *хотения*, которое Ансельм Кентерберийский определял как сочетание *способности к хотению* и способности «самому себя подвинуть к хотению» [2, с. 243–244], изложена в работе Д. Н. Узнадзе «Психология установки» [12]. Опираясь на данные экспериментальных исследований, Д. Н. Узнадзе показал, что сущностным содержанием волевого акта является возникающее в момент принятия решения о действии специфическое переживание, выражаемое как «я хочу» (в актуальном моменте — «теперь я действительно хочу»). При этом разнообразные психологические состояния, сопровождающие акт воли в момент принятия решения (*предметный* момент воли как ясное представление субъектом того, что ему надлежит делать; *напряжение; усилие*, которое в волевом акте часто неверно принимается за главный элемент — «силу воли») не имеют для воли никакого значения [12, с. 330–331]. «Воля сама по себе абсолютно свободна от усилия» [12, с. 332]; она представляет собой переживание чистой «самоактивности», чистую энергию, исходящую от человеческого «Я» как свободного (или «самодвижного», по выражению Дионисия Ареопагита), существа, подобного в этой «самодвижности» Богу и ангелам [7, с. 501].

Русский менталитет в качестве модальной целостности проявляет себя через три основных модуса: смысловой, концептуализацией которого выступает *русская идея*; субъектный, «схватываемый» через концепт «*русская душа*»; энергий-

ный, выражаемый через концепт «*русский дух*». Последний феноменологически дан индивидуальному сознанию как объективированная форма энергии носителей «русскости», как волевой (побуждающий) импульс. Исходящие из него импульсы оказывают воздействие на всю общность, «прокачивая» через личности энергию, трансформирующуюся в предметную деятельность, в индивидуальные идеи и смыслы, в поступки и психические реакции, в ценности и оценки.

Таким образом, русский менталитет, оставаясь как целостность за пределами восприятия эмпирических индивидов, обнаруживает себя через побуждающие импульсы, распространяющиеся через суггестивные механизмы и социальное (поведенческое) заражение. Одновременно он работает как плавильный котел, в котором происходит постоянная переплавка компонентов психической жизни в духовные: «Психическая жизнь привязана к индивиду, она возникает и умирает вместе с ним. Духовная жизнь никогда не является делом отдельного лица, насколько бы ни было это лицо, как личность, совершенно и единственным в своем роде существом. <...> То, что личность собой представляет, она не просто порождает из себя. Вырастая, она воспринимает это из духовной сферы, в которую вращается. <...> Духовная сфера есть нечто общее, разветвленное целое, составленное из воззрений, убеждений, тенденций, суждений и предрассудков, знаний и заблуждений, форм жизни и форм выражения. <...> Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личность разделяют их» [5, с. 95].

Исторический дух народа представляет собой такую реальность, которая: во-первых, дана в своей неповторимости как образование в наименьшей степени индивидуальное, чем личность; во-вторых, постижима, подобно любой реальности, в той мере, в какой дух себя обнаруживает. Русский менталитет *проявляет* себя в модусе русского духа, однако способ бытийствования последнего в качестве энергийного центра русской нации остается тайной. Ментальные характеристики, составляющие суть русского духа, неверно рассматривать как «чисто статистические ряды», то есть статистически распределенные среди носителей «русскости» психические черты, склонности и настроения, обнаруживаемые методом массовых опросов, анкет или тестов. Нация — это этно-социальная общность, в которой абсолютное большинство людей, не будучи

связанными друг с другом непосредственно, «осознают свою принадлежность к ней, поскольку имеют общий с другими центр, олицетворяющий данное “мы”» [9, с. 166]; именно такой тип «централизованной» социально-психической связи без прямых контактов всех со всеми отвечает ... жизненной реальности» [9, с. 166]. В этом смысле менталитет – это не «одинаковость» характеристик членов сообщества, зафиксированная как простой эмпирический факт, а реальная *общность*, основанная на *общении* как глубинном механизме формирования особого, растянутого во времени «цепи» психического взаимодействия людей [9, с. 164]. Таким «цепным» способом формируются элементы общественной психологии, которые могут трактоваться как некое «мы» [9, с. 165].

Русский дух как энергийный модус менталитета

Подобно тому, как в отдельном индивидууме дух в качестве чистой неопределенной энергийности превышает «витально определенную энергийность человеческих влечений» и «“парит” над предметностями обыденного сознания, души, обращенной к повседневности человеческого бытия» [8, с. 16], русский дух как модус русского менталитета воплощает в себе направленность и жизненную мощь влечения, желания, стремления или сопротивления. Согласно концепции А. Б. Невелева о диалектической взаимосвязи предметной и энергийной сторон бытия человека, утверждающей обратную зависимость между *предметной* определенностью бытия человека (реализуемой на четырех уровнях) и *энергетической* насыщенностью его бытия, выражающейся в способности действовать, творить, любить [8, с. 8], проявления духа следует искать в феноменах со «сниженной», «истонченной», исчезающей предметностью.

Именно на этом пути искали способы самореализации русского духа представители русской культуры. Покажем это на двух ярких примерах. Выдающиеся представители русского художественного авангарда начала XX в. Василий Кандинский, Казимир Малевич и Велимир Хлебников развивали в своих искусствоведческих и футурологических теориях тему наступления эры Великой Духовности, ставящей перед человеком великую цель — принять, вместить в себя и выразить в художественной форме объективное духовное начало Универсума. Для этого они призывали «отказаться от изображения (визуально-

го или вербального) предметной действительности, от творчества на основе законов разума, осознанной деятельности» [4, с. 620], поскольку «в наиболее чистом виде Духовное можно выразить только в абстрактном, беспредметном искусстве на основе “чувства внутренней необходимости” — интуитивных эстетических законов, управляющих творчеством художника» [4, с. 620]. Главный смысл искусства виделся русским авангардистам в предельном развитии христианских смыслов и заключался в «субъективном выражении “беспредметности”, составляющей сущность предметного мира, сокрытой за видимым объектом и в чистом виде реализующейся только в “ощущениях” художника» [4, с. 620]. Радикальный переход на позиции «беспредметной живописи», призванной «приготовить пути» эпохе всеобъемлющей Духовности, возможен, согласно В. В. Кандинскому, только в абстрактном искусстве – по той причине, что в нем, в отличие от искусства реалистического, энергия «чисто-и-вечно-художественного» не заслоняется внешним видом изображенных предметов [4, с. 582]. Аналогично, К. С. Малевич требует от живописи минимализма и беспредметности, применения для живописно-пластического выражения *энергийности* принципа экономии выразительных средств. Искусство, по его мнению, должно отказаться не только от всех прагматических задач и функций, но и от всех видов осознанности, являющейся проводником предметности. Для воплощения беспредметности «как таковой» живопись должна выражать реальность через энергетику цвета и формы [4, с. 605].

Другим примером намеренного снижения значимости предметных форм опыта является русская литературная традиция художественного изображения мира праведничества. Образы праведников в произведениях выдающихся русских писателей XIX в. Н. С. Лескова, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого не столько выступали типизациями опыта реальных людей, сколько выражали универсальный идеал духовного человека. При этом используемые в описании жизни праведников художественные приемы «духовного реализма», придающего поступкам героев и происходящим событиям мистическую окраску, созвучны идеям энергийной антропологии — концептуальному подходу, в котором «духовная практика конституируется как феномен» [13]. «Символические отсылки к энергийному богословию могут выражаться в широком

использовании метафоры света. Так, Достоевский для описания праведников использует выражения «светоносный образ», сравнивает их с “вытеснением темноты Божественным светом”, с “проступанием света из темноты” [11, с. 63]. Еще более показательным, на наш взгляд, является ключевой посыл оправданий Н. С. Лескова перед лицом обрушившихся на него критиков образа русского человека. Словно предваряя будущую характеристику своего творчества как «стихии светозрения», Лесков пишет, что никогда *не был слеп* к «хорошим и светлым сторонам рус-

ской жизни». Эта практически пустая с точки зрения предметного наполнения мысль указывает на чистую энергию народного духа, которая неудержимо и неизменно пробивается через любые нагромождения институций, смыслов, интересов, теорий и идеологий.

Дальнейшая концептуализация темы энергийности русского духа предполагает рассмотрение процессов дифференциации его форм и их многовекторный анализ в контексте взаимодействия антропологических, психологических и социокультурных факторов.

Список источников

1. Андреева Е. А. «Новая историческая наука» Франции глазами французских историков // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 276. С. 13–20.
2. Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 221–270.
3. Баткин Л. М. Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М.: Курсив-А, 1994. 282 с.
4. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
5. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. 640 с.
6. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Сост. Е. М. Михина. М.: РАН, РГГУ, 1996. 255 с.
7. Лурье В. М. Модальная онтология Дионисия Ареопагита // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2015. Т. 4 (1/2). С. 490–511.
8. Невелев А. Б. Избранные труды; сост. и авт. коммент. А. Я. Камалетдинова, вступ. ст. В. С. Невелевой. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. 279 с.
9. Поршнева Б. Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1966. 213 с.
10. Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. 1995. № 3. С. 158–166.
11. Токарева С. Б. Энергийные мотивы в трансляции духовной традиции // Logos et Praxis. 2022. Т. 21. № 3. С. 60–67.
12. Узнадзе Д. Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 416 с.
13. Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. 1999. № 3. С. 55–84.
14. Bouthoul G. Les mentalités. 5-e ed. P.: Presses universitaires de France, 1971. 136 p.

References

1. Andreeva EA. «Novaya istoricheskaya nauka» Francii glazami francuzskih istorikov [“New historical science” of France through the eyes of French historians]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2003;(276):13-20. (In Russ.).
2. Ansel'm Kenterberijskij. O padenii diavola [About the fall of the Devil]. In: Works. Moscow; 1995. Pp. 221-270. (In Russ.).
3. Batkin LM. Pristrastiya. Izbrannye esse i stat'i o kul'ture [Predilections. Selected essays and articles on culture]. Moscow; 1994. 282 p. (In Russ.).
4. Bychkov VV. Russkaya teurgicheskaya estetika [Russian theurgical aesthetics]. Moscow; 2007. 743 p. (In Russ.).
5. Gartman NK. osnovopolozheniyu ontologii [On the foundation of ontology]. St. Petersburg; 2003. 640 p. (In Russ.).
6. Istoriya mental'nostej, istoricheskaya antropologiya. Zarubezhnye issledovaniya v obzorah i referatah [The history of mentalities, historical anthropology. Foreign studies in reviews and abstracts]. Comp. EM Mi-hina. Moscow; 1996. 255 p. (In Russ.).

7. Lur'e VM. Modal'naya ontologiya Dionisiya Areopagita [Modal ontology of Dionysius the Areopagite]. *EINAI: Filosofiya. Religiya. Kul'tura* [EINAI: Philosophy. Religion. Culture]. 2015;4(1/2):490-511. (In Russ.).
8. Nevelev AB. Izbrannye Trudy [Selected works]; comp. and author's comment by AYа Kamaletdinova, intro by VS Neveleva. Chelyabinsk; 2019. 279 p. (In Russ.).
9. Porshnev BF. Social'naya psihologiya i istoriya [Social psychology and history]. Moscow; 1966. 213 p. (In Russ.).
10. Pushkarev LN. Chto takoe mentalitet? Istoriograficheskie zametki [What is the mentality? Historiographical notes]. *Otechestvennaya istoriya* [Russian history]. 1995;(3):158-166. (In Russ.).
11. Tokareva SB. Energijnye motivy v translyacii duhovnoj tradicii [Energetic motifs in the translation of spiritual tradition]. *Logos et Praxis*. 2022;21(3):60-67. (In Russ.).
12. Uznadze DN. Psihologiya ustanovki [Psychology of attitude]. St. Petersburg; 2001. 416 p. (In Russ.).
13. Horuzhij SS. Zametki k energijnoj antropologii. «Duhovnaya praktika» i «otverzanie chuvstv»: dva koncepta v sravnitel'noj perspektive [Notes on energy anthropology. "Spiritual practice" and "opening of feelings": two concepts in a comparative perspective]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1999;(3):55-84. (In Russ.).
14. Bouthoul G. Les mentalités [The mentalities]. 5-e ed. Paris; 1971. 136 p. (In French.).

Информация об авторе

С. Б. Токарева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теории права.

Information about the author

S. B. Tokareva — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Theory of Law.

Статья поступила в редакцию 30.09.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 30.09.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflict of interests

Научная статья

УДК 171

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-47-51

ОБ ИМПЕРАТИВНОСТИ ЭТИКИ. НАЗАД К ЭТИКЕ КАНТА!

Светлана Васильевна Димитрова

Волгоградский государственный университет, кафедра философии и теории права, Волгоград, Россия, sve-dimitrova@yandex.ru, 0000-0003-4962-0692

Аннотация. Обосновывается актуальность и экзистенциальная значимость императивной этики Канта. Показано, что в современном мире разрыв между высокотехнологичными действиями и индивидуалистскими этическими нормами выступает основанием не только для потери человеком бытийной идентичности, но и угрожает существованию людей и цивилизаций. Познавательная способность, детерминированная естественными склонностями людей, находится в непрерывном и ускоряющемся развитии. Ориентированность на получение желаемого результата способствует возрастанию роли прагматичных, целерациональных действий, при которых человек утрачивает способность самостоятельно формулировать цели. Следование индивидуалистской этике сформировало ситуации, при которых стало возможным продуцирование человека с «заданным набором потребностей». Увеличивающаяся степень отчуждения индивида от уникальности собственного бытия приводит к выводу о том, что человек становится «целью для себя», если способен подчиниться нравственному закону, следуя долгу, а не чувствам. Сущностным свойством кантовской морали, обеспечивающим ей автономию, является трансцендентализм, наличие априорных форм практического разума, которые выступают условием для появления «максим» поведения. Особенность морали Канта выражает термин, предложенный М. К. Мамардашвили, — тавтологичность. Действие «сообразно долгу», тавтологично, оно не стремится к достижению чего-то, кроме исполнения долга. Именно тавтологичность морали позволяет видеть в человеке конечную цель. Возможность подчинить «естественные склонности» и познавательные способности этическим нормам позволяет обрести автономию личностного бытия. Обобщающим выводом является тезис о том, что категоричность позиции Канта всегда подвергалась критике представителями разных философских течений. Между тем логика развития цивилизаций, характер и скорость распространения угроз выступают основанием для актуализации идей Канта.

Ключевые слова: императивность этики; долг; трансцендентальность; «тавтологичность морали»; инструменталистские действия; отчуждение

Для цитирования: Димитрова С. В. Об императивности этики. Назад к этике Канта! // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 47–51. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-47-51.

Original article

ON THE IMPERATIVENESS OF ETHICS. BACK TO KANT'S ETHICS!

Svetlana V. Dimitrova

Volgograd State University, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd, Russia, sve-dimitrova@yandex.ru, 0000-0003-4962-0692

Abstract. The relevance and existential significance of Kant's imperative ethics are substantiated. It is shown that in the modern world, the gap between high-tech actions and individualistic ethical norms is the basis not only for the loss of a person's existential identity, but also threatens the existence of people and civilizations. Cognitive ability, determined by the natural inclinations of people, is in continuous and accelerating development. The focus on obtaining the desired result contributes to the increasing role of pragmatic, purposeful actions, in which a person loses the ability to formulate goals independently. Following an individualistic ethic has created situations in which it has become possible to produce a person with a "given set of needs." The increasing degree of alienation of the

individual from the uniqueness of his own being leads to the conclusion that a person becomes a “goal for himself” if he is able to obey the moral law, following duty, and not feelings. The essential property of Kantian morality, which ensures its autonomy, is transcendentalism, the presence of a priori forms of practical reason, which act as a condition for the appearance of “maxims” of behavior. The peculiarity of Kant’s morality is expressed by the term proposed by M.K. Mamardashvili — tautology. The action is “in accordance with duty”, tautological, it does not seek to achieve anything other than the fulfillment of duty. It is the tautology of morality that allows us to see the ultimate goal in a person. The ability to subordinate “natural inclinations” and cognitive abilities to ethical norms allows you to gain autonomy of personal existence. The generalizing conclusion is the thesis that the categoricity of Kant’s position has always been criticized by representatives of different philosophical movements. Meanwhile, the logic of the development of civilizations, the nature and speed of the spread of threats are the basis for the actualization of Kant’s ideas.

Keywords: imperative ethics; duty; transcendence; “tautology of morality”; instrumentalist actions; alienation

For citation: Dimitrova SV. On the imperativeness of ethics. Back to Kant’s ethics! *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):47-51. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-47-51.

Постановка проблемы. Актуальность учения И. Канта в условиях современного, высокотехнологичного мира заключается в том, что несоответствие между стремительным развитием познавательных способностей и следованием этическим принципам может привести к разрушению, уничтожению цивилизаций. Немецкий мыслитель еще в XVIII в. предвидел деструктивные последствия развития знаний, не ограниченных моральными нормами. Современный уровень высокотехнологических действий, расширяющих масштабы воздействия и степень влияния на жизни отдельных людей и всего общества, приводит к необходимости установления императивности этических норм, делая актуальным призыв: «назад к Канту!».

От манипулирования сознанием к производству потребностей. После крушения метафизических философских систем, к числу которых относится и учение Канта, в теории познания стала утверждаться «власть факта». Позитивизм, оставляющей за философией функцию систематизации полученных данных, сформировал условия для утверждения единственной верифицируемой истины. Между тем утверждение о том, что жизнь человека управляется объективными законами, познание которых позволяет достичь свободы, справедливости, выступает условием для деструктивных форм поведения.

С одной стороны, появляются тотальные формы идеологий, в которых утверждается, что владение наиболее достоверными фактами позволяет бороться с другими мнениями, не позволяя искажать истинность знания. С другой, признание существования объективных законов, управляющих социальным развитием и жизнью человека, ведет к необходимости приспособления к данным условиям. Позитивистское господство факта,

ориентированность на признание объективных законов, претендующих на возможность научного управления жизнью людей, редуцирование этики к возможности целесообразного поведения, порождает тотальные идеологии и сводит творческую активность людей к приспособленческой деятельности.

Важно отметить, что формирование инструменталистского отношения к миру, которое подвергли критике представители Франкфуртской школы, стало одним из проявлений познания, не ограниченного моральными нормами. Накопление и применение объективных знаний о природе и человеке не оправдало надежды людей на установление справедливости и достижения свободы. Сформировался тип угнетения, который связан «...не с естественной и технической незрелостью, а с позицией силы» [5, с. 256].

Непрерывность интеллектуального развития обусловлено тем, что оно основано на природных потребностях, а стремление быть эффективным, востребованным, по сути, продиктовано инстинктом самосохранения. Ориентированность на получение желаемого результата способствует возрастанию роли прагматичных, целерациональных действий.

Однако бесконечное совершенствование прагматичных действий формирует ситуации, при которых эффективные действия направлены не на достижение целей человека, а на формирование потребностей, товары для удовлетворения которых уже созданы. Таким образом, исключительная ориентированность на приносящие пользу формы активности, приводит к тому, что не только цели, но и потребности навязываются индивиду.

Эффективность деятельной активности современных людей проявляется как в преобразовании

окружающей действительности, так и в конструировании новых типов реальности. Поэтому значимым становится то, что продуцирование / конструирование новых типов реальности должно быть фундировано этическими нормами. Этика не может быть совокупностью конвенциональных положений, регулирующих / оправдывающих уже возникший тип реальности, она должна отдавать «приказы» разуму. Современный мир — это совокупность этических дилемм, решение которых становится возможным только при условии, «первичности», императивности нравственных норм.

Автономность морали. Человек, согласно учению Канта, «не следует порядку вещей», а «противопоставляет ему собственный порядок» — это идеи, требования разума. Императивность этики в современном мире проявляется в чувстве долга и в расширении понимания ответственности. Открытость и изменчивость мира сопровождается сложными формами взаимодействия, при которых даже активность отдельной личности может привести к масштабным последствиям. Быть ответственным не только за своё существование, но и за окружающую действительность — это не вопрос выбора, а экзистенциальная необходимость.

Согласно учению И. Канта, мораль основывается на возможности подчинить разуму «человеческую природу» и «естественные склонности». Парадоксально и категорично звучит мысль о том, что индивид становится человеком только тогда, когда оказывается способным отказаться от себялюбивых желаний, потребностей. Мораль Канта — это то, что «...можно достичь, лишь отказываясь от человеческой природы... Однако предрассудок никогда не исчезнет, человеческая природа останется...» [4].

Парадоксально, но именно последовательное воплощение идеалов гедонистической морали, ориентированности на индивидуалистическую этику создали возможность продуцирования индивида с «заданными потребностями» и определенными параметрами тела. Формирование ситуаций, при которых от манипулирования сознанием человека становится возможным переход к конструированию индивида, указывает на экзистенциальную значимость императивной этики.

Тем самым дуализм естественного и разумного извечен, а перманентная борьба долга и чувств указывает на то, что бытийность человека не проявляется в сущем, данном природой, социально обусловленным, а обретается в должном. А зна-

менитый постулат И. Канта о человеке, который всегда должен быть «целью для себя», указывает на то, что «способность быть человеком» предполагает каждодневные усилия. Условием существования человека выступает способность сохранять автономию личностного мира, исключая подчинения миру природному, строго детерминированному.

Уровень современного технологического развития, позволяющий достичь значимых результатов в преобразовании мира, сформировал условия для понимания о том, что автономность человеческого бытия, сохранение его уникальности становятся возможными при условии подчинения нравственным нормам прагматичных действий. Характеризуя кантианское учение об автономном существовании этики, М. К. Мамардашвили отмечает: «...и когда Кант говорит о том, что мы должны «снять» знание, он имеет в виду, что в мире причинных связей есть, и им не противоречит, автономная сфера нравственности» [4]. Нравственность не зависит от знаний, она «тавтологична» — это следование долгу из чувства долга.

Интеллектуальное / рассудочное познание направлено на выявление закономерных, каузальных связей, на систематизацию, классификацию полученных фактов. Однако без руководства разума рассудок приходит к неразрешимым противоречиям — антиномиям. Воплощением познавательной активности, не ограниченной нравственными нормами, стали инструменталистские действия, при которых «...современный человек готов пойти на любой риск, чтобы достичь какой-либо цели, но он чрезвычайно боится риска и ответственности поставить себе эту цель» [6, с. 71].

Мир сущего, являющийся совокупностью результатов прагматических действий, не способен выйти в «царство целей», поскольку полностью подчинен логике средств. Цели не могут возникать под влиянием внешней силы, к которой, согласно учению Канта, относятся как чувственные, так и рациональные представления. Для автономного существования целей представление, задающее волю, «...должно стать представлением чистой формы... значит, способность желания становится высшей способностью, а соответствующий ей практический синтез является априорным, когда воля задается уже не удовольствием, но простой формой закона. Тогда способность желания уже находит собственное законодательство не вне себя — в материи или в каком-нибудь объекте, — а в самой себе: она, как говорится, автономна» [1, с.151].

«Тавтологичность» морали. Условием формирования целей, отражающих не сущее, а должное выступает трансцендентальный субъект. Следовательно, этические нормы представляют собой априорные формы, трансценденции, благодаря которым возникает автономность и «тавтологичность» этики. К примеру, долг, как априорная форма «осуществляет направленность на общий закон, заключающий в границы все случайные и особые движения» [3, с. 222].

Действие «сообразно долгу» тавтологично, оно не стремится к достижению чего-то, кроме исполнения долга «Поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в максиме, согласно которой решено было его совершить, эта ценность зависит, следовательно, не от действительности предмета поступка, а только от принципа волея, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания» [2, с. 234].

Априорность моральных принципов, определяющих волю, выступает основанием для согласия, «...которое относится как к отношению разных индивидов, так и к внутренней последовательности многообразных актов воли и поступков одного и того же субъекта, поскольку она при всем изменении особых мотивов и побуждений проявляет ту замкнутость, которую мы определяем наименованием «характер»» [3, с. 222].

Условием единства и иерархии целей человека выступает всеобщий нравственный закон. Согласно учению Ж. Делёза в теории И. Канта можно выделить три типа целей: естественные, последние и конечные. «Естественная цель — основание возможности, последняя цель — повод для существования; конечная цель — существо, в себе обладающее поводом для существования» [1, с. 220]. Только человек, способный подчинить свою природу морали, содержит в себе самом «повод для существования». Таким образом, «подчиненность» морали выступает условием свободы человека.

Только следование долгу, требование быть моральным позволяет возвыситься человеку над всеми видами детерминированности. «Воля, в сущности, преступает фактическую действительность, она не связывает себя с данным, она обращена к нравственной задаче, которая уводит и приподнимает ее над данным» — пишет Э. Кассирер [3, с. 228].

Цели формируются в сфере должного, а именно, в этике. Мир сущего, являющийся совокуп-

ностью результатов прагматических действий, не способен выйти в «царство целей», поскольку полностью подчинен логике средств.

Вместе с тем достижение автономности, следование идеалам индивидуальной свободы приводит к ситуациям, при которых человек, выбирает / меняет собственную идентичность. Он (человек) превращается в «подвижный модуль», проживающий никак не связанные «эпизоды» собственной жизни. Абсолютизация идеалов индивидуализма, сосредоточенность на себе самом, собственных желаниях, страстях, стремлениях лишает человека возможности быть «целью для самого себя». Индивидуалистическая этика исключает такие понятия как долг и ответственность, а вместе с этими понятиями теряется и способность человека бытийствовать.

В то же время беспрецедентно высокая степень «пластичности», изменчивости становится основанием для возникновения проблем, связанных не только с обретением свободы, но и с сохранением существования. Поскольку именно действия человека, побуждаемые не желаниями и собственными стремлениями, а чувством долга, позволяют преодолевать риски, связанные как с утратой свободы и независимости, так и несущие угрозу существованию людей, цивилизаций.

Следование долгу — это возможность быть собой, реализуемая в процессе преодоления, а не приспособления к существующим условиям. Свобода — это возможность выйти за рамки наличного бытия, открывая новые возможности и перспективы развития. Нравственный закон всеобщ и необходим, то есть «...он имеет свое значение и ценность в себе самом и должен определять волю независимо от других мотивов эмпирической природы человека и от тех последствий, которые могут произойти из сообразного с ним поведения» [5].

Категоричность формулировок и требований немецкого философа всегда вызывала критику и несогласие. Например, Ж. Делез, комментируя учение Канта о практическом разуме, формулирует положение: «благо есть то, что говорит закон». Необходимость существования закона основывается на его строгом соблюдении.

Однако «гибкость» и «текучесть» этических норм, в современных условиях становятся основанием для возникновения такого рода зависимостей, при которых человек утрачивает собственное бытие, становясь результатом эффективных действий. Люди, при большом количестве предложенных вариантов выбора, не имеют оснований для его совершения. Многочислен-

ные практики «заботы о себе» выступают условием для продуцирования «необходимого» тела индивида. Отсутствие «законодательства этики» не позволяет человеку даже фиксировать степень собственной закрепленности. Следовательно,

уровень развития современных технологий, позволяющих формировать новые типы реальности, и, как следствие, формирование этических дилемм делает экзистенциально значимой императивность этики.

Список литературы:

1. Делез Ж. Эмпиризм и субъективизм. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез. М.: ПЕРСЭ, 2001. 480 с.
2. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. // Критика практического разума. М.: Мысль, 1965. С. 121–258.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: переводы. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
4. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека RoyalLib.com — URL: https://royallib.com/read/mamardashvili_merab/kantianskie_variatsii.html?ysclid=lrkf0cc3x341897813#0 (дата обращения 16.01.2024).
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. М.: АСТ, 2003. 526 с.
6. Попов И. В. Критика учения Канта об основах нравственности [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука Веры» — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/kritika-uchenija-kanta-ob-osnovah-nravstvennosti/ (дата обращения 25. 12. 2023).
7. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1995. 256 с.

References

1. Delez Zh. E`mpirizm i sub`ektivizm. Kriticheskaya filosofiya Kanta. Bergsonizm. Spinoza / Zh. Delez. M.: PERSE, 2001. 480 s. (In Russ.).
2. Kant I. Sochineniya. V 6 t. T. 4. Ch. 1. // Kritika prakticheskogo razuma. M.: My`sl', 1965. S. 121–258.
3. Kassirer E`. Opy`t o cheloveke: vvedenie v filosofiyu chelovecheskoj kul`tury` // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: perevody`. M.: Progress, 1988. 552 s. (In Russ.).
4. Mamardashvili M.K. Kantianskie variacii. [E`lektronny`j resurs] // E`lektronnaya biblioteka Royal-Lib.com — URL: https://royallib.com/read/mamardashvili_merab/kantianskie_variatsii.html?ysclid=lrkf0cc3x341897813#0 (data obrashheniya 16.01.2024). (In Russ.).
5. Markuze G. E`ros i civilizaciya. Odnomerny`j chelovek: issledovanie ideologii razvitogo industrial`nogo obshhestva / G. Markuze. M.: AST, 2003. 526 s. (In Russ.).
6. Popov I.V. Kritika ucheniya Kanta ob osnovah npravstvennosti [E`lektronny`j resurs] // Pravoslavny`j portal «Azбука Very» — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/kritika-uchenija-kanta-ob-osnovah-nravstvennosti/ (data obrashheniya 25. 12. 2023). (In Russ.).
7. Fromm E`. Begstvo ot svobody` M.: Progress, 1995. 256 s. (In Russ.).

Информация об авторе

С. В. Димитрова — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теории права, почетный работник ВПО РФ.

Information about the author

S. V. Dimitrova — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Theory of Law, Honorary worker of the VPO of the Russian Federation.

Статья поступила в редакцию 17.09.2024; одобрена после рецензирования 13.10.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 17.09.2024; approved after reviewing 13.10.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 159.923.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-52-56

ЧЕЛОВЕК VS ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: К ВОПРОСУ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Наиль Равилевич Вяльшин

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия, NRVyalshin@kpfu.ru, 0009-0004-7942-3627

Аннотация. Под область современных философских вопросов подпадает сфера цифровых технологий, и феномен искусственного интеллекта (ИИ), в частности. И пока ведутся громкие дебаты по поводу социального и политического статусов ИИ в случае, если он перерастет самое себя и станет вровень с интеллектом человеческим: какими правами и свободами мы будем должны наделить его и т. п., о принципах его функционирования и развития, стоит с не меньшим вниманием исследовать преобразования, происходящие с самим человеком на фоне широко распространяющегося и внедряемого во все сферы жизни человека ИИ. Начинает ли смещать искусственный интеллект человека с его активных позиций сегодня: профессиональных, творческих, бытовых, глядя с перспективой на будущее? Каким образом отражается на человеке, его навыках, деятельности, труде и самореализации использование ИИ: от написания нейросетями рекламного слогана до высокоточных расчетов в области космонавтики или генной инженерии? Данная статья является попыткой философского осмысления данных вопросов и постановкой новых о месте и роли искусственного интеллекта в профессиональной деятельности человека современного и будущего.

Ключевые слова: профессиональная идентичность, нейросеть, человек, общество, труд, искусственный интеллект, автоматизация, роботы

Для цитирования: Вяльшин Н. Р. Человек vs искусственный интеллект: к вопросу о профессиональной идентичности в цифровую эпоху // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 52–56. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-52-56.

Original article

HUMAN VS. ARTIFICIAL INTELLIGENCE: THE ISSUE OF PROFESSIONAL IDENTITY IN THE DIGITAL AGE

Nail R. Vialshin

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia, NRVyalshin@kpfu.ru, 0009-0004-7942-3627

Abstract. The area of modern philosophical issues includes the sphere of digital technologies and the phenomenon of artificial intelligence (AI), in particular. And while there are loud debates about the social and political status of AI if it outgrows itself and becomes on a par with human intelligence – what rights and freedoms we will have to give it, etc. – about the principles of its functioning and development, it is worth, with no less attention, studying the transformations occurring with the person himself against the backdrop of AI, which is widely spreading and being introduced into all spheres of human life. Is AI beginning to displace humans from their active positions today: professional, creative, every day, and looking to the future? How does the use of AI affect a person, his skills, activities, work, and self-realization – from writing an advertising slogan with neural networks to high-precision calculations in the field of astronautics or genetic engineering? This article is an attempt to philosophically comprehend these questions and ask new ones about the place and role of AI in the professional activities of modern and future people.

Keywords: professional identity, neural network, person, society, labor, artificial intelligence, automation, robots

For citation: Vialshin NR. Human vs artificial intelligence: the issue of professional identity in the digital age. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491)):52-56. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-52-56.

Постановка проблемы

Искусственный интеллект (ИИ) (англ. Artificial Intelligence, AI) обсуждают последние 60 лет. Данному феномену посвящена не только значительная часть современных разносторонних исследований, но и литература, и искусство не отстают от научных тенденций. Программисты, социологи, философы, психологи, биологи, литераторы и многие другие представители интеллектуальных профессий обсуждают вопросы о возможности полноценной реализации ИИ, его самостоятельности и обучаемости, совершенствования принципов функционирования алгоритмов передачи и обработки больших объемов данных. Все большее число областей человеческой активности передается на контроль и управление искусственного интеллекта: владея «умными» гаджетами и располагаясь в «умных» городах, современный человекверяет свое существование цифровому менеджменту. Технологии, основанные на ИИ, используются во многих сферах жизни современного общества: совершения ежедневных покупок до от управления высокотехнологичным оборудованием. Полноценная и высокоактивная жизнь современного человека не мыслима без использования услуг цифровых интеллектуальных сред, что, безусловно, имеет непосредственное влияние на качество и образ его жизни, его самоидентификацию и социализацию, — всю его активность.

В данном исследовании нас будет интересовать, прежде всего, профессиональная и профессионально-ориентационная стороны вопроса о деятельности человека в условиях цифровизации. Вопросы же, касающиеся природы ИИ, его алгоритмов, возможности его эволюции на качественно новый уровень в скором будущем мы оставим нашим коллегам их отделов программирования и кибернетики. Здесь стоит только оговориться, что мы понимаем под искусственным интеллектом. Согласно Толковому словарю по искусственному интеллекту: «искусственный интеллект – свойство интеллектуальных систем (технических или программных систем) выполнять функции (творческие), которые традиционно считаются прерогативой человека» [1].

Результаты исследования

Очевидно, что с постепенным внедрением техники и технологий последних ста лет и повсеместным ее использованием, жизнь человека начала постепенно изменяться. Информационная, а затем и цифровая стадии развития общества

сформировали новые «цифровые» требования к человеку, новые профессии, навыки, квалификации.

Первый момент, на который стоит обратить внимание гуманитарной части научного сообщества и, тем самым, актуализировать ряд фундаментальных вопросов, связанных с профессиональной идентичностью современного человека, являются процессы автоматизации производства. Функции управления и контроля, некогда всецело принадлежащие человеку, в последнее время в большом объеме были делегированы автоматическим системам, что, в свою очередь, позволило значительно повысить производительность труда при производственных процессах, обеспечить стабильное качество продукции, а также сократить количество необходимого персонала по всем направлениям трудовой занятости. Последнее привело к масштабным изменениям на рынке труда: специалисты, «освободившиеся» от своей профессиональной занятости, были вынуждены прибегнуть к поиску новой работы, новой собственной профессиональной идентичности, проходить переквалификацию или получать новое образование.

О массовой ликвидации рабочих мест вследствие автоматизации и роботизации рабочих мест, а также последующих серьезных вызовах для будущего рынка труда пишет один из научных сотрудников Кильского института мировой экономики в Германии Алина Зоргнер: «Машины достигают все больших успехов в выполнении не только стандартных операций, но и задач, требующих абстрактных навыков и способности работать в неструктурированных средах. Вследствие этого нарастают опасения, что автоматизация может привести к ликвидации огромного количества рабочих мест... Перемены в трудовом статусе становятся более вероятными на фоне обретающих реальность перспектив роботизации соответствующих видов деятельности. Это в первую очередь касается возможностей потерять работу, сделать шаг назад по карьерной лестнице, либо сменить специализацию» [2, с. 46–47].

С возникновением чата GPT (англ. ChatGPT) в обществе возникли первые серьезные опасения: не заберут ли роботы нашу работу? На сегодняшний день уже не только «механический» труд человека и аналогичные виды деятельности могут быть полностью или частично автоматизированы с помощью искусственного интеллекта, — чат GPT с большим успехом способен писать полноценные рассказы, сценарии, научные труды,

создавать любую графику. Забастовка гильдии голливудских сценаристов и актеров 2023 г. была связана с потенциальной возможностью нейросетей (англ. Neural Network) создавать абсолютно любой контент. Стоит оговориться, что данный факт не может не напоминать нам о луддитах XIX века, так же обладающих должными квалификациями, но протестующих против машин.

Применяя автоматизированное производство человек действует эффективнее, чем в одиночку. Аналитики ожидают, что к 2030 г. технологии, основанные на искусственном интеллекте, внесут в мировую экономику 15,5 трлн. долларов. К таким показателям движутся мировые концерны. Обещания светлого технологического будущего не помешали компании Amazon в 2023 г. уволить более 20 тыс. сотрудников, Microsoft и Alphabet — по 10 тыс. Сегодня подобные сокращения штатов затронули от 6 до 13 процентов работников технологических компаний [3].

С 2014 г. от тех же руководителей компаний до американского президента в сторону безработных эмигрантов, шахтеров и т. д., освобожденных от их профессиональной занятости, звучат лозунги «Learn to Code» — «Учись писать коды!» [4; 5]. Конечно, такая резкая переквалификация не могла стать удовлетворительной, и сотрудники, потерявшие работу, могли устроиться на должности менее квалифицированные и менее оплачиваемые.

Пандемия COVID 2019 года подтолкнула корпорации инвестировать в автоматизацию, чтобы адаптироваться к нехватке рабочей силы, ушедшей на удаленный формат работы, что привело к дальнейшему экономическому расслоению общества.

Термин «технологическая безработица», предложенный еще в 1930-х гг. английским экономистом Джоном Кейнсом, высвечивает разлом между возможностью сэкономить на оплате труда работников, заменяя их ИИ, и способностью найти трудящимся новые рабочие места; при этом спрос на работников со средним образованием значительно сокращается.

Обсуждение проблемы

Стоит помнить, что искусственным интеллектом управляют люди, и люди решают, как его использовать. Американский социолог и философ Тед Нельсон озвучил это в афоризме: «Хорошая новость о компьютерах заключается в том, что они делают то, что вы им говорите, плохая новость о компьютерах заключается в том, что они

делают то, что вы им говорите», что подтверждает несамостоятельность ИИ. Однако другой американский экономист российского происхождения и нобелевский лауреат Василий Леонтьев говорил о серьезных изменениях, следующими за развитием и внедрением технологий: человека ждет та же участь, которая ждала тягловую лошадь с появлением трактора: она просто стала не нужна [см. об этом, напр., 6].

Понижение в должности и социальном статусе, потеря стабильности трудоустройства или необходимость переквалификации часто обусловлены значительным риском автоматизации многих современных видов деятельности человека. Рабочий, ищущий новые возможности трудоустройства, вынужден обращаться к индивидуальному предпринимательству или становиться фрилансером, например, цифровым бедуином, где можно получить новые возможности к формированию востребованной оригинальной профессиональной идентичности.

На складах, кухнях, кассах, фабриках и заводах, в транспорте и аграрной промышленности, сфере СМИ и пр. в ловкости, скорости и силе человек более не в силах конкурировать с современными технологиями, реализованными искусственным интеллектом и роботами. Но можно ли рассуждать о профессиональной идентичности ИИ, роботов и человека? В каком смысле мы можем говорить о состоятельности соревнований между представителями естественной природы и искусственной, и приемлемом сопоставлении профессионального CV (резюме) человека и робота? В первую очередь здесь мы сопоставляем физические данные человека и технические параметры техники. Роботам не нужна страховка и зарплата, при выполнении опасных манипуляций в атомной промышленности, военных действиях, шахтах, космосе и т. п. они и их действия воспроизводимы. Их профессиональная идентичность равна алгоритмам, заложенным в них, в то время как профессиональная идентичность человека связана со всей его жизнью, ориентирована на его интересы и предпочтения, мораль, интеллектуальные и физические данные.

Профессиональное развитие человека, искусственного интеллекта и роботов тоже идет разными путями. В человеческой деятельности развитие его профессиональных навыков и компетенций включает необходимость совершения, предвидения и исправления ошибок в совершенно новых ситуациях. Феномен неожиданности и творческий подход к ее разрешению — черта

профессионализма человека, развития культуры в целом. По своему определению роботы лишены «случайных» ошибок. Налицо совершенно другой способ обучения: например, у нейросетей «ошибка» или «правильное решение» маркируются разными весами узлов матрицы ее элементов — персептронов. Правильный ответ – это кратчайший путь от вопроса до ответа. «Профессиональное повышение» ИИ происходит благодаря действию по аналогии (англ. Machine Learning).

Выводы

Безусловно, современным представителям всех профессий стоит беспокоиться о будущем своей сферы занятости. Американский ученый Уоррен Беннис утрировал данную сложную ситуацию

во фразе: «На заводе будущего останется два сотрудника — человек и собака. Человек будет кормить собаку, а собака — следить, чтобы человек не прикасался к оборудованию» [7]. Чтобы человеку не потерять самого себя в будущем и не потерять ряд профессиональных критериев для самоидентификации, не выйти из поля собственных смыслов и экзистенциалов, уже сегодня современному обществу стоит заранее разрабатывать новые образовательные стратегии для представителей профессий с высоким риском автоматизации и роботизации производства, помня, что только человек способен наделять мир смыслами, в которых он и живет, т. к. роботы не «видят» смыслы, но «воспринимают» только вещи, «названные» для них человеком.

Список источников

1. Толковый словарь по искусственному интеллекту / Авт.-сост.: А.Н. Аверкин, М.Г. Гаазе-Рапопорт, Д. А. Пospelov. Москва: Радио и связь, 1992. 254 с. Электронный ресурс. URL: <https://www.raai.org/pages/UGFnZVR5cGU6MTAwMw=#L208> (дата обращения: 24.07.2024).
2. Sorgner A. The Automation of Jobs: A Threat for Employment or a Source of New Entrepreneurial Opportunities? //Foresight and STI Governance, Kiel Institute for the World Economy, Kiellinie, Germany, vol. 11, no 3, 2017, pp. 37–48. Электронный ресурс. URL: <https://foresight-journal.hse.ru/article/view/19269/16837> (дата обращения: 24.07.2024).
3. Фокус на ИИ: почему IT-компании продолжают увольнять работников, 2024. Электронный ресурс. URL: <https://trends.rbc.ru/trends/industry/65d7402d9a7947e1250fa1e9?from=copy> (дата обращения: 27.07.2024).
4. Bloomberg to Zuckerberg: ‘You’re not going to teach a coal miner to code’. 2014. Электронный ресурс. URL: <https://venturebeat.com/dev/bloomberg-to-zuckerberg-youre-not-going-to-teach-a-coal-miner-to-code/> (дата обращения: 27.07.2024).
5. Joe Biden tells coal miners to learn to code, 2019. Электронный ресурс. URL: <https://www.mining.com/joe-biden-tells-coal-miners-to-learn-to-code/> (дата обращения: 27.07.2024).
6. Brynjolfsson E., McAfee A. Will Humans Go the Way of Horses? Labor in the Second Machine Age. // Foreign Affair – June 16, 2015. Электронный ресурс. URL: <https://www.foreignaffairs.com/world/will-humans-go-way-horses> (дата обращения: 27.07.2024).
7. Аронова Е. Станет безлюдно. Почему россиянам стоит бояться того, что скоро их заменят роботы. 2018. Электронный ресурс. URL: <https://iz.ru/748005/evgeniia-aronova/stanet-bezliudno> (дата обращения: 27.07.2024).

References

1. Explanatory dictionary on artificial intelligence / Author: A. N. Averkin, M. G. Gaaze-Rapoport, D. A. Pospelov. Moscow: Radio and Communications, 1992. 254 p. Electronic resource. Available from: <https://www.raai.org/pages/UGFnZVR5cGU6MTAwMw=#L208> (access date: 07.24.2024). (In Russ.).
2. Sorgner A. The Automation of Jobs: A Threat for Employment or a Source of New Entrepreneurial Opportunities? //Foresight and STI Governance, Kiel Institute for the World Economy, Kiellinie, Germany, vol. 11, no 3, 2017, pp. 37-48. Electronic resource. Available from: <https://foresight-journal.hse.ru/article/view/19269/16837> (access date: 07.24.2024). (In Russ.).
3. Focus on AI: why IT companies continue to lay off workers, – 2024. Electronic resource. Available from: <https://trends.rbc.ru/trends/industry/65d7402d9a7947e1250fa1e9?from=copy> (access date: 07.27.2024). (In Russ.).
4. Bloomberg to Zuckerberg: ‘You’re not going to teach a coal miner to code’. 2014. Electronic resource. Available from: <https://venturebeat.com/dev/bloomberg-to-zuckerberg-youre-not-going-to-teach-a-coal-miner-to-code/> (accessed 07.27.2024). (In Russ.).

5 Joe Biden tells coal miners to learn to code, 2019. Electronic resource. Available from: <https://www.mining.com/joe-biden-tells-coal-miners-to-learn-to-code/> (accessed 07.27.2024). (In Russ.).

6. Brynjolfsson E., McAfee A. Will Humans Go the Way of Horses? Labor in the Second Machine Age. // Foreign Affairs. June 16, 2015. Electronic resource. Available from: <https://www.foreignaffairs.com/world/will-humans-go-way-horses> (accessed 07/27/2024). (In Russ.).

7. Aronova E. It will become deserted. Why Russians should be afraid that they will soon be replaced by robots. – 2018. Electronic resource. Available from: <https://iz.ru/748005/evgeniia-aronova/stanet-bezliudno> (date of access: 07.27.2024). (In Russ.).

Сведения об авторе

Н. Р. Вяльшин — аспирант кафедры общей философии.

Information about the author

N. R. Vialshin — Graduate Student Department of General Philosophy.

Статья поступила в редакцию 07.08.2024; одобрена после рецензирования 13.10.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 07.08.2024; approved after reviewing 13.10.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

Научная статья

УДК 008.1/6

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-57-67

АРТЕФАКТЫ НАСЛЕДИЯ КАК ОБЛАСТЬ ТВОРЧЕСТВА И ВИЗУАЛИЗАЦИИ ПАМЯТИ В МЕНЯЮЩЕЙСЯ КУЛЬТУРЕ

Владимир Иванович Ионесов

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия, acdis@mail, 0000-0002-6175-5904

Аннотация. В современной науке о культуре отчётливо позиционируется поворот в сторону изучения предметного мира людей, артефактов социальной повседневности, новых визуальных стратегий коммеморации и коммуникативных практик в диалоге человека и вещи. Особо акцентируется внимание к исследованию генетических истоков, символического обмена и способов репрезентации наследия и прочих образцов материальной культуры в быстро меняющемся социуме. Вещи предстают в культуре не только как пассивные телесные константы, но и как активные проводники актуальных перемен, действующие персонажи, драйверы коммуникации, вдохновители творчества, генераторы нового опыта переживания и беспрестанные нарушители спокойствия. Приходится признать, что предметы материальной культуры в своих исторических и культурологических проекциях могут рассказать нам иногда больше, чем мы знаем о них и через них о себе. Синдром беспокойства вещами в современной культуре усиливается под воздействием новых цифровых технологий. Вещь разрывает свою телесную оболочку, выходит из неё, преобразуется и сцепляется с иными формами и артикуляциями культуры. В этом процессе вещи обретают разнонаправленное движение, изменяются их значения, позиции, модусы, статусы, возможности. Виртуализация социокультурного контента меняет также представления о пространстве и времени, прошлом и настоящем, традициях и инновациях, наследии и современности. В такой ситуации неизбежно возникают новые очаги напряжённости и неопределённости в культуре. В данной статье предпринята попытка прояснить некоторые аспекты трансформации вещей в контексте предметной визуализации памяти и креативных практик репрезентации наследия.

Ключевые слова: культура, вещь, предметный мир, наследие и современность, традиции и инновации, трансформация, визуализация памяти, творчество

Для цитирования: Ионесов В. И. Артефакты наследия как область творчества и визуализации памяти в меняющейся культуре // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 57–67. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-57-67.

Original article

ARTEFACTS OF HERITAGE AS A FIELD OF CREATIVITY AND VISUALIZING MEMORY IN CHANGING CULTURE

Vladimir I. Ionesov

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia, acdis@mail.ru, 0000-0002-6175-5904

Abstract. In modern science of culture, a turn towards the study of the thing's world of people, artifacts of social everyday life, new visual strategies of commemoration and communicative practices in the dialogue between man and thing is clearly positioned. Particular attention is paid to the study of genetic origins, symbolic exchange and ways of representing heritage and other examples of material culture in a rapidly changing society. Things appear in culture not only as passive bodily constants, but also as active agents of current changes, active characters, drivers of communication, inspirers of creativity, generators of new experiences and troublemakers. Objects of material culture in their historical and cultural projections can sometimes tell us more than we know about them and through them about ourselves. The syndrome of anxiety about things in modern culture is intensifying under the influence

of new digital technologies. A thing breaks its corporeal shell, comes out of it, is transformed and adheres to other forms of culture. In this process, things acquire multidirectional movement, their meanings, positions, statuses, and possibilities change. Virtualization of sociocultural content changes ideas about space and time, past and present, traditions and innovations, heritage and modernity. In such a situation, new centers of tension and uncertainty inevitably arise in culture. This article makes an attempt to clarify some aspects of the transformation of things in the context of object-based visualization of memory and creative practices of heritage representation.

Keywords: culture, thing, objective world, heritage and modernity, traditions and innovations, transformation, memory visualization, creativity

For citation: Ionesov V. I. Artefacts of heritage as a field of creativity and visualizing memory in changing culture. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):57-67. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-57-67.

Введение

Предметный мир предстаёт в культуре не только как искусственно созданная материальная оболочка социума, но и как способ визуализации памяти и область творчества. Отношения людей и вещей окутаны густой сетью взаимообмена. Вещи «знают» о нас, на них печать человеческой руки, мысли, действия – они стареют, портятся, смотрят на нас «нашими глазами», а мы воспринимаем их отображёнными образами в наших головах. Вещи, пожалуй, лучший материал для расшифровки культурных кодов. «Запечатлённые образы варьируют в разных культурах. И если найти их источник, каким-то образом расшифровать элементы культуры и обнаружить, какие за ними скрываются эмоции и смыслы можно многое понять в поведении людей и межкультурных различиях» [10, с. 20]. Культурологический подход и метод культурно-генетической интерпретации представляется наиболее эффективным для прояснения изучаемых аспектов трансформации артефактов культуры в контексте визуализации памяти и креативных практик репрезентации наследия.

Встаёт вопрос о темпоральной вместилища вещи в контексте понятий прошлое и наследие. Исторические артефакты культуры выступают как собрание следов времени, сквозь которые пробиваются вневременные шедевры — то есть образцы наследия. Здесь *наследие* осуществляет присутствие времени, переживание времени, тогда как *прошлое* как отсутствие времени, его недостаток, нехватку жизни. Прошлое и наследие сущностно различные понятия. В отличие от наследия, прошлое есть устаревшее настоящее, наследие же есть самостоятельная, вневременная манифестация культуры. Прошлое ещё удерживает в себе утилитарность, обычно уже функционально нарушенную, в то время как наследие свободно есть неутилитарная ценность. *Современность* прирастает не прошлым, как тако-

вым, но наследием, вневременным. В этом смысле прошлое – пережиток времени. Наследие — сохранившийся след жизни. Перевод прошлого в наследие (смена статуса) вещи — процесс культурной патримониализации, то есть социальная практика «оживления» прошлого, его коммеморации или «музеефикации» культуры по М. Б. Ямпольскому [13, с. 84].

Очевидно, что вещи движутся вместе с человеком, как в пространстве, так и во времени. Больше того, сама трансформация вещи и возможна только в пространстве и во времени, а не как иначе. В одной из своих статей я условно выделяю десять циклов предметной трансформации артефактов [5]. Каждый цикл выражает отдельный контекст бытования вещи, где предмет привязан к определённой исторической ситуации как в пространстве, так и во времени. Вместе с тем, именно эта онтологическая привязка к пространству и времени вынуждает нас в постижении смысла вещи мысленно вырывать её из этого «заточения», превращая вещь в некий идеальный шаблон, имажинативный образ. Это означает, что есть вещь в виде конкретного артефакта, т.е. функционально привязанного к своему месту и времени, и есть вещь как абстракт, понятие, которое всегда шире конкретного времени и места [14]. Мы знаем много разных вещей, у которых есть имя: к примеру: древний каменный амулет, статуя Зевса, песочные часы, картина Рафаэля, дуэльный пистолет Дантеса, кепка Ленина, пластинка «Abbey Road» Битлз, мобильник и пр. — они все разные, но их всех объединяет нечто общее, без чего мы бы не называли их вещами, и это общее (неизменное) и есть *вещь* как категория, как неделимая сущность.

Вещь фиксирует в себе присутствие времени, образ времени, опыт переработанной (определённой) жизни. Нельзя не обратить внимание на то, что всякая вещь собирается из материалов и частей прошлого, но при этом служит настоя-

щему и всегда устремлено своей целевой миссией (предназначением) в будущее [7; 16]. Возьмём для примера обычную шариковую авторучку. Данное изделие состоит из пластикового пишущего узла или сменного стержня, который заполнен чернилами в виде пасты. На конце стержня размещён пишущий наконечник (подшипник) в виде маленького шарика. Стержень помещён в пластиковый или металлический корпус, который иногда имеет элементы декора (цвет, орнамент, надписи, рисунки). На корпус надевается колпачок. Всё это означает, что ручка соединяет в себе набор составных деталей, которые были изготовлены до того, как пишущее изделие обрело свой готовый вид. При этом каждый элемент ручки есть специфическая не извлекаемая атрибуция, которая не может быть отделена от всех других частей вещи, без разрушения всей её конструкции (целостности). Для функционирования любого материального объекта требуется свой определённый порядок сборки. Возможность надлежащего использования вещи в полной мере зависит от того, правильно ли мы её собрали. Неправильно собранная вещь — окажется неисправной и использовать её по назначению будет затруднительно.

Значимым представляется и ещё один момент в продолжении вышеотмеченного. Действительно, настоящая шариковая ручка, произведена из отдельных компонентов, создание которых предшествовало её появлению. Без материалов, произведённых в прошлом, авторучку не из чего было бы собирать. Эти материалы (части), собравшись вместе и образуют вещь, предназначенную для работы в настоящем. Следовательно, чтобы готовое изделие эффективно выполняло свою функцию в настоящем, необходимо иметь в упорядоченном виде соответствующие образцы прошлого, из которых вещь состоит. Образно говоря, чем полнее и правильнее собираются в вещи её составные части — то, что было сделано в прошлом, тем с большей функциональностью готовое изделие включается в настоящее и служит будущему. Такую теоретическую установку следует рассматривать и как необходимое условие для более широкого ракурса связи времён, взаимодействия традиций и инноваций в культуре, в том числе, в контексте эффективного включения исторического наследия в современные культурные практики. Если мы нарушаем порядок сборки образцов наследия — мы, тем самым, разрушаем его связь с настоящим и лишаем его возможности содействовать решению насущных

запросов сегодняшнего дня. В этом случае, образцы наследия перестают служить актуальному современному, превращаясь в необитаемые и рудиментарные островки культуры.

Обсуждение

По мнению Ж. Бодрийяра, любой артефакт культуры «демонстрирует свою двойственность: он и подаёт надежды, и разочаровывает; хотя субъекту кажется, будто он изменяет ситуацию к лучшему, создавая изобилие вещей, нагромождая их друг на друга, его действие лишь умножает количество препятствий развёртыванию отношений. Первое время предметы способствуют нашему общению, затем пролиферация предметности с неизбежностью его блокирует. Роль предметов, стало быть, весьма драматична — они являются активными игроками там, где разрушается любая простая функциональность» [1, с. 12–13]. Люди и вещи в коммуникативном пространстве культуры взаимодополняют друг друга, вступая в символический обмен они образуют между собой систему различных социальных маркеров, институций, мифологем, прерогатив и полномочий. Предметы как бы очеловечиваются людьми («по одежке встречают»), тогда как люди опредмечиваются артефактами культуры («своя рубашка ближе к телу»).

Между тем, экспансия вещей в современной культуре зачастую подавляет свободу творчества и делает человека заложником предметов, которыми он себя окружает. Вероятно, прав Даниэль Иррганг, настаивая на том, что человек способен освободиться от своей зависимости от вещественного мира через саморефлексию, постоянно меняя свой характер и поведение. Здесь может помочь художественное воображение и искусство. Лишь в этом случае возможна «революция, освобождающая человека от овеществляющих его объектов» [12, с. 17]. Взаимопроникновение человека и вещи в современной культуре делает предметный мир в антропоцентрическом измерении весьма информативным источником для культурологического познания. Люди и вещи в процессе соприкосновения перенимают черты и свойства друг друга [14–15]. Человек творит вещи по своему подобию в меру своих потребностей, предпочтений и способностей. Тогда как вещь в процессе своего бытования в культуре удерживает в себе память о своём творце, хозяине, пользователе.

Запечатлённые и закодированные в вещах образы варьируют в культурах в зависимости от тех или иных этносоциальных контекстов. Но «если

найти их источник, каким-то образом расшифровать элементы культуры и обнаружить, какие за ними скрываются эмоции и смыслы, то, по мнению К. Рапая, можно многое понять в поведении людей и межкультурных различиях» [10, с. 20].

Мир вещей в своих исторических и современных трансформациях выражает сложный путь поступательного движения от «голого» человека к опредмеченной природе — культуре и от культуры к опредмеченному человеку. Причём этот процесс идёт по нарастающей и в ряде аспектов в нём можно усмотреть определённую гуманистическую направленность. Что же есть нравственного в этой трансмиссии исторических артефактов культуры? По мнению В. Н. Топорова «“Человеческое” в вещи — в той ауре духовности и душевности, которыми человек добровольно и свободно делится с вещью, как бы умаляясь и снисходя к ней. Условия соглашения определяются самим актом передачи “человеческого”: вещь выигрывает в том отношении, что “заражается” человеческим, приобретая новое “вневещное” измерение помимо исходного фонового “вещного”; человек выигрывает в том, что распространяет “человеческое” и вне себя, с тем чтобы и вещь могла теперь свидетельствовать о нем и с большим правом включиться в процессы формирования ноосферы. Под этим углом зрения множество вещей получает еще один принцип, в соответствии с которым происходит возрастание организации “вещного” космоса» [11, с. 93].

Культура как укрощённая и опредмеченная внешняя среда всё отчётливее инкорпорируется вовнутрь человека, овладевая своим создателем и становясь частью его тела. Об этом свидетельствует усиливающаяся тенденция миниатюризации, транспортабельности, мобильности и доступности предметного мира. Данный синдром убедительно атрибутируется многочисленными артефактами современной информационной культуры и воздействует на её ценностно-символические и дизайнерские стратегии. Наблюдается переход от предметной оболочки к образу, от артефакта к знаку, от вещи к не-вещи. В цене всё сильнее растут информационные продукты, нежели их материально-предметное обрамление. Форма переходит к контент, контент — в процесс. «Окружающие нас вещи уменьшаются, происходит «миниатюризация»; они становятся всё дешевле, в то время как окружающие нас не-вещи всё разрастаются, и происходит «информатизация». Эти не-вещи одновременно неуловимы и вечны» [12, с. 119].

Миниатюризация предметного мира культуры осуществляется через переход к вещам-трансформерам, артефактам-гибридам или органическому минимализму. Вещи скрещиваются, появляются объекты-трансформеры, в которых форма и процесс срастаются и образуют одно целое. Данный вещественный переход уместно назвать *предметной транспликацией* как своего рода взаимопроникновение мира людей, мира вещей и мира природы. Продуктами предметной транспликацией становятся гибридные объекты в виде человек-вещь, вещь-человек (наноробот, чат-бот). Вещь антропоморфизируется и персонифицируется, тогда как человек — овеществляется и оцифровывается. Высокотехнологичные программы уже сегодня осуществляют сканирование предметного мира культуры в формате 3D и 4D, включая объекты со сложной пространственной геометрией. Люди и вещи зачастую просто не успевают друг за другом. Знаменитый дизайнер Карим Рашид замечает, что «наш мир от нас безнадежно отстал. Когда ты делаешь по-настоящему новаторскую вещь, ты вынужден помещать её в устаревший контекст. Но вещи сами способны изменять пространство. Я отталкиваюсь от вещи и иду к пространству» [9]. По словам Ю. Поповой, в своём дизайнерском творчестве Карим Рашид «скрещивает предметы и выращивает гибриды вроде модульных штук. Поставишь вертикально — будут полки-светильники, положишь на пол — столы-светильники. Предел этих селекционных экспериментов проект Softscape — пол, который, когда надо, вспучивается, экраном, столом, стулом. И когда надо — “всасывает” их обратно» [9].

Кроме того, в информационной культуре заявляет о себе цифровая транслокация и телепортация вещей, что настойчиво переводит данный процесс из фантастики в реальность. Безусловно, такая предметная реорганизация обостряет проблему поведения человека, его социального и ментального реагирования на экспансию цифровых технологий и виртуализацию материальной среды. Все эти инновационные вторжения сориентированы на потребительские запросы людей, но одновременно виртуализируют культуру, разрывают сложившиеся привычные связи, и сцепления. Дистанционные и пролонгированные сущности подавляют и подменяют прямые контакты между людьми. Но В. Флюссер ставит вопрос о том, что «что это будет за человек, который вместо того, чтобы взаимодействовать с вещами, будет взаимодействовать с информацией,

с символами, кодами, системами, моделями?» [12, с. 116]. Здесь уместно вспомнить Арнольда Гелена, который в своей концепции дистанционной этики предупреждал о грядущем разрыве между прямым соприкосновением человека с физическим миром и опасным отстранением от него через опосредованные и виртуальные формы коммуникации.

Ведь искусственный интеллект (нейросети) почти приравнивает возможности человека и предмета, а иногда и подчиняет первого — второму. Эта проблема может отчасти нивелироваться тем, что и вещи всё сильнее инкорпорируются в человека, антропоморфизируются в своём композиционном и функциональном назначении. Арт-объекты уподобляются не только человеку, но и природе, создавая новые формы коммуникации между индивидуумом, вещью и окружающим миром. Возможно, креативные стратегии предметной транспликации, в симбиозе социальных, вещественных и природных сущностей позволяют культуре сформировать новую более жизнеспособную модель диалога человека и вещи.

Примером могут служить арт-объекты, созданные британцем Россом Лавгроувом — признанным экспериментатором и арт-проектировщиком органического минимализма. Предметы Лавгроува не просто подражают живым организмам, например, имитируя человеческое тело, но они прикрепляются к человеку, подстраиваются и подгоняются под него, «компьютерная мышка» сама залезает под ладонь, подлокотники подхватывают руки, стол и этажерки нежно льнут к телу [4]. Формы его предметов столь же эмоциональны, сколь и эргономичны. По существу, предметная миниатюризация и транспликация вещи знаменуют процесс срастания культуры и природы.

Вещь также выступает способом транспортировки времени, перевода прошлого в будущее и обратно — в прошлое. Современность в известном смысле «ломает» форму вещи и стирает различия, которые исходят от вещей, точнее их форм. Сама по себе вещь, стягивается и удерживается своей формой, не позволяя новому стать новым. Здесь есть и ещё один аспект развиваемой темы. Процесс исчезновения формы влечёт за собой исчезновение времени, будущего. в этих условиях актуализируется возрастание роли памяти. Как замечает М. Б. Ямпольский: «Возрастание роли памяти, связанное с “исчезновением будущего”, имеет важные и экономические последствия» [13, с. 40]. В этой связи усиливается роль художественных средств в стратегиях продви-

жения культуры. Запускается процесс реорганизации символических и коммуникативных ценностей. «Искусство — по словам Н. Буррио, — перепрограммирует современный мир» [2, с. 5]. В результате переформируются взаимодействия между традициями и инновациями, предметными и не предметными объектами, меморативными и привнесёнными (дополненными) сущностями.

Вещь по своей природе выражает соединение традиций и инноваций, то есть того, что уже имеется и через то, что делается, и того, что хочется получить, как саму производимую вещь, так и благодаря вещи, которая всегда делается для реализации какой-то цели. Разумеется, “старое” и “традиции” не всегда есть одно и то же. Под традицией в самом общем виде, следует понимать, способ воспроизводства (ретрансляции) императивов постоянства, т.е. некой формы, устойчивой структуры, выполняющей функцию стягивания и удержания в культуре [5]. Устойчивое не есть застывшее и неизменное, напротив именно благодаря постоянству как раз и становится возможным всякое развитие и преобразование. Вспоминаются слова А. Ф. Лосева о том, что в каждом становящемся есть нечто не становящееся. Любое изменение, всегда, так или иначе, осуществляется средствами традиции. И наоборот, если мы хотим подчеркнуть и сохранить традиции, мы должны развивать инновации. Традиции и инновации становятся конструктивными в отношении друг друга только при их встрече и взаимодействии. Как утверждал Д. Лампедуза «всё должно измениться, чтобы всё осталось по-старому».

Становится очевидным, что в быстро меняющемся мире вместо объектов всё чаще заявляют о себе процессы. С. Сонтаг утверждает, что «всё это вовсе не объекты, но процессы, — человеческая природа сегодня крайне усложнена» [цит. по 8, с. 48]. В этой ситуации неизбежно возникают новые очаги напряжённости и неопределённости. Переход к не-вещам, процессам и виртуальным артефактам дезориентирует и сбивает с толку. По мнению В. Флюссера, «должна быть создана невещественная культура. Если бы нам это удалось, то не было бы больше забвения, и история человечества действительно стала бы представлять собой линейное движение прогресса, всё больше разрастающуюся память» [12, с. 119].

В условиях темпорального распада растут в цене вневременные вещи, к которым следует

отнести и артефакты наследия. Как уже было отмечено, наследие как вневременная (атемпоральная) данность, ценность и область культуры вовсе не есть её застывшая безжизненная часть, но сцепляющая сила, расширяющая границы современности.

Здесь важно ещё раз вернуться к вопросу о том, чем прошлое отличается от наследия. Прошлое и наследие содержательно близкие понятия, но сущностно выражают разные смысловые установки. Прошлое предстаёт в двух своих проекциях: 1) то, что уже прошло, пережито, утрачено, то есть нечто отсутствующее, прошедшее, ушедшее, пропавшее и 2) то, что осталось, дошло, сохранено, то есть нечто присутствующее, прибывающее, наличествующее, оставшееся, хранящее и удерживающее в себе время. Примером *первого* может быть всё то, что выпало из времени, было им унесло в небытие от разбитой чашки и снесённого здания до смерти человека и цивилизации. Здесь прошлое выражает убытие, лишение, исчезновение, утрату. Примером *второй* проекции, напротив, служит любой остаток, то, что, преодолев время было сохранено, иначе говоря, то, что прошлое удерживает в настоящем – от выставленной в серванте посуды, коллекции книг в шкафу или одежды в гардеробе до архитектурных памятников и прочих исторических достопримечательностей (как материальных, так и нематериальных).

По существу, в одном случае прошлое уносит, в другом – приносит. Настоящее проявляет себя благодаря именно тому прошлому (вторая его проекция), которое удерживает и поддерживает то, что однажды возникло и до сих пор пребывает в пространстве современности. В каждом образце настоящего «живёт» его прошлое (история). По этой причине настоящее становится видимым благодаря прошлому. Без него настоящее никак не может себя показать. невозможно. Мы видим то, что позволяет нам видеть именно прошлое. К примеру, глядя на внешний вид (индивидуальные особенности) человека — разрез глаз, цвет волос, телосложение и темперамент — мы всякий раз лицезреем то, что было передано ему от прежних поколений, его предков.

Следовательно, когда мы смотрим на настоящее, на нас всегда так или иначе смотрит прошлое. Можно сказать и так: *прошлое отражает, настоящее выражает, будущее пробуждает*. Прошлое как зарегистрированное, отработанное, освоенное, пережитое. Настоящее как оприходованное или активированное прошлое. Будущее как пролонгированное и ожидаемое настоящее. Насле-

дие и прошлое во многом связаны между собой. Но при этом есть между ними качественное различие. Всякое наследие прорастает из прошлого. Но не всякое прошлое дорастает до наследия.

По мнению М. Б. Ямпольского «Интенсивное и ускоряющееся производство прошлого, исчезновение актуального и направленного в будущее характеризует нашу эпоху» [13, с. 13]. Ускорение времени и учащение переходов есть процесс, который следует определить как синдром темпоральной транспликации. Этот процесс приводит к тому, что будущее исчезает или всё быстрее переводится в прошлое. Размывается и разрушается форма, ломается линия. Это «означает отказ от производства нового, которое являет себя только через различие в форме. Искусство замирает в неопределённости неартикулированного движения» [13, с. 101]. Там, где исчезает форма, нет производства нового, нет различия между новым и старым, видимое движение самоустраняется. Наследие выступает фактом культуры, который отменяет время.

В этом плане возрастает значение музея как культурной институции по транспортировке в современность и экспонированию образцов наследия. «Музеи и формируются как собрание следов времени, сквозь которые пробиваются вневременные шедевры» [13, с. 94], иными словами, образцы наследия. Наследие как бы осуществляет поглощение времени, переживание времени, торжество бытия над небытием. Тогда как *прошлое* лежит в плоскости отстранения времени и в известном смысле фиксирует недостаток, нехватку, смерть бытия.

Может ли прошлое быть современным? Утвердительный ответ на этот вопрос проистекает из двух императивов визуализации прошлого как наследия. Первый основан на приверженности всецело сохранять наследие как священный каркас культуры, а второй обращён к переквалификации и идентификации проблем сегодняшнего дня, к поиску в наследии намёков и подсказок для актуального разговора о настоящем. Именно второй императив служит определяющей мотивацией нашего интереса к наследию как идеальному воплощению и символической регистрации прошлого (Клэр Бишоп).

Как было отмечено в одной из моих работ, необходимо различать двойную направленность управления наследием или два важных действия в его музеефикации: (1) от современности к прошлому – сбор исторических образцов по визуализации памяти и (2) от артефактов наследия к актуальным культурным практикам [15].

В музеефикации наследия генерируется и различаются два набора ценностей, которые основаны на: а) функции удержания (охранительные ценности, культурные константы) и б) функции продвижения (ценности новаторского характера, инновации). В процессе музеефикации и визуализации наследия важно также различать и учитывать коммуникативные свойства артефактов наследия, их историческую предметность и содержательные нарративы [14–15].

Каждый экспонат наследия, представленный в музее, содержит как минимум две поучительные (познавательные) истории.

- Первичный нарратив является основным, он рассказывает о происхождении и бытовании артефакта в конкретной исторической культуре (времени).

- Вторичный нарратив описывает процесс регенерации и переноса артефакта в музейное пространство (это превращение исторического артефакта в экспонат).

Эти два нарратива включают серию событий и переживаний, часто драматических и познавательных. Таким образом, у каждого выставочного артефакта есть своя уникальная миротворческая история, которая может научить диалогу и сближению культур. Нельзя забывать о том, что «запас культурной среды крайне ограничен в мире, и он истощается со всё прогрессирующей скоростью» (Д. С. Лихачёв).

В культуре следует выделять её возобновляемые и невозобновляемые ресурсы:

- 1) *невозобновляемые* — это само культурно-историческое наследие;

- 2) *возобновляемые* — это творчество, наука, знания, искусство.

Невозобновляемые ресурсы культуры в силу свойственной им единичности и неповторимости тяготеют к убыванию, то есть объективно предопределены к сокращению. Полностью остановить этот процесс не получится, но его можно замедлить или частично затормозить. И здесь на помощь могут прийти *возобновляемые ресурсы* культуры. Опираясь на них и овладевая искусством эффективного управления передовыми знаниями, новыми технологиями и креативностью действия, культура способна затормозить процесс объективного распада наследия и даже частично вернуть себе то, что утрачено. Данное обстоятельство актуализирует проблему отношений возобновляемого с невозобновляемым в культурном процессе. В решении этой проблемы особенно значимой становится роль науки

и искусства, точнее социальная миссия их культурного взаимодействия. Ведь уроки истории свидетельствуют о том, что наука и искусство приходят прежде всего туда, откуда уходит жизнь. Приходят, чтобы жизнь удержать или восстановить. Джону Леннону приписывается замечательное по своей точности определение: «Всё, что отнимает жизнь, возвращает музыка».

В условиях быстро меняющейся культуры важным представляется переосмысление наследия, новый диалог с ним и, шире коммуникативное сцепление прошлого и настоящего. В этом процессе можно отметить два аспекта коммуникации. (1) Управление наследием как процесс культивирования опыта и социальной практики, включающий исторические артефакты в диалог с людьми. (2) Образцы наследия могут быть полезны обществу только тогда, когда удаётся творчески связать их прошлое с современным.

Наследие не есть одномерный срез прошлого или застывшая, неподвижная реальность, но предстаёт в культуре как своего рода «многослойный пирог», в котором каждый слой состоит из множества компонентов и которые коммуницируют друг с другом как по горизонтали, так и вертикали. Полагаю, уместно вспомнить концепцию культурных кругов в темпоральном пространстве социума Вильгельма Шмидта, где время культуры предстаёт в виде многослойного образования с ранжированием на первичные, вторичные и третичные конгломерации или своего рода страты. Эту модель вполне можно применить к культурной стратификации наследия в заданном территориальном масштабе. По существу, в данном ракурсе любое поселение (город) следует рассматривать как последовательный набор пяти основных слоёв:

1. Материк;
2. Культурный слой наследия;
3. Культурный слой прошлого;
4. Культурный слой настоящего;
5. Культурный слой будущего.

К *первому слою* относиться не затронутый культурой круг, то есть не подверженный антропогенному воздействию и служащий изначальным природным субстратом для последующего его окультуривания. *Второй слой* — фундамент самой культуры, устоявшийся и зафиксированный памятью, отцеженный, отфильтрованный от утилитарных и эпизодических вкраплений, удерживаемый и охраняемый через сцепление поколений. Этот слой образует само основополагающее наследие социума, плодоносящую почву

его культуры — то, что неподвластно времени и связывает знания, ценности, эпохи и чаяния людей. *Третий слой* включает всё то прошлое (по отношению к настоящему), что было когда-то создано вследствие утилитарных потребностей людей в качестве продуктов культуры, но не преодолевших или всё ещё испытывающих давление современности, то есть обременённых печатью своего времени. Этот слой предстаёт в двух своих вышеотмеченных проекциях как повторяющееся и нечто предшествующее настоящему. *Четвёртый слой* выражает современный срез функционирующей культуры, в котором взаимодействуют и актуализируются отношения между людьми, их объектами, атрибутами в режиме и пространстве злободневной повседневности. Этот слой есть видимая вершины или конус реально происходящего в культуре — в границах которого поддерживается и воспроизводится так или иначе прямой диалог прошлого и настоящего. На этом уровне развёртывается современная жизнь людей во всём её драматизме и многообразии.

Пятый слой состоит из комплекса культурных инноваций — насущных устремлений, надежд, порывов, экспериментов, креативной деятельности людей, и служит своего рода стартовой площадкой, где производится запуск новых идей и проектов, прокладывающих культуре путь в будущее. Эта область ещё неустоявшихся сущностей, но которые отталкиваются от настоящего и прошлого (всех нижележащих уровней культуры), но место, которым за пределами памяти и устоявшейся повседневности.

Представленная модель многослойного строения культурного наследия в дискретно заданных границах социума предстаёт как определенное коммуникативное пространство или культурный круг, внутри которого аккумулируются знания, опыт, достижения и ценности людей. Каждый страт наследия имеет свою спецификацию, социальную значимость, свои ценности и познавательные ресурсы, достойные того, чтобы обратить их на службу современности. У каждого отдельного круга есть своя насыщенная история, свои герои и события — свой нарратив. Здесь каждый слой — мощный ресурс для историко-культурного повествования и визуализации памяти. Возникает необходимость включить выделенные круги в активный и живой диалог с современностью и привести все пять слоёв в сцепление, вернуть их к взаимодействию как по вертикали,

так и горизонтали многосоставной культурной стратификации. Этот процесс я называю транспликацией времени или темпоральной стратификацией культуры.

Вещь визуализирует память о человеке, событии, пережитом. Яркой иллюстрацией того, как меморативные предметы превращаются в инструмент и катализатор социального творчества или даже обретают способность генерировать новую культурную реальность, является недавний самарский опыт по возрождению памяти вещи через обыденный артефакт семейной реликвии — небольшое настенное ковровое полотно 1909 г. под названием «Дух Армении» [6]. Прошлое гобелена стало предметом современного творчества, интеграции науки, образования и искусства. Сюжеты и образы данного исторического артефакта стали предметом живого проникновенного анализа запечатлённых гобеленом событий. На примере коврового полотна «Дух Армении» были раскрыты художественные образы, исторические персонажи, нарративы и эпизоды на основе драматических событий и символических атрибуций национальной культуры. Гобелен спозиционирован как семантически насыщенный вещественный комплекс, глаголющий артефакт, опыт пережитого и притяжение культуры. В нём прошлое представлено как выстраданная чувствами драма. Гобелен также ясно показал, как человек через вещь соединяет свой индивидуально-домашний мир с высокими национальными ценностями и которые обретают в искусстве ковроделия общечеловеческую значимость.

Как отмечает В. Флюссер: «Ковроткачество — это процесс, в котором поверхность ополчилась против собственной опоры, основы. Именно поэтому при изготовлении ковра пользуются заранее подготовленными, в точности выверенными набросками, по которым совершенно ясно, что это лишь предлоги. Подготовленные для работы узоры, детально прорисованные на бумаге или любом другом легко выбрасываемом материале — это произведения искусства, не гнушающиеся тем, чтобы быть выброшенными. В ковроткачестве нет места ни одному спонтанному движению. Каждый узел продуман заранее. Сам процесс вязания узлов происходит не плавно, а рывками, притом, что каждый рывок имеет своё место в прогностической мозаике. Так, к примеру, на основе могут быть завязаны сначала зеленые, вслед за ними — жёлтые, потом красные, затем — синие узлы, и в результате такой последовательности действий

намеченная форма будет видна лишь по окончании всех этапов прерывистой работы. То, что ковры производят достаточно статичное впечатление — лишь иллюзия: ковёр выполнен в рваной, будто бы даже алеаторической технике, опирающейся, в свою очередь, на статичный набросок» [12, с. 126–127].

Всё это позволило показать ковровое полотно «Дух Армении» как объект опредмеченной истории, который облегчает боль человека, оказавшегося перед лицом драматических испытаний. В каждом элементе и узелке рукотворного коврового полотна содержатся сокровенные послания, уроки пережитого и опыт преодоления. В них начертаны своего рода — линии жизни человека в контексте истории его семьи и народа [6, с. 11]. Ковроткачество есть всегда внутренний разговор мастера о своём прошлом — это процесс, где запечатлены и хранимы самые значимые и дорогие эпизоды жизни, переплетение имён и судеб. Но одновременно посредством разговора о прошлом — утверждаются чаяния человека, его мысли о будущем, картины того, каким хотелось бы видеть мир. По наблюдению В. Флюссера: «Все наши ковры представляют собой буйные ветра, проникнувшие сквозь щели в стенах, чтобы что-то нашептать нам на ухо. Ковры — не только посланцы, но провозвестники бури» [12, с. 125].

Следовательно, ковёр есть не просто вещь — это сложный клубок мучительных индивидуальных исканий, тревог, испытаний, толкований, иначе говоря, визуализированная в предмете история, часто драматическая, утаенная и страдальческая. В. Флюссер: «Кажется, что, работая над ковром, человек манипулирует шерстяными нитями и различными стилями ткачества, но всё это он осуществляет парадоксальным образом. Он вторгается в материю, следуя наброску, на который ориентируется, и стремится сделать так, чтобы казалось, будто не видно материи. Его цель — не признать результат своего труда, а спрятать его. Он создаёт видимость — а в этом понятии заложены не только красота, но и ложь. За счёт красоты автор стремится скрыть истину. Его работа в том, чтобы [представить концепцию мира как волю] — проще говоря, повесить ковёр на стену» [12, с. 127].

Выводы

Как видим, вещи, помещённые в культурный контекст беспокойной социальной ситуации, теряют свою привычную функциональность становятся активным катализатором творчества, через которое достигается реабилитационный эффект — снятие депрессии, отчаяния и боли. Следовательно, предметы материальной культуры не только ретранслируют насущные запросы бытия, обращённые от прошлого к будущему, но и удерживают в себе наболевшую память о пережитом, прочувственном, поучительном. Назревает необходимость в разработке новых стратегий в диалоге мира людей и мира вещей.

Ничто так не подчеркивает старое, как новое. Посредством нового старое становится видимым, различаемым и узнаваемым. То, что мы различаем и узнаем, становится доступным для понимания. Понимаем, значит осознаем. Осознаем, значит прочувствуем. То, что прочувствуем будем ценить, беречь, сохранять, преумножать и передавать от себя другим.

Артефакты наследия всегда обращены к настоящему, к той актуальной привязке, по отношению к которому и кем они унаследованы. Без этой исходящей от современности позиции артефакты наследия не могут считаться таковыми, ибо непонятно память о ком хранят вещи. Здесь можно усмотреть и гуманистическую миссию артефактов наследия, благодаря которым поддерживается связь времён и поколений, а также культивируется опыт умиротворения реальности через обращение к искусству, и шире, к художественной практике в диалоге прошлого и настоящего.

Ведь вещь всегда была для человека проводником его насущных устремлений, замыслов и гарантом выживания. Проблема «социализации» артефактов решается «в их коммуникативности, в том, что при помощи артефакта человек общается со своим родовым “телом”, включающим и его самого и Другого, и коллективы, и Прошлое и Будущее, и национальное и транснациональное» [3, с. 553]. Иногда вещи становились последним жизненным пристанищем, где человек искал и находил для себя утешение и защиту. Современной культуре в условиях экспансии инноваций требуется переформатирование взаимоотношений людей и вещей, обновление форм их коммуникации.

Список источников

1. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
2. Буррио Н. Реляционная эстетика. Постпродукция. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
3. Воронин А.А. Техника // Теоретическая культурология. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 547–553.
4. Дизайн. Занимательная биология: Росс Лавгроув. Текст Ю. Поповой // Вещь, № 4 (28), апрель, 2002. С. 24–26.
5. Ионесов В. И. Всемирное наследие в дискурсе культурно-антропологического знания // Наследие и гуманизм: культурная антропология на службе человечества. Самара: Век #21, 2010. С. 58–87.
6. Ионесов В. И. Память вещи: «Дух Армении» в образах и сюжетах забытого артефакта. Самара: ООО «Самарама», 2021. 322 с.
7. Ионесов В. И. Вещь как культурная реальность: проекции и взаимосвязи // Вещи и коммуникация: экономические и культурные взаимодействия в меняющемся обществе. Самара: ООО «Изд-во ВЕК #21», 2012. С. 242–271.
8. Котт Дж. Сьюзен Сонтаг: Полный текст интервью для журнала Rolling Stone. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 128 с.
9. Ликвидатор. Беседа с Каримом Рашидом. Текст Ю. Поповой // Вещь, № 4 (28), апрель, 2002. С. 8–12.
10. Рапай К. Культурный код: как мы живём, что покупаем и почему. М.: Альпина Паблишер, 2015. 168 с.
11. Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox. М.: 1993. С. 70-94.
12. Флюссер В. О положении вещей. Малая философия дизайна. М.: Ад Маргинем, 2016. 160 с.
13. Ямпольский М. Б. Без будущего. Культура и время. СПб: Порядок слов. 2018. 122 с.
14. Vladimir I. Ionesov, “Visualization of memory in cultural practices of representing heritage: reevaluating the past in images of war and peace”, in *In Heritage as an action word: Uses beyond communal memory*, eds. by Susan Shay and Kelly M. Britt. Series in Heritage Studies (Washington-Malaga: Vernon Press, 2024), pp. 3–33.
15. Vladimir I. Ionesov, “The value of knowledge of the past societies: some theoretical background on cultural heritage and peace museum” // *Scientific Culture*. 2022. Vol. 8, No. 3. P. 1–13.
16. Ionesov V.I., Kurulenko E.A. Things as Characters of Culture: Symbolic Nature and Meanings of Material Objects in Changing World // *Scientific Culture*. 2015. Vol. 1, #3. P. 47–50.

References

1. Baudrillard J. Paroli. Ot fragmenta k fragmentu [Passwords. From fragment to fragment] Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2006. 200 p. (In Russ.).
2. Bourriaud N. Relyacionnaya estetika. Postprodukcija [Relational aesthetics. Post-production]. M.: Ad Marginem Press, 2016. 216 p. (In Russ.).
3. Voronin AA. Tekhnika [Technology] // Teoreticheskaya kul'turologiya [Theoretical cultural studies]. M.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga; RIK, 2005. P. 547–553 (In Russ.).
4. Dizajn. Zanimatel'naya biologiya: Ross Lavgrouv. Tekst Yu. Popovoj [Design. Entertaining biology: Ross Lovegrove. Text by Yu. Popova] // *Veshch'* [Thing]. 2002;(4(28):24-26 (In Russ.).
5. Ionesov VI. Vsemirnoe nasledie v diskurse kul'turno-antropologicheskogo znaniya [World Heritage in the Discourse of Cultural-Anthropological Knowledge] // *Nasledie i gumanizm: kul'turnaya antropologiya na sluzhbe chelovechestva* [Heritage and Humanism: Cultural Anthropology in the Service of Humanity]. Samara: Vek #21, 2010. P. 58–87 (In Russ.).
6. Ionesov VI. Pamyat' veshchi: «Duh Armenii» v obrazah i syuzhetah zabytogo artefakta [Memories in a thing: “The Spirit of Armenia” in the images and stories of a forgotten artifact. Samara: ООО «Samarama», 2021. 322 p. (In Russ.).
7. Ionesov VI. Veshch' kak kul'turnaya real'nost': proekcii i vzaimosvyazi [Thing as cultural reality: projections and relationships] // *Veshchi i kommunikaciya: ekonomicheskie i kul'turnye vzaimodejstviya v menyayushchemsya obshchestve* [Things and communication: economic and cultural interactions in a changing society]. Samara: ООО «Izd-vo VEK #21», 2012. С. 242–271 (In Russ.).
8. Cott J. S'yuzen Sontag: Polnyj tekst interv'yu dlya zhurnala Rolling Stone [Susan Sontag: Complete Rolling Stone Interview]. M.: Ad Marginem Press, 2015. 128 p. (In Russ.).

9. Likvidator. Beseda s Karimom Rashidom. Tekst YU. Popovoj [Liquidator. Conversation with Karim Rashid. Text by Y. Popova] // *Veshch'* [Thing], 2002;(4(28):8-12 (In Russ.).
10. Rapaille C. Kul'turnyj kod: kak my zhivom, chto pokupaem i pochemu [Cultural code: how we live, what we buy and why]. M.: Al'pina Pabliher, 2015. 168 p. (In Russ.).
11. Toporov VN. Veshch' v antropocentricheskoj perspektive [Thing in an anthropocentric perspective] // *Aequinox*. M.: 1993. P. 70–94 (In Russ.).
12. Flusser V. O polozhenii veshchej. Malaya filosofiya dizajna [About the state of things. Small design philosophy]. M.: Ad Marginem, 2016. 160 p. (In Russ.).
13. Yampol'skij MB. Bez budushchego. Kul'tura i vremena [No future. Culture and time]. Saint-Petersburg: Poryadok slov. 2018. 122 p. (In Russ.).
14. Ionesov VI. "Visualization of memory in cultural practices of representing heritage: reevaluating the past in images of war and peace", in *In Heritage as an action word: Uses beyond communal memory*, eds. by Susan Shay and Kelly M. Britt. Series in Heritage Studies (Washington-Malaga: Vernon Press, 2024), pp. 3–33.
15. Ionesov VI, "The value of knowledge of the past societies: some theoretical background on cultural heritage and peace museum". *Scientific culture*. 2022;8(3):1-13.
16. Ionesov VI, Kurulenko EA. Things as Characters of Culture: Symbolic Nature and Meanings of Material Objects in Changing World. *Scientific Culture*. 2015;1(3):47-50.

Информация об авторе

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

Information about author

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

Статья поступила в редакцию 20.07.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 20.07.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflict of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 68–75.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):68-75.

Научная статья

УДК 167.7

ББК 87.4

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-68-75

ПРИНЦИПЫ ЭФФЕКТИВНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ В ОРГАНИЗАЦИИ КУРСА ПО КРИТИЧЕСКОМУ МЫШЛЕНИЮ

Наталья Петровна Суханова

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

Аннотация. Фактическим материалом для исследования являются результаты педагогической практики по университетскому курсу «Логика и критическое мышление». Данная статья продолжает тематику методологических изысканий научного сообщества в части обсуждения категории критического мышления, методов и форм развития навыков искусства мыслить критически. Предметом для анализа становится содержательная часть образовательного проекта, относящаяся к теории аргументации. Цель для автора состоит в выявлении проблемных сюжетов в обучении аргументационной теории, способствующих трансформации представлений учащихся в отношении конструктивной работы с информацией. Акцентируется внимание на маловероятности универсального подхода к изучению аргументации, выделяется логический, риторический, когнитивный подход в построении теории аргументации. Концепция образовательного поиска выстраивается посредством обращения участников проекта к трудностям в осмыслении феномена аргументации, оформлении аргументационных карт, нахождении хорошего аргумента. Обозначены педагогические задачи, служащие наращиванию учащимися опыта оперирования с правилами и ошибками в аргументации. Выявлены собственные достижения участников курса в освоении инструментов эффективной аргументации.

Ключевые слова: образование, логика, аргументация, риторический подход, когнитивный подход, феномен аргументации, аргументационные карты, хороший аргумент, критическое мышление

Для цитирования: Суханова Н. П. Принципы эффективной аргументации в организации курса по критическому мышлению // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 68–75. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-68-75.

Original article

PRINCIPLES OF EFFECTIVE ARGUMENTATION IN THE ORGANIZATION OF A COURSE ON CRITICAL THINKING

Natalya P. Sukhanova

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

Abstract. The actual material for the study is the results of teaching practice in the university course “Logic and Critical Thinking”. This article continues the theme of methodological research of the scientific community in terms of discussing the category of critical thinking, methods and forms of developing the skills of the art of thinking critically. The subject for analysis is the content part of the educational project related to the theory of argumentation. The author’s goal is to identify problematic topics in teaching argumentative theory that contribute to the transformation of students’ ideas regarding constructive work with information. Attention is focused on the improbability of a universal approach to the study of argumentation, and the logical, rhetorical, and cognitive approaches in constructing the theory of argumentation are highlighted. The concept of educational search is built by addressing project participants to the difficulties in understanding the phenomenon of argumentation, drawing up argumenta-

tion maps, and finding a good argument. Pedagogical tasks are outlined that serve to increase students' experience in operating with rules and errors in argumentation. The course participants' own achievements in mastering the tools of effective argumentation were revealed.

Keywords: education, logic, argumentation, rhetorical approach, cognitive approach, the phenomenon of argumentation, argumentation maps, good argument, critical thinking

For citation: Sukhanova NP. Principles of effective argumentation in the organization of a course on critical thinking. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491)):68-75. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-68-75.

Введение

Систематическая педагогическая работа по курсу «Логика и критическое мышление» в Новосибирском государственном университете экономики и управления «НИНХ» предоставляет возможности для предметных размышлений в части организации данного курса. В настоящей статье внимание фокусируется на принципах аргументации и сложностях, связанных с их пониманием в практике учебной деятельности по обучению критическим мыслительным навыкам. Становление тематики критического мышления в образовательной системе высшей школы предоставляет площадку для методологического поиска в части содержательного наполнения курса и инструментария в его реализации.

Обучение критическому мышлению далеко от оформления в общепринятую, единую теорию не смотря на существование множества специальных курсов. С течением времени потребность в методологической четкости по отношению к теории и практике формирования навыков критического мышления только возрастает. Цель данной статьи – анализ опыта трансформации в изучении учащимися принципов эффективной аргументации, как составляющей части образовательного проекта по логике и критическому мышлению.

Материалы и методы исследования

В исследованиях к построению теории эффективной аргументации в рамках логико-критического анализа нет общепринятой единой позиции и вместе с тем в этом веере подходов и моделей можно выделить некоторые направления изучения вопроса. Одним из основных подходов к теории аргументации является логический подход. Исторически сложилось так, что логика всегда была близка к теоретическим построениям аргументации и, согласно Д. В. Зайцеву, «Фактически аргументацию можно считать прикладной логикой» [5, с. 18]. Логический подход акцентирован на анализе рассуждений и направлен на оценку различных аргументов, используемых в полемическом дискурсе. Аргументация будет ориентирована на корректное

обоснование тезиса. Логический подход позволяет выявить сильные и слабые стороны аргументов и оценить их убедительность. Отечественные исследования по научной и философской аргументации представлены трудами таких ученых, как А. П. Алексеев, В. Ф. Берков, И. Н. Грифцова, Н. В. Зайцева, Ю. В. Ивлев, А. А. Ивин, Е. Е. Ледников, Е. Н. Лисанюк, Г. И. Малыхина, В. С. Меськов, Т. В. Носова, М. М. Новоселов, Г. И. Рузавин, Г. В. Сорина, И. В. Хоменко, Е. Н. Шульга и др.

Еще одним подходом к построению теории аргументации является риторический подход. Риторика изучает различные приемы и стратегии убеждения и воздействия на слушателя. Риторический подход в трудах С. С. Гусева, А. И. Мигунова, Х. Перельмана, Л. Ольбрехтс-Тытеки, К. Тиндейла, С. Тулмина и др. особенное внимание уделяет вопросам корректности аргументации. В рамках теории аргументации риторический подход помогает анализировать и оценивать различные приемы, используемые в полемическом дискурсе, такие как использование эмоций, обращение к композиции, стилистические приемы и т. д. Качество риторической конструкции, как замечает А. В. Катунин, «определяется соотношением логического и эмоционального, а ее эффективность зависит от степени развития навыков критического мышления у оппонента» [7, с. 78]. Усложнение риторической конструкции характерно, к примеру, для системной модели В. Н. Брюшинкина, где производится обнаружение в аргументативном тексте таких структур, как логико-когнитивно-риторические, выделяется значение риторического анализа в экспликации средств, используемых аргументатором для убеждения аудитории [1].

Помимо логического и риторического подходов, в построении теории аргументации мы можем отметить когнитивный подход, характерной чертой которого становится понимание аргументации через выстраивание и видоизменение в когнитивной системе моделей внешнего мира. А. Н. Баранов, А. П. Краснопольская, И. П. Меркулов, Д. А. Поспелов, В. М. Сергеев, Р. Шенк,

Р. Абельсон как разработчики когнитивного подхода стремятся через анализ дискурса выявить различные конкретные лингвистические и стилистические особенности полемики, такие как использование определенных слов и выражений, употребление эмоционально окрашенных слов, применение иронии, сарказма. Гибкость когнитивного подхода обнаруживается в учете конкретных актов убеждающего характера и специфики контекста, «когнитивных профилей и социально-коммуникативных ролей сторон спора» [14, с. 10]. Анализ дискурса позволяет понять, каким образом полемический дискурс конструируется и какие средства и приемы используются для достижения целей.

В то же время невозможно утверждать наличие универсального подхода к изучению аргументативной теории в силу ряда причин. Так, несмотря на длительную историю становления и развития аргументации, она все еще не оформилась в научно-строгую концепцию. Кроме того, эффективная аргументация предполагает контроль предметной области ее приложения, поскольку методы, работающие в рамках одной предметной реальности, скажем, в деловых переговорах, могут быть непригодными в другой, например, в научном диспуте. С. Е. Крючкова справедливо указывает на то, что мы имеем множество автономных подходов к теории аргументации в зависимости от методологической платформы исследователя, среди которых логическая или риторическая, когнитивная или коммуникативно-прагматическая, а также лингвистическая, психологическая или какая-либо иная [8]. Продуктивным методологическим приемом в данном случае видится комбинирование подходов к анализу принципов эффективной аргументации в решении задачи построения и адекватного понимания полемического дискурса участников образовательного проекта по развитию навыков критического мышления.

Результаты исследования и их обсуждение

Сюжеты для рассмотрения в данном исследовании составляет педагогическая практика и первое, на что хотелось бы обратить внимание — *это проблема в определении феномена аргументации*. Приступая к изучению аргументации, учащиеся обнаруживают ее довольно специфический предмет. В статье «Феномен аргументации» И. А. Герасимова отмечает тот факт, что образовательная сфера «возможно, наиболее важная из практических приложений неформальной логики, критического мышления и теории аргументации»

[3, с. 13]. Как особый феномен аргументация является одной из существенных составляющих коммуникативного процесса и играет значительную роль в различных сферах нашей жизни, однако, определение данного феномена представляет собой сложную задачу, возникающую из-за многообразия, множества подходов и неоднозначности в толковании теории аргументации.

В широком понимании аргументация есть процесс организации речевой деятельности для использования ее в качестве поддержки или отстаивания определенной точки зрения или утверждения. Аргументация основывается на логической связи между предложениями или высказываниями, представляя собой рациональное объяснение или обоснование определенной позиции. На практических занятиях учащиеся при внимательном обсуждении приходят к осознанию того, что аргументация позволяет убедить аудиторию в правильности своего мнения или убедить оппонента в ошибочности его позиции.

В работе с текстом издания «Логика и критическое мышление: практикум» участники образовательного проекта обнаруживают особый статус феномена аргументации, в частности в том, что касается его неограниченности только рациональными аргументами [12, с. 121]. Важным аспектом является также использование эмоциональной составляющей для убеждения аудитории. Эмоциональные аргументы могут быть основаны на личных чувствах, взглядах или переживаниях, и они часто используются для создания особой связи с аудиторией и вызова определенных эмоциональных реакций.

Кроме того, аргументация может быть представлена в различных формах и стилях, включая ораторское искусство, переговоры, научные дебаты, судебные процессы и учащиеся на занятии, погружаясь в проблему, проигрывают различные сценарии в форме деловых игр. В итоге они приходят к собственным заключениям о том, что каждая из этих форм имеет свои особенности и требует разных навыков и стратегий аргументации.

Следует отметить как значимое достижение учащихся понимание ими того, что феномен аргументации сложен и специфичен, эта речевая деятельность может быть охарактеризована как положительно, так и отрицательно. Поскольку с одной стороны, аргументация способствует развитию критического мышления, умению обосновывать свои доводы и анализировать информацию, а с другой стороны, она может быть использована для манипуляции, создания ложных представле-

ний или управления сознанием аудитории. Таким образом, определение понятия аргументации является задачей, требующей учета многообразия, различных подходов и контекстов его использования. Мы можем утверждать сегодня выход за пределы специальных дисциплин аргументативной концепции, С. И. Некрасов и Н. А. Некрасова в поддержку этого тезиса отмечают: «Классическая теория аргументации дополняется новыми средствами убеждения и обоснования речи, которые становятся основой нового метода критического мышления» [10, с. 78]. Погружение учащихся в тонкости изучения феномена аргументации является важным для развития их профессиональных, коммуникативных навыков, критического мышления и умения анализировать информацию.

Выявляя далее принципы эффективной аргументации в обучении студентов, *обратимся к анализу аргументационных карт*. На учебном занятии модель аргументативного процесса может выглядеть несколько упрощенно, но в реальной жизни аргументы, как правило, чрезвычайно сложны, и участники процесса концентрируются на этом моменте. В ходе дискуссии на заданную тематику они приводят множество аргументов и не всегда могут выделить посылки и выводы. В таком случае на помощь им приходят аргументационные карты, составление которых является одним из ценных практических приложений аргументативной теории. Как замечает У. Ф. Лау Джо: «Аргументационные карты могут изображать большие объемы информации интуитивно понятным и структурированным образом» [9, с. 140].

Результатом деятельности по созданию аргументационных карт на занятиях по курсу «Логика и критическое мышление» становятся навыки, используемые учащимися для создания планов и презентаций, совместных обсуждений и «мозговых штурмов» по различным дисциплинам. Изображение аргументационных карт помогает развивать критическое мышление, аналитические навыки и способность выстраивать логическую цепочку рассуждений. В форме диаграммы студенту легче представить тему, он может улучшить свое понимание проблемы и вычленил нелогичные рассуждения. При этом получение высоких результатов учащимися возможно лишь посредством систематической практики.

В свете сказанного могут быть обозначены педагогические задачи для наращивания учащимися опыта оперирования с правилами и ошибками в аргументации и составлении аргументационных карт:

– Следует отдавать приоритет ясности и четкости в высказывании. Аргументы должны быть выражены лапидарно и понятно, чтобы участники занятия могли легко понять их смысл. Предпочтительно использование по возможности простого и доступного языка, избегание излишней сложности или специфической терминологии, если таковая не является необходимой для понимания аргумента. О. А. Шапиро, к примеру, указывает на обучение аргументации как своего рода «перформативный потенциал аргументативной деятельности» [15, с. 172].

– Аргументацию необходимо представлять логически связанной и последовательной. Учащиеся должны уметь выделять вводные факты или предпосылки, формулировать свою позицию и представлять доказательства или примеры, подтверждающие их аргументацию. Если предстоит анализировать сложное и длинное рассуждение, его можно разобрать и связать выводы и посылки с помощью стрелок. Наглядность стрелок в аргументационных картах показывает логические взаимосвязи.

– Использование доказательств и примеров нужно для того, чтобы участники проекта свободно ориентировались в материале. Аргументы должны быть подкреплены доказательной базой, в качестве которой может быть научная статья, исследование, статистические данные или конкретные истории из реальной жизни. Особый статус приобретает умение оценивать качество и достоверность источников информации, дабы использовать их в своей аргументации. Так, Э. В. Барбашина в своем исследовании, суммируя функции критического мышления, выделяет среди них такие, как систематизация и сбор информации, «критика (детальный анализ), критическое вопрошание, формулирование вопроса» [11, с. 185].

– Стоит производить учет альтернативных точек зрения. Эффективная аргументация требует рассмотрения возражений и контраргументов. Это достаточно трудная задача, учитывая такое явление как предвзятость собственного мнения, наверное, тем самым «мы рискуем превратить наших студентов в радикальных скептиков» [13, с. 277]. И все же учащимся следует обратиться к примерам, которые не соответствуют их позиции, и проанализировать такие контрпримеры помогают аргументационные карты. Умение сопоставлять различные взгляды, оценивать их достоинства и недостатки, представлять контраргументы помогает развивать критическое

мышление и способность воспринимать информацию сбалансированно.

– Необходимо акцентировать внимание учащихся на факте наличия скрытых предположений. Аргументация может быть упорядочена таким образом, что ее участник, исходя из собственных целей, включает туда предположения, делая это достаточно завуалированно. Для обнаружения не вполне очевидных предположений возможно обращение к аргументационной карте с целью удостовериться, стоит ли добавить другие посылки для действенности аргумента.

Существуют разные возможности представления альтернативных позиций в случае логического рассуждения с опорой на аргументационные карты. Стандартного набора практик нет, поэтому процесс в определенной степени предстает как творческий в обрамлении соответствующего педагогического нарратива. Логика, являясь основанием для развития искусного, критического мышления, подразумевает включение ее содержания в подходящий контекст и, например, с точки зрения Л. М. Карповой, «такой контекст обнаруживается в результате конкретизации темы учебного курса по теории аргументации» [6, с. 29]. Важно подчеркнуть достижимость целей учебного курса в части формирования навыков эффективной аргументации, знание и применение принципов которой дает возможность учащимся быть критически мыслящими и убедительными.

Обсудив проблему феномена аргументации, а затем, проанализировав опыт составления аргументационных карт, перейдем еще к одному вопросу, на котором сосредотачивается внимание слушателей курса «Логика и критическое мышление» в рамках освоения тематики аргументации: это вопрос о том, *что следует считать хорошим аргументом?* Вопрос этот закономерен, поскольку хороший аргумент становится гарантом обоснованных причин для вывода. В поиске аргумента как основания или логического обоснования, которое поддерживает, подтверждает определенную точку зрения или утверждение, участники проекта устанавливают наличие нескольких критериев, определяющих то, что следует считать хорошим аргументом.

Во-первых, хороший аргумент должен быть логичным и последовательным. Это означает, что причины или доводы, представленные в аргументе, должны приводить к логическому выводу или утверждению. Логическая связь между причинами и выводом делает аргумент убедительным и способствует принятию его аудиторией, ведет

«к успешному решению главной задачи аргументации — убеждению адресата аргументации» [4, с. 25]. Во-вторых, хороший аргумент должен быть основан на фактах и доказательствах. Поддержка утверждений конкретными или статистическими данными, результатами исследований или авторитетными источниками способна сделать аргумент весьма достоверным. Если фактическая поддержка отсутствует или присутствует слабо, это может дискредитировать аргумент или вызвать сомнения в его правильности. Третьим критерием для хорошего аргумента является релевантность. Аргументу необходимо быть в прямой взаимосвязи с той темой или вопросом, который обсуждается в данный момент. Важно непосредственное отношение аргумента к поставленной проблеме. Не относящиеся к теме аргументы могут отвлечь внимание и не способствовать принятию аудиторией. Также хороший аргумент должен быть эмоционально убедительным. Эмоциональная апелляция может быть эффективным способом убеждения аудитории, но она должна быть сбалансирована с логическими доводами и фактическими данными. Использование эмоций без поддержки аргумента может привести к искажению реальности и недостаточной убедительности.

Итак, осознавая ценность хорошего аргумента, учащиеся делают вывод о том, что таковым является аргумент, сочетающий в себе логическую последовательность, фактическую поддержку, релевантность и эмоциональную убедительность. При формулировании собственных аргументов в ходе практических занятий по логике и критическому мышлению участниками отмечается значимость данных критериев для успешного объяснения аудитории правильности своих идей.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить важность учета в организации занятий по теории аргументации в рамках курса «Логика и критическое мышление» того факта, что данная теория имеет междисциплинарный характер. Абсолютизация логического, когнитивного или риторического подхода оставит вне рассмотрения многие аспекты аргументационного взаимодействия. Исследуя феномен аргументации, участники проекта приходят к выводу о том, что не существует универсального понимания аргументации и отсутствие строгой теории аргументации является существенной особенностью данного предмета.

Вместе с тем, теория аргументации является одной из базовых составляющих критического

мышления. Развитие информационных технологий предъявляет новые требования к проблематике аргументированности выдвинутых высказываний и тезисов. Современной образовательной системе, столкнувшейся с проблемой логической непрозрачности машинного обучения и нейронных сетей, предстоит дать ответ на «серьезный вызов рациональному мышлению и разумной аргументации» [2, с. 110]. Целенаправленная учебная деятельность по формированию навыков критического мышления предполагает особое внимание к анализу информации, поиску противоречий и ошибок в аргументах, формулировке собственных хороших аргументов. Осмысление опыта учебной работы показывает ценные достижения учащихся, освоивших такой инструмент, как аргументационные карты. При помощи аргументационной карты участники визуализируют структуру аргумента, облегчая

его понимание, они видят, какие элементы входят в состав аргумента и как они связаны между собой, определяют их сильные и слабые стороны, находят возможные ошибки. Использование аргументационных карт в дискуссиях позволяет участникам лучше понять позицию друг друга, что содействует более эффективному общению и установлению консенсуса.

Можно со всей определенностью утверждать результативность трансформации в представлениях участников курса о строении эффективной аргументации, чему способствует детальное изучение таких проблемных вопросов теории аргументации, как понятие феномена аргументации, аргументационные карты, хороший аргумент. Тема аргументации является одной из ключевых в образовательном курсе по логике и критическому мышлению, что отмечают также и сами участники проекта.

Список источников

1. Брюшинкин В. Н. Системная модель аргументации для фрагмента философского текста // Рацио.ру. 2009. № 1. С. 43–62.
2. Винник Д. В. Глубинные риски машинного обучения // Философия науки. 2022. № 2 (93). С. 110–123. DOI: 10.15372/PS20220208.
3. Герасимова И. А. Феномен аргументации // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 21, № 3. С. 5–13.
4. Грифцова И. Н. Логика и философия науки: история и перспективы взаимодействия // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, обществе: труды II Всероссийской научной конференции, Нижний Новгород, 29 ноября – 01 декабря 2019 года. Нижний Новгород: «Красная ласточка», 2019. С. 24–26.
5. Зайцев Д. В. Теория и практика аргументации. М.: Инфра-М, 2007. 224 с.
6. Карпова Л. М. Критическое мышление в учебном курсе теории аргументации // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2023. № 3 (40). С. 26–30. DOI: 10.36809/2309-9380-2023-40-26-30.
7. Катунин А. В. Особенности применения навыков критического мышления в противодействии манипуляциям в современной коммуникации // Философская мысль. 2023. № 12. С. 70–82. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.12.39541.
8. Крючкова С. Е. Теория аргументации: в поисках универсальной нормативности // Философия. История. Образование. 2022. № 3 (5).
9. Лау Джо У. Ф. Введение в критическое мышление и теорию креативности. М.: Эксмо, 2017. 368 с.
10. Некрасов С. И., Некрасова Н. А. Становление теории аргументации // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2021. № 15. С. 71–79.
11. Современное российское образование: вызовы и ответы. Монография / Под ред. О. А. Донских. Новосибирск: Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», 2022. 274 с.
12. Суханова Н. П. Логика и критическое мышление: практикум. Новосибирск: Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», 2023. 124 с.
13. Фогелин Р. Логика глубокого разногласия // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 64. С. 275–285. DOI: 10.17223/1998863X/64/27.
14. Формальная философия аргументации. Коллективная монография / Под ред. Е. Н. Лисанюк. СПб.: Алетейя, 2022. 303 с.
15. Шапиро О. А. Перформативный потенциал аргументативной деятельности // Прагматика философского текста: материалы всероссийской конференции, Судак, пос. Новый Свет, 16–19 сентября 2019 года. Симферополь: Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, 2019. С. 172–174.

References

1. Bryushinkin VN. Sistemnaya model' argumentacii dlya fragmenta filosofskogo teksta [Systematic model of argumentation for a fragment of a philosophical text]. *Racio.ru* [Ratio.ru]. 2009;(1):43-62. (In Russ.).
2. Vinnik DV. Glubinye riski mashinnogo obucheniya [Deep risks of machine learning]. *Filosofiya nauki*. [Philosophy of Science]. 2022;(2(93)):110-123. DOI: 10.15372/PS20220208 (In Russ.).
3. Gerasimova IA. Fenomen argumentacii [The phenomenon of argumentation]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science]. 2009;21(3):5-13 (In Russ.).
4. Grifcova IN. Logika i filosofiya nauki: istoriya i perspektivy vzaimodejstviya [Logic and philosophy of science: history and prospects for interaction]. *Revolyuciya i evolyuciya: modeli razvitiya v nauke, kul'ture, obshchestve: trudy II Vserossijskoj nauchnoj konferencii, Nizhnij Novgorod, 29 noyabrya – 01 dekabrya 2019 goda* [Revolution and evolution: models of development in science, culture, society]. Nizhnij Novgorod, «Krasnaya lastochka»; 2019. Pp. 24–26 (In Russ.).
5. Zajcev DV. Teoriya i praktika argumentacii [Theory and practice of argumentation]. Moscow, Infra-M; 2007. 224 p. (In Russ.).
6. Karpova LM. Kriticheskoe myshlenie v uchebnom kurse teorii argumentacii [Critical thinking in the training course on the theory of argumentation]. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya* [Bulletin of the Omsk State Pedagogical University. Humanities studies]. 2023;(3(40)):26-30. DOI: 10.36809/2309-9380-2023-40-26-30 (In Russ.).
7. Katunin AV. Osobennosti primeneniya navykov kriticheskogo myshleniya v protivodejstvii manipulyaciyam v sovremennoj kommunikacii [Features of the use of critical thinking skills in countering manipulation in modern communication]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought]. 2023;(12):70-82. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.12.39541 (In Russ.).
8. Kryuchkova SE. Teoriya argumentacii: v poiskah universal'noj normativnosti [Theory of argumentation: in search of universal normativity]. *Filosofiya. Istoriya. Obrazovanie* [Philosophy. Story. Education]. 2022;(3(5)) (In Russ.).
9. Lau Dzho UF. Vvedenie v kriticheskoe myshlenie i teoriyu kreativnosti [Introduction to Critical Thinking and Creativity Theory]. Moscow, Eksmo; 2017. 368 p. (In Russ.).
10. Nekrasov SI, Nekrasova NA. Stanovlenie teorii argumentacii [Formation of the theory of argumentation]. *Pozitsiya. Filosofskie problemy nauki i tekhniki* [Position. Philosophical problems of science and technology]. 2021;(15):71-79 (In Russ.).
11. Sovremennoe rossijskoe obrazovanie: vyzovy i otvety. Monografiya [Modern Russian education: challenges and answers. Monograph]. Pod red. OA. Donskih. Novosibirsk, Novosibirskij gosudarstvennyj universitet ekonomiki i upravleniya «NINH»; 2022. 274 p. (In Russ.).
12. Sukhanova NP. Logika i kriticheskoe myshlenie: praktikum [Logic and critical thinking: workshop]. Novosibirsk, Novosibirskij gosudarstvennyj universitet ekonomiki i upravleniya «NINH»; 2023. 124 p. (In Russ.).
13. Fogelin R. Logika glubokogo raznoglasiya [The logic of deep disagreement]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science]. 2021;(64):275-285. DOI: 10.17223/1998863X/64/27 (In Russ.).
14. Formal'naya filosofiya argumentacii. Kollektivnaya monografiya [Formal philosophy of argumentation. Collective monograph]. Pod red. EN. Lisanyuk. Saint Petersburg, Aletejya; 2022. 303 p. (In Russ.).
15. Shapiro OA. Performativnyj potencial argumentativnoj deyatel'nosti [Performative potential of argumentative activity]. *Pragmatika filosofskogo teksta: materialy vserossijskoj konferencii, Sudak, pos. Novyj Svet, 16–19 sentyabrya 2019 goda* [Pragmatics of philosophical text]. Simferopol', Krymskij federal'nyj universitet im. VI. Vernadskogo; 2019. Pp. 172–174 (In Russ.).

Информация об авторе

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

Information about author

N. P. Sukhanova — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Humanities.

*Статья поступила в редакцию 21.07.2024;
одобрена после рецензирования 10.09.2024; приня-
та к публикации 20.10.2024.*

*The article was submitted 21.07.2024; approved af-
ter reviewing 10.09.2024; accepted for publication
20.10.2024*

Автор заявляет об отсутствии конфликта инте-
ресов.

The author declares no conflict of interests.

Научная статья

УДК 171

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-76-85

АКТУАЛЬНОСТЬ ТЕМЫ САМОВОСПИТАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ (продолжение)

Марина Петровна Меняева

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, mieniaieva73@mail.ru

Аннотация. Цель статьи – обосновать актуальность темы самовоспитания в разные исторические периоды на основе осмысления представлений о сути, целях, смыслах самовоспитания в зарубежной и отечественной философской мысли. Показано, что актуальность темы самовоспитания связана с различием в способах (или аспектах) ее проблематизации в различные периоды истории общества и культуры. В философском наследии по-разному представлены содержательные характеристики самовоспитания, которые выступают как взаимосвязанные и дополняющие друг друга аспекты самобытия человека. Так, возникшая с древности у человека необходимость в самопознании, актуализируется во все времена. На этой основе, начиная с Нового времени, проблемы саморазвития, самообразования, самоопределения и т. д. приобрели актуальность, так как соответствовали новому пониманию человека, сути и смысла его жизни. Исследование самовоспитания в исторической динамике показывает, что самовоспитание направлено на самосовершенствование, которое по-разному понималось в каждый период истории.

Ключевые слова: самовоспитание, самодеятельность, работа над собой, забота о себе, самобытие, самосовершенствование, самосозидание, саморефлексия, диалог

Для цитирования: Меняева М. П. Актуальность темы самовоспитания в истории философской мысли (продолжение) // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 76–85. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-76-85.

Original article

THE RELEVANCE OF THE THEME OF SELF-EDUCATION IN THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT (continued)

Marina P. Menyayeva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, mieniaieva73@mail.ru

Abstract. The purpose of the article is to substantiate the relevance of the topic of self-education in different historical periods on the basis of comprehension of ideas about the essence, goals, and meanings of self-education in foreign and domestic philosophical thought. It is revealed that the relevance of the theme of self-education is connected with the difference in the ways (or aspects) of its problematization in different periods of the history of society and culture. The philosophical heritage differently presents the content characteristics of self-education, which act as interrelated and complementary processes of human identity. Thus, the need for self-knowledge, which has arisen since antiquity, is actualized at all times. On this basis, starting from the New Age, the processes of self-development, self-education, self-determination, etc. are realized. The study of self-education in historical dynamics shows that self-education is aimed at self-improvement, which was understood differently in each period of history. It contains the possibilities of sustainable being oneself.

Keywords: self-education, self-activity, self-work, self-care, identity, self-improvement, self-creation, self-reflection, dialog

For citation: Menyayeva MP. Relevance of the theme of self-education in the history of philosophical thought (continued). *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):76-85. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-76-85.

Феномен самовоспитания в философии Нового времени

Развитие европейской цивилизации в эпоху Нового времени по пути научно-технического прогресса, промышленные и буржуазные революции оказывают воздействие на человека и становятся детерминантами его саморазвития. Для этой эпохи характерно стремление вооружить человека знаниями, очищенными от предрассудков (религиозных, схоластических догм). На основе научных знаний и научных методов, предполагающих соблюдение определенных правил в процессе познания, человек получает возможность обрести власть над природой, подчинить ее себе (Ф. Бэкон), а также усовершенствовать свою природу (Р. Декарт). Средством возвышения человека над природой является познавательная деятельность, осуществление которой философы связывают с опорой на опыт (Ф. Бэкон), в том числе чувственный и жизненный (Дж. Локк), а также на собственный разум (Р. Декарт). Воспитание в себе умения мыслить по-своему, оригинально, собственным умом, именно с этой способностью Р. Декарт связывает существование человека, решая посвятить свою жизнь совершенствованию разума. Собственный разум составляет предмет заботы человека эпохи Нового времени, поскольку в нем заключается познавательная и творческая сила, продвигающая его по пути познания природы и использованию ее сил, причем не только природы внешней, но и внутренней, т. е. по пути познания себя.

Самопознание сопряжено с самоанализом, саморефлексией, которые предполагают критическое отношение к себе, выявление и устранение недостатков, несовершенств, что позволяет двигаться по пути самопреобразования и самосовершенствования. Отсюда важность обретает активность самого человека, работа его собственной мысли — критичной и творческой, выделяющей его как существо самостоятельное, свободное, способное к самоосмыслению, самопознанию, самосознанию. «По Р. Декарту, самосознание не замкнуто на себе, а разомкнуто, открыто Богу, выступающему источником объективной значимости человеческого мышления» [8]. Осознанное Я представляет собой продукт рефлексии.

С Р. Декартом солидарен И. Кант, опираясь не просто на разумность субъекта, но способность к самосознанию, осуществлению саморефлексии. Для осознания человеком своего Я и обретения свободы мышления, по И. Канту, требуется «мужество пользоваться собственным

умом». Последнее является условием воспитательного процесса, направленного на себя, условием саморазвития и самосовершенствования человека. С точки зрения И. Канта, человек как индивидуальность свободен и следует только своему разуму. Различая теоретический и практический разум, философ связывает последний с нравственным сознанием. По И. Канту, только человек в своем поведении руководствуется моральным, нравственным законом, суть которого заключается в том, чтобы поступать в соответствии с общечеловеческими нормами поведения. Подобный закон созвучен рекомендациям Конфуция, в соответствии с которыми каждый человек способен контролировать собственное поведение, следуя долгу. В понимании И. Канта, именно это возвышает человека, делает его достойным и самоценным. Человек может стать нравственным только путем усилий над собой, т. е. путем самовоспитания, благодаря чему он создает индивидуальную культуру, которая выступает его «второй природой».

Практический разум является средоточием интересов И. Фихте. Мыслитель полагает, что «Я» должно всегда оставаться собой, несмотря на воздействия на него «не-Я». Поэтому необходимо преобразовать последнее так, чтобы обрести единство, согласие между «Я» и «не-Я». С точки зрения И. Фихте, согласование происходит в культуре. Сознание самого «Я» невозможно без деятельности, направленной на противоположное «не-Я», т. е. на окружающий мир. Принципом существования человека в мире у И. Г. Фихте является лозунг «действую, следовательно существую». Он возвышает человеческую деятельность, подразумевая преобразование человеком самого себя и внешнего по отношению к нему мира: «совершенствование самого себя посредством свободного использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ — вот наше [т. е. любого человека. — Прим. авт.] назначение в обществе» [2, с. 241–242].

Г. В. Ф. Гегель рассматривает человека как многомерное существо, но человек по своей сути — существо родовое (его родовым признаком является разум). Детерминация деятельности и сама деятельность человека разворачивается на многих уровнях, поскольку в человеке есть и субъективное, и объективное, и абсолютное [1, с. 146]. Человек зависит от факторов социальных и биологических, связанных

с личными обстоятельствами и общеисторическими законами и т. д. По Г. В. Ф. Гегелю, сущность человека — дух. Философ связывает «выстраивание» человека с деятельностью духа, благодаря чему возникает самостоятельность и самодеятельность человека, когда он способен воспитывать себя сам. Будучи субъектом духовной деятельности, носителем духа и разума, человек получает возможность реализации свободы, но в пределах следования необходимости. Индивидуальный дух проявляется в человеке как «потребность быть деятельным и раскрывать свои возможности, двигаясь в существенных направлениях ради существенных целей [4, с. 160]. Человек снимает, т. е. преодолевает и возвышает свою природную сторону, возвышая и преображая ее духовной стороной. Природная сторона не уничтожается, но подчиняется духовной. Человек свободно творит свой мир человеческого, духовного, определяет его пределы, не выпуская его из своего разума, внося везде и всюду свой дух, свое разумение. Самоопределение в свободе духа — вот предназначение человека. Обретению творческой свободы, созидательной силы, благодаря чему человек получает возможность осуществлять преобразовательную деятельность, направляя ее в том числе и на самого себя (самосовершенствование), способствует самовоспитание.

Таким образом, в эпоху Нового времени изменения в общественной жизни, связанные с революционными изменениями в области научного познания и промышленности, оказали влияние на человека, на его понимание себя и его деятельность, направленную на себя. Стремясь познать природу, чтобы обрести власть над ней, человек обратил свое внимание на собственную природу. Предметом его интереса и заботы стал собственный разум и стремление его совершенствовать. В отличие от Античности в Новое время эта рационалистическая традиция была доведена до логического завершения. Разум (особенно разум абсолютизированный), свободный от всего иррационального, становится основанием понимания человека в его существе и целостности. Поэтому самовоспитание связано с возвышением в себе разумного начала, его культивированием. На этом основании организуется не только индивидуальный процесс самовоспитания, но и вся культура формируется на нем, что соответствует прогрессивистской парадигме: чем более развито разумное, рациональное начало, тем выше поднимается и человек, и культура в развитии.

Использование собственного ума выводит человека на определение себя как мыслящего существа. Работа собственной мысли воспринимается человеком в качестве свидетельства существования его Я, т. е. бытие самого себя выводится из мыслящего Я. Поэтому доминирующей содержательной характеристикой самовоспитания выступает самоопределение. В деятельности в отношении себя углубляется рациональный аспект. Именно собственный разум человека, свободный от предрассудков и авторитетов укрепляется в качестве средства самовоспитания, способного обеспечить порядок во внутреннем мире. Этот порядок и есть результат самовоспитания. Последнее открывает для человека возможность выстраивать собственную жизнь по законам разума, жить разумно, в соответствии с долгом и совестью, что является определяющим (человеческим) в человеке.

Феномен самовоспитания в творчестве русских мыслителей (XVI-XVIII вв.)

Гуманистическая направленность самовоспитательной работы и осмысление роли нравственных императивов как ее регулятивов нашли отражение в творчестве русских мыслителей. В конце XV в. — начале XVI в. появился «Домострой» — обучение домостроительству как порядку в семье и более того, порядку в самом себе. Самостроительство, самосозидание требует от человека воспитывать в себе такие добродетели, как настойчивость, мужество, бережливость, трудолюбие и др. В целом в этом сочинении отразились те же идеалы, которые сложились в Древней Руси в первые десятилетия после принятия христианства. В соответствии с формировавшейся в XVI в. православной концепцией труда, труд воспринимался человеком в качестве средства самообуздания и самовоспитания [16, с. 2].

Домостроевские традиции нашли свое продолжение во второй половине XVIII в. в формировании «новой породы людей». Им отводилась особая роль — способствовать процветанию общества и государства на основе нравственного самосовершенствования человека с опорой на его просветленный разум, сеящий свет знания и изгоняющий тьму невежества.

Идеал нового человека как проводника просвещения в массы выдвинули представители русской революционно-демократической педагогической мысли первой половины XIX века. Так, ратуя за идеи человечности, В. Г. Белинский считал главным для человека быть и никогда не переставать быть человеком. Подобную мысль французский

философ-просветитель XVIII в. Ж.-Ж. Руссо связывал с воспитанием как процессом созидания человека, полагая, что в естественном состоянии все люди равны, и потому общее звание их — быть человеком [12]. В. Г. Белинский интерпретировал человечность как живое соединение в одном лице тех общих элементов духа, которые равно необходимы для каждого человека вне зависимости от нации, звания, возраста, обстоятельств [3, с. 79]. Особое значение В. Г. Белинский придавал развитию духовных сил человека и его индивидуальных способностей.

С идеями мыслителя во многом перекликаются взгляды А. И. Герцена, изложенные в таких его сочинениях, как «Былое и думы», «Кто виноват?», «Опыт бесед с молодыми людьми» и др. Подобных идей придерживались Н. Г. Чернышевский, выдвинув в романе «Что делать?» концепцию воспитания «нового человека». Кроме того, Н. А. Добролюбов вел речь о воспитании внутреннего человека, определяющие характеристики которого — собственные убеждения, сознательность, самостоятельность [7].

Таким образом, тема самовоспитания содержится в творчестве отечественных мыслителей, на которых оказали влияние европейские философы-просветители. В теориях последних выразился «дух эпохи», приоритет естественного начала в человеке — разумного. Именно на основе этого начала отечественная мысль обосновала необходимость настойчивого созидания человеком внутреннего мира и порядка в нем как условия его бытия.

Феномен самовоспитания в неклассической философии

Критики европейской классической философии не искали опоры в разуме, поскольку определяющим началом бытия считали иррациональное. Варианты этого иррационального были разными. Среди них, в частности, выделялась и воля как вечное, свободное стремление, воля к жизни, которая проявляется в творческой деятельности (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше).

Жизнь человека сопряжена с волевыми усилиями в стремлении воплотить, реализовать себя наиболее полно. Человек нуждается в волевом воздействии на себя, во власти над собой как способности управлять собой. Власть человека над самим собой необходима ему для жизни, собственного роста, творчества. Волевое усилие помогает в преодолении себя прежнего, т. е. служит саморазвитию, самотворению, без чего жизнь человека как свободного существа не мысли-

ма. Воля есть сила обновления, жизненная сила. Человек, способный на самопревосхождение, самосовершенствование есть «сверхчеловек» (Ф. Ницше). Он — творец собственного бытия — нового, плодотворного, созидательного. Воля к жизни, воля к власти над собой является источником активности человека и его созидательной силой. Посредством собственной воли человек способен творить жизнь, новое бытие, культуру.

Жизнь реализуется в человеке через его творческие усилия по созданию культуры. Преобразуя мир своих нужд, человек изменяет при этом и себя. Воля, будучи средством действующего человека, осознающего и познающего себя, является важным инструментом воспитательного процесса, направленного на себя.

С точки зрения Ф. Ницше, человеку необходимо пересматривать усвоенное в процессе воспитания, критически относиться к нему, чтобы развиваться, двигаться в ногу со своим временем, быть своевременным. Современному человеку прошлое полезно тем, что он научается понимать, что великое возможно (без великих деяний невозможно обойтись, ибо они воодушевляют) и совершает свой путь с большим мужеством, лишаясь сомнений в осуществимости великих дел. Однако, не только человек овладевает прошлым, но прошлое может овладевать человеком, если он желает оставаться в пределах привычного. Оберегая издавна существующее, стремясь лишь сохранить его и почитать до такой степени, что устарелое приобретает свою особую, независимую ценность, человек, окружает себя атмосферой затхлости, заглушает жизнь, только сохраняя ее, а не порождая. В силу этого она задерживает энергичную решимость на новое, парализует силы деятеля. И только тот, кто применяет критический способ изучения прошлого и обращения к прошлому, имеет возможность жить дальше. Философ полагает, что человек способен проявить волю к преодолению в себе всего наносного, не созданного им самим по своей свободной воле, быть господином своей жизни, а не рабом своих слабостей. По Ф. Ницше, только путем превосхождения себя, обретая власть над самим собой, человек «выращивает», творит «сверхчеловека», т. е. осуществляет восхождение к себе как свободной личности.

Подобные преобразования в человеке представляют собой процесс самовоспитания как процесс самодетерминации. В воспитании себя важную роль играет волевое воздействие на себя, необходимое для управления собой и осуществления личностного роста — саморазвития,

самотворчества, самообновления, т. е. плодотворного, созидательного бытия.

Роль рационального в деятельности человека также нивелируется фрейдизмом и неофрейдизмом. Психоаналитическая философия полагает фактором существования человека бессознательное. По З. Фрейду, сознание человека иррационально, поскольку управляется бессознательным, «разумность» человека ограничена и иллюзорна. Причины всех человеческих поступков мыслитель сводит к проявлению бессознательного. Поскольку в нем содержится психическая энергия, представляющая собой силу как созидательную, так и разрушительную, З. Фрейд предлагает путь сублимации. Другими словами, перенос психической энергии инстинктов в сферу творческой деятельности – духовной, где необходимы воображение, вера, чувства, интуиция (т. е. художественная, религиозная, научная сферы). Сублимация рассматривается в качестве позитивной формы овладения силой инстинктов и возможности самовыражения личности, которая реализуется в творчестве, искусстве. Именно в последних, с точки зрения К. Юнга, заключены спасительные для человека силы, с которыми мыслитель связывает процесс саморегуляции и проявления самости как единства сознательного и бессознательного. Самость у К. Юнга является архетипом целостности личности, т. е. не раздробленности, а собранности, Я. Основным законом развития психики мыслитель считал «индивидуацию», своего рода духовное рождение человека — или второе (после физического).

Э. Фромм считал важным фактором в развитии человека противоречие, выводимое из двойственной природы человека. Суть в том, что в отличие от животных человеку необходимо руководствоваться собственным сознанием, чтобы выжить.

Будучи противопоставлен всему животному и природному миру посредством своего духа, человек, с точки зрения М. Шелера, приспособливает открытый ему мир к себе [см.: 14]. Результаты его духовной деятельности выражаются в разных видах знания, среди которых в воспитании себя особую значимость обретает «знание спасения», которое является целью и смыслом человеческого существования [см.: 15]. Обретая самосознание, человек постигает самого себя, свою самость как самостоятельное в себе бытие, которое достигает в поисках своей сущности.

Существование человека в мире требует от него внутренних, духовных усилий по созиданию собственного мира, отличного от окру-

жающего. Внутренняя активность выражается в познании мира и самопознании, что является условием саморазвития. Последнее предполагает обретение знаний о мире и самом себе, а также их применение. Для саморазвития необходимо не только познание, но и преобразование мира, присеем как внешнего, окружающего, так и внутреннего. Самовоспитание помогает осознанию назначения человека – познавать и преобразовывать мир внутри так, чтобы существовать в гармонии с окружающим миром.

Я человека, его внутренний мир и индивидуальное существование находятся в центре размышлений экзистенциалистов. В соответствии с экзистенциализмом, человек обречен на свободу, а потому вынужден распорядиться ей сам — решить проблему выбора собственного существования. По Ж.-П. Сартру, существование человека предшествует сущности. Т. е. человек, не имея заданной сущности, сам ее создает. Человек способен выбрать либо быть как все, либо быть собой. Последнее как подлинное бытие противостоит неподлинному существованию, при котором человек растворяется в массе людей, сливается с толпой, тем самым утрачивает собственное Я. Мысля и действуя как все, человек погружается в обезличенный, анонимный мир, когда он не есть сам, он себя понимает «из других. По М. Хайдеггеру, «специфика бытия человека заключается в заботе как разумном отношении к своему бытию, в поиске своей человеческой подлинности, в осознании необходимости непрерывного само-творения, само-образования, само-реализации, что и означает воспитание себя в качестве человека» [11, с. 136–143.]. Созидая свой внутренний, личный мир на основе осознания индивидуального начала в себе, отличающего его от других, человек обретает себя. Он способен осмысливать собственную жизнь, т. е. вносить в нее смысл, тем самым бунтовать против абсурдности мира, в соответствии с известным высказыванием А. Камю «Я бунтую — существую». Следуя собственному замыслу, человек сам проектирует и строит жизнь, за что несет персональную ответственность. Личное существование есть ответственное существование. Оно выражается заботой о самобытии. Подобная забота важна для человека, поскольку противостоит самозабвению, т. е. забвению своей подлинности и ценности, она выражает обеспокоенность самим бытием, бытием как таковым. В заботе о себе человек выращивает и обретает свое подлинное Я, сохраняет собственную целостность, индивидуально-личностное начало.

Самовоспитание помогает сосредоточиться на собственном существовании. Воспитание себя представляет собой неотъемлемую часть процесса становления личности, становления свободным и самостоятельным человеком. Своеобразию личностного бытия предполагает воспитание в себе самостоятельности на основе осуществления свободного выбора и ответственности за него. Без самостоятельного выбора и взятия на себя ответственности за принятие судьбоносных решений, без осуществления себя, собственных потенциалов и возможностей в деятельности, имеющей социальное значение, невозможно обретение самости, а значит подлинного существования.

К личностному бытию среди русских мыслителей, обращаются в частности Л. Шестов, Н. А. Бердяев, связывая его с выпадением из среды, выделением из массы, толпы посредством индивидуальной свободы, творчества, которые позволяют «перерасти» себя, преодолеть себя прежде, что невозможно без самовоспитания и соответствует его цели.

Противостоять массе, не затеряться в толпе призывает человека Х. Ортега-и-Гассет в своей работе «Восстание масс» [10]. По его мнению, в XX в. возникает «массовое общество», которое превращает человеческую личность в человека массы, характеризующегося такими свойствами, как стандартность, инертность, социальная безответственность. Человек массы служит объектом манипулирования со стороны различных сил: социальных, политических, культурных. Однако Х. Ортега-и-Гассет убежден в том, что человеку не следует повиноваться установленным в массовом обществе нормам, ему необходимо думать о себе и стремиться к личной независимости. Иначе, человек остается без внутренней опоры. Х. Ортега-и-Гассет отмечает такую способность человека, как самоуглубление, которая связана с наличием у человека собственного внутреннего мира. В основании индивидуальной жизни, по Х. Ортега-и-Гассету, находится подлинно свободный выбор человека. Выступая в защиту европейской культуры против варварства масс, Х. Ортега-и-Гассет предлагает путь активизации духовных сил человека.

Духовную ситуацию середины XX в. анализировал К. Ясперс. Он отмечал, что научно-технический прогресс способствовал развитию процессов массовизации, стандартизации и унификации в человеческом существовании. Это породило угрозу утраты индивидуального, личностного бытия человека и образования духовной пустоты [17].

Подобную мысль развивает Г. Маркузе. Он ведет речь об одномерном человеке, имеющем одно измерение существования, подчиняющее его извне навязанному потреблению [6]. Одномерный человек утратил собственный внутренний мир, подвластный только ему (т. е. подлинное, бытийное измерение человеческой жизни), а значит и возможность оставаться самим собой.

О подлинном бытии размышляет Э. Фромм. Он объясняет неподлинное бытие как отказ человека от собственного «Я», отчуждение от своей сущности установкой человека на обладание. Культивируя потребность иметь, человек становится в зависимость от вещей, поработается ими и сам воспринимается как вещь, товар [13]. Поэтому обладание, по Э. Фромму, непродуктивно. Восполнить отсутствие продуктивного он предлагает путем перехода от обладания к бытию, т. е. вместо «иметь» следует культивировать «быть». Выбор между «иметь» или «быть» в пользу последнего ставит человека перед необходимостью иметь критическое мышление, внутреннюю свободу, сопряженную с персональной ответственностью. Последняя, в свою очередь, связана с совестью, которая несет человеку весть о подлинности его существования, полноте его бытия.

Таким образом, начиная с XX в. вызовом для человека стала ситуация духовного кризиса, т. е. кризиса внутреннего мира человека. Его причины связаны с кризисом культуры, детерминированным развитием процессов массовизации, стандартизации, унификации. Подобные процессы создавали для человека новые условия, в которых еще сложнее было оставаться собой, не утратить индивидуально-личностное начало, не стать обезличенным и манипулируемым. Поэтому обострилась необходимость в ответной реакции — сохранении самобытия, в связи с чем значимой стала забота человека о том, чтобы быть Я. Забота о себе проявляется в том числе в самовоспитании. Если человек занимается самовоспитанием, то это означает, что он сознательно и ответственно к себе относится, с заботой.

Самовоспитательный процесс — это процесс самодетерминации, самосозидания, саморазвития, самопреобразования, самосовершенствования. Его целью является обретение и проявление самости, плодотворное индивидуально-личностное существование, осознание собственной свободы и необходимость самобытия как подлинно человеческого.

Для воспитания себя человек использует самопознание, саморефлексию, чтобы приучать себя

к самостоятельности в мышлении и действии, определении собственных жизненных ориентиров. Способами воздействия на себя являются самоконтроль, саморегулирование, самодисциплина, позволяющие владеть и управлять собой, организовать себя, иметь выдержку, не терять самообладание.

Подобная забота состоит не в приспособлении к миру, чтобы быть как все. Напротив, ценность самовоспитания заключается в том, что оно помогает преодолеть анонимное существование путем созидания собственного внутреннего мира, который отличается наполненностью личными смыслами. Именно им человек подчиняет собственную жизнь, выстраивает ее в соответствии с ними. Творить собственную жизнь, судьбу, созидать себя как личность, развивая индивидуальное начало, преодолевать себя прежнего, не утрачивая при этом собственное Я, человеческое в себе, создавать и использовать возможности для развития себя — таково содержание самовоспитания, осуществление которого требует приложения собственных усилий воли, мысли и ответственных действий. Без воспитания себя невозможно бытие Я, отождествляемое с бунтом против абсурдности мира. Для человека значимо самобытие, ему важно быть собой, осуществить свой личностный потенциал. Экзистенциальный и аксиологический аспекты сопряжены в самовоспитании.

Процесс воспитания себя направлен на преодоление обезличенного существования в мире, культивирование в себе человека-творца, не потребителя, для чего необходимы самоосознание и саморефлексия. Забота о самобытии предполагает рефлексивное мышление — критическое, созидательное, ответственное. Поскольку рефлексивное мышление, по сути, диалогично, оно помогает человеку разобраться в себе, с вопросами о том, как быть, ради чего жить. Поиск смысла возможен только в диалоге. Найденный человеком смысл собирает в целостность его Я. Именно осмысленность свидетельствует о подлинности бытия. Обретение подлинного бытия, целостного Я позволяет преодолеть самоотчуждение и выступает результатом самовоспитания. Воспитание человеком себя представляет человеку возможность понять себя, осознать свое назначение, отстоять собственное Я.

Заключение

Итак, историко-философский анализ феномена самовоспитания, позволяет сделать следующие выводы.

Воспитание человеком себя актуально во все исторические эпохи. Труд человека над собой детерминирован необходимостью обеспечить порядок внутри (путем согласования чувств и разума и т. д., примирения потребностей духовных и телесных, материальных) в условиях постоянных изменений, потрясений во вне (будь-то войны, революции, кризисы и т. д.), тем самым сохранить устойчивость самобытия.

Собственное существование заботило человека во все времена: в Античность — здоровье тела и души, их гармония, в Средневековье — спасение души, в эпоху Возрождения — восстановление утраченной в предыдущую эпоху гармонии души и тела, в Новое время — совершенствование собственного разума, в XIX–XXI вв. — сохранение индивидуального начала и развитие в качестве личности. Начиная с древности, самостоятельная деятельность человека была направлена на преодоление себя прежнего, характеризовалась стремлением достичь совершенства, свершить себя в качестве существа свободного, мыслящего (в Древнем мире), духовного (Средневековье), творческого (Возрождение), разумного (Новое время), способного реализовать индивидуально-личностное начало (XIX–XX вв.).

Во все эпохи человек использует одни и те же средства для достижения обозначенных целей — саморефлексию, самоограничение, самоконтроль и др. Сосредоточенность человека на себе позволяет внутренне собраться и преодолеть состояние внутренней разбросанности, раздробленности, рассеянности. Без самособирания невозможно обрести целостное Я. Необходимо подняться над обыденностью и взойти к самому себе, чтобы разобратся в себе, понять себя осознать собственный потенциал, самому определиться в жизни. Всему этому способствует конструктивный диалог с собой и с другими, в ходе которого человек выходит к согласию с собой и несогласию с тем, что мешает «осмысляющему раздумью» (М. Хайдеггер). С внутренним диалогом могут сопрягаться различные методы, применимые в самовоспитательной работе: сомнение, самоисповедь, самокритика, самоубеждение, самообязательство, самопринуждение, самоприказ, самонаказание и др.

Исторически разные варианты понимания целей, средств самовоспитания связаны тем, что это всегда проявление «заботы о себе». Человек в любую эпоху озабочен вопросом о том, как быть, зачем жить. Этот вопрос относится к разряду вечных. Поиск ответа на него возможен

и может быть продуктивным через незримый диалог с мыслителями разных исторических эпох, особенно с теми, благодаря которым происходили антропологические повороты в философии. Инструментом самовоспитания человека служат идеи, учения философов всех исторических эпох о человеке и его индивидуальном бытии, которые содержатся в философских текстах, относящихся к философскому наследию.

Применение указанных средств и методов обеспечивает человеку конструктивные результаты, которые имеются в каждую историческую эпоху: самодостаточность, обретение гармонии в себе, осознание собственной меры (Древний мир), духовное преображение (Средневековье), осознание и применение собственных творческих сил (Возрождение), осознание собственного Я (Новое время) и осуществление его созидательного потенциала (XIX–XX вв.).

Полученные результаты открывают ряд возможностей для человека: управлять собой, не впадать в крайности (Древний мир), служить высшему началу, обрести дух в себе как внутреннюю опору (Средневековье), быть творцом, иметь чувство собственного достоинства (Возрождение), опираться на собственное мыслящее Я как основу самобытия (Новое время), понимать себя и мир в целостности. Обозначенные возможности есть возможности устойчивого существования и развития человека.

В каждую эпоху человеческой истории появляются новые характеристики самовоспитания (собирающиеся на одной для них основе — само), которые наполняют и обогащают содержание этого понятия. Так, в Древнем мире к содержательным характеристикам самовоспитания относятся самодостаточность, способность человека управлять самим собой. Начиная с древности, доминирующими в самовоспитании выступают процессы самосознания и самопознания. В Новое время с ними сопрягаются самоанализ, самоопределение, самосозидание, которые в XIX–XX вв. являются необходимыми для самопроектирования, самостроительства, самореализации.

Указанные процессы акцентируют связанные друг с другом и существующие в единстве аспекты самовоспитания: нравственный, этический (Древний Восток), к которым в Античность добавляются гносеологический и коммуникативный, затем в Средневековье — духовный, в Возрождение — гуманистический, в Новое время — онтологический, в XIX–XX вв. — экзистен-

циальный и аксиологический. Однако в реальном существовании человека их сложно разделять. В творчестве отечественных философов, внесших вклад в тему самовоспитания, перечисленные аспекты представлены в комплексе в гармоничном их сочетании.

Процесс воспитания человеком себя в каждую эпоху наполняется новым смыслом. В Древнем мире смысл самовоспитания состоял в том, чтобы быть счастливым человеком, в Средневековье — духовным существом, в Возрождение — творцом (в том числе себя), в Новое время — мыслящим самостоятельно, в XIX–XX вв. — стать личностью, отстаивать индивидуальность. Во все эпохи самовоспитательная работа предполагает сохранение собственной человеческой сущности вопреки всему, тем самым заново себя созиданию, чтобы подлинно быть.

Будучи организованным процессом, самовоспитание предполагает путь самостроительства, в результате которого человек созидает себя заново, не утрачивает в себе человеческое, поэтому самовоспитание выполняет гуманистическую функцию. От человека требуется мужество в деле самосозидания, при котором необходимы внутренние усилия: упорство, терпение, настойчивость и т. п.). Без самотворчества, создания собственного внутреннего мира, духовного наполнения, обогащения невозможно постоянное развитие человека, его свершение в качестве уникального, с индивидуальными способностями и личностным началом. Кроме того, без обретения собственного смысла жизни невозможно подлинное, полноценное существование.

Никто не может принудить человека к самовоспитанию, он сам берет на себя обязательство, сам себя обязывает. Самовоспитательная работа может стимулироваться влиянием со стороны, осуществляться под воздействием значимого Другого. Как самостоятельная, свободная, творческая деятельность самовоспитание отвечает выбору человека в поиске собственного смысла жизни и обустройстве жизни в соответствии с ним. Несмотря на то, что содержание понятия самовоспитания со временем может изменяться, уточняться, расширяться, углубляться, суть его остается неизменной: она состоит в воспитании человеком себя как личности, сохраняющей и актуально воспроизводящей в себе человеческое начало, в чем и заключается подлинное бытие человека. Самовоспитанием человек вынужден заниматься постоянно, оно есть дело всей его жизни.

Список источников

1. Александров А. А. Проблема чел в философии Гегеля // *Философия и общество*. 2005. № 1. С. 143–155.
2. Антология мировой философии: в 4 томах / [Ред.-составитель Соколов В. В.]. М.: Мысль, 1969 (Философское наследие). Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. 1971. 760 с.
3. Белинский В. Г. Избранные педагогические сочинения / Под ред. А.Ф. Смирнова. М.: Педагогика, 1982.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М.: «Искусство», 1968. Т. 1. 330 с.
5. Макуха Г. В. Антропологические контексты немецкой классической философии // *Ученые записки Таврического нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. «Философия. Культурология. Политология. Социология»*. 2011. Т. 24 (63). № 3–4. С. 81–94.
6. Маркузе Г. Одномерный человек // https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/frankfurtskaja_shkola/gerbert_markuze_odnomernyj_chelovek_perev_a_judina/57-1-0-347 (дата обращения 14.05. 2023).
7. Невская С. С. Тенденции воспитания в трудах российских педагогов и мыслителей конца XVIII – первой половины XIX вв. // <https://vestnik.astu.org/temp/538b0de6bc969f310a3c07148b9aacc97.pdf> (дата обращения 14.05. 2023).
8. Николаева Л. Ю. Философия образования. Часть 1. // <https://izd-mn.com/73> (дата обращения 10.08. 2024).
9. Ницше Ф. Несвоевременные размышления: О пользе и вреде истории для жизни // <https://nietzsche.ru/works/main-works/history/> (дата обращения 10.08. 2024).
10. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс // http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt_with-big-pictures.html (дата обращения 14.05. 2023)
11. Петрова Г. И. «Забота о себе»: технология или антропология? // *Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология*. 2009. № 2 (6). С. 136–143.
12. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php (дата обращения 14.05. 2023).
13. Фромм Э. Иметь или быть // URL: https://librebook.me/to_have_or_to_be_/vol4/1 (дата обращения 14.05. 2023).
14. Шелер М. Положение человека в Космосе // <https://litmir.club/br/?b=219240> (дата обращения 10.08. 2024).
15. Шелер М. Формы знания и образования // <https://studfile.net/preview/16843370/page:32/> (дата обращения 10.08. 2024).
16. Яринская А. М. «Домострой» и «Генеральное учреждение о воспитании обоого пола юношества»: опыт сравнительного исторического анализа С. 2 // <https://cyberleninka.ru/article/n/domostroy-i-generalnoe-uchrezhdenie-o-vospitanii-oboego-pola-yunoshestva-opyt-sravnitel'nogo-istoricheskogo-analiza/viewer> (дата обращения 14.05. 2023).
17. Ясперс К. Духовная ситуация времени // <https://www.litmir.me/bd/?b=77529> (дата обращения 14.05. 2023).

Reference

1. Aleksandrov AA. Problema chel v filosofii Gegelya. *Filosofiya i obshhestvo*. 2005;(1):143-155 (In Russ.).
2. Antologiya mirovoj filosofii: v 4 tomax / [Red-sostavitel` Sokolov VV]. M.: My'sl', 1969. (Filosofskoe nasledie). T. 3. Burzhuaznaya filosofiya koncza XVIII v. pervy'x dvux tretej XIX v. 1971. 760 s. (In Russ.).
3. Belinskij VG. Izbranny'e pedagogicheskie sochineniya / Pod red. AF Smirnova. M.: Pedagogika, 1982 (In Russ.).
4. Gegel` GVF. E`stetika. M.: «Iskusstvo», 1968. T. 1. 330 s. (In Russ.).
5. Makuxa GV. Antropologicheskie konteksty` nemeczkoj klassicheskoj filosofii. *Ucheny'e zapiski Tavricheskogo nacz. un-ta im. VI Vernadskogo. Ser. «Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Sociologiya»*. 2011;24 (63)3-4):81-94 (In Russ.).
6. Markuze G. Odnomerny`j chelovek. Available from: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/frankfurtskaja_shkola/gerbert_markuze_odnomernyj_chelovek_perev_a_judina/57-1-0-347 (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).
7. Nevskaya SS. Tendencii vospitaniya v trudax rossijskix pedagogov i my'slitelej koncza XVIII – pervoj poloviny` XIX vv. Available from: <https://vestnik.astu.org/temp/538b0de6bc969f310a3c07148b9aacc97.pdf> (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).

8. Nikolaeva LYu. *Filosofiya obrazovaniya. Chast' 1.* Available from: [https:// izd-mn.com/](https://izd-mn.com/) 73 (data obrashheniya 10.08. 2024) (In Russ.).
9. Niczsche F. *Nesvoevremennyy'e razmy'shleniya: O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni.* Available from: <https://nietzsche.ru/works/main-works/history/> (data obrashheniya 10.08. 2024) (In Russ.).
10. Ortega-i-Gasset X. *Vosstanie mass.* Available from: http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt_with-big-pictures.html (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).
11. Petrova GI. «Zabota o sebe»: texnologiya ili antropologiya? *Vestn. Tom. gos. un-ta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya.* 2009;(2(6)):136-143 (In Russ.).
12. Russo Zh-Zh. E'mil', ili o vospitanii. Available from: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).
13. Fromm E'. Imet' ili by't'. Available from: https://librebook.me/to_have_or_to_be_/vol4/1 (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).
14. Sheler M. *Polozhenie cheloveka v Kosmose.* Available from: <https://litmir.club/br/?b=219240> (data obrashheniya 10.08. 2024) (In Russ.).
15. Sheler M. *Formy' znaniya i obrazovaniya.* Available from: <https://studfile.net/preview/16843370/page:32/> (data obrashheniya 10.08. 2024) (In Russ.).
16. Yarinskaya AM. «Domostroj» i «General'noe uchrezhdenie o vospitanii oboego pola yunoshhestva»: opyt' sravnitel'nogo istoricheskogo analiza S. 2. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/domostroy-i-generalnoe-uchrezhdenie-o-vospitanii-oboego-pola-yunoshhestva-opyt-sravnitelnogo-istoricheskogo-analiza/viewer> (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).
17. Yaspers K. *Duxovnaya situatsiya vremeni.* Available from: <https://www.litmir.me/bd/?b=77529> (data obrashheniya 14.05. 2023) (In Russ.).

Информация об авторе

М. П. Меняева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии.

Information about author

M. P. Menyayeva — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

Статья поступила в редакцию 17.09.2024; одобрена после рецензирования 13.10.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 17.09.2024; approved after reviewing 13.10.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 86–91.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):86-91.

Научная статья

УДК 101.3

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-86-91

ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЦЕННОСТИ: ЭНЕРГИЙНЫЙ КОМПОНЕНТ

Анатолий Борисович Невелев

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

Аннотация. Формальная логика, ограничивается предметной стороной бытия и мышления человека. Человек в ее представлении предметно овнешнен и редуцирован, в лучшем случае, к отношениям. Большого от формальной логики и не ожидается. Но в истории философии и логики, в их магистральной традиции, восходящей к Аристотелю, есть возможность привлечь к рассмотрению не только предметную, но и деятельностьную, энергийную составляющую. Деятельность человека дублирует два предметных аспекта (элемента) логической структуры понятия: объем понятия и содержание понятия. Предметность объема выражается в тяготении дублирующей деятельной способности (энергийности) к категориям особенного и единичного. Предметность содержания выражается в тяготении дублирующей энергийности к категориям общего и всеобщего. При такой предметно-энергийной интерпретации логики она может служить в качестве экспертного рассмотрения аксиологических построений.

Ключевые слова: аксиология, предметность ценности, энергийность ценности, логическая структура понятия, объем понятия, содержание понятия, предметная интенция мышления, единичное, особенное, общее и всеобщее, обратное отношение между предметностью и энергийностью

Для цитирования: Невелев А. Б. Логическая структура ценности: энергийный компонент // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 86–91. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-86-91.

Original article

THE LOGICAL STRUCTURE OF VALUE: THE ENERGY COMPONENT

Anatoly B. Nevelev

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

Abstract. Formal logic is limited to the objective side of human existence and thinking. In her view, a person is subjectively internalized and reduced, at best, to a relationship. More is not expected from formal logic. But in the history of philosophy and logic, in their main tradition, dating back to Aristotle, there is an opportunity to bring to consideration not only the subject, but also the activity, energy component. Human activity, for example, duplicates two subject aspects (elements) of the logical structure of the concept: the scope of the concept and the content of the concept. The objectivity of the volume is expressed in the attraction of the active ability (energy) to the categories of the special and the singular. The objectivity of the content is expressed in the attraction of energy to the categories of the general and universal. With this interpretation of logic, it can serve as an expert examination of axiological constructions.

Keywords: axiology, objectivity of value, energy of value, logical structure of the concept, scope of the concept, content of the concept, objective intention of thinking, singular, special, general and universal, inverse relationship between objectivity and energy

For citation: Nevelev AB. The logical structure of value: the energy component. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):86-91. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-86-91.

Взаимодействие аксиологического и логического бытия

Ценности, которыми руководствуются люди, осознаются и фиксируются, кроме всего прочего, с помощью слов на понятийном уровне т. е. как понятия. Соответственно, и отношения между ценностями осмысливаются с помощью отношений между понятиями. Прежде, чем обратиться к отношениям между аксиологически нагруженными понятиями, последуем совету филологов (Попович О. А., Крыловой Н. Ф., Морозовой А. В.) и «рассмотрим сами понятия, как «атомы», которые вступают затем в логические отношения. Понятиям предстоит при дальнейшей конкретизации стать относящимися сторонами» [7]. Ранее мы утверждали: «Обычно в формальной логике, к примеру, рассматривают логическую структуру понятия, состоящую из двух элементов: из содержания понятия и объема понятия. К содержанию относят совокупность мыслимых в понятии признаков, к объему – совокупность мыслимых в понятии предметов. Здесь еще отсутствует аксиологическая нагруженность понятия и его структуры: в объеме обнаруживает себя метафизическая форма: предмет (вещь) то есть, то, о чем все говорится (Аристотель), и в содержании признаки предмета» [5] (вещи) — то, что именно говорится о предмете в виде его признаков. Содержание опосредует собой отношение мыслящего субъекта к объему, объем опосредует собой отношение мыслящего субъекта к содержанию. И то, и другое по-своему предметно и придает специфическое качество энергичности, деятельной способности субъекта.

Уместно при этом дать себе отчет, что у нас, по Аристотелю, «в запасе» еще две причины: движущая причина и целевая причина. Движущая причина, при «вертикальном развитии» вещи становится «actus purus» (энергичным чистым актом Бога), а целевая – формой всех форм, предметностью Бога. Именно с этими двумя последними причинами, как представляется, уместно связать аксиологическую нагруженность понятия. Движущая и целевая причины могут на современном философском языке представать в другом облике, но без изменения сути дела.

Достаточно вспомнить, что к мыслимым в объеме и содержании предметам и их признакам мы относимся не нейтрально, мы ими увлечены, даже «захвачены». Или, попросту говоря, мы их, в конечном счете, любим. Эта любящая увлеченность интенциональна, предметно направлена и выливается в активность, в нашу деятельность,

во взаимодействие с предметным миром. Любящее «вожделение» (Г. В. Ф. Гегель) предстает как предметно оформленная деятельность, развертывающаяся по контуру «горизонтального» и «вертикального» предметного мира.

В ранней публикации мы резюмировали: «объем понятия и содержание понятия включают в себя еще и деятельностную (энергичную) составляющую. В объеме понятия деятельность человека идет по контуру мыслимых в понятии предметов, в содержании понятия деятельность человека идет по контуру мыслимых в содержании признаков предмета» [5]. Тем самым, объем понятия дробит деятельностную способность человека и его любящую увлеченность миром (энергичность) на атомизированные составляющие, на множество влекущих человека предметов, а содержание понятия, собирая, в конечном счете, все признаки в один самый любимый и существенный, фокусирует деятельностную способность (энергичность), как абстракцию, до ее абсолютных значений.

Любящая интенциональность (энергичность) в объеме понятия тяготеет к категории особенного и единичного, а в содержании понятия она тяготеет к общему и всеобщему. На международной конференции 2022 года мы заявляли: «Объем понятия и его содержание связаны между собой обратной зависимостью, которая имеет название закона обратного отношения между объемом и содержанием понятия, который собой резюмирует логическую структуру понятия. Закон гласит, что увеличение количества признаков в содержании понятия влечет за собой уменьшение количества мыслимых в понятии предметов и наоборот.

«Мы склонны полагать, что то, что Аристотель называет материальной причиной вещи выражается в объеме понятия, а то, что он называет формальной причиной вещи, выражается его содержанием. В объеме и содержании понятия, тем самым, мы имеем две формы предметности: предметность мыслимых в понятии вещей» [5], тяготеющих к особенностям и единичности, и предметность признаков этих вещей, тяготеющих к общности и всеобщности. С объемом, при этом, увязана конкретность вещи, а с содержанием — абстрактность ее признаков.

Движущая причина, если придать ей современную трактовку, — это сам человек, как субъект деятельности. Целевая причина — это идеальный образ предметного продукта его деятельности. Деятельность человека, как субъекта, предметна, то есть «определена вещами (предметами деятельности), отраженными в объеме понятий, которыми

человек руководствуется, и признаками (предметными средствами деятельности), которые человек особо выделяет практически и теоретически, абстрагирует и отражает в содержании понятия» [5].

Энергийный дублер предметного бытия человека

Живая деятельность человека, субъекта (движущая причина) оказывается между двумя полюсами: предметно конкретным и предметно абстрактным. В логической структуре понятия живая деятельность отражается как предметная форма объема понятия и предметная форма содержания понятия. Деятельность, получающая предметную определенность от объема понятия, предстает как предметно конкретная. Деятельность, получающая предметную определенность от содержания понятия, предстает как предметно абстрактная.

В первом случае определенность деятельностно «снимается» (Г. В. Ф. Гегель) с объема, во втором случае определенность деятельностно «снимается» с содержания. Рассуждение здесь базируется на логике опредмечивания – распредмечивания. Как представляется, при этом закон обратного отношения между объемом и содержанием понятия, разработанный для нужд формальной логики, оборачивается законом обратного отношения между предметностью и энергийностью.

Когда предметность содержания понятия достигает предельного обобщения в самом предельном признаке, например, в признаке бытия вообще, в его объем собираются воедино все возможные мыслимые предметы (вещи) объема понятия. Но этот понятийный логический процесс, как выясняется, сопряжен с деятельностью субъекта (с движущей и целевой причинами). Уменьшая предметную определенность в предельном признаке содержания понятия, мы максимально и внутренне неразличимо увеличиваем охват предметов и деятельной способности (энергийности) в его объеме. Предметность понятия стремится к категориальному минимуму, к крайней неопределенности, а энергийность понятия стремится к духовному максимуму, к предельной экзистенциально значимой насыщенности. Предельная абстрактность содержания понятия снимает предельную конкретность объема понятия и сопряженную с ней полноту деятельной способности (энергийности) субъекта.

Совершая логические операции обобщения и ограничения, мы работаем не только с предметной стороной мыслимого бытия, но и с его энер-

гийной стороной, которая фокусируется при обобщении и распадается (дробится) при ограничении понятий. Деятельная способность претерпевает предметные метаморфозы вместе с изменениями в предметной стороне объема и содержания понятий. Особый философский, метафизический интерес представляют выходы понятий к предельным обобщениям, к категориям. Они выражают собой контрадикторное разбиение бытия по всем направлениям его предметных качеств.

Универсум при этом предстает в качестве единства противоположностей, охватывающих всю его полноту как «А и не-А»: бытие — небытие, качество — количество, сущность — явление. Естественно, тут при каждой паре мыслится еще и третье — «мерная», выражающая единство, категория: становление, мера, действительность. Но контрадикторность — это предельное отношение между понятиями, которые в своем развитии не исчерпываются только отношением противоречия, то есть отношением предельной несовместимости.

Шесть традиционно рассматриваемых отношений между понятиями: отношения совместимости — совпадение (тождество), пересечение (перекрещивание), подчинение (субординация), и отношения несовместимости — соподчинение (координация), противоположность (контрарность) и противоречие (контрадикторность) — могут быть представлены не как самостоятельные изолированные, атомарные, а как моменты развития понятий. Развитие понятий в их отношениях предстает тут как движение от «тождества — различия» через «пересечение», «подчинение» и «координацию» к «противоположности» и «противоречию».

Соответственно, эти предметные метаморфозы отношений между понятиями предметно организуют и рассмотренную нами энергийность. Имея в виду, что энергийность — это интенциональность, любящая увлеченность предметным бытием, нужно отметить, что каждому виду отношений соответствует своя ценностная «энергема» (А. Ф. Лосев). На вершине энергийного восхождения, сублимации деятельной способности человека оказывается энергема контрадикторности (противоречия, единства противоположностей). Мерой контрадикторности при этом предстает само «безотносительное не» (Г. В. Ф. Гегель), «нетость» (М. Хайдеггер). «Не» в формуле «А и не-А» принадлежит обеим противоположностям, но в исключительном смысле не принадлежит ни одному из них, неразрывно, как мера, их объединяя. В этом «не» они совпадают.

Отрицание оборачивается тут своей противоположностью: утверждением. Это утверждение заявляет о себе сразу, как только мы попытаемся подвергнуть отрицание отрицанию ($\neg \neg A = A$). Нерушимость положительности бытия как такового здесь обнаруживается безусловно. Никакие попытки подвергнуть бытие, как меру, отрицанию не возымеют успеха. «Дьявол» тотального отрицания, к примеру, «тошнота» Ж.-П. Сартра [8], «меон» Н. А. Бердяева [1], и тому подобное, здесь посрамлены сразу и навсегда. Парменидовское бытие тут, как и положено, недвижимо и неделимо: бытие есть, небытия же вовсе нет. Небытие оборачивается неистребимым бытием «не», как логосом. Текучесть человеческой любящей энергийности тут застолблена бытием, как жизнеутверждением во что бы то ни стало.

Предельная предметность бытия выступает местом фокусирования, утверждения любящего отношения к миру, местом блага и, при религиозной интерпретации, местом Бога. Священная энергийность этого места выступает ценностно образующим основанием. Рассмотренные нами формы отношений между понятиями, которые в итоге восхождения оказались снятыми, синтезированными в предельной форме, могут быть рассмотрены как варианты дробления предметных логических феноменов, энергем. Это дробление, с которым мы встретились при восходящем, обобщающем движении логической мысли, когда единство их еще скрыто и не просматривается за предметным разнообразием.

Понятно, что кроме предметного логического разнообразия имеет место и эмпирическое многообразие мира, которое поставляет бесчисленное множество излюбленных нами предметов, наших ценностей. За этим предметным частоклоном, многообразием людей и вещей, за многообразием энергем трудно, даже невозможно уловить саму суть ценностного мира людей — ценностно образующее основание. Сведенное к логическим формам предметное многообразие позволяет подняться над этим буйством красок чувственно данного мира. Логика позволяет создать метафизическую ситуацию «рефлексии над» отвлекающим от сути и истины мира многообразием. Но и среди рассмотренного нами количества предметных логических форм есть множество отвлекающих моментов, не относящихся к сути, затемняющих путь к ценностно образующему основанию. Вместе с тем, логический вариант в значительной степени приближает нас к искомой сути предметно — энергийного бытия человека. Среди рассмотрен-

ных форм идентичности человеческого «Я» ее логический вариант весьма строг к отвлекающим моментам мира, который улыбается человеку во всем своем чувственном блеске (К. Маркс).

Обратное отношение предметности и энергийности.

Максимальная строгость демаркации кроется в абсолютной «свободе от...», в осознании полноты Бытия в «свободе в...» и в возвращающемся предметном многообразии «свободы для...». «Свобода от...» представляет собой вариант феноменологической редукции, которая в конечном счете осуществляет демаркацию энергийной и предметной сторон бытия. Энергийность Бытия — предельная любящая увлеченность миром, само «свято место» — фокусированное Благо, являющееся ценностно образующим основанием. Если ценностно образующее основание не осознано как таковое, не понято его конституирующая предметные ценности роль, то на роль «бога» будут претендовать сонмы предметов и бесчисленных предметных форм.

Захватившая какие-либо предметы и предметные формы энергийность будет превращать эти предметы, взятые в их генезисе, структуре, значении и смысле в «дорожную карту» судьбы человека. Из этого следует, что при возвращении чистоты любящей энергийности в предметный мир, в «свободе для...» нам следует придерживаться строжайшей осмотрительности. Мудрое от всего отделено (Анаксагор). Сохранение дистанции между чистой энергийностью, как ценностно образующим основанием и предметным многообразием мира позволяет сохранить критическую отстраненность «свободы в...» (чтобы не сказать «свободы в... Боге») от тех предметов и предметных форм деятельности человека, которые продуцируют «соблазны» чувственно конкретного мира.

Без этой свободы, базирующейся на самом ценностно образующем основании, с помощью которого человек получает экзистенциальную защиту, совершенно невозможно осуществлять сам предметно-ценностный выбор. Фаза свободы, связанная с выбором устранена, когда мы совершаем перескок нашей увлеченности, энергийности, захваченности, любви из «свободы от» к «свободе для». Тут самое то главное и упущено, мы проскакиваем само «свято место» — «свободу в...». Это перескакивание через главный момент человеческого бытия погружает человека в небытие, как поток отрицания. Без утвердитель-

ной нерушимости «святого места» «свобода от...» и «свобода для...» погружает человека в предметную текучесть гераклитовского потока, в котором преобладает отрицание, то есть устранение всех возможных человеческих жизненных, бытийных опор. Мы заглядываем в бездну, а бездна заглядывает в нас. Все проявления современного трансгуманизма — варианты такого «заглядывания» в нас бездны отрицания. Вряд ли можно было бы утверждать, что заглядывание в бездну сопровождается радужными эмоциями, не философствующий ум стремится убежать от такой устрашающей свободы в предметно отвлекающие и увлекающие феномены жизни, зачастую вытеснить шок от ужаса небытия (тотальности отрицания) формами шокирующего поведения.

Эти формы — слабые попытки противопоставить частно предметные, зачастую девиантные, варианты человеческого бытия императиву все сметающего отрицания. Экзистенциально спасительно для человека только обнаружение в сердцеvine тотального отрицания рожденное им его собственное отрицание, гераклитовский Логос, парменидовское Бытие, которое есть неистреби-

мое утверждение. Наше время фонтанирует иллюзорными формами бытия, отличающимися эмоциональной взвинченностью, эпатажностью. Они относятся к разряду попыток заглушить безмолвный вопль ужаса от понимания того, что придется всегда жить по-соседству с этим безбожным «чудищем», и что его нужно каким-то образом определИть и определЕить. По-настоящему это можно сделать лишь предметно определившись со святым местом в нас, с ценностно образующим основанием. С тем, что придаст нашему бытию абсолютную нерушимость.

Одной из попыток выразить устойчивость энергийного бытия при опоре на фокусирующую, сверхсублимирующую предельную предметную форму является концепция *ordo amoris* М. Шеллера, а также концепция точки Омега П. Тейяр де Шардена [9]. На наш взгляд, эти авторы в ряду немногих других, может быть интуитивно, опирались на идею обратного отношения предметности и энергийности человеческого бытия. В этом же русле можно усмотреть направление размышлений И. А. Ильина [3], предметно фокусирующего энергийность бытия в Человеке-факеле.

Список источников

1. Бердяев Н. А. *Философия свободного Духа*. М.: Республика, 1994. С 14–229.
2. Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного Эроса*. М.: Республика, 1994. 368с.
3. Ильин И. А. *Путь к очевидности*. М.: Республика. 1993. 431 с.
4. Лосев А. Ф. *Философия имени* // Лосев А. Ф. Из ран. произв. М.: Правда, 1990. 194 с.
5. Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Энергийность как элемент логической структуры понятия // *Мировоззренческие основания культуры современной России. Сборник научных трудов XIII Международной научной конференции*. Магнитогорск, 2022. С. 102–108.
6. Платон. *Пир* // Платон. *Собр. соч.*: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
7. Попович О. А., Крылова Н. Ф., Морозова А. В. *Интегрированный подход в изучении русского языка в вузе* // *Вестник Московского государственного областного университета*. Серия: Педагогика. 2020. № 1. С. 55–66.
8. Сартр Ж. П. *Тошнота* / Ж. П. Сартр; [пер. с фр. Ю. Я. Яхниной]. Москва: АСТ, [2018]. 318 с.
9. Тейяр де Шарден П. *Феномен человека*: пер. с фр. М.: Наука, 1987. 240 с.
10. Франк С. Л. *Непостижимое* // Франк С.Л. *Сочинения*. М.: Правда, 1990. 379 с.

Reference

1. Berdyaev NA. *Filosofiya svobodnogo Duxa*. M.: Respublika, 1994. S. 14–229.
2. Vysheslavcev BP. *E'tika preobrazhennogo E'rosa*. M.: Respublika, 1994. 368 s.
3. Il'in IA. *Put' k ochevidnosti*. M.: Respublika. 1993. 43 1s.
4. Losev AF. *Filosofiya imeni* // Losev A.F. *Iz ran. proizv.* M.: Pravda, 1990. 194 s.
5. Nevelev AB, Kamaletdinova AYa. *E'nergijnost' kak e'lement logicheskoy struktury' ponyatiya* // *Mirovozzrencheskie osnovaniya kul'tury' sovremennoj Rossii. Sbornik nauchny'x trudov XIII Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii*. Magnitogorsk, 2022. S. 102–108.
6. Platon. *Pir* // Platon. *Sobr. soch.*: v 4-x t. T.2. M.: My'sl', 1993. S. 81–134.
7. Popovich OA, Krylova NF, Morozova AV. *Integrirovanny'j podhod v izuchenii russkogo yazy'ka v vuze. Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Pedagogika*. 2020;(1):55-66.

8. Sartr ZhP. Toshnota / ZhP Sartr ; [per. s fr. YuYa Yaxninoj]. Moskva : AST, [2018]. 318 s.
9. Tejyar de Sharden P. Fenomen cheloveka: per. s fr. M.: Nauka, 1987. 240 s.
10. Frank SL. Nepostizhimoe // Frank SL. Sochineniya. M.: Pravda, 1990. 379 s.

Информация об авторе

А. Б. Невелев — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 12.08.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 12.08.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101; ББК 87.000.1

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-92-97

«АБСОЛЮТ» КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (часть 1)

Олег Владимирович Тарасов

Уфимский университет науки и технологий (Стерлитамакский филиал), г. Стерлитамак, Россия, ovtarasov@mail.ru, 0000-0002-0250-5788

Аннотация. Цель данного исследования, состоящего из двух частей, – способствовать решению проблемы определения предмета научной философии. В первой части на основе неабсолютистской или научно-позитивистской (рационально-критической) методологии критикуются широко распространенные концепции абсолютистского характера. В таких концепциях предметом научной философии считается «абсолют» («всеобщее», «мир в целом» и т.п.) как подлинное сверхпонятийное бытие. Показывается, что абсолютистский подход вызывает множество вопросов и сомнений, что делает названную проблему актуальной.

Ключевые слова: предмет научной философии, абсолютистское и неабсолютистское философствование, абсолют, всеобщее

Для цитирования: Тарасов О. В. «Абсолют» как предмет научной философии (часть 1) // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 92–97. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-92-97.

Original article

“THE ABSOLUTE” AS A SUBJECT OF SCIENTIFIC PHILOSOPHY (part 1)

Oleg V. Tarasov

Ufa University of Science and Technology (Sterlitamak Branch), Sterlitamak, Russia, ovtarasov@mail.ru, 0000-0002-0250-5788.

Abstract. The purpose of this two-part study is to contribute to solving the problem of defining the subject of scientific philosophy. In the first part, widespread concepts of an absolutist nature are criticized on the basis of a non-absolutist or scientific-positivist (rational-critical) methodology. In such concepts, the subject of scientific philosophy is considered to be the “absolute” (“universal”, “the world as a whole”, etc.) as a genuine superconceptual being. It is shown that the absolutist approach raises many questions and doubts, which makes this problem relevant.

Keywords: subject of scientific philosophy, absolutist and non-absolutist philosophizing, absolute, universal

For citation: Tarasov OV. “The Absolute” as a subject of scientific philosophy (part 1) (In Russ.). *Bulletin of the Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):92-97. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-92-97.*

Введение

Актуальность темы исследования определяется фактическим отсутствием общезначимого ясного и последовательного понимания предмета научно-философского познания. Если говорить обобщенно о распространенных в литературе определениях предмета научной философии, то в этом множестве, на наш взгляд, можно выделить два основных концептуальных подхода, по своему характеру противоположных друг другу. Один из них – мы называем его абсолютистским — ведет, по всей видимости, к различным

вариантам научно неудовлетворительного (не отвечающего общепринятым критериям научности, при всей их мягкости, гибкости и т.п.) понимания предмета научной философии. В результате философия, претендующая на научный статус, оказывается философией не научной, а лишь наукообразной и даже, по сути, псевдонаучной. Другой подход (его мы называем неабсолютистским или рационально-критическим, эмпирическим, научно-позитивистским) вполне способен привести к научно удовлетворительному определению предмета научной философии и, соответственно, помочь развитию именно такого рода философского знания, но пока эта задача должным

образом не решается. Отсюда наша цель — критически рассмотрев идеи предшественников, предложить более перспективный, более совершенный (четче и последовательнее сформулированный) вариант неабсолютистского понимания предмета научной философии. В этой — первой — части статьи критически анализируются широко, по крайней мере, в нашей стране, распространенные концепции абсолютистского характера. В таких концепциях предметом научной философии считается «абсолют» («всеобщее», «мир в целом» и т.п.) как подлинное сверхпонятийное бытие. Мы стараемся показать, что такой подход к «абсолюту», по сути дела, ведет к путанице и недоразумениям, вызывает массу сомнений и вопросов. Именно данное обстоятельство делает интересующую нас проблему актуальной и стимулирует исследование.

Анализ идейного содержания абсолютистского подхода

Современные абсолютистские определения предмета научно-философского познания восходят, по-видимому, к соответствующим представлениям, прежде всего, Платона, Аристотеля, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Энгельса. Эти очень разные мыслители были едины в своих взглядах на то, что они считали подлинной, настоящей философией. Такая философия, по их мнению, не просто имеет научный характер, а является наукой в высочайшей степени, сравнительно со всеми прочими научными дисциплинами, так называемыми конкретными или частными науками. Статус философии как высшей науки напрямую связывался этими философами как раз с ее предметной областью, кардинально отличающейся от предметных областей всех частных наук. Согласно Аристотелю, предметом философии как «науки о божественном» является именно наиболее «общее» божественное бытие, не доступное другим наукам и представляющее собой предельные или «первые причины» и «первоначала» «бытия всего остального» [1, с. 67–68, 95, 151–152, 189–190, 198, 308, 311, 302, 314, 182, 285–286]. По мнению Г. В. Ф. Гегеля, если частные науки изучают лишь «конечные предметы и явления», то предметом философии выступает опять-таки «бог», или «абсолютное», или «всеобщее». Это, кстати, тесно сближает, но все-таки не отождествляет философию с религией, так как один и тот же для этих видов познания предмет философия понятийно мыслит, а религия лишь образно представляет [3, с. 56–89]. Наконец, Ф. Энгельс

считал, что предметом научной философии (диалектики или науки, по его выражению) являются «всеобщие законы движения и развития природы, человеческого общества и мышления» [15, с. 145]. Вероятно, именно с интересом философии к «общему» («всеобщему», «наиболее общему») Ф. Энгельс связывал ее способность целостно и упорядоченно осмысливать тот огромный, но разрозненный эмпирический материал, что во все большем объеме добывается учеными, представляющими отдельные науки. Сами ученые, как правило, редко обладают указанной способностью целостного («диалектического») мышления в силу узкой предметной специализации своего познания [15, с. 14, 22; 17, с. 301–302; 16, с. 582, 366–371, 519–520, 524–525].

Среди современных сторонников абсолютистского подхода относительно редко, по всей видимости, но все-таки встречаются исследователи, прямо называющие в качестве предмета научной философии «абсолют». Так, например, у В. С. Хазиева и Е. В. Хазиевой одним из определений философии через ее предметную область является следующее: «философия — наука о бытии абсолюта в человеке и через человека» [13, с. 698]. Данные авторы не только о предмете, но и о характере философского познания говорят примерно в том же ключе, что и Г. В. Ф. Гегель. Немецкий мыслитель в свое время утверждал, что философия «соединяет в себе» религиозность и научность как «два момента человеческой жизни» [3, с. 86–87]. В. С. Хазиев и Е. В. Хазиева похожим образом пишут о науке и религии как об односторонних (рациональном и иррациональном, соответственно) способах познания, пытавшихся «обособиться от философии», но, все-таки, «дозревающих» «до понимания, что они лишь части общего философского постижения мироздания и человека» [13, с. 696]. Поскольку в научном сообществе ни одна из частных наук не рассматривается как имеющая доступ к исследованию «бытия абсолюта», а также как деятельность, сочетающая в себе научный и религиозный способы познания, В. С. Хазиев и Е. В. Хазиева вынуждены указывать на особый характер научности, присущий философии. По их мнению, философия научна «не в смысле современного «научного» понимания науки... а именно в философском смысле статуса науки», «в метафизическом смысле» [13, с. 698]. Именно в таком виде (далеком от общепризнанных специфических черт научной деятельности) рассматриваемая в качестве науки философия оценивается данными авторами как подлинная или «истинная наука».

Рассуждения В. С. Хазиева и Е. В. Хазиевой вызывают серьезные сомнения и вопросы. Например, непонятно, что свидетельствует о «дозревании» науки и религии «до понимания, что они лишь части» единого и целостного философского познания «абсолюта»? По крайней мере, многочисленные высказывания научных и религиозных деятелей – ученых и теологов – о соотношении философии, науки и религии представляют собой настолько разнообразный набор мнений, что их однозначная интерпретация в ключе, предполагаемом В. С. Хазиевым и Е. В. Хазиевой, совершенно невозможна. Скажем, в работах по соответствующей тематике А. Эйнштейна и М. Планка [14; 8] встречаются идеи, которые с большим или меньшим трудом можно истолковать в духе тесной плодотворной связи науки, философии и религии. Относительно же идей в аналогичных работах З. Фрейда или М. Рьюза, С. Л. Франка или М. Бубера [12; 10; 11; 2] такого рода толкование представляется весьма проблематичным. Кроме того, если не только наука является частью философии, но и религия, то получается, что философия — это не только истинная наука, по словам В. С. Хазиева и Е. В. Хазиевой, но и истинная религия. Продолжая размышлять в данной логике, приходим к тому, что философия суть и истинное искусство, и истинный спорт, и т. д. едва ли не до бесконечности. Как же все это увидеть ясным для всех здравомыслящих людей образом, коль скоро В. С. Хазиев и Е. В. Хазиева всех нас призывают именно «к ясному видению складывающейся картины» философского постижения «абсолюта»?

Значительно чаще сторонники абсолютистского понимания научной философии в качестве ее предмета называют все-таки не «абсолют», а «самое общее», «всеобщее», «мир в целом», «реальность во всей своей целостности» и т. п. (как правило, в соотношении с человеком) [4; 5; 6; 7; 9]. Однако такое переименование, на наш взгляд, ничуть не способствует прояснению ситуации с определением как предмета, так и характера научной философии. Убедимся в этом. Так, В. В. Орлов настаивает, что только в марксизме или диалектическом материализме «программа создания научной философии... была принципиально реализована», причем научность философии – это научность «особого рода», поскольку предметом философии является «всеобщее» или «сущность бесконечного мира» [7, с. 10–11]. Снова мы видим довольно спорный тезис о научности философии «особого рода», каковая,

конечно, должна принципиально отличать познание философов от познания физиков, биологов, социологов и ученых других специальностей, не претендующих на постижение «всеобщности и бесконечности» бытия или мира. Проблематичность этого тезиса состоит не только в том, что он в марксизме неявным образом связан с идущей от Г. В. Ф. Гегеля идеей о соединении в философии научности и религиозности. К сомнениям в нем ведет еще и то обстоятельство, что центральные положения диалектического материализма совершенно не убеждают нас в такой же значительной степени, в какой убеждают достижения физики или других частных наук. Сомнительно, к примеру, что в материализме, как в соответствии с марксистской традицией пишет А. В. Ерахтин, «решены вопросы о материальной сущности мира, о его бесконечном развитии и принципиальной познаваемости» [4, с. 22]. Это и подобные ему положения, поскольку получены внеэмпирическим путем в силу своего всеобщего (абсолютного) характера, не могут быть научно подтверждены, так как наука в любой обозримой перспективе эмпирически ограничена. Если бы такого рода положения на самом деле находили научное подтверждение, все ученые, скорее всего, были бы диалектическими материалистами. Но нет, фактически только некоторые из них являются последователями данного философского направления. А ведь есть еще и такие ученые, кто, как А. Эйнштейн, например, опираются на некое внеконфессиональное «космическое религиозное чувство». А также те, кто, подобно М. Планку, предпочитает ориентироваться на иудео-христианскую традицию, или, как Э. Шредингер, — на восточную мудрость, или, как Т. Г. Гексли, — на агностицизм. В общем, очевидно, что мировоззренческие интерпретации (или философские основания, как их обычно называют) научных теорий могут быть самыми разными.

И последователи Г. В. Ф. Гегеля, и марксисты, будучи философами-абсолютистами, склонны, насколько мы можем судить, рассматривать научную философию как единственную настоящую философию, не оставляющую, по сути, какого-либо значимого места ненаучному способу философствования. Однако не все современные философы-абсолютисты придерживаются подобных взглядов. Среди них есть и такие исследователи, кто признает как раздвоенность философии на научный и ненаучный типы, так и вполне философский характер ненаучного философствования [5; 6; 9]. Впрочем, такого рода признание

не избавляет их концепции от множества неясных, вызывающих сомнения и вопросы, идейных положений, коль скоро предметом философии здесь опять-таки называется «всеобщее» как сверхпонятийная подлинная реальность. В качестве примера возьмем идеи А. Ф. Кудряшева и О. И. Елховой. Во-первых, по их мнению, «всеобщее» и конкретное соотносятся как объекты интереса философии и частных наук, соответственно. Авторы утверждают, что философии для постижения «всеобщего» следует рассматривать его вместе со всем конкретным, которое в своем «целостном синтезе» образует предпосылку изучения «всеобщего». И хотя «частные науки могут превосходить философию в постижении глубины конкретного... всеобщее и универсальное знание о мире может дать только философия» [5, с. 356]. Во-вторых, А. Ф. Кудряшев и О. И. Елхова, признавая значительные трудности в характеристике научного философствования, связанные с его неизбежной идеологизацией, все-таки признают научный статус за определенной частью философии. С их точки зрения, в рамках научной философии в «соответствующую историческую эпоху строится определенная научная картина мира, то есть система принципов (включая философские), фундаментальных фактов, законов научных теорий и других фундаментальных объектов, входящих в теоретизированные миры всей совокупности наук» [5, с. 357].

Сомнительность только что изложенных идей представляется не столь явной, как у других философов, признающих в качестве предмета философии «всеобщее» или «абсолют» как нечто, находящееся вне человеческого сознания. Научная философия, по мнению А. Ф. Кудряшева и О. И. Елховой, — это все-таки лишь ограниченная и не имеющая привилегированного статуса часть философского творчества, а не «истинная» наука «особого рода». Но, все-таки, в их суждениях, как нам кажется, присутствуют вызывающие вопросы и возражения моменты. Например, так ли уж важно для философа научного типа, занимающегося построением общей научной картины мира из «теоретизированных миров всей совокупности наук», предметно заниматься «всеобщим» как реальностью, объединяющей, по-видимому, «все» без малейшего остатка, по сути дела, непонятным «абсолютом»? Ведь отдельным наукам всегда доступны пусть и синтезируемые, но лишь ограниченные части этого темного и малопонятного «всего», части, которые даже всем богатством своей конкретики и при всем

их синтезе просто не способны воссоздать мир во всей его полноте и целостности, воссоздать настоящее всеохватывающее «всеобщее». Далее, что имеется в виду под «философскими принципами», включаемыми в качестве компонентов в создаваемую научную картину мира? Ведь если эти принципы разработаны в философских учениях ненаучного типа, то их совместимость с наукой, вероятно, будет проблематичной, и итогом может оказаться, к примеру, система Г. В. Ф. Гегеля — натурфилософия, дополненная философией объективного и субъективного духа. А если принципы для научной картины мира разрабатываются в философских концепциях научного типа, то, чем они отличаются от собственно научных принципов? Например, позитивистские принципы верифицируемости и фальсифицируемости — это принципы науки или философии? Возможно, их допустимо зачислять в оба «ведомства» при определенных условиях. На наш взгляд, если делать акцент на мировоззренческих последствиях применения данных принципов (как при их обсуждении К. Поппером, пытавшимся противопоставить науку психоанализу и марксизму), то оправдано относить их к философии (научной). Если же их обсуждение ограничивается внутринаучными аспектами (например, вопросами целесообразности или нецелесообразности модификаций проверяемых и критикуемых теорий), то правильнее, наверное, считать их собственно научными. В общем, чтобы снять сомнения и вопросы, нужны те или иные уточняющие пояснения. Здесь мы завершаем первую, по преимуществу критическую, часть нашего исследования.

Заключение по части 1

Основной результат, который, по нашему мнению, может быть зафиксирован на данном этапе работы, заключается в демонстрации недостаточной обоснованности и неубедительности широко распространенного положения о том, что предметом научной философии является «абсолютное бытие» (или «всеобщее») как некая подлинная вне сознания человека находящаяся реальность. Во второй, в основном конструктивной, части исследования мы постараемся предложить некоторые соображения для развития (уточнения) начатой в неабсолютистской позитивистско-эмпирической традиции разработки научно обоснованного подхода к определению предмета научной философии.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика: Пер. с древнегреч. // Сочинения: В 4 т. Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.
2. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995. 464 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14-ти т. Т. IX. Лекции по истории философии. Кн. 1. М.: Партийное издательство, 1932. 339 с.
4. Ерахтин А. В. Предмет, специфика и структура философского знания // Вестник Ивановского государственного университета. 2016. № 2 (16). С. 17–31.
5. Кудряшев А. Ф., Елхова О. И. Является ли философия наукой? // Евразийский юридический журнал. 2017. № 10 (113). С. 354–357.
6. Момджян К. Х. О структуре рефлексивного философского знания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 128–145.
7. Орлов В. В. XXI век и проблема научности философии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2010. № 1. С. 4–13.
8. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 25–36.
9. Рахматуллин Р. Ю. Философия как наука [Электронный ресурс] // Российский электронный научный журнал. 2014. № 1 (7). С. 88–96. URL: http://journal.bsau.ru/directions/09-00-00-philosophical-sciences/index.php?ELEMENT_ID=324 (дата обращения: 04.04.2024).
10. Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 36–57.
11. Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 319–335.
12. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. М.: Политиздат, 1989. С. 94–142.
13. Хазиев В. С., Хазиева Е. В. Философия как наука // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1 (I). С. 693–698.
14. Эйнштейн А. Эволюция физики. Сборник. М.: Устойчивый мир, 2001. 264 с.
15. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. С. 3–338.
16. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. С. 339–626.
17. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. С. 269–317.

Reference

1. Aristotel'. Metafizika: Per. s drevnegrech. Works: In 4 vol. V. F. Asmus (ed.). Moscow: Mysl' Publ., 1976. Vol. 1. Pp. 63–367. (In Russ.).
2. Buber M. Dva obraza very: Per. s nem. / P. S. Gurevicha, S. YA. Levit, S. V. Lezova (ed.). Moscow: Respublika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.).
3. Gegel' GVF. Sochineniya [Works]: in 14 vol. Vol. IX. Lektsii po istorii filosofii. Kn. 1. Moscow: Partiinoe izdatel'stvo Publ., 1932. 339 p. (In Russ.).
4. Erakhtin AV. Predmet, spetsifika i struktura filosofskogo znaniya. *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2016;(2(16)):17-31. (In Russ.).
5. Kudryashev AF, Elkhova OI. Yavlyaetsya li filosofiya naukoj? *Evraziiskii yuridicheskii zhurnal*. 2017;(10 (113)):354-357. (In Russ.).
6. Momdzhyan KH. O strukture reflektivnogo filosofskogo znaniya. *Filosofskij zhurnal* [Philosophy Journal]. 2023;16(1):128-145. (In Russ.).
7. Orlov VV. XXI vek i problema nauchnosti filosofii Vestnik Permskogo universiteta. *Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya*. 2010;(1):4–13. (In Russ.).
8. Plank M. Religiya i estestvoznanie. *Voprosy filosofii*. 1990;(8):25-36. (In Russ.).

9. Rakhmatullin RYu. *Filosofiya kak nauka Rossiiskii ehlektronnyi nauchnyi zhurnal*. 2014;(1(7):88-96. Available from: http://journal.bsau.ru/directions/09-00-00-philosophical-sciences/index.php?ELEMENT_ID=324 (accessed: 04.04.2024). (In Russ.).
10. R'yuz M. *Nauka i religiya: po-prezhnemu voina? Voprosy filosofii*. 1991;(2):36-57. (In Russ.).
11. Frank SL. *Filosofiya i religiya Na perelome. Filosofskie diskussii 20-kh godov: Filosofiya i mirovozzrenie / P. V. Alekseev (ed.)*. Moscow: Politizdat Publ., 1990. Pp. 319–335. (In Russ.).
12. Freid Z. *Budushchee odnoi illyuzii Sumerki bogov / AA Yakovleva (ed.)*: Perevod. M.: Politizdat Publ., 1989. Pp. 94–142. (In Russ.).
13. Khaziev VS, Khazieva EV. *Filosofiya kak nauka Vestnik Bashkirskogo universiteta*. 2012;17(1(I):693-698. (In Russ.).
14. Ehnshtein A. *Ehvolutsiya fiziki. Sbornik*. Moscow: Ustoichiviy mir Publ., 2001. 264 p. (In Russ.).
15. Ehngel's F. *Anti-Dyuring Marks K., Ehngel's F. Works. Izd. 2-e. Vol. 20*. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit-ry Publ., 1961. Pp. 3–338. (In Russ.).
16. Ehngel's F. *Dialektika prirody Marks K., Ehngel's F. Works. Izd. 2-e. Vol. 20*. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit-ry Publ., 1961. Pp. 339–626. (In Russ.).
17. Ehngel's F. *Lyudvig Feierbakh i konets klassicheskoi nemetskoj filosofii Marks K., Ehngel's F. Works. Izd. 2-e. Vol. 21*. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit-ry Publ., 1961. Pp. 269–317. (In Russ.).

Информация об авторе

О. В. Тарасов — кандидат философских наук, доцент кафедры всеобщей истории и философских дисциплин.

Information about the author

O. V. Tarasov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of General History and Philosophical Disciplines.

*Статья поступила в редакцию 01.09.2024;
одобрена после рецензирования 10.09.2024;
принята к публикации 20.10.2024.*

*The article was submitted 01.09.2024;
approved after reviewing 10.09.2024;
accepted for publication 20.10.2024*

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflict of interests

Научная статья

УДК 141.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-98-107

АНТИНОМИЗМ В ФИЛОСОФИИ ПСИХИАТРИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ

Алексей Геннадиевич Корниенко

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, akornienko@yandex.ru, 0009-0001-7555-6711

Аннотация. Представленная работа ставит перед собой цель очертить круг характерных для философии психиатрии методологических проблем и тем самым указать на присущий ей антиномизм подходов, проблем и практик. Для достижения поставленной цели будет последовательно решен ряд задач. Так, в первой части исследования будет проведен анализ полемики, развернувшейся вокруг специфики предмета и метода психиатрии как самостоятельной научной дисциплины, а также очерчена роль философии в процессе ее самоосмысления. Во второй части исследования будет показано, как заложенный предшествующей традицией методологический фундамент определяет характерный для философии психиатрии мировоззренческий антиномизм, в рамках которого сформировалось большинство теоретических и практических оппозиций, задающих общие очертания дискуссий в данной области. Поставленная цель определила выбор ведущих рабочих методов, таких как диалектический метод, используемый прежде всего в качестве средства выявления изначальных антиномических установок в мировоззренческом фундаменте философии психиатрии, а также компаративный метод, метод историко-философского обобщения и др. В качестве источниковой базы исследования послужили как классические работы, так и опубликованные в течение последних лет статьи, монографии и главы из монографий зарубежных и отечественных исследователей, работающих в данной области.

Ключевые слова: антиномизм, философия психиатрии, методология, объяснение, понимание, ценности, факты, редукционизм, диагноз

Финансирование. Статья подготовлена при финансовой поддержке РНФ, проект № 24-28-01172 «Антиномизм и методологические основания философии психиатрии».

Для цитирования: Корниенко А. Г. Антиномизм в философии психиатрии: история и современные дискуссии // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 98–107. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-98-107.

Original article

ANTINOMISM IN PHILOSOPHY OF PSYCHIATRY: MODERN DISCUSSIONS

Aleksei G. Kornienko

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, akornienko@yandex.ru, 0009-0001-7555-6711

Abstract. This article aims to outline the range of methodological problems intrinsic to the modern philosophy of psychiatry thereby underlining inherent antinomism of its approaches, problems, and practices. To achieve this goal a number of tasks need to be solved. Thus, the first part of the article is dedicated to the discussions, unfolded around the specificity of the subject and method of psychiatry, and outlines the role of philosophy in this process of psychiatry's self-understanding as a scientific discipline. The second part of the article, shows how the methodological foundation, laid by the previous tradition, determines the antinomism, typical to most of theoretical and practical oppositions, setting the general lines of discussions in this area. The goal determines the choice of working methods such as the dialectical method, used primarily as a means of identifying the original antinomic attitudes in the ideological foundation of the philosophy of psychiatry, as well as comparative method and the methods of historical and philosophical generalization, etc. The sources for the present study are both: classical works and articles, monographs and chapters published in recent years by foreign and domestic researchers working in this area.

Keywords: antinomism, philosophy of psychiatry, methodology, explanation, understanding, values, facts, reductionism, diagnosis

Funding. The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation № 24-28-01172 “Antinomism and methodological foundations of philosophy of psychiatry”.

For citation: Kornienko AG. Antinomism in Philosophy of Psychiatry: History and Modern Discussions. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):98-107. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-98-107.

Истоки полемики

Несмотря на то, что на протяжении практически всей своей истории философия проявляла неподдельный интерес к сфере неразумного и проблемам психического здоровья, этот интерес, тем не менее, долгое время оставался институционально и концептуально не оформленным. Как таковой, процесс институализации философии психиатрии как отдельной и самостоятельной отрасли философии науки, обладающей специфическим набором проблемных сюжетов и предлагающей собственные методы их решения, окончательно завершился только в конце минувшего столетия. На сегодняшний день философия психиатрии уже заняла свое место не только среди дисциплин философского блока, но и среди дисциплин медицинских, доказательством чему служит постоянно увеличивающееся количество исследований в данной области, публикуемых как профессиональными философами, так и психиатрами, психологами и практикующими психотерапевтами. Однако, несмотря на непреклонно растущий интерес и состоявшееся признание в статусе полноценной академической дисциплины, философия психиатрии до сих пор остается специфической и даже уникальной областью исследований, поскольку характер ее предмета ставит перед исследователями в данной сфере довольно уникальные методологические проблемы.

Такое положение дел обусловлено не только тем, что философия психиатрии, являясь, по сути, междисциплинарной дисциплиной, находится на стыке двух различных и тем не менее родственных интеллектуальных традиций — науки и философии, но и тем, что в силу ряда причин вопрос о статусе самой психиатрии как медицинской и соответственно научной дисциплины до сих пор остается открытым. Во-первых, сам предмет психиатрии, который, по замечанию Ю. С. Савенко, есть не только «психические расстройства личности», но и «личность с психическими расстройствами» [1, с. 21], предстает изначально неопределенным, двойственным и даже антиномичным. Во-вторых, поскольку

психиатрия так или иначе имеет дело с феноменами человеческого сознания, она требует наряду с применением общемедицинских методов еще и применения своего особого метода, который с позиции позитивистски ориентированной медицины не вполне соответствует критериям строгой научности. Подобный метод скорее применим в области «наук о духе», и как таковой он призван нивелировать «технократичность» глубоко медицинского подхода, предоставив вместо объяснения (*erklären*) психической жизни пациента в терминах причин и следствий ее вдумчивое понимание (*verstehen*), то есть выстраивание «понятных» (*verständlich*) связей между различными ментальными феноменами в сознании больного.

Впервые правомерность и действенность подобного «понимающего» метода в практике лечения психиатрических заболеваний попытался обосновать Карл Ясперс в своей книге «Общая психопатология» [2]. Здесь следует пояснить, что Ясперс вовсе не отрицал значимость медицинского или биологического подхода в лечении психических заболеваний, а скорее выступал за условно «междисциплинарный подход» и поэтому развивал «антропологически ориентированную методологию», призванную объединить в себе как научное объяснение, так и философское понимание [3]. «Медицина, — пишет Ясперс, — это лишь один из источников психопатологии», и «когда объектом исследования становится человек во всей полноте „человеческого“, а не просто человек как биологический вид, психопатология обнаруживает свойства гуманитарной науки» [2, с. 64]. При этом, как отмечает С. А. Горчакова, признание того факта, что психиатрия неразрывно связана с формами рефлексии, которые не являются полностью научными (медицинскими или биологическими), приводит Ясперса к заключению о необходимости использования философии в качестве особого средства, представляющего психиатрам возможности упорядочивания и интеграции знания о психике человека [4, с. 193].

В дальнейшем степень интенсивности сближения философии и психиатрии варьировалась в зависимости от интереса, проявляемого философами к проблемам психического здоровья, и стремления психиатров добиться признания психиатрии в качестве полноценной научной дисциплины. Другими словами, дальнейшая история становления философии психиатрии предстает как своеобразная «диалектика» биологического (естественно-научного) и философского (гуманитарного) подходов [5, р. 27]. Здесь следует отметить, что именно на статус научной дисциплины психиатрия начинает претендовать лишь во второй половине XIX в., в тот момент, когда психические расстройства начинают рассматривать в качестве болезней, имеющих биологические причины, а сама психиатрия позиционируется как вариация неврологии, успехами которой и был продиктован характерный для исследователей того времени оптимизм. По сути, главенствующей методологической установкой в этот период, условно обозначаемый как «первая биологическая фаза» развития психиатрии [6, р. 152], остается поиск нейропатологического базиса для большинства психических расстройств, а методология их лечения остается практически не разработанной.

При этом уже в начале XX в. стало очевидно, что заявленная программа биологически ориентированной психиатрии не достигла поставленных целей, и познавательный оптимизм сменился разочарованием и пессимизмом, что в свою очередь обеспечило возможность развития альтернативных подходов. Так, ранее упомянутый проект феноменологической психопатологии Ясперса, по сути, был попыткой развеять «мифологию мозга», культивируемую представителями биологической психиатрии, и критически осмыслить методологические установки, сформулированные в рамках предлагаемого ими естественно-научного подхода. Позднее открытость к диалогу с философией и ориентация на междисциплинарность нашли свое выражение и в трудах других исследователей, а именно у классиков феноменологической психиатрии (Э. Минковского, Э. Штрауса, В. Гибзетеля) и экзистенциального анализа (Л. Бисвангера, М. Босса и др.). Последние, как отмечает О. А. Власова, «изрядно способствовали гуманизации психиатрии» и превращению ее в «пространство осмысления методологических оснований самой психиатрии, пространство ее философской саморефлексии» [7, с. 17].

Однако во второй половине XX в. биологически ориентированный подход вновь стано-

вится доминирующим, и психиатрия вступает в свою «вторую биологическую фазу» развития [6, р. 155]. Этот процесс был обусловлен целым комплексом причин, и прежде всего успехами в области психофармакологии и общей переориентацией с нейроанатомии на нейробиологию. Другими словами, как и в первую фазу становления психиатрии как медицинской дисциплины, взгляд на психические расстройства как на «заболевания головного мозга» снова набрал популярность, а стремительное развитие нейронаук привело к расхожему убеждению, что конечная цель психиатрии — превратиться в одну из форм прикладной биологической науки. Тем не менее, в то время как научные достижения в области неврологии, физиологии, биологии и т. д. привели в конце XX в. к переходу от описательных к этиологическим категориям в различных областях медицинского знания, психиатрии, как в первую, так и во вторую фазу своего биологического развития, так и не удалось достичь такой же степени прогресса. Поэтому на волне подъема антипсихиатрического движения в конце XX в. процесс взаимодействия философии и психиатрии вышел на принципиально иной уровень.

Так, по замечанию Н. Баннера и Т. Торнтон, ключевой элемент антипсихиатрической критики доминирующего биологического подхода в психиатрии носил по сути «парадигматически философский характер» [8]. К примеру, один из наиболее заметных представителей антипсихиатрического движения — Томас Сас — выдвинул тезис, согласно которому психическое заболевание — это не более чем миф, и обосновал его рядом философских аргументов, которые основывались на убеждении, что психиатрический диагноз является оценочным, а психическое расстройство, в отличие от физического заболевания, не является реальным и потому не поддается медикаментозному лечению. Этот тезис, в разных вариациях сформулированный и другими представителями антипсихиатрии (Р. Д. Лэйнгом, Д. Г. Купером, Ф. Базальей и др.), задал особую перспективу восприятия психической болезни не только как проблемы медицинской, но прежде всего социальной, антропологической и философской, что в свою очередь открыло возможности для дальнейшего диалога между философией и психиатрией, которому предстояло развернуться в начале XXI в. уже рамках самостоятельной, институционально оформленной дисциплины — философии психиатрии.

Антиномизм в поле дискуссий современной философии психиатрии

Современное пространство дискуссии, сложившееся в философии психиатрии за последние тридцать лет, представлено большим количеством чрезвычайно разных исследований. Однако в этом разнородном поле вполне различим ряд проблемных сюжетов, в которых методологический дуализм, характерный для предшествующей традиции, оборачивается антиномизмом установок, подходов, проблем и практик. Как уже показал краткий исторический обзор становления философии психиатрии как самостоятельной научной дисциплины, проведенный в первой части представленного исследования, на протяжении всего периода, предшествовавшего институализации философии психиатрии, два разнонаправленных движения предлагали не только противоположные методологические подходы (естественно-научный и гуманитарный), но и, по сути, воплощали в себе взаимоисключающие мировоззренческие позиции. Эти позиции, диалектически сменявшие и дополнявшие друг друга на разных этапах диалога философии и психиатрии в XX в. (первая биологическая фаза — феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ, вторая биологическая фаза — антипсихиатрия), возникли благодаря своеобразному «междисциплинарному зазору», или «складке междисциплинарности», в которой обнаруживает себя изучаемый ими предмет [7, с. 29]. Сформулированные еще в рамках ее предшественников, эти внутренние противоречия были унаследованы философией психиатрии и нашли свое выражение в ряде оппозиций, зачастую взаимообусловленных и дополняющих друг друга, но так до конца и не преодоленных.

Так, по мнению Т. Торнтон, в наиболее общей форме описанные выше методологические противоречия находят свое непосредственное выражение в современной философии психиатрии в форме оппозиции «редукционизма/антиредукционизма» [9, р. 191]. В данном контексте редукционистская позиция выражается в убеждении, что вся специфическая проблематика психиатрии может быть сведена к проблематике биологической психиатрии. Хотя, как показали предшествующие исследования, подобные взгляды к концу XX века утратили свое доминирующее положение, они, тем не менее, как отмечают Х. Карлсон и М. Кампинен, до сих пор распространены в своих более «слабых формах» (a weaker version) [10, р. 434]. Так, по мнению исследователей, вместо

радикального «элиминативизма» (характерного для первой и второй биологической фазы) современные редукционисты, к примеру Н. Д. Волков и Л. Р. Танкреди [11], встают на позиции умеренного «эпифеноменализма»: хотя они и признают специфику и автономность психических феноменов, они тем не менее объявляют их вторичными по отношению к феноменам биологическим [10, р. 434]. В свою очередь, антиредукционисты настаивают на преодолении «биологической» парадигмы и развитии ряда комплексных моделей в описании психических расстройств, например таких как биопсихосоциальная модель [12].

В качестве другой оппозиции, следующей непосредственно из методологических споров, развернувшихся между приверженцами условно естественно-научного и гуманитарного подходов, выступает оппозиция «объяснение/понимание». Эту оппозицию, впервые введенную в контекст психиатрии еще более ста лет назад Карлом Ясперсом, унаследовала и философия психиатрии, а начатая им традиция продолжается и по сей день в работах М. Шварца и О. Виггинса [13], П. МакХью и П. Славни [14]. Все эти исследователи, как, собственно, и сам Ясперс, склонны отделять болезни, имеющие физиологические причины и потому требующие естественно-научного объяснения, от психических расстройств, требующих для прояснения своей этиологии еще и обращения к процедурам интерпретативного понимания. При этом, как отмечает Т. Торнтон [15, р. 110], если в рамках самой психиатрии эпистемологическое различие между объяснением и пониманием скорее подчеркивалось, то в рамках философии психиатрии ряд исследователей, таких как Х. Бермудеса [16] и Д. Мёрфи [17], пытаются уйти от такого строгого противопоставления, заменив его на более гибкую конструкцию, включающую множество различных объяснительных уровней, выбор которых зависит от конкретных задач непосредственной клинической практики.

Кроме того, одним из центральных сюжетов, в рамках которого разворачиваются дискуссии в современной философии психиатрии, является оппозиция «ценности/факты». При этом, как отмечает Б. Фулфорд, как и в случае с оппозицией «объяснение/понимание» полемика между двух противоборствующих лагерей условных «натуралистов» и «моралистов», или приверженцев «фактического» и «ценностного» подходов в интерпретации сущности психической болезни, началась задолго до появления современных психиатрии и философии психиатрии

[6, p. 145]. В XX в. эта полемика приобрела форму методологического спора о специфике предмета и метода психиатрии, а в начале XXI в. она трансформировалась в дискуссию о роли ценностей в психиатрической диагностике и статусе научных фактов, которые способствуют постановке психиатрических диагнозов. Среди исследований, в фокус внимания которых попадает эта непреодолимая оппозиция фактического и ценностного подходов, следует выделить прежде всего цикл работ Б. Фулфорда, в которых он развивает свой аксиологический проект «ценностно ориентированной медицины» (VBM) [18], а также монографии Дж. Сэдлера [19] и Д. Болтона [20], в которых дихотомия «ценности — факты» рассматривается в очень широком контексте: от принципов построения научной классификации психиатрических болезней до вопросов гендерной идентичности и сексуальности.

Другим сюжетом, оказавшимся в фокусе внимания исследователей в последнее время и являющимся, по сути, вариацией противостояния ценностного и фактического подходов, выступает оппозиция «диагноз/антидиагноз». Разница здесь состоит лишь в том, что эта оппозиция носит менее отвлеченный, более практико-ориентированный характер. Так, с одной стороны, психиатр, в отличие от других врачей, воздействует не только на тело пациента, но и на его личность, что наделяет его статусом носителя социальной и межличностной власти, символическим и буквальным выражением которой и выступает диагноз. В данном случае, по мнению ряда исследователей, диагноз предстает не только как искаженное, редуционистское упрощение клинического опыта и жизни пациента, но и как опасный инструмент социального воздействия, от которого следует отказаться [21]. С другой стороны, диагноз — это базовый эпистемический акт, который позволяет рассматривать частный клинический случай через призму всеобщей классификации, то есть с позиции науки. В рамках этой непреодолимой оппозиции и разворачивается полемика, охватывающая достаточно широкий спектр тем: от рассмотрения нормативных функций диагностики [22–24] до анализа уместности и полезности метафизических предположений в непосредственной клинической практике [25; 26].

Помимо вышеописанных оппозиций, в основании которых лежат методологические противоречия, можно также выделить ряд оппозиций, которые носят скорее мировоззренческий характер. Как правило, в качестве подобных оппози-

ций выступают классические философские антитезы, такие как «свобода/необходимость», «душа/тело», «субъект/объект» и др. Как отмечают Ш. Кравец и И. Хасон-Охайон, ряд традиционно связанных с областью гуманитарных и социальных наук антиномий были импортированы в область психиатрии на этапе ее становления и на сегодняшний день выступают в качестве рабочих схем, с помощью которых описываются парадоксы и противоречия, имплицитно заложенные в природе человека и общества [27, p. 186]. Поэтому, в сущности, философские проблемы детерминизма, психофизического дуализма, солипсизма и т. д. зачастую становятся ключевыми проблемами в рамках философии психиатрии и, в частности, в психиатрической этике. Так, Г. Мейнен анализирует антиномии, имплицитно содержащиеся в проблеме свободы воли, в контексте принятой в США номенклатуры психиатрических расстройств (DSM IV) [28], а А. Бевридж обращается к философской дихотомии субъекта и объекта, пересматривая традиционные модели поведения врача и пациента в клинической практике [29].

Что касается отечественных исследований, разворачивающихся в поле философии психиатрии, то здесь также в качестве основных векторов, задающих траектории движения современных дискуссий, зачастую выступают вышеобозначенные оппозиции. Так, в контексте оппозиции «объяснение/понимание» можно рассматривать исследование В. П. Самохвалова, обосновывающего новое направление «герменевтической психиатрии» [30], а также работы С. М. Бардиной, анализирующей применимость философских методов в интерпретации опыта психических расстройств [31] или различные модели описания в исследованиях шизофрении [32]. В свою очередь, тесно связанные пары оппозиций «диагноз/антидиагноз» и «факты/ценности» находят свое выражение в исследованиях В. И. Крылова [33], Г. Н. Носачева [34], Ю. С. Савенко [35] и др., в которых критика диагностических методов, предпринятая в рамках антипсихиатрического движения, осмысливается и переосмысливается в контексте современных реалий и общего состояния психиатрического знания. Кроме того, встречаются и исследования, обращающиеся к традиционным философским проблемам, перенося их в поле психиатрической проблематики. Так, в ряде работ Е. В. Косиловой анализируются такие философские оппозиции, как «субъект/объект» [36], «Я/другие» [37], «свобода/необходимость» [38] и т. д.

Однако следует отметить, что основной акцент в поле отечественных исследований, как правило, делается на характерной для философии психиатрии двойственности методологических подходов. Так, Е. В. Косилова, анализируя двойственность «физиологического» (естественно-научного) и «психологического» (гуманитарного) подходов, фиксирует ряд «антиномий сциентизм/антисциентизм, позитивизм/антипозитивизм, редукционизм/антиредукционизм», которые, по мнению исследователя, проявляются в философии психиатрии в «высшей степени рельефно» [39, с. 19] и представляют собой проблемы не только теоретически, но и практически значимые, поскольку избыточная фиксация на полюсе редукционизма всегда провоцирует те или иные формы стигматизации и репрессий [Там же, с. 68]. Схожим образом, с критикой редукционистских подходов в психиатрии выступают с разных позиций А. П. Коцюбинский и Д. А. Коцюбинский [40], К. А. Семенюк и Д. М. Лоос [41], А. Б. Холмгорова [42] и др. Ориентация на биологический редукционизм в методологии, по мнению этих авторов, запускает «порочный круг» [41, с. 112] в клинической практике лечения людей, страдающих психическими расстройствами, и требует для своего преодоления ряда подходов: выстраивания на базе диалога с философией «региональной онтологии психиатрии» [41], «привлечения феноменологического, культурно-исторического и диалогического методов анализа» [42] или последовательного развития «биопсихосоциальной концепции психических расстройств» [40].

Заключение

Итак, проведенный анализ дискуссий, предшествовавших оформлению философии психиатрии как самостоятельной дисциплины, а также анализ дискуссий, развернувшихся в ее рамках в последние десятилетия, позволяет сделать ряд следующих выводов.

Во-первых, основываясь на методологическом базисе, разработанном в рамках дискуссий о статусе психиатрии, которая, с одной стороны, позиционировала себя как отрасль медицины и лечебная практика, а с другой, в силу специфики своего предмета, была вынуждена опираться

на философские предпосылки и заимствовать методы гуманитарных наук, философия психиатрии сформировалась как специфическая область знаний, имеющая отчетливо выраженный междисциплинарный характер.

Во-вторых, характерная для психиатрии оппозиция естественно-научного и гуманитарного подходов, проявляющаяся на разных этапах диалога философии и психиатрии в XX в., нашла свое выражение и в философии психиатрии, в виде ряда антиномических оппозиций, которые определяют поле ее дискуссий в начале XXI в.

В-третьих, обнаруженные в ходе проведенного анализа антиномические оппозиции представили как взаимопроникающие и взаимообусловленные, что тем не менее не мешает выделить среди них различные группы, которые могут быть сформированы по определенному классификационному признаку. Так, можно говорить о методологических оппозициях (редукционизм/антиредукционизм; объяснение/понимание; диагноз/антидиагноз; ценности/факты), в которых отчетливо выражается антиномизм различных подходов (естественно-научный/гуманитарный) и мировоззренческих оппозициях, в которых выражается антиномизм понятий, заимствованных из области социальных и гуманитарных дисциплин (свобода/необходимость; душа/тело; субъект/объект).

Таким образом, на основании проведенного исследования было установлено, что антиномизм в философии психиатрии выражается прежде всего в свойственной ей интерпретации различных подходов, понятий и практик через ряд, противоречащих друг другу, но тем не менее равноправных оппозиций. В заключение стоит отметить, что, принимая во внимание большой объем имеющихся на сегодняшний день публикаций, который просто не может быть охвачен в рамках одной статьи, данное исследование не претендовало на исчерпывающее описание и последовательный анализ всех сюжетов и направлений, представленных в современной философии психиатрии, но лишь пыталось указать на лежащую в их основании неразрешенную антиномическую структуру, определяющую основные векторы дискуссий, ведущихся в данной области на протяжении последних лет.

Список источников

1. Савенко Ю. С. Введение в психиатрию. Критическая психопатология. М.: Логос, 2013. 448 с.
2. Ясперс К. Общая психопатология / пер. с нем. Л. О. Окопяна. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. 1056 с.
3. Горчакова С. А. Философская психопатология К. Ясперса как антропологически ориентированная методология // Исследователь/Researcher. 2018. Т. 1–2, № 21–22. С. 68–72.
4. Горчакова С. А. Методологические основания философской психопатологии К. Ясперса // Ученые записки: электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. Т. 4, № 36. С. 193–199.
5. Varga S. The Philosophy of Psychiatry: Historical Developments and Current Challenges. In: S. Varga, Naturalism, interpretation, and mental disorder. Oxford : Oxford University Press, 2015. Pp. 16–47.
6. Fulford B., Thornton T., Graham G. Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006. 872 p.
7. Власова О. А. Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 432 с.
8. Banner N. F., Thornton T. The New Philosophy of Psychiatry: Its (Recent) Past, Present and Future: a Review of the Oxford University Press Series International Perspectives in Philosophy and Psychiatry // Philosophy, Ethics, Humanities in Medicine. 2007. Vol. 2, № 9. DOI: <https://doi.org/10.1186/1747-5341-2-9>.
9. Thornton T. Reductionism/Antireductionism. In: J. Radden (ed.). The Philosophy of Psychiatry: a Companion. Oxford University Press, 2004. Pp. 191–205. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195149531.003.0016>.
10. Karlsson H., Kamppinen M. Biological Psychiatry and Reductionism Empirical Findings and Philosophy // British Journal of Psychiatry. 1995. Vol. 167, № 4. Pp. 434–438. DOI:10.1192/bjp.167.4.434.
11. Volkow N. D., Tancredi L. R. Biological correlates of mental activity studied with PET // American Journal of Psychiatry. 1991. Vol. 148, № 4. Pp. 439–443. DOI: 10.1176/ajp.148.4.439.
12. Kallivayalil R. A. Psychiatry — From Biological Reductionism to a Bio-Psycho-Social Perspective // World Social Psychiatry. 2020. Vol. 2, № 1. Pp. 3–6. DOI: 10.4103/WSP.WSP_4_20.
13. Schwartz M., Wiggins O. Diagnosis and ideal types: a contribution to psychiatric classification // Comprehensive Psychiatry. 1987. Vol. 28. Pp. 277–291. DOI: 10.1016/0010-440X(87)90064-2.
14. McHugh P. R., Slavney P. R. The Perspectives of Psychiatry. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998. 352 p.
15. Thornton T. Psychiatric explanation and understanding // European Journal of Analytic Philosophy. 2010. Vol. 6, № 1. Pp. 95–111.
16. Bermúdez J. L. Philosophy of Psychology. London: Routledge, 2005. 392 p.
17. Murphy D. Levels of Explanation in Psychiatry. In: K. S. Kendler, J. Parnas (eds.). Philosophical Issues in Psychiatry: Explanation, Phenomenology, and Nosology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008. Pp. 99–125.
18. Fulford B. Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine. In: J. Radden (ed.). The Philosophy of Psychiatry: a Companion. Oxford University Press, 2004. Pp. 205–237. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195149531.003.0017.
19. Sadler J. Z. Values and Psychiatric Diagnosis / International Perspectives in Philosophy & Psychiatry. Oxford, New York : Oxford University Press, 2005. 540 p.
20. Bolton D. What is Mental Disorder? An Essay in Philosophy, Science, and Values. New York : Oxford University Press, 2008. 336 p.
21. Sadler J. Z. Diagnosis/antidiagnosis. In: J. Radden (ed.). The Philosophy of Psychiatry: a Companion. Oxford University Press, 2004. Pp. 163–179.
22. Agich G. J. Evaluative Judgments and Personality Disorder. In: J. Z. Sadler, O. P. Wiggins, M. A. Schwartz (eds.). Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1994. Pp. 233–245.
23. Sadler J. Z. Vice and the Diagnostic Classification of Mental Disorders: A Philosophical Case Conference // Philosophy, Psychiatry, & Psychology. 2008. Vol. 15, № 1. Pp. 1–17. DOI: 10.1353/ppp.0.0152.
24. Radden J. Recent Criticism of Psychiatric Nosology: A Review // Philosophy, Psychiatry, and Psychology. 1994. Vol. 1, № 3. Pp. 193–200.

25. Zachar P. Psychiatric Disorders Are Not Natural Kinds // *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*. 2000. Vol. 7, № 3. Pp. 167–182.
26. Hacking I. *The Social Construction of What?* Cambridge : Harvard University Press, 1999. 262 p.
27. Kravetz S., Hasson-Ohayon I. Some Social Science Antinomies and Their Implications for the Recovery-Oriented Approach to Mental Illness and Psychiatric Rehabilitation. In: A. Rudnick (ed.). *Recovery of People with Mental Illness: Philosophical and Related Perspectives / International Perspectives in Philosophy & Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Pp. 185–203. DOI: <https://doi.org/10.1093/med/9780199691319.003.0012>.
28. Meynen G. Free will and mental disorder: exploring the relationship // *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2010. Vol. 31, № 6. Pp. 429–443. DOI:10.1007/s11017-010-9158-5.
29. Beveridge A. Time to abandon the subjective–objective divide? // *Psychiatric Bulletin*. 2002. Vol. 26, № 3. Pp. 101–103. DOI:10.1192/pb.26.3.101.
30. Самохвалов В. П. Психиатрическая герменевтика: обоснование направления // *Таврический журнал психиатрии*. 2002. Т. 6, № 3 (20). С. 4–11.
31. Бардина С. М. Это бред! Можно ли осмыслить безумие? М. : АСТ, 2018. 224 с.
32. Бардина С. М. Применимость описательных моделей «от первого / второго / третьего лица» в исследованиях шизофрении // *Философия. Язык. Культура*. 2012. № 3. С. 137–144.
33. Крылов В. И. Клиническая диагностика психических и поведенческих расстройств: семиотический и логический аспекты // *Психиатрия и психофармакотерапия. Журнал им. П. Б. Ганнушкина*. 2015. Т. 17, № 3. С. 22–25.
34. Носачев Г. Н. Так «куда идешь», психиатрия, или скрытая антипсихиатрия // *Обозрение психиатрии и медицинской психологии*. 2017. № 3. С. 7–14.
35. Савенко Ю. С. Латентные формы антипсихиатрии как главная опасность // *Независимый психиатрический журнал*. 2010. № 4. С. 13–17.
36. Косилова Е. В. *Парадигмы субъектности*. СПб. : Алетейя, 2021. 168 с.
37. Косилова Е. В. О судьбах субъектов: Отношение «Субъект — Другие»: Формирование, адекватность, аутизм. М.: Ленанд, 2016. 448 с.
38. Косилова Е. В. Субъект, его свобода и психическая болезнь // *Философия, наука, образование — 2011: Труды кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова*. М.: Мэйлер, 2012. С. 239–257.
39. Косилова Е. В. Культурологический анализ научной парадигмы в психиатрии на примере антипсихиатрии и философии Р. Лэйнга: дис. ... канд. филос. наук. М., 2002. 216 с.
40. Коцюбинский А. П., Коцюбинский Д. А. Биологический редукционизм как препятствие для дальнейшего развития биопсихосоциальной концепции психических расстройств // *Consortium Psychiatricum*. 2023. Т. 4, № 3. DOI: 10.17816/CP15476.
41. Семенюк К. А., Лоос Д. М. Предел развития современной психофармакологии и необходимость философских исследований в области психиатрии // *Вестник науки Сибири*. 2018. № 2 (29). С. 111–120.
42. Холмогорова А. Б. Обострение борьбы парадигм в науках о психическом здоровье: в поисках выхода // *Социальная и клиническая психиатрия*. 2014. Т. 24, № 4. С. 53–61.

References

1. Savenko YuS. *Introduction to Psychiatry. Critical Psychopathology*. Moscow: Logos; 2013. 448 p. (In Russ.).
2. Jaspers K. *General Psychopathology* / translated from German by L. O. Okopyan. Moscow: CoLibri, Azbuka-Atticus; 2020. 1056 p. (In Russ.).
3. Gorchakova SA. K. Jaspers' Philosophical Psychopathology as an Anthropologically Oriented Methodology. *Researcher*. 2018;1-2(21-22):68-72 (In Russ.).
4. Gorchakova SA. Methodological Basis of K. Jaspers' Philosophical Psychopathology. *Scholarly Notes: Electronic Scientific Journal of the Kursk State University*. 2015;4(36):193-199 (In Russ.).
5. Varga S. *The Philosophy of Psychiatry: Historical Developments and Current Challenges*. In: S. Varga, *Naturalism, interpretation, and mental disorder*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Pp. 16–47.
6. Fulford B, Thornton T, Graham G. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, New York: Oxford University Press; 2006. 872 p.

7. Vlasova OA. Antipsychiatry: Social Theory and Social Practice. Moscow: Higher School of Economics Publishing House; 2014. 432 p. (In Russ.).
8. Banner NF, Thornton T. The New Philosophy of Psychiatry: Its (Recent) Past, Present and Future: a Review of the Oxford University Press Series International Perspectives in Philosophy and Psychiatry. *Philosophy, Ethics, Humanities in Medicine*. 2007;2(9). DOI: <https://doi.org/10.1186/1747-5341-2-9>.
9. Thornton T. Reductionism/Antireductionism. In: J. Radden (ed.). *The Philosophy of Psychiatry: a Companion*. Oxford University Press; 2004. Pp. 191–205. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195149531.003.0016>.
10. Karlsson H., Kamppinen M. Biological Psychiatry and Reductionism Empirical Findings and Philosophy. *British Journal of Psychiatry*. 1995;167(4):434–438. DOI: 10.1192/bjp.167.4.434.
11. Volkow ND, Tancredi LR. Biological correlates of mental activity studied with PET. *American Journal of Psychiatry*. 1991;148(4):439–443. DOI: 10.1176/ajp.148.4.439.
12. Kallivayalil RA. Psychiatry — From Biological Reductionism to a Bio-Psycho-Social Perspective. *World Social Psychiatry*. 2020;2(1):3–6. DOI: 10.4103/WSP.WSP_4_20.
13. Schwartz M., Wiggins O. Diagnosis and ideal types: a contribution to psychiatric classification. *Comprehensive Psychiatry*. 1987;28:277–291. DOI: 10.1016/0010-440X(87)90064-2.
14. McHugh PR, Slavney PR. *The Perspectives of Psychiatry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1998. 352 p.
15. Thornton T. Psychiatric explanation and understanding. *European Journal of Analytic Philosophy*. 2010;6(1):95–111.
16. Bermúdez JL. *Philosophy of Psychology*. London: Routledge; 2005. 392 p.
17. Murphy D. Levels of Explanation in Psychiatry. In: K. S. Kendler, J. Parnas (eds.). *Philosophical Issues in Psychiatry: Explanation, Phenomenology, and Nosology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 2008. Pp. 99–125.
18. Fulford B. Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine. In: J. Radden (ed.). *The Philosophy of Psychiatry: a Companion*. Oxford University Press; 2004. Pp. 205–237. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195149531.003.0017.
19. Sadler JZ. Values and Psychiatric Diagnosis / International Perspectives in Philosophy & Psychiatry. Oxford, New York: Oxford University Press; 2005. 540 p.
20. Bolton D. *What is Mental Disorder? An Essay in Philosophy, Science, and Values*. New York: Oxford University Press; 2008. 336 p.
21. Sadler JZ. Diagnosis/antidiagnosis. In: J. Radden (ed.). *The Philosophy of Psychiatry: a Companion*. Oxford University Press; 2004. Pp. 163–179.
22. Agich GJ. Evaluative Judgments and Personality Disorder. In: J. Z. Sadler, O. P. Wiggins, M. A. Schwartz (eds.). *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1994. Pp. 233–245.
23. Sadler JZ. Vice and the Diagnostic Classification of Mental Disorders: A Philosophical Case Conference. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2008;15(1):1–17. DOI: 10.1353/ppp.0.0152.
24. Radden J. Recent Criticism of Psychiatric Nosology: A Review. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*. 1994;1(3):193–200.
25. Zachar P. Psychiatric Disorders Are Not Natural Kinds. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*. 2000;7(3):167–182.
26. Hacking I. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press; 1999. 262 p.
27. Kravetz S., Hasson-Ohayon I. Some Social Science Antinomies and Their Implications for the Recovery-Oriented Approach to Mental Illness and Psychiatric Rehabilitation. In: A. Rudnick (ed.). *Recovery of People with Mental Illness: Philosophical and Related Perspectives / International Perspectives in Philosophy & Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press; 2012. Pp. 185–203. DOI: <https://doi.org/10.1093/med/9780199691319.003.0012>.
28. Meynen G. Free will and mental disorder: exploring the relationship. *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2010;31(6):429–443. DOI:10.1007/s11017-010-9158-5.
29. Beveridge A. Time to abandon the subjective–objective divide? *Psychiatric Bulletin*. 2002;26(3):101–103. DOI:10.1192/pb.26.3.101.
30. Samokhvalov VP. Psychiatric Hermeneutics: The Basis of the School of Thought. *Acta Psychiatrica, Psychoterapeutica at Ehologica Tavrica*. 2002;6(3(20)):4–11 (In Russ.).

31. Bardina SM. This Is Nonsense! Is There a Way to Comprehend Madness? Moscow: AST; 2018. 224 p. (In Russ.).
32. Bardina SM. Applicability of the “First/Second/Third Person” Descriptive Models in the Study of Schizophrenia. *Philosophy. Language. Culture*. 2012;(3):137-144 (In Russ.).
33. Krylov VI. Clinical Diagnostics of Mental or Behavioral Disorders: Semiotic and Logical Aspects. *Psychiatry and psychopharmacotherapy, named after P. B. Gannushkin*. 2015;17(3):22-25 (In Russ.).
34. Nosachev GN. So “Quo Vadis”, Psychiatry, or The Hidden Antipsychiatry. *Overview of Psychiatry and Medical Psychology, named after V. M. Bekhterev*. 2017;(3):7-14 (In Russ.).
35. Savenko YuS. Latent Forms of Antipsychiatry as the Main Danger. *Independent Journal of Psychiatry*. 2010;(4):13-17 (In Russ.).
36. Kosilova EV. Paradigm of Agency. Saint Petersburg: Aletheia; 2021. 168 p. (In Russ.).
37. Kosilova EV. On the Fate and Fortunes of Agents: The “Agent – Others” Relation: Development, Sufficiency, Autism. Moscow: Lenand; 2016. 448 p. (In Russ.).
38. Kosilova EV. The Agent, Their Freedom and Mental Illness. In: *Philosophy, Science, Education – 2011: The Writings of the Department of Philosophy for the Science Faculties of the Lomonosov Moscow State University*. 2012. Pp. 239–257 (In Russ.).
39. Kosilova EV. Cultural Analysis of the Scientific Paradigm in Psychiatry as Exemplified by Antipsychiatry and Philosophy of R. D. Laing: a candidate of philosophical sciences thesis. Moscow; 2002. 216 p. (In Russ.).
40. Kotzyubinskii AP, Kotzyubinskii DA. Biological Reductionism as an Obstacle for Further Development of Biopsychosocial Concept of Mental Disorders. *Consortium Psychiatricum*. 2023;4(3). DOI: 10.17816/CP15476.
41. Semenyuk KA, Loos DM. The Boundary of Development of Modern Pharmacology and the Necessity of Philosophical Study in the Psychiatric Field. *Siberian Science Herald*. 2018;(2(29)):111-120 (In Russ.).
42. Kholmogorova AB. The Intensification of Struggle between Paradigms in Mental Health Sciences: In Pursuit of a Way Out. *Social and Clinical Psychiatry*. 2014;24(4):53-61 (In Russ.).

Информация об авторе

А. Г. Корниенко — кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории философии.

Information about the author

A. G. Kornienko — Candidate of Philosophical Sciences, Junior Researcher, the Department of the History of Philosophy, the Institute of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 17.06.2024;
одобрена после рецензирования 13.10.2024; приня-
та к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 17.06.2024; approved
after reviewing 13.10.2024; accepted for publication
20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта инте-
ресов.

The author declares no conflicts of interests

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 108–115.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):108-115.

Научная статья

УДК 1(091)

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-108-115

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКОВ

Орлов Михаил Олегович¹, Тонковидова Анна Викторовна^{2✉}

¹ Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», Саратов, Россия, orok-saratov@mail.ru, 0000-0001-7312-5881

^{2✉} Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма», Краснодар, Россия, tonkovidova@mail.ru, 0000-0002-2756-9577

Аннотация. В истории развития идеи соборности конца XIX – первой половины XX веков посредством методов концептуализации, полилога и диалектики выделяются этапы становления соборности и ее концептуальные модели. Первый этап (конец XIX в.) — социально-онтологический, основанный на идее Всеединства Владимира Соловьева и метафизике сознания Сергея Трубецкого. Второй этап становления идеи соборности – символично-социально-онтологический, представлен в трудах Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Семена Франка, Льва Карсавина, Николая Бердяева. Каждому из этапов соответствуют концептуальные модели соборности, в которых нами определяется социально-онтологический уровень, вмещающий диалектическое ядро форм соборности: религиозную, светскую и религиозно-светскую социальности, целеполагающие параметры достижения соборного единства. Концептуальная модель соборности второго этапа обогащается символически-смысловым уровнем, включающим символически представленную аскезу, посредством которой достигаются целеполагающие параметры соборности.

Ключевые слова: соборность, социально-онтологический этап, символически-социально-онтологический этап, концептуальная модель соборности, целеполагающие параметры, символы

Финансирование. Работа выполнена при поддержке Минобрнауки России в рамках государственного задания (проект № FSRR-2024-0005).

Для цитирования: Орлов М. О., Тонковидова А. В. Концептуальная модель соборности в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX веков // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 108–115. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-108-115.

Original article

CONCEPTUAL MODEL OF SOBORNOST IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF THE LATE 19TH – FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Mikhail O. Orlov¹, Anna V. Tonkovidova^{2✉}

¹ Saratov State University, Saratov, Russia, orok-saratov@mail.ru, 0000-0001-7312-5881.

^{2✉} Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism”, Krasnodar, Russia, tonkovidova@mail.ru, 0000-0002-2756-9577.

Abstract. In the history of the development of the idea of sobornost at the end of the 19th – first half of the 20th centuries, the stages of formation of sobornost and its conceptual models are identified through the methods of conceptualization, polylogue and dialectics. The first stage (end of the 19th century) is socio-ontological, based on the

idea of Vseedinstvo by Vladimir Solovyov and the metaphysics of consciousness Sergey Trubetskoy. The second stage in the formation of the idea of sobornost - symbolic-social-ontological, is presented in the works of Sergey Bulgakov, Pavel Florensky, Semen Frank, Lev Karsavin, Nikolay Berdyaev. Each of the stages corresponds to conceptual models of sobornost, in which we define the socio-ontological level that contains the dialectical core of the forms of sobornost: religious, secular and religious-secular socialities, the goal-setting parameters for achieving conciliar unity. The conceptual model of sobornost of the second stage is enriched with a symbolic-semantic level, including symbolically represented asceticism, through which the goal-setting parameters of sobornost are achieved.

Keywords: sobornost, socio-ontological stage, symbolic-social-ontological stage, conceptual model of conciliarity, goal-setting parameters, symbols

Funding. The work was carried out with the support of the Ministry of Education and Science of Russia within the framework of a state assignment (project No. FSRR-2024-0005).

For citation: Orlov MO, Tonkovidova AV. Conceptual model of sobornost in Russian religious philosophy of the late 19th – first half of the 20th century. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):108-115. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-108-115.

Введение

Идея соборности — это центральная идея русской религиозной философии. Она лежит в основании общественности, содержательно наполняя значение традиционных ценностей в современном обществе [14, с. 9–19; 16, с. 49–67; 21, с. 140–142]. Учитывая важность соборности, как системообразующей философской идеи, возможно именно в историко-философском дискурсе, раскрывающем становление идеи соборности, уточнить целеполагающие ориентиры для развития современного общества. В нашем исследовании мы обратимся к периоду конца XIX – первой половины XX вв., определенного П. Е. Бойко в качестве рефлексивного этапа становления идеи соборности [8], с целью уточнить этапы историко-философского становления идеи соборности и ответить на вопрос, идея соборности в трудах русских религиозных философов конца XIX – первой половины XX вв. выступает отвлеченным социальным идеалом, или она представлена, как концептуальная модель с конкретными параметрами, достичь которые возможно посредством реализуемой деятельности, как в религиозном, так и в светском типе социальности?

Материалы и методы исследования

В исследовании мы будем опираться на символическую трактовку текстов русских философов Вячеславом Ивановым, Алексеем Лосевым, Василием Фриауфом [18; 19; 20, с. 511; 35, с. 59, 60; 34, с. 293, 296]. Значимыми для данного исследования являются работы, в которых осмысливается факт богопознания через аскетику, в которой, согласно Сергею Хоружему, возможен подвиг [36, с. 24], как бытие-действие, направленное на достижение соборного единства. В работе мы применяли метод философского полилога и ме-

тод концептуализации. Метод полилога позволил изучить идею соборности как уникальную смыслообразующую категорию, символически представленную в русской религиозно-философской мысли. Метод концептуализации использовался при определении этапов становления идеи соборности и при создании концептуальной модели соборности. Диалектика стала одним из методов исследования в значении диалектики, которая имманентно присутствует в текстах русских религиозных философов конца XIX – первой половины XX вв. и обозначается как отрицательная диалектика (Сергей Астапов), антиномическая диалектика (Виталий Даренский), положительная диалектика (Владимир Рожков) [1; 15; 22].

Результаты исследования и их обсуждение

Обратившись к исследованию идеи соборности в истории русской философской мысли в конце XIX – первой половине XX вв., мы обнаружили два взаимосвязанных этапа, выделенных нами на основании различия концептуальных моделей соборности, присущих каждому из них. Первый этап, охватывающий конец XIX в., определяемый нами как социально-онтологический, ознаменовался идеей Всеединства Владимира Соловьева, в которой «растворяется» понятие соборности. Но вместе с тем, соловьевская трактовка идеи Всеединства и метафизика сознания Сергея Трубецкого укрепили онтологический статус соборности, придали ей социально-онтологическое значение. На первый план выходит онтологический аспект соборности, состоящий в том, что ее основанием выступает духовная субстанция и соборность — часть системы Всеединства. Социальный аспект соборности также явно оформляется в рамках данного этапа в виде обращения к сущему, где соборность — духовное

и социальное объединение людей. В связи с присутствием как онтологического, так и социального аспектов, мы устанавливаем, что в рамках данного периода исторического становления идеи соборности, сформировался социально-онтологический уровень концептуальной модели соборности, где мы прослеживаем присутствие трех форм соборного единства: светскую социальность, религиозную социальность, религиозно-светскую социальность, которые составляют ее диалектическое ядро. Нет отдельных религиозности и светскости, а есть единая соборность, представленная в разных формах социальности, в диалектическом становлении. Каждой форме соборности соответствуют целеполагающие параметры достижения соборного единства. Религиозная социальность как форма соборности предполагает такие целеполагающие параметры, как «пустынный аскетизм», «созерцательный мистицизм», «псевдохристианский индивидуализм» [24, с. 353, 355]. Возможно выделить следующие параметры светской социальности как формы соборности: превалирование общественного над индивидуальным, механическое (несвободное единство), доминирование материального, потеря веры в Бога, утрата осознания греховности, внешний общественный идеал, достижение которого переносится в будущее, внеисторичность [23, с. 197, 198, 199, 201]. Параметрами религиозно-светской социальности, включаемыми в концептуальную модель соборности данного периода, нами определяются на основе текстов Владимира Соловьева: развитие личности, сочетание единства и свободы в общественном измерении, общество строится на нравственных началах, соборных началах, носит «нравственно-нормальный» характер, правда носит религиозный характер [23, с. 5; 24, с. 6, 150, 151, 209, 213, 355]. Опираясь на тексты Сергея Трубецкого возможно определить «соборность сознания» как важный параметр достижения соборности в религиозно-светской социальности [25, с. 95, 100, 101].

Важно упомянуть то, что в историко-философском становлении русской религиозной философии обозначается пять особенных систем, возникших в свете теории Всеединства. Это системы Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Семена Франка, Льва Карсавина. Николай Бердяев, определяя свою философскую систему, как экзистенциальную философию, в основе которой находится экзистенция духа, также поддерживал тенденцию, отбрасывающую к теории Всеединства Владимира Соловьева. На наш

взгляд, именно социально-онтологический уровень, определенный в концептуальной модели соборности социально-онтологического периода исторического развития идеи соборности и есть тот «мост», который служит переходом к следующему этапу становления данной идеи в символично-социально-онтологический период в работах Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Семена Франка, Льва Карсавина, Николая Бердяева в первой половине XX в.

Второй этап, выделяемый нами в истории развития идеи соборности, – это символично-социально-онтологический этап (первая половина XX века). В первой половине XX века содержательно обогащается идея соборности, в которой кроме социального и онтологического аспектов, оформляется и символически-смысловой. Общим у концептуальной модели соборности социально-онтологического этапа и символично-социально-онтологического этапа выступает первый социально-онтологический уровень. Отличие концептуальных моделей соборности выделенных нами этапов состоит в том, что в рамках символично-социально-онтологического этапа в модели соборности выделяется и второй уровень — символически-смысловой, состоящий из аскезы, соответствующей определенной форме соборности, реализация которой будет способствовать достижению целеполагающих параметров социально-онтологического уровня. Достижение обозначенных параметров предполагает реализацию аскезы, как религиозной, так и светской, которая соответствует символически-смысловому уровню концептуальной модели соборности. В обращении русских религиозных философов к аскезе, как средству реализации соборного единства, мы прослеживаем деятельностный характер соборности. Прибегая к приему символической трактовки языка русской философии, мы можем найти в текстах представителей данного этапа становления идеи соборности и символы, описывающие аскезу. Интересно, что, согласно Сергею Булгакову, символ есть проекция трансцендентного в имманентном [12, с. 308], а по Павлу Флоренскому, символизм воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшею реальностью [26, с. 19, 20]. В символе синтетически воплощается целостная жизнь личности [28, с. 110, 113]. Реальность, согласно Семену Франку, представляет собой всеединство Бога, выраженное в символике [28, с. 349-350; 31, с. 109, 111, 118, 119]. По Николаю Бердяеву, символизация выступает социально организующей силой,

а объективный мир рассматривается Николаем Бердяевым в качестве символа духовного мира [3, с. 59–60]. Преодолевая объективированный мир, человек переходит от символизации к реализации соборности. Опыт делает возможным переход к состоянию единства с Богом. Символическая трактовка текстов русской религиозной философии первой половины XX века позволяет обозначить символику символически-смыслового уровня концептуальной модели соборности периода, посредством которой описывается аскеза достижения параметров соборного единства.

Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Николай Бердяев, Семен Франк и Лев Карсавин в своих трудах представили соборность в качестве созидательной концептуальной модели, которая, как и концептуальная модель предшествующего этапа содержит социально-онтологический уровень, вмещающий три типа социальности как формы соборности, и целеполагающие ориентиры ее достижения. В качестве параметров религиозной социальности как формы соборности возможно выделить достижение истины и соборности в трансцендентном, индивидуализм, уход из истории, традицию апофатического богословия. Основными противоречиями религиозной социальности являются противоречия трансцендентного и имманентного и противоречия, возникшие в самом христианстве [30, с. 25; 9, с. 42, 43, 45, 236, 264; 10, с. 63, 303; 32, с. 153, 152, 159, 169, 184]. Чтобы приблизиться к соборности в светской социальности необходимо достичь определенных ее параметров, которые нами прослеживаются в текстах Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Николая Бердяева, Семена Франка и Льва Карсавина. Параметрами светской социальности, как формы соборности, выступают религии светского типа, индивидуализм, Человечество, раздробленность, имманентизм, религии светского типа [27, с. 294; 6, с. 45; 11, с. 282, 209, 338. 10, с. 209, 338; 9, с. 96, 641; 7, с. 19, 31, 32, 230; 29, с. 232; 30, с. 166, 167; 27, с. 543, 546; 10, с. 413; 5, с. 29, 32]. Религиозно-светская социальность как форма соборности также определяется вследствие достижения присущих ей параметров: единство имманентного и трансцендентного, сверхвременной характер, единство общества, Богочеловечество, соборность истины, свобода [13, с. 80; 10, с. 302. 191, 193; 7, с. 123, 124, 4, с. 209; 17, с. 416, 424; 9, с. 116; 5, с. 32; 32, с. 263, 33, с. 88, 89, 97, 77, 83, 85, 86.].

Вслед за Сергеем Булгаковым, обратившемся в работах 1907 г. «Средневековый идеал и новей-

шая культура» и 1909 г. «Героизм и подвижничество» соответственно, к символическому раскрытию значений аскезы, к символической трактовке аскезы пришли в своих работах и Павел Флоренский, Семен Франк, Николай Бердяев и Лев Карсавин. Отражая в своих работах опыт, делающий возможным достижение параметров религиозной социальности, Сергей Булгаков прибегает к символу «странствование» [10, с. 189], Павел Флоренский и Николай Бердяев – «подвижничество» [29, с. 72, 177, 181, 271; 2, с. 388, 393], Семен Франк — «странствие» [33, с. 138]. Мы отмечаем, что символический дискурс различен у философов, но описываемый посредством данных символов объект — религиозная социальность, сходно представлена у всех авторов в ее основополагающих значениях: индивидуализм, эсхатологизм, избранность, мессианизм, мученичество [10, с. 297, 299, 300, 342; 29, с. 72, 177, 181, 271, 100, 292; 32, с. 190, 196, 200, 201, 210; 3, с. 75, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 90, 93, 94.]. Светской социальности, как одной из форм соборного единства, присущ тип светской аскезы, обладающий уже на светском уровне такими чертами, как индивидуализм, эсхатологизм, избранность, мессианизм, максимализм, мученичество, революционность [11, с. 284, 327, 301, 285, 289; 26, с. 24; 29, с. 90, 93, 161, 180, 184, 188, 294, 174, 175, 78, 80, 87, 295; 4, с. 65; 32, с. 223, 224, 225, 226]. Символами для описания данной аскезы выступают «фарисейское подвижничество» по Павлу Флоренскому, героизм Сергея Булгакова, Семена Франка, Николай Бердяев применяет, что интересно, как символику героизма, так и светского подвижничества [26, с. 24; 11; 33, с. 51, 58; 3, с. 55, 68, 65; 4, с. 58, 59; 6, с. 17]. Данный тип аскетического делания позволяет приблизиться к достижению целеполагающих параметров соборности светской социальности. Аскетика религиозно-светской социальности выражает собой диалектическое единство религиозности и светскости. Ее символами выступают у Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Семена Франка – подвижничество, у Льва Карсавина — симфония, у Николая Бердяева — подвижничество и героизм в значении героической духовности [2; 7; 11; 17; 29; 34]. Аскеза или созидание, понимаемая как служение [35, с. 15, 16], устремлена в вечность через прохождение истории, окрашена смирением. Аскеза религиозно-светской социальности, позволяющая приблизиться к достижению параметров соборности, предполагает здравомыслие, дисциплинированность [34, с. 131], самоотречение в труде, максимализм

в личном отношении, исполнение долга, послушание, историческую трезвость, самообладание, которое определяет историческое чувство и устанавливает связь поколений [11, с. 294, 301–303].

Заключение

В исследовании было установлено, что идея соборности в конце XIX – первой половине XX вв. проходит два этапа в своем развитии: социально-онтологический (конец XIX в.) и символично-социально-онтологический (первая половина XX в.). Для каждого из этапов становления идеи соборности характерна определенная концептуальная модель соборности. Общим для двух моделей является наличие в них социально-онтологического уровня. Отличие состоит в том, что для модели символично-социально-онтологического этапа присущ второй уровень — символически-смысловой. Таким образом мы определяем одноуровневую модель соборности и двухуровневую модель соборности. В ходе

изучения социально-онтологического уровня двухуровневой концептуальной модели соборности символично-социально-онтологического этапа мы обнаружили, что в историческом становлении идеи соборности в работах русских религиозных философов первой половины XX в. происходит развитие и трансформация идеи соборности как религиозно-светской социальности. Таким образом формируется единая концептуальная созидательная модель соборности, в соответствии с особенностями которой период ее существования был нами определен как символично-социально-онтологический этап становления идеи соборности в русской религиозной философии первой половины XX в. Данный этап определяется нами как результирующий в развитии идеи соборности в связи с тем, что именно в его рамках идея соборности получила наиболее полное содержания, вобрав в себя социальный, онтологический и символически-смысловой аспекты.

Список источников

1. Астапов С. Н. Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка. // Научная мысль Кавказа. 2009. №1 (57). С. 54–58.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
3. Бердяев Н. А. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Москва: Директ-Медиа, 2019. 204 с.
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Директ-Медиа, 2019. 223 с.
5. Бердяев Н. А. Новое Средневековье. М.: Директ-Медиа, 2008. 114 с.
6. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря М.: Директ-Медиа, 2008. 132 с.
7. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: Директ-Медиа, 2008. 219 с.
8. Бойко П. Е. Идея соборности в русской философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Краснодар. 1999. 151 с.
9. Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. Москва: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 669 с.
10. Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. Москва: Астрель, 2008. 783 с.
11. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 560 с.
12. Булгаков С. Н. Философия имени. Москва: Директ-Медиа, 2014. 334 с.
13. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
14. Восприятие базовых ценностей, факторов и структур социально-исторического развития России (по материалам исследований и апробации / А. Д. Харичев, А. Ю. Шутов, А. В. Полосин [и др.] // Журнал политических исследований. 2022. Т. 6, № 3. С. 9–19.
15. Даренский В. Ю. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского как «логика веры» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19, № 2. С. 239–250.
16. Даренский В. Ю. Русская философия как фактор цивилизационной идентичности в XXI веке // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2, № 1. С. 49–67.
17. Карсавин Л. П. Сочинения. М.: «Раритет», 1993. 496 с.
18. Лосев А. Ф. Символ и художественное творчество Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XXX. Вып. 1. М., 1971. С. 3–13.
19. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1995. 320 с.
20. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.

21. Рациональность в эпоху цифровой трансформации И. Н. Тяпин, Д. В. Ковалев, Н. В. Дрянных [и др.]. — Вологда: Вологодский государственный университет, 2022. 155 с.
22. Рожков В. П. Методологические основания «нового религиозного сознания» в философии В. С. Соловьёва // Известия Саратовского университета: Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17. № 4. С. 405–409.
23. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М.: Директ-Медиа, 2012. 474 с.
24. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. 736 с.
25. Трубецкой С. Н. Собрание сочинений Кн. Сергея Николаевича Трубецкого. М.: 1908. Т. 2. 623 с.
26. Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. Санкт-Петербург: Мифрил. Русская книга, 1993. 365 с.
27. Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 877 с.
28. Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. Москва: Мысль, 2000. Т. 3. 621 с.
29. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Москва: Правда, 1990. 623 с.
30. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Москва: Директ-Медиа, 2014. 270 с.
31. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 424 с.
32. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Москва: Директ-Медиа, 2016. 270 с.
33. Франк С. Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 296 с.
34. Франк С. Л. О смысле жизни. Москва: Директ-Медиа, 2008. 146 с.
35. Франк С. Л. Сборник работ: сборник научных трудов. Москва: Директ-Медиа, 2016. 111 с.
36. Фриауф В. А. О начале языка. // Известия Саратовского университета: Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. № 3. С. 292–296.
37. Фриауф В. А. Православная традиция и русская философия имени. // Известия Саратовского университета: Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2006. Т. 6. № 1–2. С. 57–61.
38. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М. Издательство гуманитарной литературы. 1998. 352 с.

References

1. Astapov SN. Antinomiya v otricatel'noj dialektike P. A. Florenskogo, S. N. Bulgakova, S. L. Franka [Antinomy in the negative dialectic of P. A. Florenskogo, S. N. Bulgakova, S. L. Franka]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza = Scientific thought of the Caucasus*. 2009;(1)57:54-58 (In Russ.).
2. Berdyaev NA. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow; 1989. 608 p. (In Russ.).
3. Berdyaev NA. Duh i real'nost': osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti [Spirit and Reality: Foundations of Theological Spirituality]. Moscow; 2019. 204 p. (In Russ.).
4. Berdyaev NA. Istoki i smysl russkogo kommunizma [The origins and meaning of Russian communism]. Moscow; 2019. 223 p. (In Russ.).
5. Berdyaev NA. Novoe Srednevekov'e [New Middle Ages]. Moscow; 2008. 114 p. (In Russ.).
6. Berdyaev NA. Carstvo Duha i carstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow; 132 p. (In Russ.).
7. Berdyaev NA. Ekzistencial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [The existential dialectic of the divine and the human]. Moscow; 2008. 219 p. (In Russ.).
8. Bojko PE. Ideya sobornosti v russkoj filosofii [The idea of cathedral in Russian philosophy]: dis. ... kand. filos. nauk: 09.00.03. Krasnodar; 1999. 151 p. (In Russ.).
9. Bulgakov S. Svet nevechernij: Sozercaniya i umozreniya [The light is not evening: Contemplations and reflections]. Moscow; 2017. 669 p. (In Russ.).
10. Bulgakov SN. Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennyh idealov [Two Degrees: Studies on the Nature of Societal Ideals]. Moscow; 2008. 783 p. (In Russ.).
11. Bulgakov SN. Pravoslavie. Oчерki ucheniya Pravoslavnoj Cerkvi [Orthodoxy. Essays on the teachings of the Orthodox Church]. Minsk; 2011. 560 p. (In Russ.).

12. Bulgakov SN. *Filosofiya imeni* [Philosophy name]. Moscow; 2014. 334 p. (In Russ.).
13. Bulgakov SN. *Filosofiya hozyajstva* [Philosophy of economics]. Moscow; 2009. 464 p. (In Russ.).
14. Vospriyatie bazovyh cennostej, faktorov i struktur social'no-istoricheskogo razvitiya Rossii (po materialam issledovanij i aprobacii) [Perception of basic values, factors and structures of socio-historical development of Russia (on the materials of research and approval) / AD. Harichev, AYu. Shutov, AV. Polosin [i dr.]. *Zhurnal politicheskikh issledovanij = Journal of Political Research*. 2022;6(3):9-19 (In Russ.).
15. Darenskiy VYu. Antinomicheskaya dialektika P. A. Florenskogo kak "logika very" [Antinomian dialectic P. A. Florensky as "logic of faith"]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii = Bulletin of the Russian Christian Humanities Academy*. 2018;19(2):239-250 (In Russ.).
16. Darenskiy VYu. Russkaya filosofiya kak faktor civilizacionnoj identichnosti v XXI veke [Russian philosophy as a factor of civilizational identity in the XXI century]. *Problemy civilizacionnogo razvitiya = Problems of civilizational development*. 2020;2(1):49-67. (In Russ.).
17. Karsavin LP. *Sochineniya* [Essays]. Moscow; 1993. 496 p. (In Russ.).
18. Losev AF. *Cimvol i hudozhestvennoe tvorchestvo* [Symbol and artistic creativity]. *Izvestiya AN SSSR. Otdelenie literatury i yazyka = News of the USSR Academy of Sciences. Department of Literature and Language*. 1971;XXX(1):3-13 (In Russ.).
19. Losev AF. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of the symbol and realistic art]. Moscow; 1995. 320 p. (In Russ.).
20. Losev AF. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow; 1991. 525 p. (In Russ.).
21. Tyapin IN., Kovalev DV., Dryannyh NV. *Racional'nost' v epohu cifrovoj transformacii* [Rationality in the era of digital transformation]. Vologda; 2022. 155 p. (In Russ.).
22. Rozhkov VP. *Metodologicheskie osnovaniya «novogo religioznogo soznaniya» v filosofii V. S. Solov'yova* [Methodological foundations of the "new religious consciousness" in the philosophy of V. S. Solovyova]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta: Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika = News of Saratov University: New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2017;17(4):405-409 (In Russ.).
23. Solov'ev VS. *Kritika otluchennyh nachal* [A critique of distracted beginnings]. Moscow; 2012. 474 p. (In Russ.).
24. Solov'ev VS. *Sochineniya v 2 t* [Essays in 2 volumes. V. 2.]. Moscow; 1989. 736 p. (In Russ.).
25. Trubeckoj SN. *Sobranie sochinenij Kn. Sergeya Nikolaevicha Trubeckogo* [Collection of works Kn. Sergei Nikolaevich Trubetsky]. Moscow. 1908; (2). 623 p. (In Russ.).
26. Florenskij PA. *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [Iconostasis. Selected works on art]. Sankt-Peterburg; 1993. 365 p. (In Russ.).
27. Florenskij PA. *Sochineniya v 4 t* [Essays in 4 volumes]. Moscow. 1996; (2). 877 p. (In Russ.).
28. Florenskij PA. *Sochineniya v 4 t* [Essays in 4 volumes]. Moscow. 2000; (3). 621 p. (In Russ.).
29. Florenskij PA. *Stolp i utverzhdenie istiny* [Pillar and assertion of truth]. Moscow; 1990. 623 p. (In Russ.).
30. Frank SL. *Duhovnye osnovy obshchestva: vvedenie v social'nuyu filosofiyu* [The Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social Philosophy]. Moscow; 2014. 270 p. (In Russ.).
31. Frank SL. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [Unfathomable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow; Berlin; 2017. 424 p. (In Russ.).
32. Frank SL. *Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and man. The metaphysics of human existence]. Moscow; 2016. 270 p. (In Russ.).
33. Frank SL. *Svet vo t'me: opyt hristianskoj etiki i social'noj filosofii* [Light in Darkness: The Experience of Christian Ethics and Social Philosophy]. Moscow; Berlin; 2017. 296 p. (In Russ.).
34. Frank SL. *O smysle zhizni* [About the meaning of life]. Moscow; 2008. 146 p. (In Russ.).
35. Frank SL. *Sbornik rabot: sbornik nauchnyh trudov* [Collection of works: collection of scientific works]. Moscow; 2016. 111 p. (In Russ.).
36. Friauf VA. *O nachale yazyka* [About the beginning of language]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta: Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika = News of Saratov University: New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2016;16(3):292-296 (In Russ.).
37. Friauf VA. *Pravoslavnaya tradiciya i russkaya filosofiya imeni* [Orthodox tradition and Russian philosophy of the name]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta: Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika = News of Saratov University: New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2006;6(1-2): 57-61 (In Russ.).
38. Horuzhij SS. *K fenomenologii askezy* [Towards a phenomenology of asceticism]. Moscow; 1998. 352 p. (In Russ.).

Информация об авторах

М. О. Орлов — декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения, доктор философских наук, доцент.

А. В. Тонковидова — старший преподаватель кафедры общественных коммуникаций.

Information about the authors

M. O. Orlov — Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor.

A. V. Tonkovidova — Senior lecturer at the Department of Public Communications.

Статья поступила в редакцию 20.06.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 20.06.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024.

Вклад авторов: 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 1:321:159.947

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-116-119

«ОБЩЕСТВО УСТАЛОСТИ» БЁН-ЧХОЛЬ ХАНА

Вера Анатольевна Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, VeraKazantseva@yandex.ru, 0000-0002-1164-7913

Аннотация. В статье анализируется концепция современного общества немецкого философа Бён-Чхоль Хана. Описываются основные проблемы современного общества и предложенные Ханом варианты их решения. Рассматриваются основные достоинства и недостатки его философского творчества.

Ключевые слова: социальная философия, современное общество, Бён-Чхоль Хан, дельта-результат

Для цитирования: Казанцева В. А. «Общество усталости» Бён-Чхоль Хана // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 116–119. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-116-119.

Original article

«THE SOCIETY OF FATIGUE » BY BYUNG-CHUL HAN

Vera A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, VeraKazantseva@yandex.ru, 0000-0002-1164-7913.

Abstract. The article analyzes the concept of modern society by the German philosopher Byung-Chul Han. The main problems of modern society and the options for their solutions proposed by Han are described. The main advantages and disadvantages of his philosophical work are considered.

Keywords: social philosophy, modern society, Byung-Chul Han, delta-result

For citation: Kazantseva VA. «The Society of Fatigue» by Byung-Chul Han. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):116-119. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-116-119.

Постановка проблемы

На данный момент немецкий философ Бён-Чхоль Хан является одним из самых издаваемых и читаемых социальных философов. Начиная с 2023 г. на русский язык переведено и опубликовано уже шесть его книг, из которых «Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива» — первая работа, открывающая серию. Все книги довольно миниатюрны и представляют собой эссе, в которых автор размышляет над основными проблемами современного общества и предлагает свои варианты их решения. На наш взгляд, «Общество усталости» — наиболее общее исследование Хана, в котором он в концентрированном виде представил свою философскую концепцию, а в последующих работах конкретизировал основные ее моменты. В данной статье мы рассмотрим, какие проблемы совре-

менного общества выделяет Бён-Чхоль Хан, какие предлагает варианты их решения и насколько они осуществимы в сложившихся обстоятельствах нашего времени.

Результаты исследования

Среди проблем, беспокоящих современного человека, философ выделяет следующие: усталость, одиночество, чрезмерная озабоченность своим здоровьем, нехватка негативности в условиях переизбытка позитивности. Все они взаимосвязаны между собой и часто работают на разрушение ментального благополучия индивида «в комплексе». Далее рассмотрим каждую из проблем подробно.

Современное общество называется Чаном «обществом достижений», а человек такого общества — его субъектом. Чаще всего в тексте им используется словосочетание «субъект общества достижений», вместо человек, индивид

или личность. Таким образом философ хочет подчеркнуть жесткость правил такого общества, в котором человек теряет свою индивидуальность и оказывается заточенным только на достижение успеха как главного маркера благополучия и счастья. Он пишет: «Человек становится машиной достижений, которая должна функционировать без перебоя и максимизировать свою производительность» [7, с. 126]. Дельта-результатом этого процесса Чан называет чрезмерную усталость и истощение. Люди устают от постоянной гонки за успехом, впадают в депрессию от того, что их жизнь не соответствует идеальной картинке успешных блогеров и коучей из интернета, испытывают перманентную тревогу от того, что не успевают сделать все и сразу, а значит недостаточно продуктивны. «Усталость общества достижений — это одинокая усталость, разобщающая и изолирующая» [7, с. 127]. Хан называет такую усталость «разлучающей усталостью», которая еще более обостряет проблему одиночества, характерную для современного общества.

На сегодняшний день научно доказано, что одиночество оказывает негативное воздействие на здоровье человека: снижается иммунитет, повышается риск ментальных проблем, развиваются сердечно-сосудистые заболевания. «Одиночество вреднее для нашего здоровья, чем отсутствие физических упражнений, так же вредно, как алкоголизм, и в два раза вреднее, чем ожирение» [2, с. 11]. В современной психологии распространен термин «астеническая депрессия» — это состояние сильной усталости, слабости, сопровождающееся депрессивным расстройством. Чаще всего ей страдают трудоголики и перфекционисты, амбициозные личности с завышенными требованиями к себе и окружающим. Такая депрессия приводит к разрушению социальных контактов, десоциализации и одиночеству. Бён-Чхоль Хан в своей работе называет это состояние «депрессией от истощения», а в качестве вызывающей ее причины называет постоянное принуждение к достижениям [7, с. 60]. Он пишет, что «депрессивный человек эксплуатирует самого себя добровольно, без принуждения извне. Он — хищник и жертва сразу» [7, с. 62]. Возникает любопытный момент: в жизни современного человека мало места для уединения, поскольку субъект достижений вечно занят погоней за успехом и довольно много одиночества.

Тут необходимо отметить, что одиночество следует отличать от уединения. Любой человек

желает уединиться на какое-то время, чтобы восполнить запасы энергии, отдохнуть, подумать и т. п. Д. Винсент определяет уединение как «состояние тех, кто не находится в компании, и кто не чувствует себя одиноким» [1, с. 343]. Он рассматривает его как «безопасное, продуктивное одиночество» и отмечает, что «человек должен иметь возможность свободно входить в уединенное состояние и выходить из него» [1, с. 343]. Имеется в виду, что это позитивное состояние человека, необходимое для отдыха, в то время как одиночество — состояние негативное, проявляющееся как ощущение коммуникативной изоляции от других людей, собственной никчемности и ненужности обществу. Работу «Парадокс одиночества» Норина Герц начинает с тезиса о том, что «во всем мире люди чувствуют себя одинокими, разобщенными и чужими. Мы находимся в эпицентре глобального кризиса одиночества» [2, с. 11]. Виной тому может быть ориентация западного общества на индивидуалистические ценности. Современный человек эгоцентричен и гораздо больше ориентирован на свой внутренний мир, чем на общество, поэтому руководствуется в первую очередь своими интересами, а не общими ценностями. Эрик Саден, характеризуя современное общество в работе «Тирания Я: конец общего мира», пишет о том, что сегодня «либеральный индивидуализм как политический проект, двумя веками ранее направленный на освобождение людей, окончательно превратился в иной этос: неудержимую погоню за собственной уникальностью с единственной целью отмежеваться от толпы, что теперь рассматривалось как решающее конкурентное преимущество» [6, с. 34]. Как и Бён-Чхоль Хан, он обращает внимание на проблему самоотчуждения. Но с точки зрения Садена, современный человек прекрасно осознает, что сам себе не принадлежит, а по мнению Хана, в погоне за успешностью и находясь под тотальным давлением избыточной позитивности, он далеко не всегда может прийти к такому осознанию.

Ева Иллуз и Эдгар Кабанас называют современное общество «фабрикой счастливых граждан» [3]. В их работе идет речь о «токсичной позитивности» как навязыванию людям представления о том, что они обязаны быть счастливыми, так как у них все для этого есть, а если нет, то будет, стоит только захотеть. Развитая индустрия развлечений объявила состояния грусти, печали, тоски, меланхолии ненормальными и нуждающимися в лечении, или, по крайней

мере, консультации специалиста. «Счастье было коммодифицировано и теперь успешно продается в виде товаров и услуг — практики, коучинг, самопомощь, всевозможные приложения и т. д.» [3, с. 11]. И это, еще не говоря о том, что индустрия развлечений ориентирует человека на как можно более частое получение удовольствия, внушая ему, что в этом и состоит счастье. «Разумеется, в современном мире можно быть почти счастливым, не задавая себе слишком много вопросов. Можно максимально стремиться к тому, что приносит удовольствие, и всеми силами избегать того, что для нас тяжело и болезненно. Но опыт показывает, что порой существуют вещи, приятные в данный момент, но в дальнейшем приводящие к отрицательным последствиям» [4, с. 25]. Это же и имеет в виду Бён-Чхоль Хан, говоря о переизбытке позитивности и чрезмерной озабоченности здоровьем в современном обществе. Он пишет о том, что насилие позитивности гораздо опаснее насилия негативности, поскольку плохо осознается человеком, не предполагает враждебности и развивается в мирном и терпимом обществе [7, с. 50]. Толерантность же в таких условиях приводит к исчезновению Другого как негативного, а значит потенциально опасного, что в свою очередь, обостряет проблему одиночества. Хан предупреждает о возможных фатальных последствиях такого исчезновения, поскольку Другой необходим для самопознания, подлинного разнообразия мнений и выстраивания коммуникативных связей. Если нет Другого, то человек замыкается на самом себе, его мировоззрение сужается до точки, но он не замечает этого солипсизма и эскапизма, поскольку слишком занят собой, впрочем, как и все остальные.

Предлагает ли Бён-Чхоль Хан какие-то варианты решения вышеописанных проблем? В анализируемой работе «Общество усталости» его ответом вызовам времени становятся созерцательность и глубокая скука. Он имеет в виду то, что человек должен заново научиться смотреть, приучить глаз к спокойствию, вниманию, терпению, к «долгому и медлительному взгляду» [7, с. 95]. Он полагает, что реагировать сразу, как того требует современная индустрия развлечений, и следовать каждому импульсу, не просто путь к компульсивным покупкам в интернет-магазинах, но уже «болезнь, гибель, симптом истощения» общества [7, с. 96]. Хан не описывает конкретные созерцательные прак-

тики, но как примеры можно привести японскую традицию созерцания цветения сакуры. Ханами — это древняя японская традиция любовования цветами, которая и в наше время в сезон цветения вишни не теряет своей популярности. В западном обществе набирает популярность такая созерцательная практика как «бёрдинг» или «бёрдвотчинг». Это наблюдение среди обычных людей (не орнитологов) за птицами в естественной среде их обитания для релаксации и переключения внимания со своих тревожных мыслей на объективность внешнего мира. «Хватит заикливаться на себе — пора оглянуться по сторонам», — пишет Кио Маклир, описывая свой опыт бёрдинга [5, с. 13]. Бён-Чхоль Хан одобрил бы этот ее девиз, поскольку он очень созвучен его собственным мыслям о созерцательности.

Заключение

Итак, Бён-Чхоль Хан в работе «Общество усталости» выделяет такие проблемы современного общества, как усталость (в контексте выгорания, поскольку описанная им усталость носит перманентный и деструктивный характер), одиночество, приводящее к кризису любви (на эту тему у него есть отдельная работа и это тема нашей следующей статьи), чрезмерная озабоченность здоровьем в виду ментальных проблем, вызванных переизбытком позитивности и устранением Другого как инаковости (чего требует неолиберальная политическая повестка).

В качестве противоядия от перечисленных недугов философ предлагает созерцательность и глубокую скуку, в состоянии которых человек не спешит к новым достижениям или не гонится за очередным краткосрочным удовольствием, а дает себе передышку, успокаивается, размышляет и переключает внимание со своего внутреннего мира на Другого и бытие в целом. Понятно, что самоэксплуатирующий субъект общества достижения далеко не сразу сможет освоить практику созерцательности, поскольку тут необходимы такие качества как спокойствие, умиротворенность, неспешность, которые не слишком-то поощряются в наше время. Тем не менее, мы полагаем, что возвращение к созерцательности возможно и очень важно для человека, поскольку может стимулировать возвращение человечества к философии, на которую, у значительной его части, пока, зачастую, не остается сил и времени.

Список источников

1. Винсент Д. История одиночества. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 456 с.
2. Герц Н. Парадокс одиночества. Глобальное исследование нарастающей разобщенности человечества и ее последствий. Москва: Эксмо, 2024. 320 с.
3. Иллюз Е. Фабрика счастливых граждан: как индустрия счастья контролирует нашу жизнь / Ева Иллюз, Эдгар Кабанас. Москва: Издательство АСТ, 2023. 352 с.
4. Ленуар Ф. Счастье. М.: РИПОЛ классик, 2017. 336 с.
5. Маклир К. Птицы, искусство, жизнь: год наблюдений. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2023. 264 с.
6. Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. Санкт Петербург, Издательство Ивана Лимбаха; 2023. 336 с.
7. Хан Б.-Х. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива. Москва: Издательство АСТ, 2023. 160 с.

References

1. Vincent D. History of loneliness. M.: New Literary Review, 2022. 456 p.
2. Hertz N. The paradox of loneliness. A global study of the growing disunity of humanity and its consequences. Moscow: Eksmo, 2024. 320 p.
3. Illuz E. Factory of happy citizens: how the happiness industry controls our lives / Eva Illuz, Edgar Cabanas. Moscow: AST Publishing House, 2023. 352 p.
4. Lenoir F. Happiness. M.: RIPOL classic, 2017. 336 p.
5. Maklir K. Birds, art, life: a year of observations. Moscow: Ad Marginem Press, 2023. 264 p.
6. Saden E. Tyranny I: the end of the common world. Publishing house of Ivan Limbach; St. Petersburg, 2023. 336 p.
7. Han BH. Fatigue Society. Negative experience in the era of excessive positivity. Moscow: AST Publishing House, 2023. 160 p.

Информация об авторе

В. А. Казанцева — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

V. A. Kazantseva — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 27.09.2024; одобрена после рецензирования 13.10.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 27.09.2024; approved after reviewing 13.10.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.