

ВЕСТНИК

Самарского государственного
технического университета

Серия «ФИЛОСОФИЯ»

VESTNIK

of Samara State
Technical University

Series "PHILOSOPHY"

Том
Volume 6

№
No. 4

2024

ВЕСТНИК

Самарского государственного технического университета

Серия «ФИЛОСОФИЯ»

2024

Том 6

№ 4

Научный рецензируемый журнал по философии
Издается с 2019 года. Выходит 4 раза в год

Учредитель:

ФГБОУ ВО «Самарский
государственный технический
университет»

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору
в сфере массовых коммуникаций,
связи и охраны культурного наследия,
свидетельство о регистрации
СМИ ПИ № ФС 77-75250 от 07.03.19

Индексация:

РИНЦ (Science Index)
Cyberleninka

Адрес издательства и редакции:

Адрес: 443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244,
главный корпус

E-mail: vestnik.filosofii@yandex.ru
Тел.: +7 (846) 339-14-95

Распространяется по подписке:
Подписной индекс в каталоге
«Пресса России» – И 41340

Формат 70 × 108/16. Усл.-печ. л. 13,12.
Тираж 500 экз. Цена свободная

Редактор *Т.Г. Воробьева*
Компьютерная верстка *Н.А. Козырева*

Рег. № 171/24

Отпечатано в типографии Самарского
государственного технического
университета. 443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244. Корпус № 8
Заказ № 475

Подписано в печать 16.12.24
Выход в свет 27.12.24

Полное или частичное воспроизведение
материалов, содержащихся в настоящем
издании, допускается только с письменного
разрешения редакции, ссылка на журнал
обязательна

© Авторы, 2024

© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2024

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

А.А. Шестаков, д-р филос. наук, проф.
(Самара, Россия)

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

В.Б. Малышев, д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

И.С. Панин, ассистент (Самара, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

А.В. Голубев – д-р филос. наук (Уральск, Республика Казахстан)
И.И. Докучаев – д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербург, Россия)
В.В. Костецкий – д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербург, Россия)
В.И. Кудашов – д-р филос. наук, проф. (Красноярск, Россия)
А.Ф. Кудряшев – д-р филос. наук, проф. (Уфа, Россия)
В.И. Миськевич – канд. филос. наук, доц. (Минск, Республика Беларусь)
В.П. Филатов – д-р филос. наук, проф. (Москва, Россия)
Л.М. Фридман – д-р техн. наук, проф. (Мехико, Мексика)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

А.А. Шестаков – д-р филос. наук, проф. (главный редактор)
(Самара, Россия)
Е.В. Бакиштова – д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)
Б.Л. Губман – д-р филос. наук, проф. (Тверь, Россия)
И.В. Дёмин – д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)
В.Б. Малышев – д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)
А.Ю. Нестеров – д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)
В.А. Нехамкин – д-р филос. наук, проф. (Москва, Россия)
Э.А. Тайсина – д-р филос. наук, проф. (Казань, Россия)
В.Т. Фаритов – д-р филос. наук, доц. (Самара, Россия)
А.А. Хамидов – д-р филос. наук, проф. (Алма-Ата, Республика Казахстан)
М. Чарноцкая – Ph.D., Prof. (Варшава, Республика Польша)
М.В. Юсупова – Ph.D. (Ланкастер, Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии)
М. Накамура – Ph.D. Prof. (Осака, Япония)
М.Р. Диско-Шуман – канд. филос. наук, доц. (Минск, Республика Беларусь)

VESTNIK of Samara State Technical University

Series "PHILOSOPHY"

2024
Volume 6
No. 4

SCIENTIFIC PUBLICATION. Published since 2019. Four issues a year

Founders

Samara State Technical University
Registered in the Federal Service
for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass
Communications (Roskomnadzor).
ПИ №ФС77-75250 of March 7, 2019

Indexation

Russian Science Citation Index
Cyberleninka

Editorial contact

Address: 244, Molodogvardeyskaya st.,
Samara, 443100,
Russian Federation
E-mail: vestnik.filosofii@yandex.ru
Tel.: +7 (846) 339-14-95

Subscription

Open Access for all users on website.
Print version is available via "Russian Post"
service with index **И 41340**

Editor *T.G. Vorobyova*
Computer layout *N.A. Kozyreva*

© Samara State Technical University, 2024

EDITOR-IN-CHIEF

A.A. Shestakov, Dr. of Sciences, Prof. (Samara, Russia)

DEPUTY CHIEF EDITOR

V.B. Malyshev, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)

EXECUTIVE SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD

I.S. Panin, Assistant (Samara, Russia)

EDITORIAL COUNCIL

A.V. Golubev, Dr. of Sciences (Uralsk, Republic of Kazakhstan)
I.I. Dokuchaev, Dr. of Sciences, Prof. (Saint Petersburg, Russia)
V.V. Kostetsky, Dr. of Sciences, Prof. (Saint Petersburg, Russia)
V.I. Kudashov, Dr. of Sciences, Prof. (Krasnoyarsk, Russia)
A.F. Kudryashev, Dr. of Sciences, Prof. (Ufa, Russia)
V.I. Miskevich, Candidate of Sciences, Assoc. (Minsk, Republic
of Belarus)
V.P. Filatov, Dr. of Sciences, Prof. (Moscow, Russia)
L.M. Friedman, Dr. of Sciences, Prof. (Mexico City, Mexico)

EDITORIAL BOARD

A.A. Shestakov, Dr. of Sciences, Prof. (Editor-in-chief) (Samara, Russia)
E.V. Bakshutova, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)
B.L. Gubman, Dr. of Sciences, Prof. (Tver, Russia)
I.V. Dyomin, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)
V.B. Malyshev, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)
A.Y. Nesterov, Dr. of Sciences, Assoc. (Samara, Russia)
V.A. Nehamkin, Dr. of Sciences, Prof. (Moscow, Russia)
E.A. Taysina, Dr. of Sciences, Prof. (Kazan, Russia)
V.T. Faritov, Dr. of Sciences, Assoc. (Ulyanovsk, Russia)
A.A. Khamidov, Dr. of Sciences, Prof. (Alma-Ata, Republic
of Kazakhstan)
M. Czarnocka, Ph. D., Prof. (Warsaw, Republic of Poland)
M.V. Yusupova, Ph. D. (Lancaster, United Kingdom of Great
Britain and Northern Ireland)
M. Nakamura, Ph. D., Prof. (Osaka, Japan)
M.R. Dysko-Shuman, Candidate of Sciences, Assoc. (Minsk,
Republic of Belarus)

© Authors, 2024

© Samara State Technical University, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

■ ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА. ЧЕЛОВЕК

Диалектика социокультурной идентичности и различия в современном обществе.....	5
<i>Козырьков В.П.</i>	
Техника и культура: противостояние или совместное развитие	11
<i>Маслова А.В.</i>	
Трансцендирование в контексте теорий мистического и религиозного опыта.....	16
<i>Габеев В.В.</i>	
Проблема межкультурной идентичности в контексте мультикультурализма	32
<i>Туркулец А.В., Туркулец С.Е.</i>	
Идентичность в контексте размывания границ публичного и частного.....	38
<i>Тихонова И.Ю.</i>	
Сущность и структура национальной идентичности России.....	44
<i>Ерохин В.С.</i>	
Онтологический статус эрготехногенной среды жизнедеятельности	50
<i>Кузьменко А.А.</i>	
Мировоззренческие и идейные основания цифровизации	65
<i>Косиченко А.Г.</i>	

■ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Накладывает ли алгоритмоцентризм ограничения на функционал искусственного интеллекта?	74
<i>Бажанов В.А.</i>	
Одномерное мышление: перспективы концепции	79
<i>Тюгашев Е.А.</i>	

■ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Цивилизационная идентичность России как философская проблема	89
<i>Фаритов В.Т.</i>	
Русский мир: к поиску смысловой определенности	102
<i>Куницкий Д.В.</i>	

■ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Слово и знак в философии Аристотеля.....	110
<i>Костецкий В.В.</i>	
Философия И. Канта – предвестник системного мышления	126
<i>Нуруллин Р.А.</i>	

■ В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЮ

Державность и социальность как базовые концепты курса «Основы российской государственности».....	138
<i>Семенова Е.Ю.</i>	
Наши авторы.....	145
Правила представления авторами рукописей в журнал «Вестник СамГТУ». Серия «Философия».....	147

CONTENTS

■ SOCIETY. CULTURE. PERSON

Dialectics of sociocultural identity and difference in modern society.....	5
<i>Kozyrkov V.P.</i>	
Technology and culture: confrontation or joint development	11
<i>Maslova A.V.</i>	
Transcendence in the context of theories of mystical and religious experience	16
<i>Gabeev V.V.</i>	
The problem of intercultural identity in the context of multiculturalism	32
<i>Turkulets A.V., Turkulets S.E.</i>	
Identity in the context of blurring the boundaries of public and private.....	38
<i>Tikhonova I.Yu.</i>	
The essence and structure of Russia's national identity	44
<i>Erokhin V.S.</i>	
The ontological status of the ergotechnogenic environment of vital activity	50
<i>Kuzmenko A.A.</i>	
Worldview and ideological foundations of digitalization.....	65
<i>Kosichenko A.G.</i>	

■ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Does algorithmocentrism impose restrictions on the functionality of artificial intelligence?	74
<i>Bazhanov V.A.</i>	
One-dimensional thinking: perspectives of the conception.....	79
<i>Tyugashev E.A.</i>	

■ ACTUAL PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Civilizational identity of Russia as a philosophical problem.....	89
<i>Faritov V.T.</i>	
The Russian world: in favor of the search for semantic certainty	102
<i>Kunitsky D.V.</i>	

■ FOREIGN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY

Word and sign in Aristotle's philosophy.....	110
<i>Kostetsky V.V.</i>	
The philosophy of I. Kant is a harness of system thinking.....	126
<i>Nurullin R.A.</i>	

■ TO HELP THE TEACHER

Statehood and sociality as basic concepts of the course «Fundamentals of Russian statehood»	138
<i>Semenova E.Yu.</i>	
Our authors	145
Requirements for manuscript submission to the journal "Vestnik SamSTU. Series: Philosophy" by authors.....	147

УДК 02.41.41 + УДК 316.7

ДИАЛЕКТИКА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И РАЗЛИЧИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В.П. Козырьков

ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»,
г. Нижний Новгород, Россия

Поступила в редакцию: 04.07.24

В окончательном варианте: 10.07.24

Аннотация. Анализируется взаимосвязь идентичности и различия в современных социокультурных процессах в рамках социального противоречия. Идентичность рассматривается как противоположность различия. В многообразии идентичностей тоже существуют различия, превращающиеся в противоречия. Такая ситуация имеет свои причины, которые раскрываются в статье.

Ключевые слова: социальная идентичность, социальное различие, дополнение, противоречие, диалектика

DIALECTICS OF SOCIOCULTURAL IDENTITY AND DIFFERENCE IN MODERN SOCIETY

V.P. Kozyrkov

National Research Nizhny Novgorod State University
named after N.I. Lobachevsky, Nizhny Novgorod, Russia

Original article submitted: 04.07.24

Revision submitted: 10.07.24

Abstract. The author analyzes the relationship between identity and difference in modern socio-cultural processes within the framework of social contradiction. Identity is considered as the opposite of difference. In the diversity of identities there are also differences that develop into contradictions. This situation has its own reasons, which are revealed in the article.

Keywords: social identity, social difference, complementarity, contradiction, dialectic

Идентификация личности всегда есть сложный процесс, результатом которого являются различные уровни и формы идентичности. Каждый человек приобретает множество идентичностей, в том числе противоположных друг другу, с помощью которых он способен включаться в противоречивую социальную реальность. Поэтому между идентичностями возникают противоречия и конфликты с возможными дополнениями или компромиссами. И возникает вопрос: может быть, тогда противоречие выражает суть взаимоотношений личности и общества, специфику цивилизации, а не идентичность? Попробуем утвердительно ответить на этот вопрос в предлагаемых тезисах.

Начнем с того, что идентичность есть одна из сторон противоречия, другой стороной является различие, поэтому они неотделимы друг от друга. Между тем теория социальной идентификации претендует на то, что она способна описать и объяснить весь процесс взаимодействия личности и общества, его различных сфер и структур. Возможно, это так, если выходит масса литературы, в которой представлена эта теория. Однако эта теория не может объяснить, каким образом порождаются идентичности, как они изменяются и чем порождаются противоречия между ними.

Если даже мы абстрагируемся от различия и рассматриваем его отдельно, то в рамках противоречия идентичность имеет сложную структуру и уровни тождественности, которые имеют устойчивый или подвижный характер. Поэтому система социального управления, например, может игнорировать некоторые идентичности (неважно, с чьей стороны – власти или работника), но нельзя делать вид, что их не существует. Следовательно, в систему управления включается вся система идентичностей, в активной форме (возрастная, должностная, профессиональная, статусная и др.) или фоновой (семейная, моральная, политическая, религиозная, этническая и др.), которые игнорируются с помощью норм права.

Поэтому нет ничего удивительного, что при отказе от диалектики в социальных науках социальные закономерности стали толковаться метафорически [1] или в терминах, не отражающих процесс развития и движение противоречий (функция, идентичность, ментальность и др.). Хотя стремительно наступивший век полон противоречий, без диалектического мышления в них не разобраться, если мы хотим понять тенденции развития. Но в социологии до сих пор чуждаются диалектики, следовательно, понять свой век с его противоречиями и тенденциями развития мы не сможем и не хотим.

В результате теория социальной идентичности широко распространилась в научном и обыденном сознании. Она привлекает своей простотой, так как допускает сведение сложного процесса социальных связей в различных аспектах к идентичности, то есть к фиксированному тождеству на уровне обыденного сознания. Внутренние связи, которые раскрываются только научным образом, игнорируются. Причем инициатива отождествления отводится личности. Не случайно автором термина «идентичность» применительно к человеку считается психолог З. Фрейд. Но уже Э. Фромм, отчасти последователь Фрейда и его критик, пришел к пониманию ограниченности психологии в понимании человека. По его словам, «психология способна показать нам, чем человек не является. Но она не может сказать нам, что такое человек, то есть каждый из нас» [2, с. 162]. Эта оценка может быть отнесена и к психологической по своей сути теории идентичности. Психологи охотно поддерживают эту иллюзию.

Причем при психологизации отношений личности с обществом культура видится как нечто внешнее или даже лишнее для идентичности. Особенно тогда, когда речь идет о социально-экономической идентичности, которая связывает личность с социальной структурой и экономическими отношениями. Поэтому параллельно теории социальной идентичности в ее узком понимании создана теория культурной идентичности. В ней отношения личности и общества выстраиваются с противоположной направленностью: культура выдвигается на передний план в характеристике сущности личности. Объясняется это просто: поскольку социальные факторы не нуждаются в культуре, культура «свободна» и человек волен выбирать, с какой культурой себя идентифицировать. То есть опять-таки инициатива отводится личности: она может выбирать нормы морали, вероисповедание, источники социальной информации, художественные ценности. Социальная роль искусства сводится к доставлению наслаждения и осуществлению релаксации. Мораль считается лишь регулятором поведения. Близкой к морали функцией наделяют и религию.

Между тем в повседневной социальной практике проявление способностей и потребностей личности невозможно без постоянной и активной взаимосвязи с культурой. Именно культура формирует и развивает основные атрибуты личности: разум, эмоции, общительность, творческие способности и др. Поэтому содержание личности не может редуцироваться к какой-то плоской социальной идентичности, обозначающей личность на основе различных признаков-идентификаторов, которые формализуются и легко выражаются в юридических или экономических документах, а сейчас и с помощью электронных технологий, позволяющих контролировать поведение личности. Поэтому и становится все более популярной категория идентичности, вытесняя, как нам кажется, понятия различия и личности.

Проблема идентичности есть проблема буржуазной цивилизации, в которой личность с самого появления на свет должна уже беспокоиться о том, кем быть и какой быть. Эту ситуацию называли свободой, поскольку человек всегда стоит перед выбором. Но выбор – это не свобода, а ее противоположность. Свобода проявляется в раскрытии человеком своей природы, в творчестве, в самосовершенствовании, так как при этом развиваются атрибутивные свойства и качества человека: разум, эмоции, общительность, созидательные способности.

В Новое время формированием и самосохранением своего Я такой человек впервые стал заниматься сам в силу возникновения новых общественных отношений, которые пронизаны индивидуализмом, самосознанием. Отсюда и появляется страх и риск потерять с таким трудом приобретенную социальную идентичность, то есть социальный статус, социальную роль, работу, профессию. Внешне она носит субъективный, добровольный характер, но по факту идентичность формируется стихийными объективными факторами, так как не учитываются различия. Поэтому опять-таки субъективно человек стремится «выделиться из толпы», чтобы не быть похожим на других. И поскольку быть непохожими, оригинальными стремятся все, складывается *идентичность на основе общей внешней непохожести*. Но эта непохожесть есть субъективная замена объективного различия или противоположности. Вот тут-то и потребовался психологический подход, так как на основе раскрытия психологических механизмов идентификации личности этот процесс может быть предметом конструирования и манипуляции, что и происходит сейчас в гигантских масштабах.

Такое понимание идентичности, идущее от сознания, впервые было разработано Декартом. Оно стало онтологической основой новой цивилизации, в которой многообразно опредмечивается новая идентичность человека, выраженная сознанием, в противоположность ее теологической версии, выраженной схоластикой. Все успехи новой цивилизации стали приписывать культивированию сознания, его воспроизведению и развитию. Н. Элиас, оценивая значение онтологии Декарта, утверждал: «Эта секуляризация человеческого мышления и поведения определено не была творением одного или нескольких отдельных индивидов. Она совпала со специфическими изменениями совокупности жизненных и властных отношений в общественных объединениях Запада» [3, с. 137].

Д. Локк тоже был озабочен идентичностью. Однако он уже отмечал относительность категории тождества, утверждая, что «хотя тождество и совместное существование на деле суть не что иное, как отношения, но это особого рода соответствие и несоответствие наших идей» [4, с. 5]. По сути дела, Локк впервые указывает на идентификацию через противопоставление, так как несоответствие может быть только при наличии различий, со временем перерастающих в противоположность.

В определенном смысле Декарт прав, поскольку сознание есть один из главных атрибутов человека, без которого все другие атрибуты теряют смысл. Однако понимание Локком относительности момента тождества явлений есть уже элемент диалектики. В произведениях Руссо и Гельвеция, Гердера и Канта была раскрыта противоречивая роль культуры в формировании личности в процессе физического, морального, эстетического и гражданского воспитания. И. Кант пришел даже к выводу, что без должного гражданского воспитания нельзя утверждать, что человек как личность является сформированным в полной мере [5, с. 52]. Исторически культура и есть действительный процесс социокультурной идентификации личности, который по своему результату не сводится к какой-то плоской, одномерной идентичности, а дополняется различиями. Различия трансформируются в противоположности, их взаимодействие приводит к изменению личности, приобретающей новую идентичность. Причем сама идентичность содержит в себе различие, в том числе в структуре личности. И, как показывает социально-историческая практика XX века, чем интенсивнее идентичность и больше тратится сил и ресурсов на ее воспроизводство, тем острее проявляется различие, переходя в противоположность с соответствующими противоречиями и конфликтами.

Следовательно, социальная идентификация в диалектическом подходе определяется как *способ приведения в соответствие* (идентификация и реидентификация) структуры и поведения социального субъекта с нормами жизни социальных групп и с особенностями определенного типа культуры или как *способ ее (социальной идентификации) разрушения* (деидентификации). В качестве такого субъекта могут выступать не только личности, но и этнические общности, разные социальные образования и организации. Так, появляются различные субкультуры, включая корпоративную культуру и массовую культуру, где в первом случае в качестве субъекта и носителя культуры выступает социальная организация, а во втором – социально аморфная и численно неопределенная масса людей. В корпоративной культуре усиливаются специфические критерии идентификации, которые приводят к идентификации личности в ее формализованном и стандартизированном виде, а в массовой культуре все наоборот: все идентификаторы

сглаживаются, и мы видим, как личность стремится быть похожей на других носителей массовой культуры, но лишь своими публичными, а не профессиональными и не индивидуальными качествами, которые стремятся к различиям.

Между корпоративной и массовой культурой нет принципиального различия, поскольку в самой корпорации тоже происходит нивелирование, но только в соответствии с потребностями корпорации, а не большой социальной группы (молодежь, обыватели, этносы и др.). Обе эти формы культуры вызваны страхом потерять социальную идентичность, прийти к «кризису идентичности»: человек перестает узнавать родную для него культуру, свою социальную группу и, наконец, самого себя. Но в действительности кризис идентичности есть лишь одна из сторон социального противоречия, другая из которых – различие, перерастающее в противоположность. Ведь личность перестает узнавать себя тогда, когда радикально изменяется жизненный мир, который формирует в человеке новые свойства и качества, разрушающие прежний способ самосборки всех элементов структуры личности. Ситуация, для выхода из которой Б. Латур предлагает теорию сетевой пересборки социального [6].

Потребность в идентификации и деидентификации, неотделимых друг от друга, вызвана социальными различиями и противоречиями, в которых формируются и воспроизводятся особые социальные группы в рамках общего (глобального) противоречия. Способом существования в рамках антагонистического противоречия является компромисс, без которого антагонизм разрушается. Если противоречие неантагонистическое, то существование в его рамках достигается через сотрудничество, без которого такое противоречие перерастает в антагонизм.

Самый простой способ выхода из кризиса предлагает психология. Весь процесс идентификации в его социокультурной форме психологами сводится к процессу *самоидентификации* личности. Но при том игнорируются социальные различия и конфликты, которые существуют объективно. Однако объективные основания идентификации (идентификаторы) отодвигаются на задний план или игнорируются вообще: родственные, природные, этнические, исторические и др. Для психолога такого объяснения достаточно, поскольку выбор личности, выбор ее Я полагается самодостаточным для самоидентификации фактором.

Таким образом, понятие социокультурной идентификации включает в себя как приведение в соответствие, так и преодоление его, то есть приведение в несоответствие. В этом случае идентификация включает деидентификацию как необходимый момент.

Процесс, который осуществляется каждый день, в самых разных ситуациях, требующих от человека или социальных групп различных способностей и качеств для нахождения или преодоления идентичности, превращается в определенный опыт социокультурной идентификации.

Идентичность личности как внутреннее социокультурное качество отдельного человека и как социально значимая внешняя форма его проявления имеет переменный характер. Она во многом зависит от активности, способностей и усилий воли самого человека, но в определяющей степени на характер идентичности личности влияют внешние факторы, задающие содержание идентичности, направление ее возможного изменения и ее социокультурную форму.

Список литературы

1. Ло, Д. После метода: беспорядок и социальная наука / Д. Ло. – Москва: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 352 с.
2. Фромм, Э. О пределах и опасностях психологии / Э. Фромм // Догмат о Христе. – Москва: Олимп, 1998. – С. 159–167.
3. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас. – Москва: Праксис, 2001. – 336 с.
4. Локк, Д. Опыт о человеческом разумении / Д. Локк // Соч. в 3 т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1985. – С. 3–440.
5. Кант, И. Предполагаемое начало человеческой истории. 1786 / И. Кант // Тракаты и письма. – Москва: Наука, 1980. – С. 43–59.
6. Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

References

1. Law D. After Method: Disorder and Social Science. Moscow: Publishing House of the Gaidar Institute, 2015. 352 p. (In Russ.)
2. Fromm E. On the limits and dangers of psychology. Dogma about Christ. Moscow: Olympus, 1998. Pp. 159–167.
3. Elias N. Society of Individuals. Moscow: Praxis, 2001. 336 p.
4. Locke D. Experience about human understanding. In 3 vol. Moscow: Mysl, 1985. Vol. 2. Pp. 3–440.
5. Kant I. The supposed beginning of human history. 1786. Treatises and letters. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 43–59.
6. Latour B. Social reassembly: an introduction to actor-network theory. Moscow: Ed. House of the Higher School of Economics, 2014. 384 p. (In Russ.)

Информация об авторе

КОЗЫРЬКОВ Владимир Павлович – доктор социологических наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород, Россия; eLibrary SPIN: 3250-4770.
E-mail: kozir3@yandex.ru

Information about the author

KOZYRKOV Vladimir P. – Doctor of Sociology, Professor, Professor of the Department of Industry and Applied Sociology, National Research Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky, Nizhny Novgorod, Russia; eLibrary SPIN: 3250-4770.
E-mail: kozir3@yandex.ru

УДК 008.2

ТЕХНИКА И КУЛЬТУРА: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ИЛИ СОВМЕСТНОЕ РАЗВИТИЕ

А.В. Маслова

ФГБОУ ВО «Московский государственный лингвистический университет»,
г. Москва, Россия

Поступила в редакцию: 20.09.24

В окончательном варианте: 09.10.24

Аннотация. Особенности взаимодействия мира культуры и мира техники рассматриваются исходя из представлений о трёхуровневой структуре этого процесса. Ключевыми элементами структуры выступают социально-экономическая, социально-психологическая и индивидуально-психологическая составляющие.

Ключевые слова: техника и технология, культура, техника, человек и техника, новые технологии и общество

TECHNOLOGY AND CULTURE: CONFRONTATION OR JOINT DEVELOPMENT

A.V. Maslova

Moscow State Linguistic University,
Moscow, Russia

Original article submitted: 20.09.24

Revision submitted: 09.10.24

Abstract. The features of the interaction between the world of culture and the world of technology are considered based on the ideas of the three-level structure of this process. The key elements of the structure are socio-economic, socio-psychological, and individual psychological components.

Keywords: technology and technology, culture, technology, man and technology, new technologies and society

Совершенствование средств освоения окружающей среды приводит к техническому развитию, которое происходит параллельно с развитием культуры. Однако параллельное развитие не обозначает совместное или взаимообусловленное.

Данная статья посвящена осмыслению современного этапа технического развития человечества в связи с соотношением новых технологий с проявлениями человеческой культуры.

Сегодня технологический прогресс связан в первую очередь с цифровыми технологиями и автоматизацией труда, что приводит к сокращению затрат времени, но одновременно и к увеличению ответственности за усложненные цифровые, технологические системы. Технику (технообъекты) можно также рассматривать в качестве раба, только в отличие от греческого раба *par excellence* она молчит. Мы действительно делегируем множество рутинных функций созданным нами техническим и программным средствам, в том числе искусственному интеллекту. Различие между искусственным и естественным интеллектом состоит в том, что первый является полностью созданием второго, который в свою очередь не осознает самого себя в полной мере, тогда как с его детищем ситуация с самопознанием обстоит совершенно иначе. Данная проблематика открывает горизонт вариаций демаркации естественного и искусственного интеллекта, которую мы не будем затрагивать в данной статье, поскольку масштаб темы требует ее более подробного рассмотрения и большего погружения.

Итак, мы исходим из того, что техника как продолжение человека, его способностей помогает воплощать в жизнь те мысли, идеи, озарения, которые, как говорил К. Поппер, пришли «из третьего мира». На первый взгляд кажется, что техногенный мир, наполненный техническими устройствами, совершенно не связан с миром культуры, что он представляет собой фон для разворачивающейся культурной драмы человеческого бытия. Однако ситуация со взаимодействием этих миров сложнее, чем может показаться на первый взгляд.

Рассмотрим далее несколько уровней взаимодействия двух миров – мира культуры и мира техники.

Первый уровень относится к социально-экономической сфере. Второй уровень отражает изменения во внешних взаимодействиях между людьми, что имеет отношение к культуре общения. Третий уровень, самый глубокий, затрагивает изменения в человеческом сознании в связи с увеличением степени технологичности производств.

В сфере социально-экономических отношений происходит процесс отчуждения, характерный для взаимодействия человека с артефактом научно-технического прогресса. Если К. Маркс писал об отчуждении рабочего от капитала, конечного продукта производства, а в итоге и от самого себя, то сегодня мы можем констатировать отчуждение от смысла технологии. Например, рассмотрим калькулятор в качестве прототипа современных смартфонов в его примитивной изначальности. Смысл калькулятора – в облегчении, ускорении процесса вычисления, но не в нивелировании когнитивной способности вычисления. Одной из универсальных культурных ценностей является ценность человеческого интеллекта, его развития и совершенствования.

Возникает парадоксальная ситуация: технологии требуют колоссальной интеллектуальной развитости от их разработчиков, но как только артефакт, созданный в результате колоссального напряжения сил и творческого озарения его создателей, получает широкое распространение, то пользователи, отчужденные от смысла технологии, становятся заложниками круговорота в мире техники, определяемого социально-экономическими факторами, включая моду. В последнем случае хорошо можно видеть одну из «линий соприкосновения» техники и технологий с одной стороны и культуры – с другой. То есть возникает противоречие (в ряде случаев конфликт) между такими концептами, как новая техника и техника, приносящая пользу. Это достаточно сложная проблема, поскольку соотношение между этими концептами и их востребованность социумом могут изменяться во времени [1, с. 30–33]. Например, наручные часы на протяжении почти ста лет не были востребованы, воспринимались как модная игрушка, затем в течение столетия доминировали в часовом производстве и часовой моде, а в последнее десятилетие оказались в значительной степени вытесненными электронными часами в мобильных устройствах.

Еще одна проблема связана с внедрением новых технологий в экономическую сферу, это замена работников с низкой квалификацией на роботов, что, по мнению ряда авторов, выступающих с позиций технофобии, ведёт к социальному коллапсу [2, с. 408–413; 3, с. 486–488]. Здесь мы также видим множество не только социально-экономических, но и социально-культурных взаимодействий и противоречий.

Второй уровень взаимодействия затрагивает более тонкую структуру с различными формами культурных проявлений – социально-психологическую сферу или сферу человеческих взаимоотношений. Здесь однозначность неприемлема, поскольку, например, цифровые технологии, появление дистанционных форм общения в аудио- и видеоформате, безусловно, способствуют установлению большего количества связей и увеличению возможностей взаимодействия между людьми, что расширяет его горизонт, но и упрощает само общение. Последнее имеет амбивалентную природу, поскольку мы имеем дело с упрощением в самом широком смысле: упрощение подключения к любому лицу из телефонной виртуальной «книги» контактов ведет за собой упрощение и самих взаимоотношений. Если посмотреть в ретроспективе, то техническое развитие направлено на ускорение темпа жизни человека, убыстрение всех жизненных процессов. Знаменитое путешествие Радищева из Петербурга в Москву длилось около месяца, сегодня запускают сверхскоростные поезда, преодолевающие расстояние между упомянутыми российскими городами за считанные часы. По меткому выражению японского философа Вацудзи Тэцуро, «дороги представляют собой материализованные связи общения между людьми». Однако с ускорением и доведением скорости подключения к друзьям, родственникам и товарищам до мгновения утрачивается *ab imo pectore* (лат. – от всего сердца) ценность данного общения. Такая же ситуация произошла с книгами, ценность которых с их большей доступностью сильно снизилась, поскольку библиотека превратилась в подручное средство и тем самым утратила онтологическое значение.

Третий уровень взаимодействия, относящийся к процессам, изменяющим сознание человека, выводит нас к проблеме трансформации самого человека. Техническое развитие напрямую влияет на изменение способа мышления. Стоит сразу сказать, что под способом мышления мы в данной статье подразумеваем не культурные различия, как, например, различия в логике, а способы мышления в исторической перспективе. Ссылаясь на работу М. Хайдеггера «Время картины мира» [4, с. 41–63], мы отмечаем, что со сменой отношения к окружающему миру, по сути, с начала реализации мотивации создания нового технотронного мира кардинально меняется мышление и самоосознание. Можно сказать, что происходит психологическая трансформация человека. Нельзя в этой связи не упомянуть феномен трансгуманизма, позиционирующий себя как междисциплинарное направление, нацеленное на преодоление по-ницшеански человеческого, слишком человеческого. Однако предлагаемые технологии – не более чем имитация естественных проявлений до конца еще не изученного естественного человеческого интеллекта. Здесь наблюдаются две параллельные тенденции: изучение тайн естественного интеллекта, когнитивных способностей, сознания; изучение технологий, которые могли бы совершенствовать имеющиеся способности человеческого интеллекта и тела, и доведение тенденции к совершенствованию вплоть до преодоления смерти. По отношению к трансгуманизму на сегодняшний день имеются разные точки зрения, которые мы сейчас не имеем возможности рассматривать, поскольку это выведет нас за рамки заявленной темы.

Таким образом, мы рассмотрели три уровня проявления культуры в контексте ее взаимодействия с техническим прогрессом. Это социально-экономический, уровень межличностного взаимодействия и уровень изменений в единичном субъекте, носителе сознания. На основании небольшого исследования мы пришли к выводу о безусловном влиянии техники на сферы проявления культуры и важности его изучения для лучшего понимания происходящих изменений в социальной сфере.

Список литературы

1. *Твердынин, Н.М.* Неоднозначность восприятия обществом новых технологий: причины и следствия / Н.М. Твердынин // Человек в эпоху цифровизации: сборник статей Междунар. науч. конф. – Москва, 2022. – 206 с.
2. *Ефанова, П.С.* Техницизм и технофобия как побочный продукт развития техники и технической культуры / П.С. Ефанова // Студенческое сообщество и современная наука: матер. Всерос. научно-практ. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых. Под ред. Д.В. Щукина. – Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2019. – 643 с.
3. *Созонова, К.А.* Возможности и угрозы роботизации / К.А. Созонова // Молодой исследователь: от идеи к проекту: матер. VII студенческой научно-практ. конф. – Йошкар-Ола, 2023. – 872 с.
4. *Хайдеггер, М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. – Пер. с нем. – Москва: Республика, 1993. – 447 с.

References

1. *Tverdynin NM.* Ambiguity of society's perception of new technologies: causes and consequences. Man in the era of digitalization. Collection of articles based on the results of the International Scientific Conference. Moscow, 2022. 206 p. (In Russ.)
2. *Efanova PS.* Technicism and technophobia as a by-product of the development of technology and technical culture. Student community and modern science. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference of Students, Graduate Students and Young Scientists. Ed. by D.V. Schukin. Yelets: Yelets State University named after I.A. Bunin, 2019. 643 p. (In Russ.)
3. *Sozonova KA.* Opportunities and threats of robotization. Young researcher: from idea to project. Materials of the VII student scientific-practical conference. Resp. editor D.A. Mikhcheva. Yoshkar-Ola, 2023. 872 p. (In Russ.)
4. *Heidegger M.* Time pictures of the world. Time and Being: articles and you-steps Transl. V.V. Bibikhina. Moscow: Republic, 1993. 447 p. (In Russ.)

Информация об авторе

МАСЛОВА Анастасия Владиленовна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философских наук ФГБОУ ВО «Московский государственный лингвистический университет», г. Москва, Россия; eLibrary SPIN: 5979-5994.

E-mail: an_maslova@inbox.ru

Information about the author

MASLOVA Anastasia V. – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophical Sciences of the Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; eLibrary SPIN: 5979-5994.

E-mail: an_maslova@inbox.ru

УДК 130.122

ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИЙ МИСТИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

В.В. Габеев

ФГБОУ ВО «Горский государственный аграрный университет»,
г. Владикавказ, Россия

Поступила в редакцию: 05.07.24

В окончательном варианте: 08.09.24

Аннотация. В статье рассматривается отражение практики религиозного трансцендирования в теориях религиозного опыта. Выделяются эссенциалистский и конструктивистский подходы к исследованию религиозного опыта, обосновываются преимущества эссенциалистского подхода для исследования феномена трансцендирования. На материале русской религиозной философии первой половины XX в. (сочинения П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, И.А. Ильина) исследуется тема трансцендирования в контексте концепций религиозного опыта. В целях демонстрации актуальности русской религиозной философии в понимании религиозного опыта для сравнения представлена концепция современного американского социолога П. Бергера. Делается вывод о том, что исследованные концепции религиозного опыта позволяют считать его опытом трансцендирования.

Ключевые слова: мистический опыт, религиозный опыт, русская религиозная философия, трансцендентный Бог, трансцендирование, эссенциализм

TRANSCENDENCE IN THE CONTEXT OF THEORIES OF MYSTICAL AND RELIGIOUS EXPERIENCE

V.V. Gabeev

Gorsky State Agrarian University,
Vladikavkaz, Russia

Original article submitted: 05.07.24

Revision submitted: 08.09.24

Abstract. The article considers the reflection of the practice of religious transcendence in the theories of religious experience. The essentialist and constructivist approaches to the study of religious experience are highlighted, and the advantages of the essentialist approach to the study of the phenomenon of transcendence are substantiated. The topic of transcendence in the context of theories of religious experience is investigated in works of Russian religious philosophers of the first half of the twentieth century (P.A. Florensky, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, I.A. Ilyin). Alongside these theories, the religious experience theory of the American sociologist P. Berger (the 2nd part of 20th century) is comparatively presented in the article to demonstrate the relevance of Russian religious philosophy in understanding religious experience. It is concluded that the studied concepts of religious experience allow us to consider it as an experience of transcendence.

Keywords: mystical experience, religious experience, Russian religious philosophy, transcendent God, transcendence, essentialism

Исследования религиозного опыта начинаются с сочинения Ф. Шлейермахера «Речи о религии, направленные к образованным людям, находящимся среди её недоброжелателей» (1799 г.), а в активную фазу входят в начале XX в. после выхода «Многообразия религиозного опыта» У. Джеймса (1902 г.) и «Священного» Р. Отто (1917 г.). Однако до настоящего времени исследователи религиозного опыта не достигли единства не только в понимании его природы, но и в определении его специфики.

Во-первых, выделяются две исследовательские линии в отношении самого определения религиозного опыта – эссенциализм и конструктивизм или контекстуализм [1]. Представители эссенциализма (Э. Андерхилл, Р. Генон, У. Стейс, Р. Форман, О. Хаксли и др.) формулируют определения сущности (или сущностных характеристик) этого феномена. Контекстуалисты (Б. Гарсайд, С. Кац, Д. Меркур, У. Праудфут и др.) исходят из убеждения в отсутствии таковой. Конструктивисты утверждают приоритет культурно-исторических условий и традиций, которые и сделали возможным тот или иной опыт; то есть мистический опыт в их определении – не что иное, как «расширение», «продолжение» религиозного опыта и религиозной традиции в целом. Согласно эссенциалистам религиозный опыт характеризуется невыразимостью, интуитивностью, кратковременностью, бездеятельностью воли (эти характеристики выделил ещё Джеймс), субъективностью, непосредственностью, направленностью на трансцендентное. Но эмпирические исследования (опросы) показывают, что эти признаки не являются общезначимыми и не могут охватить всех явлений, описываемых как религиозные или мистические переживания. Опираясь на данный факт, конструктивисты отрицают существование религиозного опыта как разновидности опыта, заявляя, что существуют лишь отдельные мистические опыты, описания которых детерминированы концептуально-культурным контекстом. Понятия, верования, ценности и ожидания, уже имеющиеся в сознании верующих, конструируют структуры опыта, поэтому можно сказать, что характер религиозного или мистического опыта определён эпистемологическими рамками.

Справедливо будет указать, что Т.В. Малевич описывает и третью исследовательскую линию, появившуюся совсем недавно по сравнению с эссенциализмом и конструктивизмом и претендующую на синтез сильных аргументов конструктивизма и эссенциализма, – так называемый атрибуционный подход. Его авторы предлагают исследовать содержание концептов, в которых выражается мистический и религиозный опыт, с пониманием того, что это содержание именно концептов, а не особого типа реального [1, с. 23]. Однако некоторые исследователи религии придерживаются мнения о несостоятельности этого подхода в решении проблем понимания специфики религиозного или мистического опыта: «Как представляется, такой подход не решает проблему определения мистического опыта, а лишь методологически более точно ставит ее, заставляя задуматься не только о том, чем обусловлено убеждение субъекта мистического опыта считать свой опыт именно мистическим, но и о том, что вынуждает исследователя соглашаться с этими убеждениями» [2, с. 108].

Во-вторых, не у всех авторов прослеживается дистинкция религиозного и мистического опыта. Одни авторы отождествляют (например, русские

религиозные философы первой половины XX века), другие различают их, причём ряд исследователей утверждает, что мистический опыт является частью религиозного опыта, а для остальных исследователей такое утверждение неприемлемо. Так, У. Джеймс и М. Вебер под мистикой понимали такой тип религии, который утверждает непосредственное общение с Богом, живое сознание божественного присутствия, Н. Смарт считал, что религиозный и мистический опыт основаны на разных типах переживаний, а Г. Кюнг рассматривал понятия религиозного и мистического опыта как пересекающиеся: «Мистика – это больше, чем религиозный опыт, который есть в каждой религии наряду с учением, этикой и ритуалами. Есть бесчисленные виды религиозного опыта, которые нельзя считать мистикой: возвышенное чувство во время богослужения, восторг при встрече с прекрасными творениями природы или человеческой культуры, состояние глубокого покоя и безопасности на священном месте, ощущение единения на массовом религиозном мероприятии, радикальный пересмотр мировоззрения, детская связь с Богом...» [3, с. 137].

Австралийские исследователи религии Б. Мур и Н. Хабель предлагают определение религиозного опыта как «структурированного пути, на котором верующий в рамках определённой религиозной традиции вступает в отношения со священным или обретает осведомлённость о священном... религиозный опыт по самой своей природе выходит за пределы обыденности (трансцендирует)» [4]. Это определение представляется наиболее удачным, поскольку учитывает все моменты, конституирующие специфику религиозного опыта.

Во-первых, религиозный опыт понимается не как совокупность или набор переживаний, а как структурированное образование, это отличает указанное определение от большинства имевших место в исследованиях второй половины XX в. Как отмечает С.Н. Астапов, «...религиозный опыт часто отождествляется с религиозными переживаниями. Свидетельством тому служит употребление в англоязычной религиозоведческой литературе концепта «религиозный опыт» в форме множественного числа – *religious experiences*. При этом в понимании религиозного переживания акцент чаще всего ставится на характеристике аффективного состояния субъекта, а не на представленном в переживании знании. [...] Опыт больше, чем переживание, если под переживанием понимать только некоторое эмоциональное состояние, не имеющее когнитивной значимости. Несмотря на то, что опыт лежит по преимуществу в чувственной сфере, ею он не ограничивается. Уже Кант считал опыт результатом чувственно-рационального познания...» [5].

Во-вторых, данное определение указывает на то, что религиозный опыт неотделим от религиозной традиции, он проверяется и объективируется традицией, он выражается в тех концептах, которые использует определённая религиозная традиция. Понимание диалектики субъективных религиозных переживаний и объективирующей силы религиозной традиции устраняет односторонности как эссенциализма, так и конструктивизма в дискуссиях о сущностных характеристиках религиозного опыта. П. Бергер в работе «Еретический императив» указывает, что религиозная традиция «опосредует опыт иной реальности как для тех, кто никогда таким

опытом не располагал, так и для тех, кто имел его, но всегда в опасности позабыть его. Любая традиция есть коллективная память. Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни» [6, с. 352].

В-третьих, в определении Мура и Хабеля отмечается специфическая предметность религиозного опыта – священное. Независимо от того, насколько по-разному оно понимается в различных религиозных традициях, священное не только вызывает у всех верующих схожие переживания, но и формирует готовность действовать определённым образом, о чём замечательно написал Р. Отто в «Священном». Наконец, в этом определении указано, что религиозный опыт есть опыт трансцендирующего субъекта, что является предельно важным для нашего исследования, направленного на обоснование понимания религии как практики трансцендирования.

Мур и Хабель разделяют религиозный опыт на непосредственный и опосредованный: «Опосредованный опыт верующий обретает при помощи вспомогательных средств – таких, как ритуалы, особые личности, религиозные группы, тотемные объекты или природа..., непосредственный опыт приходит к верующему без какого-либо вмешательства. При этом божество или божественное воспринимается напрямую» [4]. На основании данной типологии становится ясно, что виды опыта отличаются качественно: «непосредственный опыт» – это опыт мистический, «опосредованный» – религиозный.

П.С. Гуревич полагает, обращаясь к этимологии слова «мистика», что оно происходит от греческого глагола *μύειν* со значением «закрывать глаза и рот» и его «первоначальный смысл был связан с обетом хранить молчание, быть посвященным в мистерии – тайные культы, которые представляли собой пережитки древней религии поклонения Матери-Земле» [7]. В христианской традиции мистическое означает нечто невыразимое в силу принадлежности к иной, трансцендентной реальности, – то, чему невозможно найти аналогии в нашем мире. Так у Псевдо-Дионисия Ареопагита термин «мистическое богословие» означает апофатическое богословие, а Максим Исповедник называет «Мистагогией» свою книгу, толкующую символизм евхаристического богослужения. Исходя из этого условимся понимать мистический опыт как разновидность религиозного опыта, главной характеристикой которого выступает непосредственность переживания встречи со сверхъестественным (трансцендентным).

Религиозный опыт как опыт трансцендирования наиболее ярко представлен в русской религиозной философии первой половины XX в. (С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, И.А. Ильин). При этом трансцендирование понималось в общем как выход за пределы ограниченных предметно-эмпирических и рационально-отвлеченных состояний, как движение от разрозненности, зла, вражды и разных несовершенств мира, постигаемых в повседневном опыте, к бытию, в котором этих несовершенств нет. Такой выход, по мнению русских философов, полноценно обеспечивается только в религии единобожия, которую поэтому можно назвать единственно истинной религией.

С.Н. Булгаков следующим образом определяет сущность данной религии: «Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного» [8, с. 27]. В акценте на трансцендентном Булгаков стремился противопоставить истинную религию религиозному имманентизму, приводящему к пантеизму и «человекобожничеству».

Булгаков считает религиозный опыт опытом трансцендирования, в котором человек преодолевает «зияние» между миром и Богом, но не своими силами, а с Божьей помощью, поэтому Бог – это не только объект религиозного опыта, но и его субъект, поскольку в религиозном акте Бог и человек содействуют, отчего трансцендентный Бог становится имманентным человеку: «Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием» [8, с. 99].

По Булгакову, религиозный опыт – это один из типов духовного опыта человека и сравним в плане сочетания субъективного и объективного с опытом других предметных сфер: научным, философским, эстетическим, этическим. Но он невыводим из этих или других видов опыта, потому что имеет свой специфический предмет – встречу с Божеством. Она носит исключительно индивидуальный характер и является единственным источником религиозной автономии личности. Переживание встречи с Божеством представляется для субъекта настолько очевидным, что не требует доказательств. Предвосхищая возможные возражения, что эта очевидность лишь кажущаяся, иллюзорная, Булгаков заявляет: «Но в таком случае не есть ли, поставим мы перекрестный вопрос, такая же иллюзия вот это море, которое я вижу, и этот его шум, который я *слышу*, эта синева неба, которую я *созерцаю*? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться в своём чувственном опыте, возможно, что это не море и не его шум, а мне только *показалось*, и что никакой синевы неба в действительности нет, а я ошибся. Но в этом я могу убедиться, только опираясь на чувственное или эстетическое восприятие, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не может обессилить непосредственной силы и убедительности моего впечатления» [8, с. 44]. И так же, как любой опыт формируется на основе восприятий, имеющих физиологическую основу, религиозный опыт имеет свою физиологию: как есть у человека органы зрения, слуха и прочих чувств, так имеется и орган религиозного чувства – сердце, регистрирующее воздействия Бога, и существует различная степень развития этого органа – «религиозная одарённость» [8, с. 37].

В понимании сердца не только как главного органа системы кровообращения, но и как органа восприятия Булгаков следует христианской святоотеческой аскетике, которая унаследовала понятийный аппарат от позднеантичной антропологии, считавшей сердце и мыслящим органом познания, и вместилищем души. Воспроизведение позднеантичной и средневековой антропологии после физиологических открытий Нового времени, прочно

связавших сознание с мышлением, а мышление с деятельностью головного мозга, кажется странным для образованного человека начала XX в., тем более для университетского профессора, каковым был С.Н. Булгаков. Однако нужно учитывать то обстоятельство, что Булгаков был одним из числа тех мыслителей, которые сознательно противопоставляли христианское мировоззрение, несущее значительный отпечаток античных и средневековых представлений, популярным в то время позитивизму и материализму, имевшим сильнейший естественнонаучный заряд. Главную задачу своего философствования они видели в утверждении христианской картины мира, в эпистемологической составляющей которой наука играет хоть и важную роль, но далеко не исключительную, и не имеет исключительного права на истину, тем более в высказываниях о таких сущностях (Бог, духи, душа и др.), которые наука не исследует.

К суждениям о феноменах, не входящих в область научных исследований, С.Н. Булгаков относит и веру. Казалось бы, вера – психологический феномен и изучается психологией, к началу XX в. уже вполне сформировавшейся наукой. Но психология расширяет понятие «веры», выводя за пределы религии, а Булгаков считает такое расширение ложным. Оно не способно, по мнению Булгакова, отразить антиномию веры и знания, а в сфере исследования религии объяснить принципиальное отличие религии от оккультизма и таких его форм, как теософия и антропософия. Областью веры Булгаков провозглашает исключительно трансцендентное Божество, а необходимым элементом веры – откровение. Он проводит чёткую границу между верой и знанием, понимая под последним по большей части знание рациональное. По его словам, вера для разума и для логики – это *hiatus*, то есть зияние, дыра. Самая точная характеристика веры представлена в средневековой формуле “*credo, quia absurdum est*” («верую, ибо это нелепо»), ведь вера оправдывает самые нелогичные поступки. Булгаков также отделяет веру от интуиции как сверхрациональное от дорационального, он выделяет три признака веры, отличающих её от интуиции: вера, во-первых, имеет направленность к трансцендентному, в то время как интуиция коренится в эмпирической действительности во-вторых, свободна, так как не зависит ни от каких естественных условий, в третьих, носит личностно-творческий характер, поскольку является актом свободного воления трансцендирующей личности, то есть личности, стремящейся к тому, чего нет в её наличном опыте. Интуиция же принудительна (потому что обусловлена естественными закономерностями), праксеологична (в том смысле, что отдаёт предпочтение наиболее важному для жизненной деятельности, наиболее вероятному с точки зрения практического опыта) [8, с. 44–51].

Сердцевиной религиозного опыта у С.Н. Булгакова как православного мыслителя выступает молитвенный опыт. Булгаков считает, что в молитве, обращённой к Богу и содержащей его имя, происходит мистическое соединение человеческих и божественных интенций, движения человека к Богу – трансцендирования человека – и Бога к человеку, его энергийное сошествие в мир: «...в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог... Она получает Трансцендентное как имманентное...» [8, с. 25–26].

В том, что молитва творится с использованием многих эпитетов и метафор, проявляется «осторожность» языка в отношении именуемого Бога, чтобы не умалить понимание его трансцендентности аналогиями повседневного мира. Когда речь мистика замерла в апофатическом молчании, это означает, что явившееся ему оказалось чрезмерным для сознания, и оно будет выражено потом, когда сознание найдёт для этого адекватные и «осторожные» слова.

Схожие с суждениями С.Н. Булгакова мысли высказывает П.А. Флоренский. Он считает религиозный опыт непосредственным переживанием Бога. В этом смысле Флоренский отождествляет мистический и религиозный опыт, отмечая, что религиозный опыт основан на мистической интуиции. Главными особенностями предмета религиозного опыта, по Флоренскому, являются его трансцендентность для разума и субъектность. Бог переживается не как объект, а как субъект. Непосредственность религиозного опыта преодолевает дискурсивность рассудка, позволяя познать то, что для рассудка запредельно.

Согласно П.А. Флоренскому разум в попытках познать область божественного наталкивается на антиномии. Преодоление этих антиномий и, как результат, постижение непостижимого возможно посредством трансцендирования, которое с гносеологической точки зрения можно назвать интуитивным созерцанием. Начинается оно с веры, которая является своего рода победой над рассудком и приводит к аксиоматическому принятию трёх условий достоверного опыта: «1) абсолютная истина есть, т. е. она – безусловная реальность; 2) она познаваема, т. е. она – безусловная разумность; 3) она дана как факт, т. е. является конечной интуицией; но она же абсолютно доказана, т. е. имеет строение бесконечной дискурсии» [9, с. 42]. Именно потому, что интуитивное созерцание является прекращением дискурсии рассудка, то есть мышления в понятиях, понятийное выражение содержания религиозного опыта предельно затруднено, а пережитое состояние трансцендирования – совсем невозможно, оно апофатично.

Своё самое крупное философское произведение – «Столп и Утверждение Истины» П.А. Флоренский заканчивает своего рода гимном мистическому опыту: «Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас *решительно невозможно*, ибо мы – плоть. Но, повторяю, как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? – Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь *зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо – но это так. И знаем, что “Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и учёных” приходит к нам, приходит к одру ночному, берёт нас за руку и ведёт так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это “невозможно, Богу же всё возможно (Мф. 19, 26, Мр.10, 27)”» [9, с. 489]. В этих словах Флоренский выражает христианскую идею о неоставленности мира Богом. Проявление воли Бога в виде разного рода знамений, чудес и даже принципов миропорядка, которые учёные называют законами природы, и есть та «лазурь Вечности», которая побуждает верующего человека искать истину и влечёт его к Истине, то есть Богу как абсолютной истине и безусловной реальности.

С.Л. Франк в сочинении «Непостижимое» описывает содержание религиозного опыта как реальность, которая осознаётся субъектом этого опыта в качестве первичной и абсолютной, порождающей чувство трепета и восхищения. С точки зрения Франка любой познавательный акт выступает как трансцендирование, потому что он является соединением сознания с реальностью, отличной от него. Трансцендентный сознанию предмет становится имманентным ему. Чтобы объяснить, как это происходит, Франк позиционирует онтологическую основу сознания: «...то *сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету”, как таковое дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаём это единство, т. е. наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, мы есмь *сверхвременное единство*, мы пребываем в нём и оно нас. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а само *сверхвременное бытие*» [10, с. 155–156]. Указанная основа сознания, а вместе с тем и субстрат всякой конкретности и множественности, то есть тотальность бытия, должна характеризоваться как сверхлогическое, из чего следует наличие в логическом сверхлогического, выходящего за пределы мышления. Прорыв к этому сверхлогическому и является трансцендированием. В чистом виде такой прорыв осуществляется в интуитивном акте – через самоотрицание разума, и в этом смысле – в акте апофатическом.

Так же, как П.А. Флоренский, С.Л. Франк пишет, что понятийное познание предполагает дифференциацию реальности и фиксацию результатов этой дифференциации в понятиях. Выработав систему понятий, познающий субъект подводит под них всё многообразие единичного. Такой способ познания представляется разуму совершенно естественным и потому предпочтительным, а с появлением науки он абсолютизируется. Однако при подведении под общее понятие утрачиваются специфические черты индивидуальности, теряется её уникальность. Поэтому выработанное наукой субъект-объектное познание нерелевантно в отношении индивидуального бытия, а тем более в отношении абсолютного сверхвременного бытия, представляющего собой единичность, и должно быть заменено субъект-субъектным познанием, высшим и наиболее адекватным проявлением которого у Франка, как и у других современных ему русских религиозных философов, является любовь.

С.Н. Астапов, исследуя проблему познания Бога в философии религии С.Л. Франка, следующим образом описывает познавательное значение любви у Франка: «Погрузив сознание индивида в тотальность Абсолютного бытия, Франк отказывается от рассмотрения познания как субъект-объектного отношения. По Франку, в процессе познания происходит взаимопроникновение сторон, участвующих в познавательном акте. Таким образом, познание есть субъект-субъектный акт, а наиболее адекватным его переживанием выступает любовь. Гносеолого-онтологическое осмысление любви типично для мистицизма, в том числе христианского. В акте такого познания-любви Божество становится Богом: непостижимый трансфинитный и трансдефинитный Абсолют становится Личностью, которая идет навстречу ищущему

её индивиду. Встреча души с Богом, по Франку, составляет основу религиозного опыта» [11, с. 59].

Итак, С.Л. Франк рассматривает любовь (подобно П.А. Флоренскому [9, с. 74–78]) как познавательную деятельность, то есть деятельность, результатом которой является истинное знание, а не как психологическое состояние, имеющее результатом переживание: «Любовь по своему существу не есть просто «чувство», эмоциональное отношение к другому; первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализованное, завершённое трансцендирование к «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение «ты» как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки для меня*» [10, с. 528]. Любовь к конкретному единичному предмету служит условием познания во всей его полноте.

В отличие от П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова С.Л. Франк не считает, что мистико-интуитивное познание отрицает дискурсивно-понятийное познание, а рассматривает понятийное познание как следующий, производный от мистико-интуитивного, но необходимый этап. Интуиция выражает предмет в его металогической цельности, а понятийное («отвлечённое») знание представляет целостность в виде совокупности обособленных элементов, раскрывая и обогащая первичную интуицию. В связи с этим Первичную реальность или Абсолютное единство Франк описывает не как единичность в отношении множества, а как особое условие самого множества – такое, которое содержит это множество в себе, а не предполагает существование его вне себя. В таком контексте русский философ размышляет о невыразимости Первичной или Абсолютной Реальности, то есть Божества.

Невыразимость и непостижимость у Франка не тождественны неведению. Божество недоступно для понятийного («постигающего») познания, но это не значит, что оно вообще недоступно для нашего понимания. Наряду же с «постигающим познанием» существует знание непонятого – *docta ignorantia* («учёное неведение»), о котором писал Николай Кузанский. Вслед за Кузанцем Франк указывает, что реальность в своей целостности трансдефинитна (не имеет никаких понятийных определений) и трансфинитна (превосходит любую величину), именно поэтому интуитивное созерцание Абсолюта предстаёт у Франка как *docta ignorantia*. Впрочем, Франк различает понятия «Божество» и «Бог». Божество, сокровенное по существу, обнаруживает себя в глубинах духовного опыта человека как Бог, то есть божественная личность. Восприятие Бога возможно только в субъект-субъектном отношении «я – ты», предельно выраженном в любви.

У Франка Бог трансцендентен сознанию, но не миру. Он исходит из концепции Николая Кузанского *possest* (Абсолют как «бытие-возможность»). Это означает, что мир больше, чем он есть сам по себе, – он есть мир в Боге. Бог есть всё, ничто не существует вне Его, но ни мир в целом не тождественен Богу, ни тем более Бог не тождественен миру. Несмотря на то, что о Боге мы мыслим по аналогии с миром, потому что в познании не можем перешагнуть границы нашей действительности и нашего языка, полностью непостижимым является только Божество как Абсолют, а Бог, то есть

Божество в Его отношении к человеку и миру, открывается познанию, присутствуя в человеке посредством божественной благодати.

В книге «С нами Бог» Франк подробно рассматривает особенности религиозной веры. Главную черту, отличающую её от веры обыденной жизни, он видит в том, что она ориентирует индивида не на наиболее вероятное, а на наименее вероятное, ведь что может быть менее вероятным для рациональной мысли, чем бытие Бога. Религиозная вера существует только потому, что опирается на самообнаружение Бога. Однако в отличие от С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского С.Л. Франк не противопоставляет веру и знание. Он считает веру особым знанием – знанием-доверием или верой-достоверностью. Такое знание вызывается реальным присутствием самого предмета знания в нашем сознании, что и составляет сущность опыта. Это означает, что вера у Франка имеет характер интуиции, а так как интуитивное «живое знание», по его мнению, предшествует «предметному знанию», вера служит его предпосылкой и основой.

Итак, С.Л. Франк считает, что трансцендирование происходит посредством мистической интуиции, а религиозный опыт представляет собой вершину внутреннего опыта человека, потому что является переживанием трансцендентного как наиболее достоверного, а своим результатом имеет «постижение Непостижимого». Религиозный опыт, по мысли Франка, реален и сверхреален. Он настолько реален, насколько несомненна реальность содержания любого другого опыта, выходящего за пределы чувственно воспринимаемого бытия: эстетического восприятия, восприятия времени, геометрических форм, общих свойств, отношений и прочего. Но так содержание религиозного опыта относится к сфере трансцендентной первичной реальности, и очевидно, что первым актом к получению такого опыта является вера.

Понимание религии как выражения стремления человека к абсолютности было характерно и для А.Ф. Лосева. В «Диалектике мифа» он так определяет религию: «...религия есть всегда то или иное *самоутверждение личности в вечности*... та или иная попытка утвердить личность в бытии вечном, связать её навсегда с бытием абсолютным» [12, с. 92]. При этом Лосев указывает на чувственность, даже физиологичность религии, понимая под последним словом то, что религия именно жизнь, в которой задействован весь организм человека, а не только интеллект, чувства или воля.

Ещё один русский религиозный философ первой половины XX в. – И.А. Ильин, чтобы рассмотреть сущность религии, редуцирует религию к религиозному опыту: «Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт» [13, с. 16]. Религиозный опыт, по Ильину, – это опыт видения реальнейшего и лучшего путём «отвязывания» чувства и созерцания от внешнего мира и его закономерностей. Но такое «отвязывание» не означает исчезновения предметности: предметом религиозного опыта выступает «Совершенство, обладающее объективной реальностью», то есть Бог. Началом религиозного опыта выступает «предчувствие полноты совершенства»: «Быть религиозным совсем не значит иметь сверхъестественные видения или предаваться экстазам, или переживать мистические «посещения»; всего этого может и не быть, и в духовном отношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было. Но нельзя стать религиозным,

не имея хотя бы малого опыта объективного совершенства и не принимая этого совершенства сердцем» [13, с. 135].

В структуре религиозного опыта И.А. Ильин выделяет три составляющие: религиозный акт, религиозное созерцание и религиозный предмет. Религиозный акт – это то, *как* человек верует, то есть религиозное переживание, «состояние души», слагающееся из психических функций: чувства (эмоций и аффектов), воображения, мышления, воли, ощущений и инстинктивных влечений. Религиозное содержание – то, *во что* человек верует, что исповедует в качестве абсолютной истины. Оно есть не личное переживание, а то, что принимается личностью, то есть имеет объективированные формы, например догматы, молитвы, славословия. От строения религиозного акта зависит религиозное содержание. Христианство, по мнению Ильина, есть религия сердца, ислам – религия воли, индуизм – религия воображения. Новое религиозное содержание требует нового религиозного акта, так возникают реформы, секты и ереси.

Обращает на себя внимание то, что Ильин в опыт включает мышление – этим он отличается от Ф. Шлейермахера, У. Джеймса и современных ему западноевропейских исследователей религиозного опыта, провозглашавших полную иррациональность такового. Он пишет о целостном характере религиозного опыта, в котором определённая роль принадлежит и мысли. Своим оппонентам, утверждающим, что религиозный опыт у большинства людей слагается и зреет не в сфере сознания, а в иррациональных тайниках чувства и воображения, Ильин отвечает тем, что невозможно отделить разум от таких «чувственных» составляющих религии, как любовь, созерцание, воля. Кроме того, религиозный опыт не исключает сомнения; религиозное сомнение подразумевает предметное отношение к Богу: «В религиозном сомнении человек уже одержим тем самым Предметом, в котором он сомневается и о котором всё ещё не решается сказать себе ни «да», ни «нет». Эта одержимость есть сама по себе, до наступления религиозной очевидности и без неё – религиозное событие...» [13, с. 265].

Как и большинство других исследователей, И.А. Ильин утверждает, что религиозный опыт является приоритетным опытом (опытом «по-главному») и наиболее интенсивен по сравнению с другими видами опыта. Он становится главным потому, что носит характер катарсиса (очищения): освобождает душу человека от недуховных, пошлых и ничтожных содержаний и создаёт, а затем укрепляет «религиозно верные акты»: живое ощущение тайны; смирение; благодарность; дар сердечного созерцания; доброту. Эти акты не извлекаются из личного опыта, а создаются религиозной общиной или Церковью: «религия не «выдумывается», а воспримется» [13, с. 380]. Обладая собственным религиозным опытом, человек стремится к «религиозно-опытному» общению, способному утвердить его в верности избранного пути.

В этом пункте И.А. Ильин обращается к социальной составляющей религиозного опыта. Для русского мыслителя нет дихотомии индивидуальных мистических переживаний и конфессионального религиозного опыта. Индивидуальная религиозность обусловлена коллективной (конфессиональной), хотя неколлективная религиозность является источником религиозного опыта; индивид может сформировать специфическое содержание своего

религиозного опыта, что потребует нового религиозного акта, от чего возникнет конфликт с религиозной общиной, но если у данного индивида возникнут единомышленники, то образуется новая религиозная общность (секта).

И.А. Ильин считает, что часто человек смешивает предмет и содержание религиозного опыта и выдаёт содержание за предмет. Так возникает иллюзорный (фантастический, химерический, беспредметный) опыт – те самые «ложь и предательство». Кроме того, в качестве Предмета религиозного опыта может оказаться несовершенный предмет, и тогда у человека возникает ложный религиозный опыт.

Вершиной религиозного опыта, согласно Ильину, является переживание единения с Богом, которое ощущается как свет, дающий высшее счастье или блаженство. Тема светоносных переживаний присутствует в различных религиозно-мистических традициях. Но у Ильина основой описания опыта единения с Богом является исихастская доктрина созерцания Фаворского света, догматически закреплённая в православной традиции. В духе этой традиции Ильин указывает, что единение с Богом возможно, только если человек воспринимает «божественный Предмет» всей глубиной сердца, вовлекая в это приятие силу сознания, воли, разума, и придает этому опыту определяющее значение в личной жизни.

Итак, определение религиозного опыта И.А. Ильин начинает с предельно общей констатации того, что этот опыт является восприятием Бога индивидом в пределах своей субъективной и личной человечности и заканчивает также общим, по крайней мере для религиозных мыслителей, суждением о том, что религиозный опыт есть опыт единения с Богом. Между ними – более двадцати конкретных характеристик религиозного опыта и условий его осуществления, рассеянных во всём содержании книги «Аксиомы религиозного опыта». Из них главные таковы: это опыт непосредственного видения реальнейшего и лучшего, он носит автономный характер, предполагает любовь, характеризуется постоянной, устойчивой направленностью и напряженностью, не исключает сомнения, нуждается в очищении, углублении и обновлении, является приоритетным в жизни индивида, цельным и искренним, смиренным и молитвенным, вызывает желание совершенствоваться, верность Богу и острое ощущение своего греха.

Отсюда следует, что, по Ильину, религиозный опыт настолько специфичен, что может быть понят только из себя самого, в слабом варианте – из описаний тех, кто был носителем подлинного религиозного опыта. Эти описания, а также религиозные предметы, догматы, книги, правила, слова, обряды, здания и священнослужители служат объективациями религиозного опыта. В силу своего приоритетного характера он выступает основой других видов опыта. Вследствие этого встаёт вопрос о критериях истинности. Тем более что Ильин категорически возражает Ф. Шлейермахеру, призывающему освободить субъективное религиозное созерцание и оправдать его в деле религиозного постижения, вопреки мнению, что религиозное верование может быть истинным или ложным. В призыве Шлейермахера Ильин увидел утверждение права человека на религиозную разнузданность.

И.А. Ильин считает, что религиозная истина познаётся не чувствами (эмоциями и аффектами), не логикой (интеллектом), а сердечным созерца-

нием – особой интуитивной деятельностью, которую можно назвать ещё и любовью. Игнорирование последней приводит к мысли, что человек от вожделяющего животного отличается только способностью к формально-логической деятельности. Любовь связана по крайней мере с двумя качествами – смирением и благодушием. Смирение происходит от понимания человеком своего несовершенства перед предметом своей веры. Благодушие наступает в результате осознания своей связи с предметом веры, неоставленности им, его объективности, а значит, данности его в опыте и другим людям, их причастности ему, что, в свою очередь, позволяет ощутить свою духовную общность с этими людьми или хотя бы надежду на эту общность. Таким образом, в отличие от Ф. Шлейермахера и Р. Отто, говоривших о пассивном характере религиозного опыта, И. Ильин доказывал его деятельный характер и считал, что человек ответственен за его чистоту, как ответственен и за все свои дела и поступки.

От рассмотренных выше концепций отличается концепция Н.А. Бердяева, в которой мистический и религиозный опыт разделяются. Если религиозный опыт есть институализованная форма опыта богообщения, то мистический – личная. Но «личная» не означает «субъективная». Мистик, преодолевая тварность, видит истинную реальность, то есть реальность божественную. Это означает, что мистик – религиозный человек, но выражает он свой опыт не в понятиях, как это делает теология, а в образах: «Мистики описывали переживания своего опыта как преодоление бездны между Богом и человеком. В этом опыте, уверен философ, трансцендентное становится имманентным, Бог раскрывается изнутри, а не снаружи, или сверху, с неба» [14, с. 29; 15, с. 163–166].

Рассмотренные выше рассуждения русских религиозных философов первой половины XX века о религиозном опыте – это рассуждения религиозных мыслителей, для которых данный вид опыта являлся наиболее значимым личностно, и поэтому к этим рассуждениям можно относиться как к субъективно окрашенным, не выдерживающим строгой научной критики с объективистских позиций. Но проблема состоит в том, что религиозный опыт не может быть проверен ни научными доводами, ни тем более экспериментами, ни предметно практической деятельностью, поскольку все они направлены не на трансцендентный предмет религиозного опыта, а на предметы «имманентного» мира, повседневной реальности. В результате же религиозного трансцендирования осуществляется своего рода «прорыв» ткани повседневности, и индивид оказывается в особой области опыта, находящегося за пределами как его собственного повседневного жизненного опыта, так и тех знаний, норм и оценок, которые ему транслированы обществом как внешней для него средой. Осмысливая же свои религиозные переживания, он испытывает личностную трансформацию, изменяющую, иногда весьма радикально, его взгляды на жизнь, окружающую действительность и способы взаимодействия с ней.

Вместе с тем аргументу об ангажированности рассуждений русских религиозных философов о религиозном опыте как опыте трансцендирования противостоит концепция религиозного и мистического опыта П. Бергера. П. Бергер как исследователь религии стоит на позиции «методологического

атеизма», согласно которой религиозные идеи и отношения нужно рассматривать только как продукт человеческой деятельности, не включая в число их продуцентов Бога [16]. В концепции Бергера в связи с такой позицией «религия может быть определена как человеческое отношение к космосу (включая сверхъестественное) как к священному порядку» [6, с. 348], как то, что «включает набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта – опытом сверхъестественного и опытом священного» [6, с. 346].

Основываясь на теории множественных реальностей А. Шюца, согласно которой трансцендированием является любое прерывание повседневности, будь то транс, погружённость в разбор научной теории или созерцание художественной картины, П. Бергер писал о том, что мистический и религиозный опыт основаны на переживании прорыва в такую реальность, по сравнению с которой повседневная реальность утрачивает свой онтологический статус преобладающей реальности, превращаясь либо в иллюзию, либо в несовершенную копию истинной реальности, открывшейся в этом прорыве. При этом переживание «радикально и ошеломляюще иной реальности» – это опыт сверхъестественного или мистический опыт [6, с. 346–348]. Религиозный же опыт – это переживание встречи с совершенно иным бытием, которое для человека обладает спасительной значимостью: «С точки зрения индивида священное есть нечто подчёркнуто иное, чем он сам, и в то же время именно оно укрепляет его в самом центре его бытия, соединяет его с космическим порядком» [6, с. 349].

Рассуждения Бергера об опыте сакрального, несмотря на указанную позицию «методологического атеизма», ведутся в духе Р. Отто, протестантского пастора, и сам Бергер неоднократно указывает, что Отто принадлежит классическое описание священного. Можно провести аналогию между суждениями Бергера о религии и идеями М. Элиаде и других религиозных мыслителей западной цивилизации, и все эти аналогии будут свидетельствовать лишь об одном – выражение религиозного опыта без учета обращения к его характеристике как опыта наивысшей реальности или, по крайней мере, реальности, превосходящей реальность окружающего мира, оказывается неполноценным и неудачным. Таким образом, религиозный опыт имеет свою специфику, касающуюся предмета и силы переживаний, причём ни предмет, ни сила этих переживаний не зависят от социокультурных условий и обстоятельств, будучи трансцендентны им. Поэтому религиозный опыт следует считать опытом трансцендирования, независимо от того, как понимается само трансцендирование.

Список литературы

1. *Малевич, Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы / Т.В. Малевич. – Москва: ИФРАН, 2014. – 175 с.
2. *Миронова, А.М.* Социокультурный и антропологический контексты в определениях мистического опыта / А.М. Миронова, С.Н. Астапов // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. – 2022. – № 69. – С. 104–112.

3. Кюнґ, Г. Во что я верю / Г. Кюнґ. – Москва: Издательство ББИ, 2013. – 288 с.
4. Moore, B. When religion goes to school: Typology of religion for the classroom / B. Moore, N. Habel [электронный ресурс]. – Adelaide: South Australian College of Advanced Education, 1982. – URL: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/1>
5. Астапов, С.Н. Эпистемология религиозного опыта / С.Н. Астапов // Научная мысль Кавказа. – 2009. – № 3 (59). – С. 62–66.
6. Бергер, П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – Москва: Аспект Пресс, 1996. – С. 352.
7. Гуревич, П.С. Мистика как культурная традиция / П.С. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 136–145. – URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/599/139/1231/014Gurevich.pdf>
8. Булгаков, С. Свет невечерний / С. Булгаков // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. – Санкт-Петербург: ООО «ИНАПРЕСС», Москва: Искусство, 1999. – 416 с.
9. Флоренский, П.А. Столп и Утверждение Истины / П.А. Флоренский // Сочинения: в 2 т. – Москва: Правда, 1990. – Т. 1. – Ч. 1. – 490 с.
10. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения. – Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. – С. 247–796.
11. Астапов, С.Н. Познание Бога как проблема философии религии С.Л. Франка / С.Н. Астапов // Мысль (Журнал Петербургского философского общества). – Вып. 16. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – С. 55–61.
12. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 21–186.
13. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование / И.А. Ильин. – Москва: АСТ, АСТ-МОСКВА, 2006. – 586 с.
14. Миронова, А.М. Специфика понятия религиозного опыта в трудах русских философов конца XIX – начала XX века / А.М. Миронова // Научная мысль Кавказа. – 2018. – № 4. – С. 27–30.
15. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – Москва: Республика, 1994. – С. 163–166.
16. Бубнов, Е. Методологический атеизм Питера Бергера / Е. Бубнов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2023. – № 41 (1). – С. 269–298.

References

1. Malevich TV. Theories of mystical experience: historiography and perspective-you. Moscow: IFRAN, 2014. 175 p.
2. Mironova AM, Astapov SN. Sociocultural and anthropological contexts in the definitions of mystical experience. Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science. 2022;69:104–112.
3. Kyung G. What I believe. Moscow: BBI Publishing House, 2013. 288 p.
4. Moore B, Habel N. When religion goes to school: Typology of religion for the classroom. Adelaide: South Australian College of Advanced Education, 1982. Available from: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/1>
5. Astapov SN. Epistemology of religious experience. Scientific thought of Kavkaz. 2009;3(59):62–66.

6. *Berger P.* Religious experience and tradition. Religion and society: Anthology on the sociology of religion. Moscow: Aspect Press, 1996. 352 p.
7. *Gurevich PS.* Mysticism as a cultural tradition. Social sciences and modernity. 1994;5:136-145. Available from: <http://ecsocman.hse.ru/data/599/139/1231/014Gurevich.pdf>
8. *Bulgakov S.* Light is not evening // Prototype and image: in 2 vol. St. Petersburg: INAPRESS LLC; Moscow: Art, 1999. Vol. 1. 416 p.
9. *Florensky PA.* Pillar and the Statement of Truth. Connections: in 2 vol. Moscow: Pravda, 1990. Vol. 1. Part 1. 490 p.
10. *Frank SL.* Incomprehensible. Writings. Minsk: Harvest; Moscow: AST, 2000. Pp. 247–796.
11. *Astapov SN.* Knowledge of God as a problem of the philosophy of religion S.L. Frank. Thought (Journal of the St. Petersburg Philosophical Society). 2014;16:55-61.
12. *Losev AF.* Dialectic of myth. Philosophy. Mythology. Culture. Moscow: Politizdat, 1991. Pp. 21–186.
13. *Ilyin IA.* Axioms of religious experience: a study. Moscow: AST, AST-Moscow, 2006. 586 p.
14. *Mironova AM.* Specificity of the concept of religious experience in the works of Russian philosophers of the late XIX - early XX centuries. Scientific thought of the Caucasus. 2018;4:27-30.
15. *Berdyaev NA.* Philosophy of the free spirit. Moscow: Republic, 1994. Pp. 163–166.
16. *Bubnov E.* Methodological atheism of Peter Berger. State, religion, church in Russia and abroad. 2023;41(1):269-298.

Информация об авторе

ГАБЕЕВ Валерий Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Горский государственный аграрный университет», г. Владикавказ, Россия; eLibrary SPIN: 5505-7217.
E-mail: v.gabeti@mail.ru

Information about the author

GABEEV Valery V. – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences of the Gorsky State Agrarian University, Vladikavkaz, Russia; eLibrary SPIN: 5505-7217.
E-mail: v.gabeti@mail.ru

УДК 316.42

ПРОБЛЕМА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

А.В. Туркулец, С.Е. Туркулец

ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения»,
г. Хабаровск, Россия

Поступила в редакцию: 04.07.24

В окончательном варианте: 08.07.24

Аннотация. В работе концептуализируется проблема межкультурной идентичности в контексте мультикультурализма. Мультикультурализм рассматривается в онтологическом аспекте: раскрывается сущность мультикультурализма как объективного явления в процессе развития самой культуры, показаны особенности его выражения в современных культурных трансформациях, отмечаются возможные перспективы.

Ключевые слова: : культура, идентичность, мультикультурализм, онтология, плюрализм, межкультурная коммуникация

THE PROBLEM OF INTERCULTURAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF MULTICULTURALISM

A.V. Turkulets, S.E. Turkulets

Far Eastern State University of Railways,
Khabarovsk, Russia

Original article submitted: 04.07.24

Revision submitted: 08.07.24

Abstract. The work conceptualizes the problem of intercultural identity in the context of multiculturalism. Multiculturalism is considered in an ontological aspect: the essence of multiculturalism is revealed as an objective phenomenon in the process of development of culture itself, as well as the features of its expression in modern cultural transformations, its possible prospects are noted.

Keywords: culture, identity, multiculturalism, ontology, pluralism, intercultural communication

На протяжении последнего десятилетия в современных научных, философских исследованиях все более настойчиво продвигается идея о кризисе социально-гуманитарного знания. Действительно, глобальные изменения всего общественного мироустройства сегодня налицо. Динамика преобразований настолько сложна и высока, что научный социально-гуманитарный отклик на нее, как правило, запаздывает. Ученые привычно думают «задним умом», применяя устоявшиеся и проверенные временем методы и способы исследования культурных феноменов. Однако, на наш взгляд, осмысление процессов, происходящих в современной культуре, предполагает использование не только традиционных подходов, но и широкого спектра новых исследований. Особенно значимо это при осмыслении проблемы межкультурной идентичности. В этом отношении перспективным является подход, позволяющий увидеть за диссоциативной кажимостью событий общую телеономическую основу современных культурных трансформаций. Одним из рабочих вариантов такого исследовательского подхода может быть мультикультурализм.

Культуру в ее простейшем наглядном выражении можно представить в качестве своеобразной подвижной системы с двумя «осями ориентации», которые постоянно меняют свою «точку пересечения»: 1) пространственная ось: внутреннее – внешнее (свое – чужое) (ось X); 2) временная ось: сиюминутное – долговременное (тактическое – стратегическое) (ось Y). При всей своей символической относительности данный «осевой образ» проясняет весьма важные аспекты для понимания реальной динамики культурных процессов. Точкой пересечения данных осей может служить любой культурный субъект (отдельный самодостаточный персонаж, развитая личность или объединяющее их сообщество, группа), адекватно оценивающий свои способности и навыки, критически фиксирующий возможности и перспективы их применения и развития, четко определяющий свою культурную идентичность, а также имеющий определенный опыт культурного творчества.

С точки зрения субъекта культуры, пространственная ось разграничивает (разделяет) события, зависящие в своем происхождении от его личного ответственного выбора (ценности, установки, мировоззрение), от тех событий, которые от его решения (выбора, оценки, мировоззрения) не зависят. Конечно, субъект культуры выбирает всегда свое-родное (как ему иногда кажется), пытаясь исключить чужое-ненавистное. Это так называемая первая субъектная культурная идентификация.

По мнению все того же субъекта культуры, временная ось служит своеобразным маркером, позволяющим дифференцировать наступление или течение культурных событий и процессов по хронометрическому критерию – «сейчас», («текущее», «сиюминутное», «мгновенное») или «тогда» («когда-то было», «тогда, когда будет», «вечное»). Постоянное сейчас (близкое и родное) или неизменная неизвестная вечность (чужое и далекое). Позиционируя себя в культурном времени, субъект также осуществляет мировоззренческий выбор. Это так называемая вторая субъектная культурная идентификация. Только практически преодолевая эту контрверзу (противостояние, контрарность) в сложных реалиях межкультурных взаимодействий, субъект культуры и получает возможность живого опыта межкультурной идентичности.

Мультикультурализм в этом случае может выступать как способ преодоления («процесс снятия») ограниченности диспозиций своего/чужого и близкого/далекого.

Эти «крестные муки» субъекту культуры приходится переживать постоянно. От них невозможно избавиться, если, конечно, мы хотим оставаться самостоятельными, автономными, суверенными, ответственными. Именно этим и обусловлены сложности и противоречия процесса межкультурной идентичности.

Однако данный образ культуры не раскрывает полностью саму сущность культурного творчества, не выявляет глубинную основу межкультурной идентичности. Он как бы фиксирует культуру в одной плоскости. Поясним: в основании вышеописанного образа культуры как пересечения двух осей лежит понятие субъекта. Но в своей реальной динамике культура есть взаимодействие разных субъектов, причем взаимодействие в разнообразных формах, начиная от самых гармоничных и заканчивая самыми конфликтно-враждебными сценариями. Поэтому для развития образа культуры следует добавить еще одну ось (ось Z), которая придаст объемную видимость образу культуры. Данная ось выражает противоречивую динамику межсубъектного взаимодействия в сфере культурного творчества. Именно на этой оси и происходит самое важное – формирование ситуации культурного выбора и реализация перспектив того решения, которое было принято. Более того, именно эта ось и выражает метаморфоз культурной идентичности не только отдельного субъекта, но и всех субъектов, вступающих в социально-культурные взаимодействия друг с другом. Как раз мультикультурализм и является той своеобразной почвой, из которой произрастает эта ось Z.

У мультикультурализма есть свои бытийные основания, свои социально-исторические корни, свои специфические ценностные критерии, методологические принципы и практические границы применения.

В данной статье мы остановимся на рассмотрении мультикультурализма с его онтологической стороны. Мы не претендуем на всеохватность анализа, абсолютность выводов и строгую нормативность их практического применения.

С *онтологической стороны* мультикультурализм представляет собой определенную совокупность объективных явлений, событий и процессов в историческом развитии культуры. Основное содержание мультикультурализма сводится к вполне простому основанию: сутью культуры является творческая потенция человека в личностном преобразовании и развитии, созидании себя как разумного, свободного, этически ответственного, гармонично развитого существа (личности). Конечно, этому тезису можно давать различные мировоззренческие оценки.

Средством реализации этой потенции является взаимоприемлемое сотрудничество с другими людьми (культурами), имеющими свои неповторимые качества, ценности, установки, традиции и свой уникальный жизненный опыт. Практическое воплощение такого сотрудничества (процессуального контакта) не предполагает строго заданные предметно-материальные рамки или заранее сформулированные (обговоренные) духовно-мировоззренческие условия для коммуницирующих субъектов (культур). Для своего перспективного осуществления сама реальная динамика межкультурных взаимодействий прямо требует от ее участников основываться на мировоззренческом плюрализме.

Однако какие бы экзотические проявления не имела пестрая палитра мультикультурализма, какие бы необычайные сценарии не разыгрывались на его сцене, всегда нужно помнить, что фундаментом для мировоззренческого плюрализма служит родовая сущность человека, которая, впрочем, требует своего

адекватного культурно-исторического восприятия, оценивания и понимания. «Ход истории требует, чтобы люди расширяли круг своих симпатий и понимания, увеличивали сферу нравственного воображения, разделяли взгляды других людей, все более удаленных от них. Время подталкивает нас к такой здоровой, однако ускользающей истине, согласно которой повсюду люди – точно такие же люди, как мы» [2, с. 453].

В многообразии исторических вариантов мультикультурализма проявляется общая объективная закономерность возникновения, формирования и развития самой культуры, что, конечно, выражается в конкретной стилистике той или иной исторической эпохи, той или иной культурно-исторической ситуации. Именно в мультикультуралистической версии более всего проявляется глубинная сущность самой культуры как способа осуществления человеческого творчества и реализации человеческой свободы.

Конечно, любая культура уникальна в своих глубинных экзистенциальных смыслах, мировоззренческих ценностных установках и символическо-предметном оформлении, что может затруднять так называемый диалог культур. Однако очевидные несоответствия иных культур собственному культурному опыту могут выступать своеобразным триггером в попытках установить контакт с представителями других культур. Диалог ведь и возможен именно тогда, когда звучат многие голоса, создающие полифонию культурных смыслов.

Кроме того, необходимость контактов с представителями иных культур требует от носителей культуры (субъектов культуры) также собственной аутентичной культурной идентификации. Чем интенсивнее в своем качественном состоянии и чем длительнее в своем количественном выражении осуществляется взаимодействие различающихся между собой культур, тем больше проявляется потребность в сохранении и упрочении своей идентичности. Более того, как отмечают специалисты, «мультикультурный подход позволяет и особенно содействует развитию двойной или даже множественной идентичности (например, мы можем быть россиянами и украинцами/русскими/чеченцами одновременно)» [1, с. 61]. А так называемый мультикультурный прайминг (т. е. механизм принятия субъектом того или иного решения под воздействием неосознаваемого им стимула) может усилить этот эффект межкультурной идентичности (или, другими словами, эффект мультиидентичности).

Возникновение, становление и развитие мультикультурализма как целостного явления (а также отдельных его проявлений) необходимо рассматривать в исторической динамике, диалектически, как процесс не взаимоисключающих, но взаимопроникающих противоречий. В реальной динамике межкультурных взаимодействий можно выделить следующие противоречия: а) традиции и новации; б) прогрессивное и регрессивное; в) глобальное и локальное. Конечно, обозначенные противоречия не исчерпывают всех сложностей и трудностей в межкультурных взаимодействиях.

Укажем лишь на некоторые наиболее масштабные исторические примеры мультикультуралистического опыта в развитии культур: 1) формирование и организация древнегреческих колоний в акваториях современных Средиземного, Черного и Азовского морей; 2) становление и развитие эллинистической культуры на завоеванных во время походов Александра Македонского территориях; 3) освоение римлянами Передней Азии, Центральной и Северной Европы;

4) логико-смысловое, морально-ценностное, конфессиональное взаимодействие буддизма с аутентичными культурами тех стран, на территории которых он исторически распространялся; 5) взаимодействие христианской и мусульманской культур во время распространения халифата (это взаимодействие принимало различные формы – от сотрудничества до агрессивного соперничества во время крестовых походов); 6) распространение и развитие христианства на территории языческой Руси; 7) освоение европейцами новых территорий в процессе Великих географических открытий; 8) опыт межкультурного взаимодействия из доколумбовой эпохи, например эпохи формирования и развития империи инков XV–XVI вв. в Центральных Андах; 9) культурная динамика Кавказского региона, на территории которого постоянно происходили в исторически обозримом прошлом и осуществляются в настоящее время масштабные и глубокие межкультурные взаимодействия, результатом которых являются как взаимопроникновение традиционных культур, так и их аутентичное сохранение. Этот регион имеет богатый потенциал для подобного рода исследований, он может служить своеобразным полигоном мультикультурализма.

В завершение отметим некоторые перспективы мультикультурализма в онтологическом аспекте.

У мультикультурализма как объективного явления в развитии/эволюции культуры в его онтологическом аспекте есть как минимум две «взаимно переплетающиеся» возможности развития – это позитивная и негативная перспективы. Результатом осуществления позитивной перспективы является реализация творческих потенций взаимодействия различных культур в едином процессе общечеловеческого культурного творчества. Эффективным способом здесь является межкультурная коммуникация, межкультурный диалог. Основанием для осуществления негативной перспективы может стать усиление национально-культурного изоляционизма, диффузия значений культурных феноменов, примитивизация и выхолащивание ценностных смыслов подлинно культурных событий, поверхностное, формализованное участие носителей культурных традиций в межкультурной коммуникации, сознательная деструкция культурно-исторического опыта и пр.

В случае доминирования первой возможности процесс развития культуры будет направлен на формирование так называемых космосомных культурных форм. В обратном случае (при усилении или реализации негативной перспективы) нас ждет хаотичная культурная реальность, в которой прекрасно уживутся всевозможные ризомно-химерические симулякры.

Конечно, выделенные выше возможные перспективы мультикультурализма в его онтологическом аспекте требуют дальнейшего рассмотрения. Причем исследовать необходимо не только их линейные векторы, но и возможные многомерные переплетения, порождающие многозначные пространства смысла. Данная тематика может быть предметом будущих авторских исследований.

Список литературы

1. Григорьев, Д.С. Анализ взаимосвязи мультикультурной идеологии Дж. Берри и различных принципов межэтнической категоризации / Д.С. Григорьев // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. – 2017. – № 4. – С. 54–67.
2. Райт, Р. Эволюция Бога. Бог глазами Библии, Корана, науки / Р. Райт. – Москва: Эксмо, 2017. – 608 с.

References

1. Grigoriev DS. Analysis of the relationship between the multicultural ideology of J. Berry and various principles of interethnic categorization. Bulletin of Moscow University. Series 14. Psychology. 2017;4:54-67.
2. Wright R. Evolution of God. God through the eyes of the Bible, the Quran, science. Moscow: Eksmo, 2017. 608 p.

Информация об авторах

ТУРКУЛЕЦ Алексей Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения», г. Хабаровск, Россия; eLibrary SPIN 3757-0658.

E-mail: tual63@mail.ru

ТУРКУЛЕЦ Светлана Евгеньевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения», г. Хабаровск, Россия; eLibrary SPIN 1189-2070.

E-mail: turswet@rambler.ru

Information about the authors

TURKULETS Alexey V. – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Criminal Law Disciplines, Far Eastern State University of Railways, Khabarovsk, Russia; eLibrary SPIN: 3757-0658.

E-mail: tual63@mail.ru

TURKULETS Svetlana E. – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Criminal Law Disciplines, Far Eastern State University of Railways, Khabarovsk, Russia; eLibrary SPIN: 1189-2070.

E-mail: turswet@rambler.ru

УДК 130.123

**ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ РАЗМЫВАНИЯ ГРАНИЦ
ПУБЛИЧНОГО И ПРИВАТНОГО**

И.Ю. Тихонова

ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»,
г. Воронеж, Россия

Поступила в редакцию: 04.07.24

В окончательном варианте: 09.08.24

Аннотация. В статье проводится анализ идентификационных процессов в ситуации нивелирования прежних способов легитимации и исчезновения моделей для идентификации под влиянием политики идентичности. Отмечается выведение на первый план персональных характеристик личности как оснований для самоопределения и превращение поисков себя в политический проект.

Ключевые слова: публичное, приватное, идентификация, политика идентичности, толерантность, способы легитимации в социальном пространстве

**IDENTITY IN THE CONTEXT OF BLURRIZING THE BOUNDARIES
OF PUBLIC AND PRIVATE**

I.Yu. Tikhonova

Voronezh State University,
Voronezh, Russia

Original article submitted: 04.07.24

Revision submitted: 09.08.24

Abstract. The article analyzes identification processes in the situation of leveling out previous methods of legitimation and the disappearance of models for identification under the influence of identity politics. It is noted that the personal characteristics of the individual are brought to the fore as the basis for self-determination and the transformation of personal searches for oneself into a political project.

Keywords: public, private, identification, identity politics, tolerance, methods of legitimation in social space

В современном обществе при осмыслении идентификационных процессов представляется необходимым обратить внимание на стремление к формированию новых легитимностей, позволяющих осуществлять идентификацию исходя из индивидуальных предпочтений. Это становится возможным в связи с разрушением традиционной системы публичного – приватного: по мере исчезновения публичной сферы, которая защищала индивидов от проникновения в их интимное пространство, открывается доступ к индивидуальным аспектам бытия человека. Последнее стимулирует желание видеть и представлять себя как собственное творение, устраняя любые формы зависимости и ограничений. И если прежде отстаивание права на самоопределение происходило в публичной плоскости и касалось социального образа личности, то теперь борьба ведется за автономию Я и за индивидуальные стандарты поведения.

Культурный релятивизм и политика автономий оправдывают уверенность человека в правомерности своих притязаний на то, чтобы быть тем, кем он себя видит вне общественных образцов и стандартов, позволяя свести образ Я исключительно к персональным характеристикам. Идентификация предполагает установление как тождественных с Другим свойств, так и различий. Но в современном обществе индивидуализация способствует обесцениванию роли Другого в процессе самоидентификации, нивелируя представления о нем как отличном от меня, чьи особенности необходимы мне для установления собственного Я. Индивида мало интересует сущность Другого, если он не признает меня и ценность моей жизни.

Однако нельзя забывать о том, что утверждение индивида не может протекать в ацентричном пространстве, для отстаивания собственной уникальности необходим иной в качестве моей противоположности, а также общая идея, которая позволит достичь социальной идентификации. Но погоня за самоуважением и признанием возводит собственные предпочтения субъекта в ранг всеобщего, исключая возможность построения единого смыслового пространства на базе признаваемых в сообществе ценностей. Субъект требует признания своей уникальности и права иметь собственный смысл, утверждая приоритет своего Я над социальными нормами и институтами.

Ж. Бодрийяр пишет о современности как эпохе производства Другого [1, с. 179]. Этот Другой зачастую искусственно воссоздан как отличный и дифференцированный в своей чуждости от меня. Его признание мной манифестируется как необходимое в толерантном обществе, но понимание его подлинной сущности и личности отсутствует, поскольку нет общего ценностного основания, лежащего в основании сообщества, включающего Я и Других. В обществе, где образ значимого Другого размыт и не предзадан для каждой группы как идентификационная модель, индивиды вынуждены постоянно заниматься искусственным воссозданием Других: через противопоставление себя Другим в болезни, в национальной ненависти и пр. Негативные примеры воссоздания Другого в обществе не случайны, поскольку именно противопоставление себя иным через фиксацию их отличности, враждебности и чуждости наиболее удобно в социальном пространстве, которое от этих противопоставлений пытается искусственно себя огрadyть и зафиксировать самость. Замечательно пишет об этом процессе

Р. Рорти: «Солидарность не раскрывается рефлексией, но создается!» [2, с. 20]. И созидание это возможно на пути следования определенной идее, которая позволит посмотреть на своих как на заслуживающих доверия, сострадания, а на чужих – как противостоящих этой солидарности. Так рождается идентификация как обособление: каждый, кто не разделяет мои ценности, является угнетающим и притесняющим меня. Особенно следует сделать акцент на том, что формирующийся образ становится все более узким, соответствующим личным ощущениям, возможно, непроницаемым для Другого, но от этого требующим еще большего признания. Такая замкнутая на себе личность претендует на особость в силу права на инаковость, выраженного в новой этике толерантного общества.

Стандарты поведения в обществе могут формироваться как снизу вверх – путем отстаивания индивидуальных потребностей и мотивов, так и сверху вниз – со стороны властных органов. Современный «антропологический сдвиг» связан с тем, что мораль мыслится в строго профанных категориях, она отражается исключительно как потребность индивидов в установлении своей исключительности. Преувеличенное внимание к личным целям и личному достоинству ведет к исчезновению представлений об общих целях. Общество перестает играть ведущую роль в детерминации биографии ввиду индивидуализации и делегитимации, вследствие чего пропасть между Я и внешним миром неимоверно разрастается. Поиск себя и утверждение собственного направления развития становятся для индивида первоочередным занятием.

Еще в 80–90-е годы XX века в западном обществе наблюдалось стремление легитимизировать свои отличия. Такое движение за признание идентичности подавляемых групп получило название «политики идентичности» и стало аналогичным прежним движениям за религиозную и национальную идентичность. Последние, правда, были ориентированы на признание общих прав, свойственных большим социальным группам, тогда как политика идентичности все более способствовала локализации и обособлению жизненного опыта малых групп, прежде невидимых и зачастую угнетаемых. В конечном счете данное движение способствовало не столько переопределению идентичностей подавляемых групп и признанию их статуса, сколько еще большей дифференциации внутри социума, постулированию особых прав, на которые претендуют разного рода меньшинства.

Движение за признание таких локальных особенностей и возведение их в ранг социальных идентичностей имеет несколько важных причин. Во-первых, модернизация порождает сложно дифференцированное общество, в котором мобильность индивидов, плюрализм образа жизни, разделение труда и глобализация рабочей силы вместе с усложнением коммуникации (ввиду ее технологической опосредованности и сетевого характера) ведут к формированию мелких групп поверх прежних страт. Во-вторых, распространение образования позволяет индивидам осознанно заявить о возможности признания их особенностей в качестве нормотипичных и выдвинуть рациональные аргументы в их защиту. Не случайно многие идентичности начинают формироваться на основе биометрических показателей. Кроме того, немаловажной причиной распространения политики идентичности

является деколониальный дискурс, связанный со стремлением опровергнуть статус прежних доминирующих моделей и заявить о праве на отличие от этих моделей. Пересмотр этих бинарных оппозиций привел к развитию этнических движений и феминизма, которые, в конечном счете, инициировали другие движения, выступающие за признание различий сообществ. Таким образом, прежняя иерархия, основанная на устойчивых ценностях и универсализме, была отменена в связи с распространением идеи плюриверсальности, предполагающей возможность существования множества миров и микронарративов в качестве оснований для идентификации.

Важно понимать, что в социуме осознания индивидами своих отличий и их ценности недостаточно, необходимо их публичное признание. Поэтому конечной целью политики идентичности стало не уравнивание и признание имеющихся стандартов существования прежде дискриминируемых групп, а создание такого общества, которое ориентировано на признание особенностей и способствует установлению отличий.

В современном обществе политика идентичности все более способствует переносу идентификационных процессов из публичной плоскости в приватную. От отстаивания признания прежде стигматизированных идентичностей и деконструирования прежних форм идентификации субъекты переходят к «развертыванию идентичности» [3]. Последнее представляет собой расширение прав и возможностей для разных категорий людей, которые своим индивидуальным особенностям (вес тела, психические особенности, физические недостатки) придают статус оснований для социальной идентификации.

Последнее направление наиболее широко представлено в повседневности за счет стремления этих групп исключить стигматизацию и осуществить институциональные изменения, превратив раскрытие и осмысление индивидуальных особенностей в политический проект.

Большое значение в формировании ценностей сегодня играет информационное пространство, получившее статус инстанции контролирующей, оценивающей и формирующей контекст нашей идентификации. Во многом информационное пространство выполняет в обществе идеологическую функцию за счет формирования привычек, стиля мышления и стандартов существования. СМИ формируют образ обобщенного Другого, который детерминирует взгляд большинства на реальное положение дел. Именно это видение повседневности становится легитимирующим общественное мнение, отвергающее или закрепляющее определенные модели поведения и мышления. Таким образом, мы видим очевидный процесс установления норм «снизу». Не общественная мораль задает иерархию ценностей, а человеческая оценка, основанная на стереотипах информационного пространства, определяет возможность и правильность того или иного поведения. Базовым определением такого поведения является ориентация на себя – тот постулат, к которому, в конечном счете, приводит нас политика идентичности. Если индивидуальные особенности вступают в противоречие с узаконенным обществом взглядом, необходимо отменить этот закон, устранить все то, что сковывает человека. Через осознание своего несовершенства как особенности, уникальности мы приходим к пониманию недостаточности

для нас имеющихся условий, необходимости сформировать такие сообщества, где этих ограничений удастся избежать и уникальность будет пережита совместно. Зачастую этот путь прогрессивен, поскольку действительно позволяет увидеть существующие в обществе ограничения. Но есть и другая сторона – отрицание прежних норм способствует их стигматизации. Теперь прежде «нормальный» индивид в пространстве признанных прежде «аномальными» субъектов обесценивается. И это необходимо понимать, оценивая будущие направления трансформации общества. Кроме того, в процессе утверждения индивидуальных характеристик в качестве новых легитимностей утрачиваются основания для социальной солидарности.

Говоря о роли нормативного и ценностного регулирования в процессе идентификации и улавливая ощутимое навязывание стереотипов со стороны СМИ, мы не можем не видеть тех особенностей, которые отличают процесс формирования традиций в сегодняшнем обществе и в прежних типах обществ. При значительном влиянии информационной идеологии она всегда учитывает предпочтения отдельных индивидов. Воздействие и манипуляция ориентируются не на массу как таковую, а на прагматические императивы, персонализированные потребности в признании и т. п. Установление толерантного отношения к культурному релятивизму отчетливо проявляется в постмодернистском праве. Оно все больше ориентируется не на манифестирование равенства как такового, а на плюрализм ценностей, заставляя задуматься о необходимости отстаивания собственных прав, о выдвижении приоритетов. Именно плюрализм ведет к толерантности, которая предполагает право человека на своеобразие и, в конечном счете, право на признание этого своеобразия [4].

Тем не менее плюрализм и толерантность не должны быть абстрактными принципами. Как бы идеалистично это не звучало, в обществе универсальные принципы должны быть представлены как необходимые помимо имеющихся у каждого сообщества плюральных ориентаций. Многочисленные ценности можно объединить под одним флагом уважительного отношения к себе и другим. Каковы бы ни были притязания сторон в обществе, диалог между людьми должен быть ориентирован на возможность сделать собственную точку зрения предметом дискуссии и даже поставить под сомнение свою правоту, преодолевая тем самым изоляцию и атомизацию субъекта и взаимное непонимание и непризнание. Ну, и конечно, рефлексивное отношение к ценностям должно сосуществовать с идеей морального универсализма. Ведь задача общества сегодня – выработать общее мировоззренческое пространство. Уважение к личности должно иметь под собой коллективное представление о месте и роли человека в публичном пространстве, формирующее общие для данного сообщества ценности и идеалы, а не только болезненное отстаивание своих частных пристрастий и характеристик.

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. – Москва: РИПОЛ классик, 2017. – 288 с.
2. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – Москва: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
3. Bernstein, M. Identity Politics / M. Bernstein // Source: Annual Review of Sociology. – 2005. – Vol. 31. – Pp. 47–74.
4. Хёффе, О. Справедливость: Философское введение / О. Хёффе. – Москва: Праксис, 2007. – 192 с.

References

1. Baudrillard J. Fatal Strategies. Moscow: RIPOL classic, 2017. 288 p.
2. Rorty R. Randomness, irony and solidarity. Moscow: Russian Phenomenological Society, 1996. 282 p.
3. Bernstein M. Identity Politics. Source: Annual Review of Sociology. 2005;31:47-74.
4. Höffe O. Justice: A Philosophical Introduction. Moscow: Praxis, 2007. 192 p.

Информация об авторе

ТИХОНОВА Ирина Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж, Россия; eLibrary SPIN: 3873-1285.
E-mail: tikhonovaiu@yandex.ru

Information about the author

TIKHONOVA Irina Yu. – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Voronezh State University, Voronezh, Russia; eLibrary SPIN: 3873-1285.
E-mail: tikhonovaiu@yandex.ru

УДК 316.347

СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ

В.С. Ерохин

ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия»,
г. Саратов, Россия

Поступила в редакцию: 04.08.24

В окончательном варианте: 09.10.24

Аннотация. Статья посвящена анализу сущности национальной идентичности России, совокупности структурных ее элементов, а также консолидирующим возможностям государственно-национальной и гражданственно-национальной форм идентичности. Указывается, что эффективным способом нивелирования противоречия между данными структурными элементами национальной идентичности России может считаться использование ресурсов ее цивилизационной самотождественности.

Ключевые слова: национальная идентичность, цивилизационная идентичность, нация, гражданская самотождественность, воображаемые сообщества, коллективное «мы», гражданское сообщество

THE ESSENCE AND STRUCTURE OF RUSSIA'S NATIONAL IDENTITY

V.S. Erokhin

Saratov State Law Academy,
Saratov, Russia

Original article submitted: 04.08.24

Revision submitted: 09.10.24

Abstract. The work is devoted to the analysis of the essence of the national identity of Russia, the totality of its structural elements, as well as the consolidating possibilities of state-national and civil-national forms of identity. It is indicated that an effective way of leveling the contradiction between these structural elements of Russia's national identity can be considered the use of the resources of its civilizational identity.

Keywords: national identity, civilizational identity, nation, civic identity, imaginary communities, collective "we", civil society

Изучение проблемы национальной идентичности и нации как социально-политического феномена в России реализуется на теоретическом и концептуальном уровнях. Как показывает А.В. Лубский [1], в научной литературе ведутся дискуссии о факте существования в России нации и ее существенных признаках. Высказывается положение о том, что макрополитическое сообщество, стоящее за российским государством, сталкивается с большими трудностями в процессе формирования общегосударственной национальной идентичности. Признается тот факт, что ее конструирование происходит в постимперском контексте, в рамках которого существует конкуренция разных проектов построения единой нации, что входит в противоречие с имеющимися политическими и культурными ресурсами, используемыми для конструирования этой идентичности в наднациональной системе координат.

Вместе с тем существует мнение, согласно которому в нашей стране существует единая нация, однако в рамках научных и практико-ориентированных поисков трудным является формирование терминологического ряда для ее определения. Высказывается положение о том, что на уровне терминов существует возможность определения нации в России в качестве гражданской и политической общности. Так, В.А. Тишков полагает, что «процесс формирования гражданской нации достаточно давно и успешно идет в России, а в каком-то смысле или в какие-то событийные моменты следует говорить о российской (гражданской) нации как о свершившемся факте общественного сознания» [2, с. 3–4]. Процесс формирования гражданской нации в России только осуществляется, однако он может быть реализован исключительно при сформированности гражданского общества в нашей стране. Кроме того, проблемность определения национальной идентичности в России проявляется в разделении и необходимости различать государственно-гражданскую и национально-гражданскую идентичность.

В самом общем виде государственная идентичность может и должна быть выражена «исключительно административным закреплением статуса гражданина страны, который присваивается автоматически (по праву рождения или путем специальных процедур получения гражданства для мигрантов) и характеризуется как формализованный, предписываемый извне» [3, с. 12]. Можно согласиться с представленной логикой, поскольку формальные структуры имеют необходимые свойства, позволяющие провести идентификативные практики с достижением в перспективе национально-государственной идентичности.

Л.М. Дробижева полагает, что национально-государственная идентичность представляет собой первую ступень в структуре общероссийской идентичности. Указывается, что механизмы государственного регулирования выступают в качестве определяющих для решения всех проблем, позволяющих контролировать все политические процессы. Такая логика исследования позволяет утверждать, что национальная идентичность в России может быть сформирована на основании ресурсов действующей политической системы, которая имеет право регулировать все возможные социальные процессы.

Наряду с этим основанием национально-государственной идентичности является «гражданское самосознание и гражданская культура, которая предполагает в первую очередь отождествление индивида с гражданским сообществом как политической или гражданской нацией» [1, с. 28]. Высказывается

мнение, согласно которому в условиях российской действительности эти государственная и гражданская формы самосознания не совпадают, что приводит к определенному уровню дистанцирования восприятия политических структур и уровня гражданской самоидентичности.

Л.М. Дробижева демонстрирует различие между национально-государственной и национально-гражданской идентичностью в России, полагая, что содержанием последней является не только отождествление себя с гражданами страны, но и формирование представлений об этом сообществе, способность понимать его интересы, испытывать чувство ответственности за него, а также переживать все возможные эмоции, так или иначе связанные с событиями, которые происходят в жизни конкретного гражданского общества [4, с. 49].

Таким образом, можно говорить о том, что гражданская идентичность «предполагает установление связей с другими людьми, осознание индивидом своей принадлежности к гражданской общности и, что важно, восприятие значимости этой общности, представление о характере взаимоотношений граждан между собой» [5, с. 203]. Отмечается, что регуляция отношений осуществляется на основании гражданских связей. При этом среди важных условий формирования данного вида идентичности – активное отношение человека к миру, самостоятельность в принятии решений, социальное доверие, возникающее на основе социальных связей и различных взаимодействий между людьми, а также наличие политической активности граждан.

Следует отметить наличие двух уровней национальной идентичности – государственного и гражданского. Первый сводится к государственным структурам и предполагает тот факт, что государственная идентичность формируется «волей лидера, политической элитой, через средства образования и СМИ идеи, символы и знаки закрепляются в официальных документах, воздействуют на общественное сознание, конструируя лояльность государству, представления о его истории, законах, нормах» [6, с. 19]. Утверждается необходимость формирования общей идентичности для сохранения единства всех народов и этносов, проживающих в конкретном государстве.

Формирование идентичности граждан трактуется как крайне важное и порой необходимое условие, позволяющее сохранить целостность государства, поддержать согласие в обществе. Формирование государственной национальной идентичности осуществляется достаточно простыми и эффективными способами, с формированием гражданской идентичности дело обстоит несколько сложнее. Речь идет о необходимости создания комплекса представлений, к которым относятся чувство общности с гражданами государства, ощущение единства, возникшего на фоне исторических событий, ответственности за действия граждан государства, способность действовать в интересах граждан, доверие к окружающим, желание участвовать в политической жизни государства и так далее.

Мы видим, что возникает определенное противоречие между государственно-национальной и гражданско-национальной идентичностью, суть которого состоит в разном отношении, разной степени лояльности к государственному аппарату. Вместе с тем представленные формы идентичности предполагают использование идентификационных матриц индивидов, которые составляют нацию как воображаемое сообщество.

В национальной идентичности России присутствуют национально-гражданские элементы, в том числе «представления и чувства общности с гражданами страны, солидарности с ними, ответственность за свою судьбу и жизнь окружающих» [1, с. 28]. В данном контексте речь идет о том, что россияне чувствуют себя не только гражданами России, но и представителями своей национальности.

Как следствие, в России сложилась национально-государственная идентичность, основанная на формировании образа коллективного «мы» как граждан государства. Однако такая форма коллективной идентичности испытывает значительное давление со стороны этно-национальной идентичности, включающей идентичность индивидов с теми или иными этническими сообществами, которые стремятся к усилению своей государственности.

С учетом этого речь может идти о том, что национально-государственная идентичность не имеет достаточного количества ресурсов для «купирования» межэтнических и межконфессиональных противоречий, а также не способна стать реальным ценностным основанием общности российского народа.

Точно такая же логика может быть применима к национально-гражданской идентичности. Проблемное поле состоит в том, что представления о гражданском обществе в России только формируются. Как справедливо полагает В.Б. Аксумов, «гражданское сообщество, формируемое на основе гражданской идентификации, лишено сегодня глубинных интегрирующих связей, того цементирующего аксиологического начала, которое делает общество сплоченным, консолидированным, исключает конфликты между гражданами на основе принципиальных ценностных противоречий» [7, с. 133]. Проблемным становится отсутствие полноценной системы ценностных предпочтений, которые определяли бы ядро, самость гражданской идентичности как отдельного человека, так и целой социальной группы. Такое основание действительно могло бы быть консолидирующим фактором для гражданского общества в России и способствовать формированию гражданской идентичности в нашей стране.

Существующая проблема отсутствия эффективных национально-политических и гражданско-политических механизмов интеграции российского общества в единое образование может быть решена за счет использования ресурсов цивилизационной идентичности как мощного фактора интеграции российского социума. Справедливым можно считать утверждение о том, что представленная форма идентичности позволяет преодолеть дезинтеграционный потенциал этно-конфессиональных различий в российском обществе.

Цивилизационную идентичность можно трактовать в качестве наиболее абстрактной и наименее эмоционально заряженной сущности, что выгодно отличает ее от этнической и национальной форм коллективной и персональной идентичности. Кроме того, преимуществом цивилизационной идентичности можно считать ее синкретичность, которая выражается в том, что она практически всегда сливается с этнической, конфессиональной, национальной и имперской идентичностью [8].

Цивилизационная идентичность в России трактуется как воображаемая коллективная идентичность, поскольку представляет собой результат процесса соотнесения персоны и коллектива с цивилизацией как воображаемым сообществом. Она может быть понята как результат конструктивистских усилий,

поскольку оказывается результатом информационного воздействия, формирующего конкретный цивилизационный образ, а также как финальный результат культурной актуализации тех сущностных предпосылок, которые существуют в представлениях человека и социально-политической группы.

Конструктивистская природа цивилизационной идентичности выражается в том, что существуют и создаются различные образы и образцы существования, а «субъекты, обладающие символическим капиталом власти, навязывают эти образы общественному сознанию в качестве возможных идентификационных матриц» [1, с. 29]. Однако такие концепты могут стать основанием формирования цивилизационной идентичности лишь в том случае, если соответствуют ментальной программе людей.

Цивилизационная идентичность предполагает выработку чувства общности на основании различия и противопоставления «своего» и «чужого», что имеет высокий консолидирующий потенциал для формирования единых свойств коллективного «мы». Такой вид идентичности может трактоваться как высший уровень социальной самоидентичности, основанный на общности культуры, языка и исторической общности народа. Формирование и использование такого вида социальной идентичности позволяет российскому государству укрепить свои позиции на международной арене как неповторимой цивилизационной системы и на внутренней арене в форме преодоления противоречий между отдельными этносами и национальностями.

В целом можно говорить о том, что в рамках проблемы национальной идентичности в России следует выделять национально-государственную и национально-гражданскую идентичность, каждая из которых выполняет конкретную функцию на основании своей природы. В России в самых общих чертах сложилась национально-государственная идентичность, которая испытывает значительное влияние и давление со стороны национально-гражданской идентичности. Затруднительным оказывается преодоление межэтнических конфликтов и достижение консолидации общества в Российском государстве.

На этом основании важным является выделение и формирование идентичности надэтнического характера, которой можно считать цивилизационную идентичность. Ее ресурсы определяют возможность преодоления конфликтов разного рода между представителями многочисленных этносов и национальностей, проживающих в РФ. Формирование такой цивилизационной идентичности может быть предметом политики идентичности в нашем государстве.

Список литературы

1. Лубский, А.В. Дискурсы национальной и цивилизационной идентичности в России / А.В. Лубский // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 2. – С. 24–32.
2. Российская нация: становление и этнокультурное многообразие / Отв. ред. В.А. Тишков. – Москва: Наука, 2008. – 462 с.
3. Галактионова, Н.А. Гражданская идентичность как компонент личностной идентичности / Н.А. Галактионова // Известия высших учебных заведений. Сер. Социология. Экономика. Политика. – 2010. – № 1. – С. 10–12.
4. Дробижева, Л.М. Идентичность и этнические установки русских в своей и иноэтнической среде / Л.М. Дробижева // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 49–58.

5. *Хачатрян, Л.В.* Структура современной общероссийской идентичности / Л.В. Хачатрян // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 4 (78). – С. 202–204.
6. *Дробизева, Л.М.* Российская идентичность и согласие в межнациональных отношениях: опыт 20 лет реформ / Л.М. Дробизева // Вестник Российской нации. – 2012. – № 4–5. – С. 17–34.
7. *Аксюмов, Б.В.* Формирование цивилизационной идентичности как стратегия преодоления социокультурного раскола в современной России / Б.В. Аксюмов // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 129–136.
8. *Хачатурян, В.М.* Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности / В.М. Хачатурян // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 218–240.

References

1. *Lubsky AV.* Discourses of national and civilizational identity in Russia. Scientific thought of the Caucasus. 2014;2:24-32.
2. Russian nation: formation and ethnocultural diversity. Ed. by V.A. Tishkov. Moscow: Nauka, 2008. 462 p.
3. *Galaktionova NA.* Civic identity as a component of traditional identity. News of higher educational institutions. Sociology. Economics. Politics. 2010; 1:10-12.
4. *Drobizheva LM.* Identity and ethnic attitudes of Russians in their own and non-ethnic environment. Sociological research. 2010;12:49-58.
5. *Khachatryan LV.* The structure of modern all-Russian identity. Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice. Tambov: Diploma, 2017;4 (78):202-204.
6. *Drobizheva LM.* Russian identity and harmony in interethnic relations: the experience of 20 years of reforms. Bulletin of the Russian nation. 2012;4-5:17-34.
7. *Aksyumov BV.* Formation of civilizational identity as a strategy for overcoming the sociocultural split in modern Russia. Sociological studies. 2010;12:129-136.
8. *Khachaturian VM.* Man in the space of civilizations: the problem of civilizational identity. Questions of social theory. 2010;IV:218-240.

Информация об авторе

ЕРОХИН Владимир Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», г. Саратов, Россия; eLibrary SPIN: 8719-8840.
E-mail: v.s.erohin@mail.ru

Information about the author

EROKHIN Vladimir S. – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Saratov State Law Academy, Saratov, Russia; eLibrary SPIN: 8719-8840.
E-mail: v.s.erohin@mail.ru

УДК 101.1:316

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЭРГОТЕХНОГЕННОЙ СРЕДЫ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

А.А. Кузьменко

ФГБОУ ВО «Брянский государственный технический университет»,
г. Брянск, Россия

Поступила в редакцию: 02.10.24

В окончательном варианте: 08.10.24

Аннотация. Статья посвящена исследованию эргономики и эргодизайна в контексте формирования эрготехногенных сред жизнедеятельности. Анализируется понятие «эргономичная среда» и рассматривается её эволюция через призму подходов разных авторов. Основное внимание уделяется вопросу о том, можно ли считать современные техногенные среды эрготехногенными (т. е. эргосредами). В статье приводятся мнения отечественных и зарубежных ученых, исследующих влияние эргономики и эргодизайна на проектирование комфортных и безопасных условий жизнедеятельности человека. В частности, рассматриваются особенности связи эргономики с экологичностью и энтропийностью систем, а также важность учета временного фактора в процессе проектирования. Сделан вывод о том, что современные техногенные среды не могут быть признаны полностью эрготехногенными, однако наблюдается стремление к их становлению в данном качестве, что требует формирования в обществе эргомышления, эргосознания и эргокультуры.

Ключевые слова: эрготехногенная среда, эргодизайн, социально-техногенный мир, социально-биосферное развитие, эргомышление, эргосознание, эргокультура

THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE ERGOTECHNOGENIC ENVIRONMENT OF VITAL ACTIVITY

A.A. Kuzmenko

Bryansk State Technical University,
Bryansk, Russia

Original article submitted: 02.10.24

Revision submitted: 08.10.24

Abstract. The article is devoted to the study of ergonomics and ergodesign in the context of the formation of ergotechnogenic life environments. The concept of an "ergonomic environment" is analyzed and its evolution is considered through the prism of approaches by different authors. The main attention is paid to the question: whether modern technogenic environments can be considered ergotechnogenic (ergomediums). The article presents the opinions of domestic and foreign scientists investigating the influence of ergonomics and ergodesign on the design of comfortable and safe living conditions for humans. In particular, the features of the relationship between ergonomics and environmental friendliness and entropy of systems are considered, as well as the importance of taking into account the time factor in the design process. The main conclusions of the article are that modern technogenic environments cannot yet be fully recognized as ergotechnogenic, however, there is a desire for their formation, which requires the formation of ergo-thinking, ergo-consciousness and ergoculture in society.

Keywords: ergotechnogenic environment, ergodesign, socio-technogenic world, socio-biospheric development, ergo-thinking, ergo-consciousness, ergoculture

Существование современного мира и его развитие подчинено взаимовлиянию трех сфер – биосферы, социосферы и техносферы (компонент «био», компонент «социо» и компонент «техно»). Вместе они образуют системно организованную социотехно-природную метасреду, окружающую человека и определяющую условия его жизнедеятельности. Эти интегративные изменения подробно исследуются, начиная с XXI века, в трудах ученых и философов признанной РАН Междисциплинарной научно-философской школы социально-техногенного развития мира при Брянском государственном техническом университете [2].

Стремление к повышению комфорта, безопасности и преодолению естественного отбора на протяжении всей эволюции подталкивало человечество к трансформации природного окружения и естественных природных ландшафтов в искусственные среды жизнедеятельности. Сегодня искусственная среда, в которой протекает жизнедеятельность общества, представляет собой техногенную социоприродную систему (по классификации Е.А. Дергачевой) – социотехноприродную среду жизнедеятельности, включающую урбанизированные территории городов, пути сообщения с ними, объекты энергетики и транспорта, системы и технологии, искусственно созданные человечеством (элементы техносферы).

С расширением техногенной среды до глобальных масштабов человечество утратило понимание границ своего воздействия на природную оболочку Земли. Первоначально она создавалась для оптимального существования биологической цивилизации в природной среде, обеспечения комфорта и безопасности общества. В дальнейшем неконтролируемое пространственное разрастание техногенной среды привело к трансформационным процессам в биосферных циклах, что способствовало всё большей биосферной деградации, выражающейся в снижении биоразнообразия, истощении плодородных почв, загрязнении водной и воздушной среды и др. Поэтому сегодня стоит задача контроля за дальнейшим расширением техногенной среды, учета особенностей её проектирования и перепроектирования в соответствии с природоориентированными технологиями. При этом следует принимать во внимание социально-техногенное взаимодействие процессов, оказывающих трансформационное воздействие на биосферу.

В рамках данной статьи поднимается вопрос о существовании эрготехногенной среды и её онтологическом статусе в социально-техногенном дискурсе. Предпринимается попытка доказать важность осмысления возможности существования биосфероориентированного социально-техногенного взаимодействия, при котором в существующем социотехноприродном мире все компоненты («социо», «техно» и «био») будут гармонизированы.

Социотехноприродная метасистема

По мнению Э.С. Демиденко, основателя упомянутой Междисциплинарной научно-философской школы, современная эпоха отражает смену систем: биосфера сменяется новой социотехноприродной системой. В этой системе первостепенную роль играет уже не биосфера, а общество, точнее, метаобщество. Такое общество отличается расширением техносферы, которая замещает биосферные пространства и создает искусственную постбиосферную реальность. Именно этот процесс ведет к формированию новой социотехноприродной системы, созданной человеком. «Метаобщество подразумевает совершенно новое техногенно-надприродное состояние, основанное на научно-технических достижениях, подчиняющее биосферу и формирующее социотехноприродную метасистему» [2, с. 87].

Доиндустриальные общества развивались в границах биосферной метасистемы. Напротив, индустриальные и постиндустриальные общества создали постбиосферную социотехноприродную метасистему. Этот сдвиг, как отмечают ученые научно-философской школы Э.С. Демиденко, Е.А. Дергачева, Н.В. Попкова, означает движение к искусственной среде обитания, а формирующуюся метасистему, по сути, можно назвать новым искусственным миром, в котором начинают преобладать компоненты «техно» и «социо», пространственно вытесняя компонент «био».

Таким образом, концепция социотехноприродной метасистемы, развиваемая учеными Брянской междисциплинарной научно-философской школы, отражает современный сдвиг в эволюции жизни на Земле. Этот процесс охватывает непрерывную взаимосвязанную эволюцию социальной и природной жизни в условиях нарастающего давления техносферы. Новая социотехноприродная метасистема включает (по Э.С. Демиденко): «1) глобальный социальный организм с его материальной и духовной культурой, научными достижениями и техническими производственными силами; 2) динамично развивающуюся и расширяющуюся техносферу; 3) растущую биосферу, включающую одомашненных животных, культивируемые сельскохозяйственные и домашние растения, трансгенные организмы и многое другое; 4) трансформирующуюся биосферу; 5) быстро эволюционирующее общество; 6) изменение природных компонентов планеты, не связанных с биосферой» [2, с. 101].

Статус и значение техносферы в современном мире

В данной части статьи проводится философский и аналитический обзор понятий «техника», «технология», «техногенная среда» и «техносфера» и исследуется их взаимодействие с природной средой и обществом. Так, древние греки изначально определяли технику как инструмент и умение. Аристотель различал естественные и искусственно созданные объекты, определяя направление развития человека с древности. Со временем понятие «техника» приобрело два основных значения. Первое, сформулированное Ф. Бэконом и П. Энгельмейером, определяет технику как искусственное средство покорения природы. Второе значение, по мнению Дж. Эллюля, определяет технику как набор эффективных методов в различных областях человеческой деятельности.

В.М. Розин, определяя понятие «техносфера», рассматривает технику как цивилизационный феномен, охватывающий технические артефакты, знания, деятельность и «вторую природу», созданную с помощью технологий, и считает ее материальной основой существования общества [13, с. 139]. В.М. Розин объясняет, что технология возникает в результате оптимизации взаимодействия с природой для улучшения капиталистического производства, уделяя особое внимание операциям, разделению труда и стандартизации. В отличие от техносферы понятие «техногенная среда» включает в себя технологии и объекты, которые преобразуют энергию, вещество и информацию в интересах человека.

Рассуждая о пространственном расширении техногенной среды, Н.В. Попкова приходит к выводу о том, что «в настоящее время она (техногенная среда) превосходит биосферу, преобразуя природные системы в технические, и представляет собой результат технологического развития и человеческого труда» [12, с. 14]. Н.В. Попкова также выделяет различные концепции техногенной среды, характеризующиеся такими измерениями, как «организованность – хаотичность» и «глобальность – локальность», а также такими терминами, как «техносфера», «антропосфера» и «урбаносфера» [23].

О.В. Долженко рассматривает техносферу как неотъемлемую часть социокультурного пространства. Э.С. Демиденко считает, что техносфера замещает биосферу и оказывает значительное влияние на человечество [2]. А.Д. Иоселиани утверждает, что техносфера приводит к кардинальным изменениям в обществе, формируя новые принципы жизни и мировоззрения. Она подчеркивает, что техносфера проявляет себя как естественно-искусственное образование, влияющее как на объект, так и на субъект.

В.И. Казакова подчеркивает, что ключевым понятием при изучении техносферы является «технический артефакт» – объект, созданный или модифицированный человеком для улучшения деятельности и качества жизни. Ученый считает важным переосмысление жизненных реалий через призму технических артефактов и «исследование коэволюции техники и человека, искусственного и природного» [4, с. 26]. А.В. Миронов вводит понятие социо-техно-биогеосистемы (СТБГС), объединяющей космическое пространство, магнитосферу, атмосферу, гидросферу, литосферу, биосферу, социосферу и техносферу, включая отходы жизнедеятельности человека [7]. По его мнению, эти сферы представляют собой заключительный этап эволюции планеты, создающий техническую реальность и естественную среду обитания человека посредством совместной эволюции общества и его окружающей среды. С.В. Кричевский вводит понятие социотехнологическая система (СТП-система). По его мнению, она состоит из трех взаимосвязанных компонентов – общества, технологического ядра и природы.

В контексте рассмотренных мнений считаю необходимым обратиться к мнению Н.В. Попковой, которая отмечает, что отсутствие единого подхода к определению техносферы затрудняет ее научное изучение. Исходя из этого можно сделать вывод, что эволюционирующий характер техносферы требует постоянного уточнения в связи с появлением новых технологий и изменением социальных условий.

В отечественной и зарубежной литературе рассматривается влияние техносферы на глобальные системы и существование человека, подчеркивается ее интеграция с биосферой. Социально-техногенное общество, движимое научным прогрессом, в настоящее время сталкивается с системным кризисом из-за нарушения природных связей и усиления негативных последствий. Преодоление кризиса требует изменения взаимоотношений внутри системы «человек-общество-техника-биосфера», для чего необходим переход к новой стратегии социально-биосферного развития (по классификации Э.С. Демиденко и Е.А. Дергачевой), способствующей гармоничному взаимодействию человека, элементов техносферы и естественной природной среды.

Рассуждение об эрготехногенной среде и её онтологическом статусе

В рамках данной статьи предлагается к рассмотрению феномен «эрготехногенной среды», который, полагаю, можно определить как конвергентное пространство, в котором общество, техносфера и биосфера гармонично взаимодействуют, формируя безопасную для общества и биосферы среду жизнедеятельности. Рассматриваемую среду воплощает постиндустриально-техногенное общество, для которого она (среда) служит областью применения конвергентных технологий, позволяющих людям сосуществовать в естественном, техническом, виртуальном и социальном мирах. В условиях быстро эволюционирующего социально-техногенного мира проектирование эрготехногенной среды жизнедеятельности лежит в основе коэволюционных отношений общества с естественной природой.

Рассматривая вопросы коэволюционного развития общества и биосферы, считаю необходимым обратиться к трудам отечественных ученых. Так, Н.В. Тимофеев-Ресовский высказывался о том, что идея коэволюции заключается в неразрывной взаимосвязи и совместном развитии биосферы и человеческого общества [14]. Этот процесс предполагает гармонизацию их взаимодействия, что, по словам Н.Н. Моисеева, позволяет находить эффективные решения глобальных проблем, накопившихся вследствие технологического прогресса и экологических кризисов [8]. Продолжая рассуждения о коэволюции, основанные на работах Н.Н. Моисеева, В.А. Кутырев и В.В. Слюсарев делают вывод, что коэволюция «признает самоценность всех ее бытийных форм в соответствии с их сущностной природой». В контексте рассмотрения коэволюционных основ в эргономике и эргодизайне особую роль приобретают рассуждения академиков В.П. Зинченко и В.М. Мунипова. Они отмечают, что коэволюция в эргономичном проектировании играет ключевую роль, объединяя вопросы взаимодействия человека с окружающей средой, технологическими системами и культурными процессами [9, с. 22]. Центральной идеей коэволюции в эргономике выступает осмысление её гуманистического аспекта: каким образом эволюционные изменения человека и природы влияют на развитие общества и как они могут быть направлены на гармонизацию этих отношений при помощи проектирования условий жизнедеятельности. В данном контексте именно эргодизайн выступает процессом проектирования эргономичных условий, в которых протекают сложные взаимодействия между человеком, обществом, элементами техносферы и биосферой. При этом эргодизайн не просто выступает как сочетание эргономики и дизайна, а дает синергетический эффект [6, с. 287], «обретая новую модальность – коммуникативного синергетического действия, направленного на порождение инноваций и прогнозных проектов улучшенной, гармоничной, эстетически совершенной среды обитания людей» [4, с. 103].

Считаю, что такой подход тесно связан с самоорганизацией. В рамках данного подхода исследуются процессы перехода систем на новый качественный уровень. Коэволюция изучает, как такие изменения происходят во взаимодействии между системами. Для эргодизайна это особенно важно, поскольку он направлен на оптимизацию условий труда и жизни человека с учетом эволюционных изменений и новых требований окружающей среды.

Рассуждая о важности эко-эргономического взаимодействия, В.П. Зинченко и В.М. Мунипов отмечают, что такой синтез знаний важен для осуществления междисциплинарных исследований, способствующих формированию новой реальности. В настоящее время эргономике также необходимо интегрировать культурные, символические и эмоциональные аспекты в свои дизайнерские задачи, чтобы окружающая среда (как искусственная, так и естественная, природная) находила отклик у людей. Мыслители, переосмысляя высказывание М. Хайдеггера, отмечают, что «не только "человек – мера всех вещей", но в известном отношении и обратно: "вещь – мера всех людей"» [9, с. 201]. Реализация подобных трансформаций в эргономике и эргодизайне позволяет изменить вектор проектирования на создание экологически чистых, природоориентированных систем, изделий, технологий и сред, являющихся альтернативой имеющимся.

Влияние эргономики и эргодизайна на проектирование сред жизнедеятельности наталкивает на закономерный вопрос: можно ли говорить, что современная техногенная среда является эрготехногенной средой (эргосредой)? Для того чтобы

ответить на данный вопрос, необходимо рассмотреть разные подходы к определению понятия «эргосреда». Так, О.М. Шенцова, пытаясь построить модель предметно-пространственной среды вуза, вводит понятие «эргономичная предметно-пространственная среда» [15]. Исходя из пояснения автора можно сделать вывод, что под эргономичной средой подразумевается пространство, спроектированное таким образом, чтобы учитывать физические, психологические и эмоциональные потребности человека, создавая условия для комфортного и эффективного взаимодействия с его окружением. Эргономичная среда предполагает интеграцию архитектурных и дизайнерских решений (эргодизайнерских), которые не только обеспечивают функциональность, но и создают эстетически привлекательные и комфортные условия для жизнедеятельности.

Рассуждая о важности учета эргономики в дизайне архитектурной среды, Д.И. Нестеров приходит к выводу, что «сегодняшнее состояние эргономики выводит нас на актуальную проблему эргономичности общественного хозяйства в целом» [10, с. 15]. Автор призывает создавать более эргономичные условия производства и жизни. Для этого, по его мнению, необходимо провести исследование динамического равновесия, эргономичности, экологичности и энтропийности всех систем, окружающих человека. Ученый отмечает, что сохранение естественной природной среды выступает мерой сохранения самого человека, оно «представляет глобальный аспект эргономических отношений, который не существует вне микроэкономических связей с прикладной эргономикой» [10, с. 15]. Д.И. Нестеров, описывая понятие «биопредпринимательство», делает важный вывод о том, что решение вопросов охраны природы должно осуществляться «ради эргономичности условий общественного будущего» [10, с. 25].

Оценивая взаимосвязь эргономичности и энтропийности систем, Д.Н. Нестеров приходит к выводу о том, что эргономичность подразумевает способность экономики эффективно и рационально использовать природные ресурсы с минимальными потерями, обеспечивая условия для комфортного и безопасного взаимодействия человека с естественной природной средой. Высокая энтропийность, характеризующаяся быстрым истощением природных ресурсов, негативно влияет на потенциал эргономичности, так как снижает доступность этих ресурсов для будущих поколений и усложняет их рациональное использование. Рассуждая о связи экологичности и энтропийности, мыслитель отмечает, что они взаимосвязаны и не могут рассматриваться как отдельные явления. Они выступают комплементарными процессами, которые в совокупности определяют эргономичность системы общественного воспроизводства. Не менее важным является осознание того, что эргосреда должна соответствовать совокупности эргономичных свойств, к которым относятся управляемость, осваиваемость и обитаемость.

Помимо рассмотрения понятия «эргосреда» для ответа на поставленный вопрос необходимо обратиться к ранее проведенным исследованиям, которые показывают все более активное вовлечение эргономики и эргодизайна в проектирование систем, изделий, технологий, товаров разного назначения для использования в различных сферах жизнедеятельности общества. Так, число моделей эргономичной мебели для офисов и жилых пространств выросло с 2000 до 11738. Интересный пример в сфере жилищного строительства: если в 2019 году только в половине случаев на жилищном рынке отмечалось наличие эргономичной планировки квартиры, то к декабрю 2023 года данный показатель существенно вырос – более 90 % компаний заявляют

об эргономичности планировок квартир в своих новостройках. Помимо этого в последние 3 года все чаще сообщают об эргономичности парковых зон, парковок. В общей сложности в сформированной базе данных (БД) на сегодняшний день содержится более 100 000 наименований товаров и услуг с заявленными свойствами эргономичности.

Полученных в ходе анализа данных и рассмотренных трактовок эргосреды недостаточно для ответа на поставленный вопрос. Поэтому считаю необходимым задать уточняющий вопрос, позволяющий взглянуть на эргономику и эргодизайн в широком смысле: как давно общество использует эргономику и эргодизайн для проектирования удобных и безопасных систем, изделий, технологий и сред? Ответ на этот вопрос дают многие отечественные и зарубежные ученые. Так, В.П. Зинченко, В.М. Мунипов, Б. Шеккела и Дж. М. Кристенсен в своих трудах утверждают, что формирование эргономических принципов проектирования началось с появления первых людей. Данные принципы проектирования итальянский ученый Рафаэлла Да Вела отнесла к периоду «протоэргодизайна», когда первобытные люди стали создавать стоянки и первые орудия труда, опираясь на принцип удобства и безопасности. Обозначенный тезис находит подтверждение в трудах археологов и антропологов А.С. Барнса, Ф. Бордеса, Р. Трингема, Л. Бархэма, П. Блида, Дж. Банеа, А. Федато, М. Сильва-Гаго, М. Террадильос-Берналя, Р. Алонсо-Алькальда, Э. Брунера и др., начиная с середины XX века.

Все указанные труды свидетельствуют о стремлении человека адаптировать среду жизнедеятельности в соответствии с подходами протоэргодизайна, а впоследствии и эргодизайна. Однако не вполне понятно, является данная среда эрготехногенной или она представляет собой техногенную среду с элементами эргономизации систем, изделий и технологий. Для ответа на этот вопрос обратимся к мнению представителей эргоэкологического направления исследований. Так, Г. Гарсия-Акоста обращает внимание на рамочную сущность среды в системах «человек–техника–среда». По его мнению, именно «рамочность» естественной природной среды не позволяет оценить особенности влияния искусственной среды на благополучие человека и общества. Говоря о «рамочности», ученый считает, что современные производственные силы воспринимают естественную природную среду как пространство для потребления, «рамку, которая окружает общество и техномир», а эргономика способна изменить данный подход. Другими словами, эргономизация искусственных (техногенных) систем, изделий и технологий не реализована, что говорит об отсутствии эрготехногенной среды на данном этапе общественного развития.

В свою очередь А. Тэтчер обращает внимание на отсутствие рассмотрения категории времени в контексте проектирования устойчивых систем. Ученый подчеркивает, что неспособность осознания важности учета временного фактора является главной причиной неуспешности предлагаемых моделей устойчивого развития. Это способствует негативному воздействию проектируемых систем, изделий и технологий на человека и окружающую природную среду не одномоментно, а с течением времени, усложняя процесс проектирования и анализа взаимодействия в системе «человек–общество–техносфера–биосфера». Соглашаясь с тезисами А. Тэтчера, Н. Морей предлагает стратегию интеграции эргономического проектирования в разнообразные сложные системы. По мнению ученого, данный подход позволит специалистам в области эргономики принять участие в разработке стратегий устойчивого развития и добиться более эффективного междисциплинарного взаимодействия,

позволяющего решить вопросы сохранения естественной природной среды и выживания человека.

Таким образом, исходя из полученных ответов, можно сделать вывод о том, что в данный момент общество стремится создать безопасные и комфортные условия жизнедеятельности. Оно применяет методы эргономики и эргодизайна при проектировании систем, изделий, технологий и сред. Однако существующие техногенные среды нельзя в полной степени назвать эрготехногенными (эргосредами). На основании сказанного считаю возможным сделать вывод о том, что эрготехногенная среда (эргосреда) представляет собой: 1) функциональную среду взаимодействия человека с прочими элементами системы «человек–общество–техносфера–биосфера»; 2) среду, способствующую созданию эстетически привлекательных, безопасных и комфортных условий жизнедеятельности человека; 3) среду, обладающую высокой экологичностью условий, в которых протекает жизнедеятельность общества; 4) среду, которая способствует снижению энтропийности систем; 5) среду, обеспечивающую сохранение ресурсов и создание условий для эргономичного развития.

Проектирование таких сред должно протекать с учетом безопасности и комфорта общества. Неполное осознание необходимости учета категории времени, на что обращает внимание А. Тэтчер, приводит к невозможности оценить опасность средового и техногенного воздействия на человека и естественную природную среду во временной перспективе. Поэтому считаю необходимым сделать вывод о том, что отсутствие категории времени при проектировании искусственных предметно-пространственных сред не позволяет осознать трансформационный характер человеко-машинного воздействия на биосферу. А следовательно, в большинстве случаев наблюдается перекося в социотехноприродных системах в сторону компонентов «социо» и «техно», в результате которого окружающая природная среда рассматривается как место взаимодействия общества и элементов техносферы, а также как неисчерпаемый источник ресурсов. Именно такой подход к восприятию окружающей природной среды приводит к её трансформации, которая впоследствии приведет к негативным воздействиям со стороны среды на общество. Это полностью противоречит принципам безопасности, экологичности, эстетичности, комфортности, а также не дает возможности говорить о наличии эрготехногенных сред в настоящее время. Однако стремление к эргономичности на современном этапе развития, которое вытекает из анализа исторического процесса применения подходов эргономики и эргодизайна к проектированию среды жизнедеятельности, свидетельствует об их (эрготехногенных сред) становлении.

Полагаю, что становление эрготехногенной среды возможно лишь при наличии в обществе эргомышления, эргосознания и эргокультуры. При этом важно осознавать, что формирование данных компонентов должно происходить в соответствии с принципами синергетики и коэволюции, с учетом влияния среды и общества на биосферу.

Одними из первых упоминают о существовании эргомышления в своих работах В.П. Зинченко и В.М. Мунипов. Они отмечают: «Комета под названием «эргономика» пролетела, вспыхнула и угасла, рассыпавшись мириадами искр, оплодотворивших мышление специалистов в самых разных областях деятельности. При создании чего-либо (внесении любых изменений в искусственную среду) для них стало обычным делом думать о том, как будет действовать и чувствовать себя человек в системе «человек – техническое средство – среда»...». Ученые считают, что

эргономическое мышление прежде всего направлено на эффективность, удобство, безопасность и работоспособность систем «человек – техника» [9, с. 139]. Далее ученые пишут: «Как и экологическое, эргономическое мышление не только становится экономическим фактором, но и открывает путь к новым сложным явлениям в развитии науки, техники, производства» [9, с. 8], подчеркивая важность становления эргомышления для развития науки и техники. Рассуждая о творении мира людей, В.П. Зинченко и В.М. Мунипов обращают внимание на то, что «на основе сотрудничества специалистов с неспециалистами возникло и интенсивно развивается специальное направление – эргономика участия, сверхзадача которого – побуждать людей к эргономическому образу мышления, что явится солидной предпосылкой создания лучшего мира людьми и для людей» [9, с. 37].

В.В. Глущенко, рассуждая об обучении студентов применению САПР, отмечает, что эргодизайн способствует «развитию эргомышления нового поколения акторов постиндустриальной экономики». Также ученый обращает внимание на то, что формируется новый тип дизайн-мышления – эргодизайнерское. А.А. Кумашкова, Н.Ю. Терехова, А.А. Колегов считают, что формируется не просто новое поколение акторов, а новый тип мышления: «Эргодизайн можно охарактеризовать как образ мышления при подходе к проектированию объектов, услуг, процессов и их систем на протяжении всего их жизненного цикла для обеспечения комфортного, безопасного и продуктивного взаимодействия человека с объектами и средой с учетом смежных областей знаний» [6, с. 288]. М.В. Кантарюк подчеркивает, что эргодизайн выступает не только проектной деятельностью, но и новым типом мышления, нацеленного на осмысление самооценности человека.

В монографии «Формирование эргономической образовательной среды в системе «школа – вуз» Л.П. Окулова дает определение эргономического мышления в образовании: «Эргономическое мышление – это мышление, направленное на определение эргономической эффективности и выявление способов её повышения при систематизированном применении эргономических знаний о физиологических, психофизиологических, антропологических, психологических и социальных аспектах личности при проектировании образовательного процесса, влияющего на учебную среду» [11, с. 110]. В работе «Формирование культуры безопасности личности будущего педагога в вузе на основе эргономического подхода» Л.П. Окулова обращает внимание на важность эргономического мышления для процесса гуманизации системы образования [11, с. 110].

Т. Браун делает акцент на важности применения эргономического мышления в процессе проектирования: «Приложение эргономического мышления – это не какое-то конкретное изобретение или инновационный процесс, а целая система сложных взаимосвязанных компонентов, развивающаяся вокруг него». Анализируя эргомышление, ученый отмечает его влияние на достижение устойчивости путем моделирования сложных систем с учетом экологических подходов. Такое системное эргопроектирование (по классификации автора статьи – эргодизайн) основано на взаимосвязи между экологическими особенностями и ограничениями среды и принципами проектирования, позволяющими достичь максимальной устойчивости систем.

Г. Эмброуз и П. Харрис, рассуждая об эргономичном мышлении, приходят к выводу о том, что оно способствует поиску несоответствия среды и проектируемых систем, а также позволяет создавать системы, изделия и технологии, в которых соблюдаются принципы устойчивости, безопасности и экологичности.

М. Сантос, размышляя об эргомышлении, считает его процессом социотехнического представления любой искусственной системы, частью искусственно созданной среды, проектирование которой должно основываться на балансе между технической и экологической составляющей.

Исходя из сказанного выше, можно сделать вывод о том, что эргомышление – это «системное пространственное мышление, направленное на процесс принятия решений и определения эргономической эффективности, предвосхищающее несоответствие требований среды к безопасности, удобству и экологичности, позволяющее проектировать системы, изделия и технологии, в которых соблюдаются принципы социо-природного развития путем гармонизации элементов системы «человек–общество–техносфера–биосфера».

Эргомышление тесно связано с эргосознанием. Исследователи В.М. Зинченко и В.П. Мунипов, рассуждая о профессиональном сознании эргономистов, отмечают, что это особая форма массового общественного сознания, которую не следует унифицировать, поскольку это приведет к гибели всей эргономики как молодой науки [9, с. 29]. Л.П. Окулова подчеркивает важность расширения эргономического сознания для получения нового опыта и навыков.

Обобщая материал, представленный выше, можно сказать, что эргосознание выступает особым типом сознания, включающим в себя осознание взаимодействия в системе «человек–общество–техносфера–биосфера» и необходимости гармонизации всех компонентов сложных систем. Только такой подход позволяет проектировать безопасные и комфортные условия жизнедеятельности, в которых общество, техносфера и биосфера не оказывают разрушительного воздействия друг на друга.

Эргомышление и эргосознание выступают основой для формирования эргокультуры общества. Рассмотрим несколько определений эргокультуры (эргономической культуры). Так, Л.М. Кондракова под эргономической культурой понимает «совокупность достижений науки и правил, обеспечивающих в системе «человек–машина–среда» высокий уровень безопасности труда» [5, с. 91]. Л.П. Окулова, рассуждая об эргономической культуре будущих педагогов, пишет: «Эргономическая культура способствует совершенствованию и выполнению в полной мере трудовых функций педагога, оказывает существенное влияние на проблему участия учителя в создании безопасной и комфортной образовательной среды современной школы и формирование эргономической культуры у обучающихся» [11, с. 122]. Р. Шмидт под эргокультурой понимает процесс, «когда каждый человек понимает и несет определенную ответственность за эргономику. Это означает, что все члены сообщества проинформированы и они вправе вносить [эргономические] усовершенствования, соответствующие уровню возложенной на них ответственности». Л. Смит-Джексон под эргокультурой понимает «культуро-ориентированное восприятие особенностей окружающей среды, влияющих на безопасность, поведение и связанных с принятием риска и соблюдением требований в процессе человеко-машинного взаимодействия». М. Каплан отмечает, что «эргономическая культура расширяет наше понимание культурного значения и нашу способность использовать это понимание для проектирования и оценки изделий». Ц. Лин и соавторы, рассматривая эргокультуру, дают следующее определение: «Это подход, который учитывает взаимодействия, основанные на опыте различия между культурами при проектировании сред».

С моей точки зрения, понятие «эргокультура» включает: 1) безопасность и комфорт жизнедеятельности; 2) понимание каждым человеком ответственности

за вовлеченность в процесс эргодизайна среды жизнедеятельности; 3) учет культурных различий окружающей среды в контексте создания безопасных условий как для человека, так и для окружающей естественной природной среды. Таким образом, эргокультура не просто ориентирована на технические улучшения, приводящие к повышению удобства и безопасности. Прежде всего она связана с изменением мировоззрения, пересмотром ценностей и стремлением к созданию более гармоничной и устойчивой среды, где техногенные и биосферные элементы сосуществуют в равновесии.

К. Ланге-Моралес считает, что эргономическая культура должна включать выработку этики и уважения к человеку и окружающей среде. Для этого исследователь предлагает в своих трудах опираться на принципы устойчивости: 1) эргономические решения должны быть основаны на уважении к правам и достоинству каждого человека; 2) эргономика должна стремиться к устойчивому использованию ресурсов и минимизации негативного воздействия на окружающую среду; 3) эргономические решения должны учитывать воздействие на живую природу и способствовать ее сохранению; 4) важно обеспечивать этическую основу принятия решений в эргономическом проектировании.

На мой взгляд, формирование эргокультуры требует установления новых взаимодействий между обществом, техносферой и биосферой. В данном контексте ключевыми в становлении эргокультуры являются воспитательные и просветительские методы, основанные на ценностно- и личностно-ориентированных подходах к взаимодействию с социотехноприродной реальностью.

Развивая эти мысли, можно отметить, что эргокультура является не просто реакцией на экологические и техногенные кризисы, но и фундаментальной перестройкой отношения общества к миру. Она предполагает глубокое понимание взаимозависимости всех компонентов социотехноприродной реальности («социо», «техно», «био») и требует интеграции этих знаний в повседневную практику и мышление. В этом контексте эргокультура становится новым способом существования.

Эргокультура также поднимает важные вопросы о роли технологий в нашей жизни. Вместо того чтобы рассматривать технологии как нечто внешнее и порой враждебное по отношению к природе, эргокультура способна создать условия, в которых станет возможным увидеть в них инструмент для гармонизации нашего взаимодействия с окружающим миром. Это требует разработки и внедрения технологий, которые не только минимизируют вред, наносимый природе, но и будут активно способствовать восстановлению и поддержанию экологического баланса.

Кроме того, эргокультура ставит перед нами задачу переосмысления потребительских привычек и экономических моделей. Она требует перехода от культуры потребления к культуре гармоничного развития, где главным приоритетом становится не максимизация прибыли, а сохранение и умножение природных ресурсов. Как отмечают А. Тэтчер, К. Цинк и К. Фишер, «она включает в себя внедрение принципов циркулярной экономики, развитие локальных сообществ и поддержание биоразнообразия».

Становление эргокультуры связано с радикальными изменениями в научном познании действительности, переходом к новым теоретическим и методологическим подходам, поиском новых фундаментальных понятий и методов, а также модификацией инструментов познания, таких как средства наблюдения и экспериментирования. Более того, в настоящее время наблюдается создание новой целостной научной картины мира, и эргокультура становится важной составляющей этой картины.

Таким образом, эргокультуру можно рассматривать как новую форму общественной культуры, которая интегрирует элементы природной и техногенной среды. В отличие от традиционных культурных систем эргокультура подчеркивает важность гармоничного взаимодействия человека, техносферы и биосферы. Она требует пересмотра ценностных установок и мировоззренческих основ, которые сложились за века противостояния и разобщения человека с природой.

Сегодня все чаще говорят о гармонизации и балансе технического и экологического в разрабатываемых экософских концепциях. Безусловно, данные направления являются основой и приоритетом в дальнейшем развитии общества. Однако достижение гармонизации и баланса возможно только при условии разработки новых природоориентированных технологий, о которых Президент Российской Федерации В.В. Путин, выступая на 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН 28 сентября 2015 г., сказал: «Нам нужны качественно иные подходы. Речь должна идти о внедрении принципиально новых природоподобных технологий, которые не наносят урон окружающему миру, а существуют с ними в гармонии и позволят восстановить нарушенный человеком баланс между биосферой и техносферой. Это действительно вызов планетарного масштаба» [1].

Такие природоподобные технологии необходимо разрабатывать, основываясь на функционировании системы «человек–общество–техносфера–биосфера», а также особенностях взаимодействия общества с техносферой, которое выступает основой современного прогресса и формирования технологического суверенитета. При этом нельзя забывать о невозможности рассмотрения взаимодействия общества и техносферы в отрыве от их влияния на естественную природную среду. Поэтому эргодизайн, направленный на проектирование среды жизнедеятельности с позиции эргономики в коэволюционном единстве с принципами экологии, способен формировать новый тип техногенных сред, которые некоторые авторы (например, В.А. Белкина) называют экотехносферными. Однако рассматривать формирование экотехносферы без формирования эрготехногенной среды жизнедеятельности – односторонний подход. Только сформированные эргомышление, эргосознание и эргокультура проектирования и эксплуатации систем, изделий, технологий и сред в контексте перехода от социально-техногенного к социально-биосферному развитию (по классификации Э.С. Демиденко и Е.А. Дергачевой) способны обеспечить биосфероориентированность технологий, а также гармонию и баланс между всеми компонентами сложных социотехноприродных систем.

В случае сформированности эрготехногенных сред их дальнейшая эволюция должна привести к формированию эрогобиосферных сред жизнедеятельности, функционирующих в условиях экологической техносферы и способствующих переходу от социально-техногенного к социально-биосферному развитию. В данном контексте необходимо осознание важности эргономизации (достигаемой в процессе эргодизайна) и экологизации социально-техногенных систем, а, следовательно, переход в состояние биосфероориентированности.

Заключение

Эрготехногенная среда представляет собой комплексную систему, интегрирующую взаимодействие человека с обществом, техносферой и биосферой, нацеленную на создание безопасных, экологичных, комфортных и эстетически привлекательных условий жизнедеятельности. Важной составляющей проектирования такой среды является учет временных аспектов, что позволяет оценить долгосрочные последствия

воздействия техносферы на биосферу и общество. Отсутствие временной категории при проектировании ведет к искажениям в системе «человек–общество–техносфера–биосфера», что приводит к превращению природной среды в ресурсную базу и к ее деградации.

Формирование эрготехногенных сред требует наличия эргономичного мышления, сознания и культуры, которые должны развиваться в рамках принципов синергетики и коэволюции, что обеспечит биосферную ориентированность технологий и гармонию между элементами сложных социотехноприродных систем. В будущем развитие эрготехногенных сред жизнедеятельности может привести к их эволюции в сторону эргобиосферных сред, функционирующих на основе экологичной техносферы и способствующих переходу к социально-биосферному развитию, где эргодизайн будет являться важным фактором проектирования сред жизнедеятельности общества.

Список литературы

1. Выступление Президента Российской Федерации В.В. Путина на пленарном заседании 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН; Нью-Йорк, 28 сентября 2015 г. / Министерство иностранных дел Российской Федерации. – URL: https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/un/organs/general_assembly/1515484/
2. Демиденко, Э.С. Философия социально-техногенного развития мира: статьи, понятия, термины / Э.С. Демиденко, Е.А. Дергачева, Н.В. Попкова. – Брянск: БГТУ, 2011. – С. 87.
3. Казакова, В.И. Технический артефакт в горизонте жизненного пространства: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Казакова В.И. – Н. Новгород, 2007. – 26 с.
4. Казанкова, Е.В. Конструктивные возможности дизайна в экологическом пространстве человека / Е.В. Казанкова // Регионы. Города. Ракурсы и параллели: матер. VI Всерос. научно-практ. конф.; Омск, 31 октября 2018 г. – Омск: Омский государственный технический университет, 2018. – С. 99–106.
5. Кондракова, Л.М. Эргономическая культура обучающихся / Л.М. Кондракова // Электронное информационное пространство для науки, образования, культуры: матер. IX Междунар. научно-практ. конф., посвящ. 50-летию Орловского государственного института культуры; Орел, 16–17 декабря 2021 г. – Орел: ФГБОУ ВО «Орловский государственный институт культуры», 2022. – С. 91.
6. Кумашкова, А.А. Эргодизайн как семантически обусловленная интеграция дизайна и эргономики / А.А. Кумашкова, Н.Ю. Терехова, А.А. Колегов [и др.] // Будущее машиностроения России 2022: сборник докладов XV Всерос. конф. молодых ученых и специалистов (с международным участием); Москва, 21–24 сентября 2022 г. – Том 1. – Москва: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2023. – С. 284–288.
7. Миронов, А.В. Философия социо(техно)природной системы: монография / А.В. Миронов. – Москва: Макс Пресс, 2013. – 192 с.
8. Моисеев, Н.Н. Человек и биосфера: опыт системного анализа и эксперименты с моделями / Н.Н. Моисеев, В.В. Александров, А.М. Тарко. – Москва: Наука, 1985. – 271 с.
9. Мунипов, В.М. Эргономика: человекоориентированное проектирование техники, программных средств и среды: учебник / В.М. Мунипов, В.П. Зинченко. – Москва: Логос, 2001. – С. 201.

10. *Нестеров, Д.И.* Эргономика архитектурной среды: учебное пособие / Д.И. Нестеров. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2015. – С. 15.
11. *Окулова, Л.П.* Формирование эргономической образовательной среды в системе «школа-вуз» / Л.П. Окулова. – Ижевск: Удмуртский университет, 2019. – 224 с.
12. *Попкова, Н.В.* Техносфера как область искусственного мира / Н.В. Попкова // Вестник ИрГТУ. – 2005. – № 3 (23). – С. 11–17.
13. *Розин, В.М.* Технология как вызов времени (изучение, понятие и типы технологий) / В.М. Розин // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 19. – С. 139.
14. *Тимофеев-Ресовский, Н.В.* Краткий очерк теории эволюции / Н.В. Тимофеев-Ресовский, Н.Н. Воронцов, А.В. Яблоков. – Москва: Наука, 1977. – 303 с.
15. *Шенцова, О.М.* Проблема и модель организации эргономичной предметно-пространственной среды современного вуза / О.М. Шенцова // Гуманитарное пространство. – 2019. – № 8 (3). – С. 410–419.

References

1. Speech by President of the Russian Federation Vladimir Putin at the plenary session of the 70th session of the UN General Assembly, New York, September 28, 2015 / The Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation. Available from: https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/un/organs/general_assembly/1515484/
2. *Demidenko ES, Dergacheva EA, Popkova NV.* Philosophy of the socio-technological development of the world: articles, concepts, terms. Bryansk: BGTU, 2011. P. 87.
3. *Kazakova VI.* A technical artifact in the horizon of living space. synopsis of a thesis for the degree in Philosophical Sciences: 09.00.11. N. Novgorod, 2007. 26 p.
4. *Kazankova EV.* Constructive possibilities of design in the human ecological space. Regions. Cities. Angles and parallels. Materials of the VI All-Russian Scientific and Practical Conference, Omsk, October 31, 2018. Omsk: Omsk State Technical University, 2018. Pp. 99–106. EDN ZBIRSX.
5. *Kondrakova LM.* Ergonomic culture of students. Electronic information space for science, education, culture. Materials of the IX International Scientific and Practical Conference dedicated to the 50th anniversary of the Orel State Institute of Culture, Orel, December 16–17, 2021. Orel: Oryol State Institute of Culture, 2022. P. 91.
6. *Kumashkova AA, Terekhova NYu, Kolegov AA [et al.].* Ergodesign as a semantically determined integration of design and ergonomics. The Future of Russian mechanical engineering 2022. Collection of reports XV All-Russian Conference of Young Scientists and Specialists (with international participation), Moscow, September 21–24, 2022. Vol. 1. Moscow: Publishing House of Bauman Moscow State Technical University, 2023. Pp. 284–288.
7. *Mironov AV.* Philosophy of socio (techno) natural system: a monograph. Moscow: Max Press, 2013. 192 p.
8. *Moiseev NN, Alexandrov VV, Tarko AM.* Man and the biosphere: the experience of system analysis and experiments with models. Moscow: Nauka, 1985. 271 p.
9. *Munipov VM, Zinchenko VP.* Ergonomics: human-oriented design of equipment, software and environment: Textbook. Moscow: Logos, 2001. P. 201.

10. *Nesterov DI.* Ergonomics of the architectural environment: a textbook. Chelyabinsk: SUSU Publishing Center, 2015. P. 15.
11. *Okulova LP.* The formation of an ergonomic educational environment in the school-university system. Izhevsk: Udmurt University, 2019. 224 p.
12. *Popkova NV.* Technosphere as an area of the artificial world. Bulletin of the IrSTU. 2005; 3(23):11-17.
13. *Rozin VM.* Technology as a challenge of time (study, concept and types of technologies). Philosophy and Cosmology. 2017;19:139.
14. *Timofeev-Resovsky NV, Vorontsov NN, Yablokov AV.* A brief outline of the theory of evolution. Moscow: Nauka, 1969. 303 p.
15. *Shentsova OM.* The problem and model of the organization of an ergonomic subject-spatial environment of a modern university. Humanitarian space. 2019;8(3):410-419.

Информация об авторе

КУЗЬМЕНКО Александр Анатольевич – кандидат биологических наук, доцент кафедры «Компьютерные технологии и системы», заместитель главного редактора журнала «Эргодизайн» Брянского государственного технического университета, г. Брянск, Россия; eLibrary SPIN: 7182-6201.
E-mail: alex-rf-32@yandex.ru

Information about the author

KUZMENKO Alexander A. – Candidate of Biological Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Computer Technologies and Systems, Deputy Editor-in-Chief of Ergodizain Magazine, Bryansk State Technical University, Bryansk, Russia; eLibrary SPIN: 7182-6201.
E-mail: alex-rf-32@yandex.ru

УДК 172
ББК 87.701.2

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЦИФРОВИЗАЦИИ*

А.Г. Косиченко

Институт философии, политологии и религиоведения
Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан,
Алматы, Республика Казахстан

Поступила в редакцию: 02.10.24

В окончательном варианте: 08.10.24

Аннотация. Цифровизация является одним из доминирующих процессов в современном мире и ярчайшей тенденцией дальнейшего развития человечества. И это при том, что сущность, содержание и многие формы ее осуществления не понятны не только большинству людей, но и экспертам и аналитикам. В структуре цифровизации можно выделить два пласта: цифровизация, как новый этап технологического, информационного прогресса, и цифровизация, как мировоззренческая и идейная платформа трансформации человека и человечества в направлении кардинальной деформации их сущности и формирования трансгуманистической будущности человечества. Исследование ряда основных проблем, при этом возникающих, и является целью данной статьи.

Ключевые слова: цифровизация, мировоззренческие и идейные основания, человек и его сущность, общество, гуманизм, технологическое и информационное развитие, трансформация

**WORLDVIEW AND IDEOLOGICAL FOUNDATIONS
OF DIGITALIZATION**

A.G. Kosichenko

Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies
of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan,
Almaty, Republic of Kazakhstan

Original article submitted: 02.10.24

Revision submitted: 08.10.24

Abstract. Digitalization is one of the dominant processes in the modern world and the brightest trend in the further development of mankind. And this is despite the fact that the essence, content and many forms of its implementation are not clear not only to most people, but also to experts and analysts. Two layers can be distinguished in the structure of digitalization: digitalization as a new stage of technological and information progress, and digitalization as a worldview and ideological platform for the transformation of man and humanity in the direction of cardinal deformation of their essence and the formation of a transhumanistic future of mankind. The purpose of this article is to study a number of the main problems that arise at the same time.

Keywords: digitalization, ideological and ideological foundations, man and his essence, society, humanism, technological and information development, transformation

* Статья подготовлена в рамках финансирования КН МНВО РК (ПЦФ BR21882302-ОТ-23 «Казахстанский социум в условиях цифровой трансформации: перспективы и риски»).

От цифровизации ждут многого. Ждут развития экономики на новом историческом этапе, ждут повышения эффективности экономической и иной деятельности. Ждут улучшения и упорядочения общественной и личной жизни. Цифровые технологии и инструменты пропагандируются и внедряются широко, но общество плохо понимает, чем цифровизация является. Является ли она продолжением технологического прогресса, в частности автоматизации, информатизации? Однако по всему видно, что цифровизация претендует на большее. Она стремится стать мировоззрением эпохи, доминирующей реальностью. Элита поддерживает ее и даже требует подчинения ей. Пока неясно, является цифровизация объективным процессом, в ходе которого человечество обретет новые возможности, или же она реализует античеловеческие планы мировой элиты. Почему столь настойчиво нам внушается мысль: «кто отказывается от цифровизации, тот пропал»? И страна, если она отстанет по темпам цифровизации от других государств, тоже пропала. То есть насаждается идея о том, что цифровизация является неизбежностью. Так ли это и каковы мировоззренческие и идейные основания цифровизации? Этот круг вопросов рассматривается в данной статье.

Методология исследования

Используемые методы исследования адекватны задачам. Феноменологический анализ позволяет раскрыть содержание цифровизации на современном этапе и уловить тенденции ее развития. Герменевтический метод помогает проникнуть во внутренние, скрытые аспекты процесса цифровизации. Средствами факторного анализа выявляется соотношение различных элементов структуры цифровизации. Метод единства бытия и мышления дает возможность выразить на понятийном уровне реальные процессы цифровизации в их связи с трансформацией человека в целях лишения индивидуальности, обезличивания и превращения в набор персональных данных, выражаемых в дальнейшем в цифровой форме.

Неоднозначное содержание процесса цифровизации

На наш взгляд, одним из важнейших вопросов, связанных с цифровизацией и во многом определяющих отношение к ее сущности, содержанию и формам проявления, является следующий: представляет ли собой цифровизация новый этап технологической революции (одно из ее направлений) или это осознанное вмешательство в состояние современного мира? Как нам видится, цифровизация поначалу была естественным этапом технологического развития. Она не претендовала на идейный и мировоззренческий статус. Это затем в ее естественный технологический ход включились идеологи нового мирового порядка и трансгуманистического преобразования человека. Цифровизацию стали использовать для стратегического изменения сущности человека. Она оказалась удобной сферой и открыла возможности для глобальной трансформации человека и подмены его сущности.

Исходя из этого двойственного смысла цифровизации мы усматриваем в содержании цифровизации два пласта. Этап технологического развития, связанный с возможностью расширить сферу применения «цифры» для улучшения жизни человека и общества, – это один пласт. И второй – трансформация человека, изменение его сущности и превращение его в цифру, в номер, в получеловека-полуробота, в трансгуманное существо. Конечно, мы поддерживаем первое

направление развития цифровизации и отрицательно относимся ко второму. Когда же оба направления совмещены, трудно одно отделить от второго, и потому общество одновременно и приветствует развитие цифровизации, и опасается ее – как антигуманного будущего человечества. Идеологи трансгуманизма сознательно и специально смешивают эти два пласта в содержании цифровизации, прикрывая свои антигуманные намерения необходимостью прогресса и технологического развития. Поэтому цифровизация остается для большинства людей сферой малопонятной, что, с одной стороны, естественно, так как она – процесс по многим параметрам новый. Но, с другой стороны, неясность процесса цифровизации во многих отношениях настораживает. «Когда человек начинает пользоваться тем, сущности чего он не знает, он помещает себя в сомнительное пространство своего существования, которым не способен по-человечески управлять. Человек создал пространство сети, но не освоил его; это пространство не нормировано человеком, не обжито и не одухотворено им, а значит, оно опасно в мировоззренческом и духовном отношении, так как не освоенная человеком, но уже включенная в практическую деятельность новая реальность может содержать неожиданные для человека, разрушающие его «мины замедленного действия» [1, с. 37].

Впрочем, наряду с сокрытием целей цифровизации ее идеологами имеются и достаточно откровенные их высказывания. Например, Н. Бостром, бывший директор ныне закрытого Института будущего человечества и один из идеологов трансгуманизма, говорит открыто и не прикрывая намерений: «Я не считаю, что люди в их нынешней форме являются идеальными существами, которым больше некуда развиваться. И тут я говорю не только об усовершенствовании биологических форм жизни – можно представить положительные сценарии, в которых человечество станет полностью цифровой формой жизни» [2]. И дальше: «Человеческая природа не отлита в бронзе. Если мы рассматриваем ситуацию, в которой была достигнута технологическая зрелость цивилизации (здесь я имею в виду и биотехнологические, и культурные средства изменения различных ее аспектов), если будет поставлена цель достижения общего блага – это может стать хорошей причиной для модификации человеческой природы» [2].

Интервью Н. Бострома, в котором он высказал эти положения, называется «Сознание – это счисление». Но разве сознание можно свести к «счислению»? А слово, а умозаключение, а идея, а тождество бытия и мышления? Если «сознание – это счисление», то тогда, конечно, цифровизация – это все, цифровизация и есть все сознание человека. Но это далеко не так. «Модификация человеческой природы» – вот цель идеологов цифровизации. А технологическая составляющая цифровизации для них только прикрытие. Можно предположить, что средствами цифровизации делается очередной шаг в направлении расчеловечения нашего бытия. Дизайнеров современного мира не устраивает человек в том виде, в каком он сформировался в естественно-историческом процессе или в каком его создал Бог. Им нужен человек абсолютно предсказуемый и абсолютно управляемый, неспособный критически мыслить, как и мыслить вообще. «Люди становятся похожими на роботов. Теряют способность к суждению. Через несколько лет рассуждать смогут только те, чья профессия связана с исследованием. Остальные станут как машины» [3, с. 32].

Подчеркнем, что у цифровизации, понимаемой в качестве этапа технологического прогресса, немного идейных и мировоззренческих оснований – прогресс он и есть прогресс. Идеалы технологического прогресса таковы: от технологического прогресса ожидают повышения качества жизни человека и общества, освобождения человека от рутинного, тяжелого, малопродуктивного труда, предоставления ему времени для саморазвития. Однако исторический опыт показал, что развитие техники не столь однозначно позитивно. Чтобы не аргументировать пространно этот тезис, сошлемся на Н. Бердяева, который еще в первой трети XX века предельно ясно показал опасности, связанные с техническим прогрессом. «Современный человек верит в могущество техники, машины, иногда кажется, что это единственное, во что еще верит... Головокружительные успехи техники в нашу эпоху есть настоящее чудо греховного природного мира. Человек потрясен и подавлен могуществом техники, перевернувшей всю его жизнь. Человек сам ее создал, она продукт его гения, его разума, его изобретательности, она детище человеческого духа. Человеку удалось расковать скрытые силы природы и использовать их для своих целей, внести телеологический принцип в действие сил механико-физико-химических. Но овладеть результатами своего дела человеку не удалось. Техника оказалась сильнее самого человека, она подчинила его себе. Техника есть единственная сфера оптимистической веры современного человека, самое большое его увлечение. Но она же приносит человеку много горечи и разочарований, она порабощает человека, ослабляет его духовность, угрожает ему гибелью. Кризис нашего времени в значительной степени порожден техникой, с которой человек не в силах справиться. И это кризис прежде всего духовный» [4, с. 659].

Это сказано относительно идейных оснований цифровизации, если бы она была лишь продолжением технологического развития; их, повторим, немного и они просты, хотя и противоречивы. А у цифровизации, рассматриваемой в качестве агрессивного воздействия на человечество, напротив, очень много идейных и мировоззренческих оснований. И они крайне неоднозначны, с большим антигуманным уклоном.

При всем желании никак не удастся втиснуть содержание протекающего процесса цифровизации в естественный ход технологического прогресса, интерпретировать цифровизацию как всего лишь новый этап развития информационных технологий. Ряд существенных аспектов цифровизации не объясняется объективным технологическим прогрессом, например, требования изменить сущность человека, превратив его в «полностью цифровую форму жизни», как пишет Н. Бостром. Что это за цифровая форма жизни? Сохраняется ли в ней человек таким, каким он был во всю предыдущую историю? Или это уже новый человек, типа робота, на что почти открыто ориентируют нас идеологи цифровизации? Тогда встает вопрос: кому это нужно и зачем человечеству такая цифровизация? Министр цифрового развития, связи и массовых коммуникаций РФ Максют Шадаев считает, что до 50 % времени от общей продолжительности уроков по ОБЖ (основы безопасности жизнедеятельности – А.К.) нужно посвятить цифровой безопасности [5]. Хорошую же реальность создают амбассадоры цифровизации, если сами же и предупреждают людей об опасности функционирования в ней.

Если взглянуть на процесс цифровизации без «розовых очков», то заметным становятся следующие ее идейные устремления. Она вырабатывает новую реальность, в которой человек утрачивает целый ряд своих качеств и определенностей, некогда считавшихся неотъемлемыми: личностное содержание, человечность, достоинство, позитивные социальные измерения. Цифровизация объективно ведет к формализации человека и общества, к представлению их в качестве набора исчисляемых параметров. В процессе цифровизации природа человека дополняется искусственными, техническими инструментами. Цифровизация захватывает людей помимо их желания. Сознательно и активно к ней относятся немногие; только те, кто продвигает цифровизацию – в ее технологическом или античеловеческом смысле – осознают ее замысел, ее внутреннее содержание. Остальные вовлекаются в нее в качестве объекта управления.

В целом, если говорить концептуально, силы, осуществляющие цифровую трансформацию человека, выстраивают новую реальность, в которой человек уже не будет значимой ценностью. Создается новая социо-природная реальность человека. В цифровой реальности намного легче управлять человеком, задавать парадигмы его «развития», ограничивать его свободу, подменять его цели, идеалы и ценности. Цифровизация порождается вполне определенным мировоззрением. И, в свою очередь, порождает свое мировоззрение, античеловеческое по существу (впрочем, античеловечность этого мировоззрения проявляется лишь в сравнении с прежним видением сущности человека). Это мировоззрение исходит из убеждения в беспредельной мощи человека и его обязанности активно перестраивать собственную природу. Это видение человека можно было бы считать даже гуманным, так как человек действительно трансцендирующее существо и в идеале его мощь на самом деле беспредельна, но все дело в том, в каком направлении развивается человек, в чем его мощь и каковы цели. Цифровизация сужает духовное пространство человека, даже ведет к отказу от духовности, деформирует его свободу, и в этом контексте все «развитие» человека антигуманно и потому бессмысленно.

Проявления цифровизации в ее негативных и позитивных аспектах

После рассмотрения процесса цифровизации на общем уровне имеет смысл обратиться к уже зафиксированным проявлениям этого процесса. Опишем ставшие явными позитивные и негативные аспекты цифровизации. Вызовы, исходящие от виртуального пространства, характеризующие его бездуховность и стремление к формализации, агрессивной цифровизации и переводу личности человека в «цифру», стали осознаваться в ряде стран уже на государственном уровне. Так, в России после ежегодной встречи с главой государства в конце 2020 года Совету по правам человека было поручено разработать базовый документ в сфере обеспечения прав граждан в цифровом пространстве. Этот документ в настоящее время разработан и проходит серию обсуждений. Вот его основные тезисы. «Человек может добровольно отказаться от вовлечения в цифровое взаимодействие с государством и потребовать забвения в киберпространстве. Искусственный интеллект не допустят до принятия важных решений, а на основе персональных данных запретят формировать социальные рейтинги граждан», – говорится в данном документе. «Целью документа является нахождение разумного баланса между стремительным развитием информационных технологий, цифровой трансформацией экономики и государственного

управления и сохранением прав и свобод человека и гражданина... Цифровой суверенитет подразумевает право человека полностью или частично отказаться от вовлечения в цифровое взаимодействие, иметь возможность осуществлять свое взаимодействие с государством и обществом вне цифрового пространства... Нужно ввести запрет на создание систем социального рейтингования – никакие ограничения прав на основе рейтингов, идентификации и так далее не должны будут допускаться... Глобальный уход в «цифру» расширяет возможности манипулирования общественным сознанием... он грозит возникновением новых, потенциально опасных социальных явлений и массовым распространением в киберпространстве деструктивного контента» [6].

Как подчеркивалось выше, цифровизация в ее негативных проявлениях ставит цель кардинально изменить человека. Цифровизация меняет содержание личности, формализуя его, поскольку с точки зрения цифровизации лишь то содержание личности, какое может быть отображено в «цифре», является значимым. Ставится задача отождествить человека с некоей совокупностью формальных признаков, которые можно затем заменить цифрами. «Процессы цифровизации превращают личность человека в товар, идентифицируемый информационными системами по набору параметров, используют индивида как управляемый биообъект. Для управления жизнедеятельностью человека необходим только набор его персональных данных. В таких условиях обесценивается сама сущность человеческой жизни» [7, с. 36].

Можно провести еще более глубокий анализ и обнаружить, что подмена человека набором его персональных данных, к чему ведет цифровизация, – еще не самое негативное последствие цифровизации. Более критично то, что теперь взаимоотношения и взаимодействия людей и общества в целом будут строиться не на основе их бытия в духовных и материальных реалиях, в развитии их гуманистических потенций, а в плоском горизонте цифровой абстракции. Человек во всем многообразии его проявлений при этом устраняется из всякого процесса, всякой реальности. Человека нет, он и не нужен. Причем человеку не предъявляются требования относительно того, кем он должен стать, чему должен соответствовать. Его ставят перед фактом его ненужности. Во всей предшествующей истории от человека требовались некие качества, которые и формировались. А теперь человек не нужен вообще. Отсюда и стремление трансгуманизма превратить человека в машину. Но это пока в будущем.

Сегодня же явственно видны вызовы и угрозы цифровизации, отмечающиеся, например, в принятой в 2017 году Программе «Цифровая экономика Российской Федерации»: «Проблема обеспечения прав человека в цифровом мире, в том числе при идентификации (соотнесении человека с его цифровым образом), сохранности цифровых данных пользователя, а также проблема обеспечения доверия граждан к цифровой среде; угрозы личности, бизнесу и государству, связанные с тенденциями к построению сложных иерархических информационно-телекоммуникационных систем, широко использующих виртуализацию, удаленные (облачные) хранилища данных, а также разнородные технологии связи и оконечные устройства; наращивание возможностей внешнего информационно-технического воздействия на информационную инфраструктуру, в том числе на критическую информационную инфраструктуру; рост масштабов компьютерной преступности, в том числе международной; отставание

от ведущих иностранных государств в развитии конкурентоспособных информационных технологий; зависимость социально-экономического развития от экспортной политики иностранных государств; недостаточная эффективность научных исследований, связанных с созданием перспективных информационных технологий, низкий уровень внедрения отечественных разработок, а также недостаточный уровень кадрового обеспечения в области информационной безопасности» [8].

Неужели все плохо с цифровизацией и от нее можно ожидать только зла? Думается, нет, но для этого процесс цифровизации следует жестко контролировать, оставляя ее в пределах нового этапа технологического прогресса, способствующего улучшению качества жизни человечества, – и только. Не позволять ей менять сущность человека, не позволять создавать новую античеловеческую реальность, не допускать следования стратегии глобального истребления человечества. А такие тенденции, как мы видели, у цифровизации имеются. Следовательно, за цифровизацией надо оставлять прикладное технологическое значение, не поддаваясь соблазну превратить ее в абсолютную будущность человечества.

И тогда можно ожидать реализации положительных возможностей цифровизации: «Появление экономического и социального эффекта от цифровых технологий для бизнеса и общества; повышение качества жизни, в первую очередь за счет улучшения удовлетворения конкретных уже известных и новых потребностей людей; рост производительности всего общественного труда за счет его повышения на уровне отдельных производств и компаний; возникновение новых бизнес-моделей и новых форм бизнеса, позволяющих повысить доходность и конкурентоспособность деятельности; повышение прозрачности экономических операций и обеспечение возможности их мониторинга; обеспечение доступности и продвижения товаров и услуг, как государственных, так и коммерческих, вплоть до мирового масштаба; появление человекозамещающих управляющих систем, например, для предприятий определенных классов» [9, с. 51–52].

Уже сегодня, например, в Казахстане в различных секторах экономики цифровизация показала свои позитивные возможности. Цифровизация в нефтегазовой отрасли сосредоточена в сферах моделирования, мониторинга и управления различными производственными процессами, анализа больших данных, в области разведки новых месторождений и удаленного управления отдельными объектами нефтедобычи, обработки поступающей информации в режиме онлайн. Широко развита цифровизация в строительной сфере: оцифрованы 64 % сведений об инженерных сетях застроенной территории, этапы строительных работ; повышена прозрачность и эффективность деятельности субъектов жилищного фонда и жилищно-коммунального хозяйства; ведется работа над созданием единой цифровой платформы, которая объединит все компании строительной отрасли. Есть подвижки в аграрном секторе: осуществляется GPS-навигация сельхозтехники; появились электронные карты полей и используются беспилотники. В сфере финансовых технологий цифровизация успешно развивается, делая доступными финансовые услуги, она проявляется в росте числа финтех-стартапов на местном рынке; более 80 % жителей Казахстана являются активными пользователями мобильных банков, растут объемы электронной коммерции. Это, бесспорно, положительные стороны цифровизации.

Выводы

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. Цифровизация стала реальностью нашего времени, и с этим надо считаться. Как процесс цифровизации будет идти далее – во многом зависит от отношения к ней человека, общества, государств и мирового сообщества. Даже если естественный процесс технологического и информационного прогресса будет «оседлан мировой элитой», имеющей самые бесчеловечные планы по превращению цифровизации в средство расчеловечения человека, по трансгуманистической трансформации человечества, то и тогда у свободного и сохранившего духовное содержание человека остается возможность разрушить эти планы. Но для этого надо соотносить каждый шаг цифровизации с интересами человека, общества и страны, то есть необходимо контролировать процессы цифровизации.

Очень вероятно, что цифровизация является современной формой глобализации. Во всяком случае, цифровизация отвечает главному критерию глобализации – унификации; унифицирующее воздействие цифровизации бесспорно. Именно глобалистское содержание цифровизации обеспечивает ее повсеместное распространение. Как и иные формы глобализации, процесс цифровизации следует структурировать, принимая одни ее грани и отвергая другие. Надо использовать позитивные возможности цифровизации и не отказываться от преимуществ, которые она несет. При этом в первую очередь надо ориентироваться, как уже говорилось, на национальные интересы страны, и если цифровизация в каких-то отношениях представляет угрозу для этих интересов, учитывать риски не внедрять ее в определенных сферах. Это касается и тенденций цифровизации.

Список литературы

1. Косиченко, А.Г. Человек и его ценности в виртуальном пространстве / А.Г. Косиченко // Социальная реальность виртуального пространства: материалы III Международной научно-практической конференции. Иркутск, 20 сентября 2021 г. / ФГБОУ ВО «ИГУ»; под общ. ред. О.А. Полюшкевич. – Иркутск: Издательство ИГУ, 2021. – 436 с.
2. Бостром, Н. «Сознание – это счисление» / Н. Бостром. – URL: <https://lenta.ru/articles/2018/07/31/bostrom/> (дата обращения: 20.07.2024).
3. Афонские старцы о спасении и современном мире. – Москва: Святая Гора, 2016. – 144 с.
4. Бердяев, Н.А. Духовное состояние современного мира / Н.А. Бердяев // Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; Москва: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 688 с.
5. Шадаев считает, что до 50 % времени уроков по ОБЖ нужно посвятить цифровой безопасности. – URL: // <https://digital.gov.ru/ru/events/41030/> (дата обращения: 27.08.2023).
6. В России может появиться Цифровой кодекс. Россиян хотят защитить от опасностей цифрового мира. – URL: https://ruskline.ru/news_rl/2022/08/23/v_rossii_mozhet_poyavitsya_cifrovoi_kodeks (дата обращения: 24.08.2022).
7. Казачек, Н.А. Социальные риски цифровой экономики / Н.А. Казачек, Е.Ю. Захарова // Гуманитарный вектор. – 2020. – Т. 15. – № 4. – С. 33–45.

8. Программа «Цифровая экономика Российской Федерации». – URL: <http://static.government.ru/media/files/9gFM4FHj4PsB79I5v7yLVuPgu4bvR7M0.pdf> (дата обращения: 11.08.2024).
9. Халин, В.Г. Цифровизация и ее влияние на российскую экономику и общество: преимущества, вызовы, угрозы и риски / В.Г. Халин, Г.В. Чернова // Управленческое консультирование. – 2018. – № 10. – С. 46–66.

References

1. Kosichenko AG. Man and his values in virtual space. Social reality of virtual space: materials of the III International Scientific and Practical Conference. Irkutsk, September 20, 2021/ FSBEI HE "ISU"; ed. O.A. Polyushkevich. Irkutsk: ISU Publishing House, 2021. 436 p.
2. Bostrom N. Consciousness is a number. Available from: <https://lenta.ru/articles/2018/07/31/bostrom/> (accessed 20.07.2024).
3. Athos elders about salvation and the modern world. Moscow: Holy Mountain, 2016. 144 p.
4. Berdyaev N. The spiritual state of the modern world. The meaning of creativity: The experience of justifying a person. Kharkov: Folio; Moscow: AST Publishing House LLC, 2002. 688 p.
5. Shadayev believes that up to 50 % of the time of life safety lessons should be devoted to digital security. Available from: <https://digital.gov.ru/ru/events/41030/> (contact date: 27.08.2023).
6. A Digital Code may appear in Russia. Russians want to protect. Available from: https://ruskline.ru/news_rl/2022/08/23/v_rossii_mozhet_poyavitsya_cifrovoi_kodeks from the dangers of the digital world (accessed 24.08.2022).
7. Kazachek NA, Zakharova EYu. Social risks of the digital economy. Humanitarian vector. 2020;15(4):33-45.
8. Program "Digital Economy of the Russian Federation". Available from: <http://static.government.ru/media/files/9gFM4FHj4PsB79I5v7yLVuPgu4bvR7M0.pdf> (accessed 11.08.2024).
9. Khalin VG, Chernova GV. Digitalization and its impact on Russian economics and society: advantages, challenges, threats and risks. Management consulting. 2018;10:46-66.

Информация об авторе

КОСИЧЕНКО Анатолий Григорьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан; eLibrary SPIN: 4290-5138.
E-mail: anatkosichenko@mail.ru

Information about the author

KOSICHENKO Anatoly G. – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan; eLibrary SPIN: 4290-5138.
E-mail: anatkosichenko@mail.ru

УДК 167

НАКЛАДЫВАЕТ ЛИ АЛГОРИТМОЦЕНТРИЗМ ОГРАНИЧЕНИЯ НА ФУНКЦИОНАЛ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА?

В.А. Бажанов

ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный университет»,
г. Ульяновск, Россия

Поступила в редакцию: 11.08.24

В окончательном варианте: 12.09.24

Аннотация. В статье предпринимается попытка проанализировать функционал искусственного интеллекта (ИИ) с точки зрения особенностей работы алгоритмов, лежащих в его основании. Обсуждается концепция алгоритмоцентризма, показано, что границы функционала согласно этой концепции существуют и с ними необходимо считаться, чтобы реальнее представлять возможности ИИ. Возможности последнего также сравниваются с возможностями естественного интеллекта. Выражается мнение, что ИИ может стать эффективным инструментом, дополняющим естественный интеллект, но вряд ли сможет претендовать на его универсальную замену во всех ситуациях в случае сохранения архитектуры дискретного устройства.

Ключевые слова: алгоритм, алгоритмоцентризм, дискретный способ вычисления, аналоговый способ вычисления

DOES ALGORITHMOCENTRISM IMPOSE RESTRICTIONS ON THE FUNCTIONALITY OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE?

V.A. Bazhanov

Ulyanovsk State University,
Ulyanovsk, Russia

Original article submitted: 11.08.24

Revision submitted: 12.09.24

Abstract. The article attempts to analyze the functionality of artificial intelligence (AI) from the point of view of the operating features of the algorithms that underlie it. The conception of algorithmocentrism is discussed, and it is shown that such boundaries, according to this conception, unconditionally exist, and they must be taken into account in order to more realistically comprehend the capabilities of AI. We claim that such limits exist, and they to be assessed in order to have more realistic picture representing AI capabilities. The latter compared with natural intelligence as well. The opinion is expressed that AI can and will be an effective tool, supplementing the natural one, but it is unlikely to replace it in any conceivable case of preserving the architecture of discrete device.

Keywords: algorithm, algorithmocentrism, discrete computation method, analog computation method

Алгоритмы известны и довольно активно используются с глубокой древности. История применения разного рода алгоритмов и алгоритмического мышления уходит в глубь веков [1]. Однако рождение и экспансия информационных технологий (включая шаги в направлении создания искусственного интеллекта – ИИ) заставили более пристально, чем раньше, взглянуть и проанализировать особенности работы алгоритмов, специфику и закономерности развития алгоритмического мышления. Такой анализ ставит серьезные эпистемологические вопросы, которые касаются природы и возможностей применения алгоритмов в разных сферах деятельности: что означает «мыслить алгоритмически»; каковы условия использования алгоритмов; допустимо ли рассуждать о границах и недостатках алгоритмического дискурса и алгоритмических процедур, тем более что всё чаще говорят уже и о нейронных алгоритмах [2]? Такого рода вопросы все настойчивее задаются и теми, кто непосредственно развивает информационные технологии, и теми, кто стремится осмыслить последствия их экспансии и применение этих технологий в самых разных сферах человеческой жизни [3]. Более того, ведущие мировые мыслители и ученые еще до момента прорыва в области ИИ выражали сомнения в том, достаточно ли серьезно человечество относится к достижениям в области создания ИИ [5].

Ключевые вопросы, связанные с возможностями алгоритмов и алгоритмического мышления, непосредственно затрагивают перспективы создания ИИ, в определенном смысле сравнимого с естественным интеллектом. И это вовсе не случайно, поскольку любой ИИ функционирует по некоторым алгоритмам.

Согласно общепринятому определению под алгоритмом понимаются процедуры поиска и решения некоторых задач в виде точных, последовательно выполняемых действий. Алгоритмы – вне зависимости от их вида (механические, вероятностные, циклические и т. д.) – должны быть эффективными, детерминированными, конечными и т. п. Все эти свойства могут быть реализованы на так называемых конечных автоматах, машинах Тьюринга, Поста посредством рекурсивных функций. Однако относительно работы едва ли не любого алгоритма можно сказать, что он представляет собой некоторое «бутылочное горлышко» (bottleneck), пропускной потенциал которого ограничен теми или иными факторами. Даже алгоритмы случайного перебора в информационных системах в действительности осуществляют не случайный, а псевдослучайный выбор (перебор).

Дело в том, что любой ныне действующий алгоритм является дискретным «устройством» и/или воспроизводится таковым. В случае цифровой репрезентации он может работать только с рациональными числами, тогда как всё множество действительных чисел принципиально ему недоступно. Между тем мозг человека нельзя сравнить с компьютером, который представляет собой дискретный автомат. Однако допустимо сравнение мозга, которому присуще мышление континуального типа, с аналоговой (вычислительной) машиной, которая по многим параметрам пока уступает «дискретным» компьютерам.

Действие алгоритмов сопряжено с множеством недостатков (особенно если речь идет о социально-политических или экономических процессах) [6]. Это и проблема воспроизводимости результатов вычислений [8], и проблема точности измерений (так называемая эпистемическая неопределенность), и проблема «плавающей запятой», точности репрезентации чисел, и необходимость

обращения к псевдослучайным генераторам чисел [9] и т. п. Известный тест Тьюринга в его классической форме по существу исключает апелляцию к «отелесненному» (embodied) субъекту, тогда как всё, что приписывается алгоритмам, приписывается «живым, т. е. отелесненным» субъектам, думающим и объективирующим знание значительно медленнее компьютера. Этот фактор, связанный с «отставанием» человека от результатов, выдаваемых компьютером, может быть решающим в те моменты, когда требуется незамедлительное важное решение, касающееся отдаленных перспектив. Более того, во многие алгоритмы незримо «впечатываются» имплицитные предпочтения и предвзятости (biases) субъекта, как, например, в случае расовых предрассудков в США, связанных с «каталогизацией» населения [10]. Нельзя также упускать из вида возможность алеаторической неопределенности. Вряд ли особенности действия алгоритмов в явном виде проявляются в модифицированных версиях теста Тьюринга и в тестах с аналогичными целями. «Большие языковые модели» (LLM) ChatGPT – 4, а также более продвинутые версии ChatGPT – 5, PresenAI, GFP-GAN, JADBio, Copy.ai, Notion.ai и т. д. далеко не столь совершенны, как обычно считают [11, 12]. Все модели такого рода вовлекают в свой функционал громадные массивы текстов, но они всегда задействуют тот их объем, который имел место на конкретный момент работы. Кроме того, как это ни парадоксально, эти модели испытывают значительные трудности и при соответствующих (даже арифметических) операциях с числовыми данными, поскольку как раз в вычислительных процедурах информационные технологии радикально превосходят естественный интеллект. Здесь ничего удивительного нет: если в текстах – умышленно или неумышленно – допущены арифметические ошибки или неточности, то они будут репрезентированы и в результатах работы LLM. Похожая ситуация наблюдается в простейших случаях дедуктивных рассуждений (типа простого категорического силлогизма, не говоря уж об индуктивных и тем более абдуктивных умозаключениях).

Кроме того, следует учитывать, что обучение ИИ (в частности, LLM) требует очень больших энергетических затрат со всеми сопутствующими финансовыми затратами и экологическими проблемами.

Всё это характеризуется как «алгоритмическая катастрофа», хотя такая характеристика и тяготеет к метафорическому выражению [12] (подробнее о концепции Ю. Хуэя говорится в [13]). Алгоритмизация приобретает особый статус в плане неопределенности функционала при поиске и выработке решения на базе нейросетей, в которых природа алгоритмических операций вообще может быть уподоблена «черному ящику»: внутренние процессы малодоступны для человеческого контроля и – во всяком случае пока – понимания.

Развитие ИИ (прежде всего «больших языковых моделей» типа GPT) поднимает нетривиальные вопросы о сохранении или модификации положений об авторских правах. Согласно статье № 1228 действующего ныне Гражданского кодекса РФ реальным автором интеллектуальной собственности является только лицо, творческий труд которого привел к тому, что она (интеллектуальная собственность) была создана. Поэтому в случае применения средств, предлагаемых LLM, честный и ответственный автор обязан сослаться на факт такого рода использования – аналогичным образом он в своем творчестве (работе) опирается на ресурсы Интернета.

Феномен алгоритмизации нашей деятельности, связанной с экспансией методов ИИ, требует обстоятельного анализа. Мы должны знать, на что способен и на что не способен ИИ. Только в этом случае опора на мощь и потенциал ИИ будет приводить к рациональным решениям.

Список литературы

1. A history of algorithms: from pebble to the microchip / Ed. J.-L. Chabert. – L.: N.Y.: Springer, 2015. – 524 p.
2. Velickovic, P. Neural algorithmic reasoning / P. Velickovic, G. Bendell // Patterns. – 2021. – Vol. 2. – Pp. 1–4.
3. Beer D. The tensions of algorithmic thinking: automation, intelligence, and the politics of knowing. Bristol: Bristol University Press, 2023. – 145 p.
4. Padilla, L.M. Limitations of algorithmic reasoning / L.M. Padilla. – L.: Our knowledge publ, 2023. – 52 p.
5. Transcendence looks at the implications of artificial intelligence – but are we taking AI seriously enough? / S. Hawking, S. Russell, M. Tegmark, F. Wilczek. – URL: <https://www.independent.co.uk/news/science/stephen-hawking-transcendence-looks-at-the-implications-of-artificial-intelligence-but-are-we-taking-ai-seriously-enough-9313474.html> (дата обращения 2024.04.25).
6. Бажанов, В.А. Искусственный интеллект, технологии Big Data (больших данных) и особенности современного политического процесса / В.А. Бажанов // Философия. Журнал ВШЭ. – 2023. – № 3. – С. 193–210.
7. Филин, С.А. Концепции знания и искусственного интеллекта применительно к инновационной сфере / С.А. Филин, А.Ж. Якушев. – Москва: РУСАЙНС, 2023. – 230 с.
8. Бажанов, В.А. Феномен воспроизводимости в фокусе эпистемологии и философии науки / В.А. Бажанов // Вопросы философии. – 2022. – № 5. – С. 25–35.
9. Coveney, P.V. When we can trust computers (and when we can't) / P.V. Coveney, R.R. Highfield // Philosophical Transactions A. – 2021. – Vol. A379. – Article 20200067.
10. Obermeyer, Z. Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of population / Z. Obermeyer, B. Powers, C. Vogeli // Science. – 2019. – Vol. 366. – Pp. 447–453.
11. Бажанов, В.А. Можно ли всецело доверять искусственному интеллекту? Урок «Гёделя, Эшера, Баха» / В.А. Бажанов // Троицкий вариант. – 2023. – 25 июля. – № 383. – С. 12–13.
12. Hui, Y. Algorithmic catastrophe – the revenge of contingency / Y. Hui // Parrhesia. – 2015. – Vol. 23. – Pp. 122–143.
13. Ивахненко, Е.Н. Навстречу «новой эпистемологии»: рекурсивность и контингентность Юка Хуэя / Е.Н. Ивахненко // Эпистемология и философия науки. – 2022. – № 3. – С. 220–233.
14. Rowbottom, D.P. Does the no miracles argument apply to AI? / D.P. Rowbottom, W. Peden, A. Curtis-Trudel // Synthese. – 2024. – Vol. 203. – Article 173.

References

1. A history of algorithms: from pebble to the microchip / Ed. J.-L. Chabert. L.: N.Y.: Springer, 2015. 524 p.
2. Velickovic P, Bendell G. Neural algorithmic reasoning. Patterns. 2021. Vol. 2. Pp. 1–4.
3. Beer D. The tensions of algorithmic thinking: automation, intelligence, and the politics of knowing. Bristol: Bristol University Press, 2023. 145 p.

4. *Padilla LM*. Limitations of algorithmic reasoning. L.: Our knowledge publ, 2023. 52 p.
5. *Hawking S, Russell S, Tegmark M, Wilczek F*. Transcendence looks at the implications of artificial intelligence – but are we taking AI seriously enough? Available from: <https://www.independent.co.uk/news/science/stephen-hawking-transcendence-looks-at-the-implications-of-artificial-intelligence-but-are-we-taking-ai-seriously-enough-9313474.html> (accessed 2024.04.25).
6. *Bazhanov VA*. Artificial intelligence, Big Data technologies and features of the modern political process. *Philosophy. HSE Journal*. 2023;3:193-210.
7. *Filin SA, Yakushev AZh*. Concepts of knowledge and artificial intelligence in relation to the innovation sphere. Moscow: RUSAINS, 2023. 230 p. (In Russ.)
8. *Bazhanov VA*. The phenomenon of reproducibility in the focus of epistemology and philosophy of science. *Problems of Philosophy*. 2022;5:25-35. (In Russ.)
9. *Coveney PV, Highfield RR*. When we can trust computers (and when we can't). *Philosophical Transactions A*. 2021. Vol. A379. Article 20200067.
10. *Obermeyer Z, Powers B, Vogeli C*. Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of the population. *Science*. 2019;366:447-453.
11. *Bazhanov VA*. Can artificial intelligence be completely trusted? Lesson from “Gödel, Escher, Bach”. *Troitskii variant*. 2023. July 25. No. 383. Pp. 12–13. (In Russ.)
12. *Hui Y*. Algorithmic catastrophe – the revenge of contingency. *Parrhesia*. 2015. Vol. 23. Pp. 122–143.
13. *Ivakhnenko EN*. Towards a “new epistemology”: Yuk Hui’s recursiveness and contingency. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2022. No. 3. Pp. 220–233. (In Russ.)
14. *Rowbottom DP, Peden W, Curtis-Trudel A*. Does the no miracles argument apply to AI? *Synthese*. 2024. Vol. 203. Article 173.

Информация об авторе

БАЖАНОВ Валентин Александрович – Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный университет», г. Ульяновск, Россия; eLibrary SPIN: 2644-7587.
E-mail: vbazhanov@yandex.ru

Information about the author

BAZHANOV Valentin A. – Honored Scientist of the Russian Federation, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk, Russia; eLibrary SPIN: 2644-7587.
E-mail: vbazhanov@yandex.ru

УДК 130.121

ОДНОМЕРНОЕ МЫШЛЕНИЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ КОНЦЕПЦИИ*Е.А. Тюгашев*

Независимый исследователь
г. Новосибирск, Росси

Поступила в редакцию: 28.07.24

В окончательном варианте: 04.09.24

Аннотация. В статье выделены основные трудности и скрытые возможности развития концепции одномерного мышления. Концепция одномерного мышления эвристична при ее когнитивной интерпретации. В таком случае «размерности» мышления необходимо понимать как его уровни. Эти уровни могут быть соотнесены с традиционным для гносеологии различием чувственности, разума и рассудка.

Ключевые слова: Г. Маркузе, И. Кант, гносеология, неомарксизм, разум, рассудок

**ONE-DIMENSIONAL THINKING:
PERSPECTIVES OF THE CONCEPTION***E.A. Tyugashev*

Independent researcher,
Novosibirsk, Russia

Original article submitted: 28.07.24

Revision submitted: 04.09.24

Abstract. The article highlights the main difficulties and hidden opportunities for the development of the conception of one-dimensional thinking. The conception of one-dimensional thinking is heuristic in its cognitive interpretation. In this case, the “dimensions” of thinking must be understood as its levels. These levels can be correlated with the traditional epistemological distinction between sensuality, ratio and reason.

Keywords: G. Marcuse, I. Kant, epistemology, neo-Marxism, reason, ratio

Актуализация темы одномерного мышления

Как отмечал А. Юдин, автор вступительной статьи к русскому изданию книги Г. Маркузе «Одномерный человек», данный труд принес ее автору всемирную известность. Вместе с тем, по его оценке, «Одномерный человек» «ставит больше вопросов, чем дает ответов» [9]. Аналогичное замечание высказывал А. Макинтайр. По его мнению, утверждения Г. Маркузе остаются «свободно плавающими, скорее наводящими на размышления, чем полностью понятными, и ...невозможно с какой-либо точностью сказать даже то, что предлагается» [15, с. 97].

Это замечание в полной мере относится к идее одномерного мышления. Казалось бы, после описания в первой части книги одномерного общества во второй части, которая названа «Одномерное мышление», будет дан анализ мышления одномерного человека – массового человека одномерного общества. В действительности же в этой части Г. Маркузе рассматривает регрессию двухмерного мышления от Платона и Аристотеля до одномерного мышления отдельных представителей аналитической философии. А вопрос о характеристике одномерного мышления как такового остался открытым.

Поставленная Г. Маркузе проблема одномерного мышления практически не представлена в современном исследовательском поле (если не считать немногочисленные публикации популяризирующего характера, в частности связанные с характеристикой клипового мышления). Но ее актуальность все же признается, особенно в связи с тенденцией глобального упрочения того типа общества, которое было предложено назвать «одномерным». Ф.И. Гиренок констатировал, что «сегодня нормально быть профессионалом, позитивно одномерным человеком...» [3, с. 9]. Г. Бирел подчеркивает, что актуальность концепции одномерности важна сейчас, после четырех десятилетий реализации неолиберального проекта, при котором появились поколения людей, никогда не сталкивавшихся с перспективой альтернативы [13, с. 167].

Практическая актуальность преодоления одномерного мышления наиболее остро осознается практическими психологами, работающими в сфере корпоративного менеджмента. Так, описав четыре стиля неправильного управления, гуру менеджмента И.К. Адизес указал на их общую черту: «...Все они представляют собой жесткие стереотипы. Менеджеры, которым присущи эти стили, страдают ограниченностью и одномерным мышлением. У них весьма узкое представление о самих себе и о своих задачах» [1, с. 139]. По оценке И.И. Шеломенцевой, ярко выраженная одномерность мышления менеджеров «препятствует адекватному пониманию ситуации, восприятию других людей и затрудняет межличностное общение» [11, с. 9].

Возникает вопрос об альтернативе одномерного мышления. В решении данной проблемы сложился концептуальный разрыв. С одной стороны, апеллирующие к Г. Маркузе авторы в своих исходных теоретических положениях ограничиваются соотношением одномерного (позитивного) мышления и двухмерного (негативного, критического) мышления [12; 14]. С другой стороны, в получивших распространение концепциях многомерного мышления проблема одномерного мышления не упоминается, а многомерность понимается как плюралистичность, многоаспектность, многофакторность и т. д. [2].

Напомним, что такого рода плюрализм присутствует и в одномерном обществе. Г. Маркузе квалифицировал его как проявление одномерности мышления [9, с. 4].

Возражая Г. Маркузе, со своей стороны заметим, что идейный плюрализм так или иначе ведет к взаимной критике, то есть к возможному формированию режима двухмерности. Но если следовать замечанию Г. Маркузе, такая критика оставляет мышление в состоянии одномерности. Негация, «голое» отрицание, по его мнению, не означает двухмерности мышления. В чем же состоит последняя – неясно.

Таким образом, если признается факт существования одномерного (в определенном смысле) мышления, то допускается и существование типов мышления иной размерности. Концептуальная схема Г. Маркузе формально не исключает предположения об «n-мерности» мышления. Но это потребовало бы описания исторической последовательности обществ – одномерного, двумерного, трехмерного и т. д. В горизонте социальной философии такой уход в «дурную» бесконечность выглядит абстрактной перспективой, поскольку одномерное мышление Г. Маркузе соотносил исключительно с развитым индустриальным обществом.

Следовательно, нужно отказаться от соотнесения одномерного мышления и одномерного общества, понимаемого как развитое индустриальное общество. Феномен одномерного мышления первоначально следует описывать не в социогенетическом, а в собственно когнитивном аспекте – безотносительно к конкретно-историческому типу социальности – и соответственно когнитивной интерпретации желательно выявить и охарактеризовать типы мышления иной размерности. Для спецификации этих типов мышления представляется целесообразным оттолкнуться от того понимания одномерности, которое было предложено в концептуальной схеме Г. Маркузе.

Содержание концепции одномерного мышления

Как одномерное общество Г. Маркузе определяет развитое индустриальное общество. С его точки зрения, одномерному обществу исторически предшествует двухмерное общество – дотехнологическое (феодалное и раннее индустриальное) общество. Двухмерное общество характеризуется как общество с оппозицией, антагонистичное и устремленное к историческим альтернативам.

Одномерному обществу присущи одномерное сознание, поведение и мышление, одномерная культура. Г. Маркузе также пишет об одномерной цивилизации – индустриальной стадии развития европейской цивилизации.

В качестве признаков одномерности мышления указываются:

- безальтернативность;
- тоталитарность (цельность);
- стремление к сохранению status quo;
- ограниченная способность к трансцендированию, т. е. к мышлению за пределами status quo;
- конформизм, стремление следовать вместе со всеми;
- препятствование качественным переменам;
- состояние тотальной и постоянной мобилизации для защиты одномерного универсума;
- атрофия способности выявлять противоречия;
- преодоление и унификация противоположностей;

- препятствование абстрагированию и опосредствованию, отказ от познания движущих сил, стоящих за фактами;
- непререкаемое установление правого и неправого, ориентация на решение, мнение, приказ;
- забвение истории, перевода негативного в позитивное;
- отсутствие автономии, творческой инициативы и критики;
- стандартизованность;
- отождествление вещи с ее функцией;
- операциональная рациональность в рамках общей иррациональности целого.

В философии и науке Г. Маркузе находит одномерное мышление в позитивизме, операционализме и функционализме, в дискурсе аналитической философии, стремящейся к однозначности языка.

В частности, о темах аналитической философии он пишет: «Слишком часто оказывается, что анализ направляется даже не обыденным языком, но скорее раздутыми в их значении языковыми атомами, бессмысленными обрывками речи, которые звучат как разговор ребенка, вроде “Сейчас это кажется мне похожим на человека, который ест мак”, “Он видел малиновку”, “У меня была шляпа”. Витгенштейн тратит массу пронизательности и места на анализ высказывания “Моя метла стоит в углу”» [9, с. 230].

По отношению к приведенным Г. Маркузе примерам следует заметить, что мышление обрывками речи – это не просто одномерное мышление, а одномерное «короткое» мышление («короткомыслие»). Сам Л. Витгенштейн, судя по технике построения его работ, обладал одномерным «длинным» мышлением.

Проблематизация концепции одномерного мышления

На взгляд Г. Маркузе, общества бывают только одномерными и двухмерными. Одномерное мышление описывается как явный регресс по сравнению с двухмерным мышлением, хотя само одномерное общество оценивается как несомненный общественный прогресс, как результат воплощения разума с беспрецедентной степенью рационализации [9, с. 104]. Двухмерное общество оценивается не как желанное будущее, а как «отжившая и отсталая культура, которую можно вернуть только в мечтах или в форме своего рода детской регрессии» [9, с. 77]. Впрочем, допускается, что некоторые элементы двухмерной культуры можно будет возродить в посттехнологическом обществе.

Характеризуя одномерное мышление, Г. Маркузе отмечал, что оно возродило магически-ритуальный язык [9, с. 135]. Поскольку магически-ритуальный язык господствовал в доиндустриальных обществах, последние, как можно предполагать, в целом должны быть одномерными обществами. Но ранее при противопоставлении развитому индустриальному обществу они описывались как двухмерные общества. Налицо противоречие в концептуальной схеме, выявляемое при ее системном анализе. Так какими все же были докапиталистические (примитивные, архаические и традиционные) общества – двухмерными или одномерными? В социально-философском плане возникает проблема идентификации размерности обществ.

В аспекте социогенеза двухмерность мышления Г. Маркузе описывал, с одной стороны, как объективную рефлексию архаической оппозиции природы

и культуры [9, с. 86]. С другой стороны, он рассматривал двухмерность мышления как эпизодический момент: а) высокой культуры; б) раннего индустриального общества; в) контркультуры в рамках развитой индустриальной цивилизации; г) посттехнологического общества. Таким образом, социально-исторический статус двухмерного мышления не вполне ясен, а однозначное позиционирование двухмерного общества как общества с господствующим или подчиненным укладом проблематично.

В целом складывается впечатление, что «одномерность» и «двухмерность» – это метафоры, которые довольно трудно концептуализировать в предмете социальной философии, да и любой научно-философской дисциплины.

Феномен одномерного мышления, судя по его отдельным проявлениям, по-видимому, действительно существует. Одномерное мышление выглядит как относительно более простое и ограниченное по сравнению с двухмерным мышлением. Последнее более сложное, менее распространено и может регрессировать в одномерное мышление.

Поэтому одномерное и двухмерное мышление можно понимать как разные уровни организации мышления (и сознания в целом). Двухмерное мышление включает в себя одномерное мышление в качестве подчиненного операционального уровня. Соответственно нет необходимости связывать размерность мышления с «размерностью» общества. Люди с одномерным и двухмерным мышлением имеются во всех исторических типах обществ: в реальности существует когнитивное разнообразие.

Безусловно, личности с определенной размерностью мышления могут быть модальными в условиях конкретной общественной организации. Они формируют своим сознанием и поведением культуру и цивилизацию соответствующей размерности. Тогда личности с другой размерностью мышления вынужденно функционируют в режиме господствующего формата мышления.

Таким образом, выдвинутая Г. Маркузе концепция одномерного мышления проблематична. Вместе с тем она позволяет поставить в общем виде проблему размерностей мышления. Последние могут интерпретироваться как присущие индивиду уровни мышления. Возникает вопрос: какие уровни мышления могут быть выделены в контексте соотнесения с одномерным и двухмерным мышлением?

Скрытые возможности концепции одномерного мышления

По учению Г. Маркузе, в исторической действительности имеются скрытые возможности развития, которые могут быть актуализированы двухмерным, критическим мышлением. Такие возможности можно обнаружить и в его концепции. В частности, он описал ряд феноменов, которые находятся, на мой взгляд, за пределами и одномерного, и двухмерного мышления.

Так, в книге «Одномерное общество» рассматривается проблема сублимации/десублимации инстинктов (агрессивности, разрушения и смерти, сексуальности), их подавления Принципом Реальности. Говорится о ситуации «бунта инстинктов» [9, с. 100]. Автор отсылает к своей книге «Эрос и цивилизация», в которой подробно рассматриваются основные слои психической структуры (согласно теории влечений З. Фрейда).

Наиболее глубоким, древнейшим и обширнейшим является слой «Оно» – область первичных инстинктов, ориентирующая на удовлетворение инстинктивных потребностей в соответствии с принципом удовольствия. Под влиянием

внешней среды часть «Оно» постепенно развилась в «Я», которое координирует, изменяет, организует и контролирует инстинктивные импульсы в соответствии с «принципом реальности». В ходе развития «Я» появляется «Сверх-Я», интроецирующее нормы цивилизации [10, с. 22–23].

На уровне «Оно» человеческое существо – это «пучок животных побуждений» [10, с. 4]. «Я» организует человека, и в нем развивается функция разума. Только фантазия сохраняет приверженность принципу удовольствия [10, с. 4]. В целом Г. Маркузе принимает оценку З. Фрейда: над людьми властвуют импульсивные желания, которые малодоступны голосу разума [10, с. 135–136].

Соображения Г. Маркузе о роли инстинктов и импульсивных желаний в человеческой жизни, ограничиваемых «принципом реальности», позволяют соотнести слой «Я» с одномерным мышлением. Следовательно, человек с неразвитым «Я» живет, управляемый слоем «Оно», и является импульсивным, действующим непосредственно в соответствии с инстинктивными потребностями. Его мышление можно обозначить как нульмерное.

Еще одна скрытая возможность концепции содержится в оценке значимости универсалий (всеобщих понятий). Г. Маркузе констатирует неустранимость универсалий (природа, человек, красота, свобода и др.) из повседневного употребления [9, с. 267–268]. А их эвристическое значение он усматривает в том, что в одной идее они охватывают «возможности, реализованные и в то же самое время замороженные в действительности» [9, с. 276]. Они не поддаются однозначной экспликации и точному соотношению с конкретно-эмпирическими данностями. Эти категории охватывают частные и потенциальные реализации существования вещей [9, с. 281–282].

На мой взгляд, последовательное мышление универсалиями выходит за пределы двухмерного (критического) мышления. Это мышление со снятыми противоположностями, в котором каждой из крайних альтернатив находится место в общем синтезе. Поэтому данное мышление можно обозначить как трехмерное мышление.

Таким образом, эвристика концепции одномерного мышления позволяет выделить не только двухмерное мышление, но также нульмерное и трехмерное мышление. Все размерности мышления, строго говоря, должны рассматриваться не собственно как размерности, а как уровни мышления. Они также могут быть дифференцированы на подуровни, как, например, одномерное короткое и длинное мышление. И по различным причинам не все уровни мышления представлены у всех людей, что еще в эпоху Просвещения фиксировалось как феномен умственного неравенства.

Гносеологическая легитимация идеи уровней мышления

Концепцию одномерного и двухмерного мышления представляется возможным соотнести с гносеологической традицией различения рассудка и разума, а более широко – с восходящей к Конфуцию и Платону идеей когнитивного разнообразия и когнитивного неравенства.

Наиболее развернуто концепцию различения рассудка и разума сформулировал И. Кант. Как известно, в структуре способности мышления, возвышающегося над чувственностью, он выделял три элемента: 1) рассудок – способность познания в явлениях общего (способность давать правила); 2) способность суждения – способность подведения особенного под общее;

3) разум – способность определения особенного через общее (способность создавать принципы) [6, с. 337].

Различия между тремя познавательными способностями И. Кант демонстрировал на ряде примеров. Так, рассудок спрашивает: «Чего я хочу?», способность суждения задает вопрос: «От чего это зависит?», а разум спрашивает: «К чему это приведет?» [7, с. 258]. Максимы рассудка – мыслить самостоятельно, свободно от предрассудков. Максима способности суждения – мыслить широко, ставя себя на место другого. Максима разума – мыслить последовательно, в согласии с самим собой [5, с. 135–136].

Важно отметить, что И. Кант также выделял уровень мышления более низкий, чем рассудок: «Жить сегодняшним днем (без осмотристельности и забот) не делает, правда, чести рассудку человека; так поступает караиб, который утром продает свой гамак, а вечером приходит в замешательство, не зная, на чем ему спать» [7, с. 209]. Строго говоря, караибу нельзя отказать в способности к познанию, но она весьма ограничена, так как он живет даже не одним днем, а одним часом. В этом отношении он похож на человека, над которым властвуют импульсивные желания.

И. Кант соотносил использование способностей мышления с социальным статусом: «Действующий соответственно строгому приказу слуга или государственный служащий нуждается только в рассудке; офицер, которому для выполнения задания дано лишь общее правило и представляется самому определить, как поступать в каждом данном случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому надлежит судить обо всех возможных случаях и самому разработать для них правила, должен обладать разумом. Необходимые для этих различных видов деятельности таланты очень различны» [7, с. 223].

Мышление слуги (или государственного служащего), действующего строго по приказу, вполне соответствует описанию одномерного мышления. А способность суждения вполне доступна человеку с двухмерным мышлением.

Подчеркнем, что каждую способность мышления И. Кант рассматривал как природный (естественный) дар (талант). Так, способность суждения в его представлении есть «особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя» [4, с. 153]. И кому-то этого природного дара недостает [4, с. 153]. Возможно, поэтому не каждый становится офицером. Но офицер и генерал должны также обладать рассудком и способностью суждения.

И. Кант обращал внимание на неэффективное использование имеющихся от природы более высоких способностей, если недостаточно владение низшими способностями. «Поэтому врач, судья или политик может иметь в своей голове столь много превосходных медицинских, юридических или политических правил, что сам способен быть хорошим учителем в своей области, и тем не менее в применении их легко может впасть в ошибки или потому, что ему недостает естественной способности суждения (но не рассудка), так что он хотя и способен *in abstracto* усматривать общее, но не может различать, подходит ли под него данный случай *in concreto*, или же потому, что он к такому суждению недостаточно подготовлен примерами и реальной деятельностью» [4, с. 154].

Как следует из приведенной цитаты, наряду с недостаточностью упражнений в низших способностях мышления применение более высокой способности может ограничиваться дефектом воли (неспособностью решиться или решить) или деструкцией низшей способности (рассудком, переставшим быть здравым).

Оценивая уровень развития интеллекта людей в целом, И. Кант полагает, что они «действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану» [8, с. 13]. Кое-где в частностях обнаруживается мудрость, но «все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению» [8, с. 13]. И. Кант отмечает, что человеческая жизнь коротка. И требуется необозримый ряд поколений, чтобы научились наиболее полно использовать свои природные задатки [8, с. 14]. Поэтому разумность человека дана только в потенции, которая может быть актуализирована на протяжении всей истории человечества.

Таким образом, в гносеологии И. Канта люди стратифицируются на несколько типов по обладанию способностями к познанию – от «караиба» до «генерала». Способность мышления последнего содержит в качестве природного дара несколько познавательных способностей, которыми он владеет. Мышление остальных людей структурно является более простым, так как они обладают меньшими познавательными способностями (одной или двумя). При этом сформировать путем обучения более высокую познавательную способность, отсутствующую от природы, И. Канту не представляется возможным.

Разумеется, концептуальные схемы И. Канта и Г. Маркузе не совпадают полностью друг с другом. Но у обоих философов представлена идея уровневой организации мышления. Правда, по убеждению И. Канта, когнитивные способности – это природный дар, которому нельзя научиться, но который можно утратить.

Заключение

Перспективность концепции одномерного мышления обнаруживается, на наш взгляд, при ее когнитивной интерпретации. Социально-философская проработка концепции показывает, что гипотетическая связь одномерного и двухмерного мышления с конкретными типами социальности имеет фантомный характер. Наряду с этим внимательный анализ идей Г. Маркузе позволяет дополнительно выявить описания феноменов нульмерного (импульсивного) и трехмерного (разумного) мышления. Указанные «размерности» мышления удобно интерпретировать как его уровни, находящиеся в отношениях базисно-надстроечной детерминации. Частично эти уровни выделялись в рамках гносеологической дифференциации чувственности, рассудка и разума. Привлекательными перспективами представляются систематическое описание всех уровней («размерностей») мышления с учетом наследия гносеологической традиции и данных когнитивной психологии.

Список литературы

1. Адизес, И. Стили менеджмента – эффективные и неэффективные / И. Адизес. – Москва: Альпина Бизнес Букс, 2009. – 199 с.
2. Богатая, Л.Н. На пути к многомерному мышлению / Л.Н. Богатая. – Одесса: Печатный дом, 2010. – 372 с.
3. Гиренок, Ф.И. Философские рассуждения об интеллекте: искусственном, органическом и человеческом / Ф.И. Гиренок. – Москва: Философский факультет МГУ, 2021. – 83 с.
4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – Т. 3. – Москва: Чоро, 1994. – С. 5–678.
5. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – Т. 5. – Москва: Чоро, 1994. – С. 5–330.
6. Кант, И. Первое введение в «Критику способности суждения» / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – Т. 5. – Москва: Чоро, 1994. – С. 331–385.
7. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – Т. 7. – Москва: Чоро, 1994. – С. 137–376.
8. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – Т. 8. – Москва: Чоро, 1994. – С. 12–28.
9. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – Москва: REFL-book, 1994. – 368 с.
10. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – Киев: ИСА, 1995. – 352 с.
11. Шеломенцева, И.И. Формирование дивергентного мышления будущих менеджеров в процессе профессиональной подготовки в вузе: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.08 / Шеломенцева И.И. – Челябинск, 2010. – 24 с.
12. Andreev, V.I. Pedagogical factors stimulating the self-development of students' multi-dimensional thinking in terms of subject-oriented teaching / V.I. Andreev // International Education Studies. – 2014. – Vol. 7. – No. 7. – Pp. 63–68.
13. Birrell, G. Education movies and the promotion of one dimensional thinking: a marcusean examination of films made between 2005 and 2017 / G. Birrell. – Canterbury: Canterbury Christ Church University, 2019. – 204 p.
14. Huiyan, G. The “One-Dimensional” to “Two-Dimensional” of Ideological and Political Education: Cause of the Problem, Generation and Elimination, Paradigm Innovation / G. Huiyan // Proceedings of the 6th Annual International Conference on Social Science and Contemporary Humanity Development (SSCHD 2020). – Vol. 517. – 2021. – Pp. 47–51. – URL: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/sschd-20/125951647>
15. Macintyre, A. Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic / A. Macintyre. – New York: The Viking Press, 1970. – 114 p.

References

1. Adizes I. Management/Mismanagement Styles. Moscow: Alpina Business Books; 2009. 199 p. (In Russ.)
2. Bogataya LN. On the way to multidimensional thinking. Odessa: Pechatnyj dom; 2010. 372 p. (In Russ.)
3. Girenok FI. Philosophical arguments about intelligence: artificial, organic and human. Moscow: Filosofskij fakul'tet MGU; 2021. 83 p.
4. Kant I. Critique of pure reason. Essays. In 8 vol. Moscow: Choro, 1994. Vol. 3. Pp. 5–678. (In Russ.)

5. *Kant I.* Critique of judgment. Essays. In 8 vol. Moscow: Choro, 1994. Vol. 5. Pp. 5–330. (In Russ.)
6. *Kant I.* The first introduction to the “Critique of judgment”. Essays. In 8 vol. Moscow: Choro, 1994. Vol. 5. Pp. 331–385.
7. *Kant I.* Anthropology from a pragmatic point of view. Essays. In 8 vol. Moscow: Choro, 1994. Vol. 7. Pp. 137–376. (In Russ.)
8. *Kant I.* Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose. Essays. In 8 vol. Moscow: Choro, 1994. Vol. 8. Pp. 12–28. (In Russ.)
9. *Marcuse G.* One-dimensional man. Moscow: REFL-book; 1994. 368 p. (In Russ.)
10. *Marcuse G.* Eros and civilization. Kyiv: ISA; 1995. 352 p. (In Russ.)
11. *Shelomentseva II.* Formation of divergent thinking of future managers in the process of professional training at a university: synopsis of a thesis for the degree in Pedagogical Sciences: 13.00.08. Chelyabinsk, 2010. 24 p. (In Russ.)
12. *Andreev VI.* Pedagogical factors stimulating the self-development of students’ multi-dimensional thinking in terms of subject-oriented teaching. International Education Studies. 2014;7(7);63-68.
13. *Birrell G.* Education movies and the promotion of one dimensional thinking: a marcusean examination of films made between 2005 and 2017. Canterbury: Canterbury Christ Church University, 2019. 204 p.
14. *Huiyan G.* The “One-Dimensional” to “Two-Dimensional” of Ideological and Political Education: Cause of the Problem, Generation and Elimination, Paradigm Innovation. Proceedings of the 6th Annual International Conference on Social Science and Contemporary Humanity Development (SSCHD 2020). 2021;517:47-51. Available from: URL: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/sschd-20/125951647>
15. *Macintyre A.* Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic. New York: The Viking Press, 1970. 114 p.

Информация об авторе

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, независимый исследователь, г. Новосибирск, Россия; eLibrary SPIN: 9105-2093.
E-mail: filosof10@yandex.ru

Information about the authors

TYUGASHEV Evgeny A. – Doctor of Philosophy, Associate Professor, independent researcher, Novosibirsk, Russia; eLibrary SPIN: 9105-2093.
E-mail: filosof10@yandex.ru

УДК 111

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В.Т. Фаритов

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара, Россия

Поступила в редакцию: 28.09.24

В окончательном варианте: 04.10.24

Аннотация. Статья посвящена исследованию пути русской философии в свете проблемы цивилизационной идентичности России. Обосновывается тезис, что для русской философии проблема цивилизационной идентичности является истоком, в то время как в европейской философии обращение к данной проблеме связано с кризисом европейской метафизики и упадком западной цивилизации.

Ключевые слова: цивилизационная идентичность, европейская метафизика, русская философия, западники, славянофилы, евразийство

CIVILIZATIONAL IDENTITY OF RUSSIA AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

V.T. Faritov

Samara State Technical University,
Samara, Russia

Original article submitted: 28.09.24

Revision submitted: 04.10.24

Abstract. The article is devoted to the study of the path of Russian philosophy in light of the problem of Russia's civilizational identity. The thesis is substantiated that for Russian philosophy the problem of civilizational identity is the source, while in European philosophy the appeal to this problem is associated with the crisis of European metaphysics and the decline of Western civilization.

Keywords: civilizational identity, European metaphysics, Russian philosophy, Westerners, Slavophiles, Eurasianism

Проблема цивилизационной идентичности находится в центре внимания представителей как европейской, так и русской философской мысли. Однако значимость данной проблемы с точки зрения историко-философского процесса в Европе и в России принципиально различается. В истории западной философии вопрос о цивилизационной идентичности в течение длительного периода либо вообще не поднимался, либо находился на самой периферии философских поисков. В центре внимания европейской мысли исконно стояли вопросы онтологии и гносеологии. Социально-политическая философия, которой отводилось третье место, разрабатывалась вне контекста проблемы цивилизационной идентичности. Долгое время исторический процесс в целом в западной философии мыслился как единый и единонаправленный, а европейская цивилизация приравнивалась к цивилизации вообще. Наиболее полно и последовательно данная позиция представлена в лекциях по философии истории и истории философии Гегеля [1–4]. Обращение к проблеме цивилизационной идентичности в западной философии происходит поздно – фактически лишь в XX столетии – и обусловлено кризисом европейской метафизики. До тех пор, пока европейская метафизика движется по восходящей линии, вопрос об идентичности не попадает в центр философского дискурса. После того как начинается упадок, проблема цивилизационного статуса Европы перемещается с периферии в центр. Обнаруживается, что западная цивилизация не равнозначна цивилизации как таковой. Одновременно появляются пессимистические мысли о начинающемся закате Европы [5]. Таким образом, для западной философской мысли проблема цивилизационной идентичности не является характерной, а обращение к ней является одним из признаков кризиса европейской метафизики [6].

На то обстоятельство, что поворот философии к исторической проблематике есть начало конца, недвусмысленно указывает Шпенглер: «Систематическая философия бесконечно далека нам в настоящее время; философия этическая закончила свое развитие. В пределах западного мира остается еще третья, отвечающая эллинскому скептицизму возможность, а именно та, которая отмечена признаком не применявшегося до сего времени метода сравнительной исторической морфологии. Возможность – это значит необходимость. Античный скептицизм чужд историчности; он сомневается и просто отрицает. Западный скептицизм, если он хочет быть внутренне необходимым и явить собой символ нашей клонящейся к концу душевной стихии, должен быть насквозь историчным. Он упраздняет, признавая все относительным историческим феноменом. Приемы его психологические. В эпоху эллинизма скептическая философия проявляется в отрицании философии – ее признают бесцельной. В противоположность этому мы имеем в истории философии последнюю серьезную философскую тему. В этом заключается скептицизм. Дело сводится к отказу от абсолютных точек зрения, причем греки посмеиваются над прошлым своего мышления, мы же стремимся понять его как организм» [5, с. 68–69].

В русской философии ситуация иная. Если обращение к проблеме цивилизационной идентичности в истории западной философской мысли знаменует упадок, то в русской философии это начало. Русская философская мысль начинается именно с постановки проблемы культурной и цивилизационной

идентичности России. Разработка сугубо метафизических вопросов идет уже следом и непосредственно вытекает из первоочередной задачи поиска российской идентичности. И когда проблемы онтологии и гносеологии начинают выходить на передний план, они все равно остаются вписанными в контекст исходной проблемы российской идентичности. В этом аспекте заключается принципиальное отличие русской философии от западной. Запад поднимает вопрос о собственной цивилизационной идентичности *post factum*, когда историко-философский процесс уже приближается к своему завершению. В России проблема цивилизационной идентичности ставится в ситуации фактического отсутствия философии. Во время формулирования доктрины о третьем Риме, в XVI веке, не было никакого намека на русскую философию. Существовали лишь предпосылки для формирования богословских учений. Последовавший за тем период европеизации (или псевдоморфозы в терминологии Шпенглера) привел к тому, что в XIX столетии российская идентичность стала действительной проблемой, настойчиво требовавшей поиска путей разрешения. Проблема эта в силу своего философского характера не могла быть решена средствами сугубо исторических исследований. Возникла насущная потребность в философии, которой и на тот момент, к XIX веку, все еще не было. «Философические письма» обнаруживают скорее растерянность, нежели наличие твердой и однозначной позиции: «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [7, с. 18]. Российская идентичность определяется апофатически, через отрицание: не Запад и не Восток.

Западники и славянофилы будут двигаться именно в этом семантическом поле отрицательного, негативного определения российской идентичности. Для западников Россия не Восток – поскольку, с их точки зрения, ни Восток православный, ни тем более Восток азиатский не определяют цивилизационную идентичность России, но лишь отделяют ее от цивилизованного мира. Но Россия и не Запад – как раз в силу своей отъединенности от западного мира. У славянофилов то же самое двойное отрицание представляется в ином направлении: Россия не Запад, поскольку Запад в корне не соответствует ее цивилизационной идентичности, а лишь ведет на путь подражания чужеродным началам. Но Россия и не Восток, поскольку именно в результате европеизации утратила связь с исконными традициями православия. Впоследствии евразийцы будут искать корни российской идентичности на Востоке азиатском – и снова в контексте двойного отрицания. Россия не Европа, поскольку истоки ее идентичности находятся совсем на другом полюсе. Но и к своей евразийской идентичности Россия еще не пришла – опять же по причине европеизации, которую евразийцы трактуют сугубо негативно вслед за славянофилами. Во всех трех направлениях идентичность России рассматривается исключительно в модусе потенциальности [8]. Для западников Россия – потенциальная Европа, для славянофилов – потенциальная самобытная православная цивилизация, для евразийцев – потенциальная Евразия.

Из трех названных магистральных направлений поиска российской идентичности берут начало различные векторы формирования русской философской

мысли. Западническое направление через левое крыло гегельянства выливается в русский марксизм, который очень быстро утрачивает свою философскую составляющую, вырождаясь в набор клишированных формулировок научного коммунизма. В постсоветский период западники переобуваются из марксистов в постпозитивистов и постмодернистов, сменив марксистский словарь на заимствованный лексикон из переводов работ Витгенштейна, Куна, Лакатоса, Фуко, Делеза и Бодрийяра.

Славянофильское течение, исчерпав свой первичный потенциал в концептуальных разработках Н. Данилевского и К. Леонтьева, дает начало русской религиозной философии. Философские и богословские изыскания П. Флоренского, С. Булгакова, С. Трубецкого и Е. Трубецкого были инициированы положениями А. Хомякова о том, что основой российской идентичности является наследие восточной православной Церкви [9, с. 98]. Исследователь А. Валицкий был прав, отмечая, что на формирование воззрений Киреевского повлияли представители «общевропейского консервативного романтизма», в первую очередь Шеллинг [10, с. 202]. Но он был неправ в том, что свел все учение Киреевского к разновидности этого европейского консервативного романтизма, не увидев в нем ничего принципиально иного, к европейской философии несводимого. Как раз «зародыш совершенно новой философии» (выражение Валицкого) в учении Киреевского был. Был он в установке на философское усвоение святоотеческого наследия восточной Церкви.

Наконец, евразийство становится источником третьего направления русской философии, которое берет свои истоки в постановке проблемы цивилизационной идентичности России. В неоевразийстве был разработан самостоятельный подход к осмыслению истории русской и европейской философской мысли именно в контексте проблемы цивилизационной идентичности. Данный подход получил свою реализацию в многотомной «Ноомахии» А.Г. Дугина.

Проблема состоит в том, что названные три вектора русской философии не являются строго отграниченными друг от друга. В западническую линию проникают элементы славянофильского направления, в то время как в неоевразийских концепциях присутствуют мотивы западничества. В философских учениях В. Соловьева и Н. Бердяева западнический элемент выражен достаточно ярко, хотя в целом не он является доминантой их воззрений. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что собственно русская философская мысль все еще находится в стадии брожения и формирования. Сама возможность русской философии непосредственно зависит от разрешения проблемы цивилизационной идентичности России. Поскольку данный вопрос до сих пор не получил окончательного разрешения, русская философская мысль продолжает носить преимущественно потенциальный характер.

1. Кризис западничества: В. Вейдле

Уже многие высказывания Чаадаева о России характеризуются парадоксальной амбивалентностью, поскольку наряду с крайним пессимизмом содержат указание на нереализованный потенциал и возможное величие в будущем. Вот характерная сентенция из «Философических писем»: «Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» [7, с. 21].

Данная формулировка может быть прочитана и как крайняя степень самоуничижения, и как столь же крайняя степень самопревознесения. Амбивалентность высказывания усиливается приведенной дважды модальной частицей «как бы». Психолог К.Г. Юнг отмечал, что гипертрофированному чувству собственной неполноценности всегда соответствует столь же гипертрофированный комплекс сверхполноценности в бессознательной установке [11]. Одно никогда не бывает без другого. Позиция Чаадаева подтверждает этот тезис. Характеристику России как исключения среди народов можно понимать и как недостаток (пресловутый тезис об отсталости России от цивилизованного европейского мира), и как превосходство: ведь нам предстоит преподать миру великий урок. В свете этой сверхзадачи величие Европы безвозвратно меркнет. Высказывания Чаадаева приобретают оттенок эсхатологичности: «И, конечно, не пройдет без следа то наставление, которое суждено нам дать, но кто знает день, когда мы найдем себя среди человечества, и кто исчислит те бедствия, которые мы испытываем до свершения наших судеб?» [7, с. 21]. Впоследствии отец западничества все больше будет склоняться к признанию мессианического предназначения русского народа: «Потрясенный революционными событиями в Европе, Чаадаев начал ценить собственное отечество; под влиянием споров с будущими славянофилами, особенно с Иваном Киреевским, начал смотреть на Россию как на резервную силу Провидения, предназначенную для особой цели и как раз потому доселе изолированную от великой семьи исторических народов» [10, с. 142]. Так недостаточность России как цивилизации оборачивается утверждением ее сверхполноты.

Мессианические мотивы «Философических писем» станут доминантными в концепции славянофилов. Но и в учении западников представление об особом предназначении России будет играть роль парадоксального элемента, нарушающего целостность и монолитность их позиции. Ярким примером чему служит работа В. Вейдле «Задачи России». Автор мыслит в полном соответствии с канонами западничества, настаивая на осознании России «как неотъемлемой составной части европейско-христианского мира, временно выделенной из него (от XIII до XVII века), но имеющей вернуться в его лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое национальное лицо» [12, с. 20]. В культурно-цивилизационном плане Россия для Вейдле – часть Европы. От отдельных европейских народов мы отличаемся не больше, чем сами европейские народы отличаются друг от друга, не переставая при этом входить в состав единой западной цивилизации. Правда, в силу исторических коллизий Россия оказалась отчужденной от Европы, но эта отъединенность носит временный характер. Цивилизационная задача России состоит в том, чтобы вернуться в материнское лоно западно-христианского мира. Идентичность России – сугубо европейская, и без Европы она немыслима: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждается и в себе» [12, с. 39]. России вовсе не нужно стремиться стать Европой, поскольку она уже Европа. Петр Великий не совершал никаких псевдоморфоз, но лишь выполнял задачу по воссоединению России с Западом и восстановлению европейского единства.

Весь этот комплекс идей вполне укладывается в структуру западнического дискурса. Своих предшественников-западников Вейдле критикует за то, что они недостаточно глубоко проникли в исконно европейскую сущность

российской идентичности. Старые западники, западники XIX столетия, делали упор на отсталость России от Европы и требовали, чтобы Россия встала на путь буквального копирования современной просвещенной Европы. Они не учли, что Россия именно в своей национальной самобытности (на которую так сильно упирали славянофилы) уже принадлежит Европе. В этом пункте Вейдле оказывается более радикальным западником, чем его предшественники. Однако другие выдвигаемые им положения скорее сближают его с представителями противоположных направлений. Для Вейдле не только Россия не может быть собой без Европы, но и Европа не может оставаться собой без России. Россия входит в состав европейской идентичности, является неотъемлемым компонентом ее сущности. Но и это еще не все. Россия не просто часть Европы. В современном мире только Россия сохраняет дух подлинной Европы, который сам Запад уже начал терять. В этой связи отчуждение России от Европы будет катастрофично не только для России, но и для самой Европы, поскольку без России она уже не сможет быть собой: «Лишаясь России, она теряет источник обновления, более чем когда-либо ей нужный, она лишается единственной страны, своей «отсталостью» способной ее омолодить, самой своей чуждостью напитать, потому что эта чуждость не такая уж чужая, потому что эта отсталость может ей напомнить ее собственную молодость. Но мало того. Россия за последние века была средоточием всей восточно-христианской, славяно-византийской традиции; утратить ее – это значит для Европы окончательно замкнуться в свое половинчатое, только западное бытие, отказаться навсегда от полноты своей исторической жизни, своего духовного, и в частности религиозного бытия, своего христианства» [12, с. 21].

В приведенной цитате видно, как в западнический дискурс проникают элементы славянофильского дискурса. Представление России как «средоточия всей восточно-христианской, славяно-византийской традиции» нехарактерно для западников, которые в византийском наследии видят источник катастрофической отъединенности России от всего цивилизованного западно-христианского мира. Византизм, восточное христианство и славянство суть узловые пункты славянофильского дискурса. И если западники видели в Европе единственно возможный путь цивилизации и истории, то для Вейдле только западное бытие является половинчатым, а полнота исторической и религиозной жизни возможна лишь при условии возвращения в Европу России. Если западники видят задачу России в преодолении своей отсталости и просвещении на европейский манер, то для Вейдле сама Европа нуждается в России для обретения целостности собственной идентичности. Оставаясь западником и либералом, Вейдле стремится преодолеть определяющую для западнического дискурса оппозицию России и Европы, в которой Россия наделяется статусом негатива Запада. Славянофилы идут путем обращения этой исходной оппозиции: для них Европа оказывается негативным «другим» для России. Однако путь обращения оппозиции бесперспективен, поскольку сохраняет саму оппозицию. Вейдле конструирует дискурс другого типа, в котором и Россия, и Западная Европа выступают в качестве частей единой европейской цивилизации. Негативная идентичность, которой Россия наделялась в классическом западническом дискурсе, здесь снимается. Россия мыслится как полноценный и полноправный член западно-христианского мира.

Сказанного уже было бы достаточно для указания направления трансформации западного дискурса. Однако Вейдле идет по этому пути еще дальше. Россия в его учении не просто представляется полноценным и необходимым компонентом европейской идентичности, но наделяется чертами сверхполноценности. Такова в целом скрытая внутренняя логика западного дискурса: отрицание цивилизационной идентичности России есть крайняя установка, которая неизбежно провоцирует энантиодромию [13, с. 583–584]. За отрицанием обязательно следует утверждение сверхполноценности. Сначала в этом направлении шли славянофилы, а когда их потенциал был исчерпан, на этот путь встали сами западники. Как было показано выше, поворот в этом направлении намечен уже у самого Чаадаева. Вейдле принимает и разрабатывает положение о том, что современная Европа вступила в фазу кризиса цивилизационной идентичности. Кризис этот заключается в последовательном превращении «старой семьи органически выросших и жизненно сросшихся между собой национальных культур в интернациональную научно-техническую цивилизацию» [12, с. 39]. Подобное превращение ведет к утрате собственной идентичности: «Европа чем дальше, тем больше перестает быть тем, чем она была» [12, с. 39]. Не будучи сторонником цивилизационного подхода, Вейдле оказывается близок к позиции Данилевского, Шпенглера и Тойнби, для которых положение о кризисе современной Европы является центральным пунктом их учения. В ситуации кризиса европейской цивилизации отсталость России оборачивается ее преимуществом: Россия отстала как раз от критической фазы Европы и благодаря этому сохранила те начала европейской идентичности, которые в современной Европе безвозвратно утрачиваются. «Отсталость» России оборачивается ее сверхполноценностью. Теперь уже не России нужно догонять Европу, но Европе необходимо обратиться к России, чтобы найти в ней саму себя. Потому что только в «отставшей» России еще сохранились черты «старой» Европы. И миссия России теперь состоит в том, чтобы передать самой Европе забытую ею ее же собственную идентичность. В противном случае Европа будет все дальше двигаться в направлении обезличивающего и унифицирующего, губительного для культуры научно-технического прогресса. А в этом случае Европе не миновать того сценария, который был подробно описан Шпенглером. Только Россия может спасти Европу, восстановить культурную и цивилизационную преемственность.

Вейдле заходит так далеко, что возобновляет тезис о молодости и исторической непробужденности России. Тот самый тезис, который был центральным пунктом учения славянофилов вплоть до Данилевского и который поставил под сомнение уже Леонтьев. Вейдле вновь ставит славянофильский вопрос: «Родилась ли вообще Россия или так и пронежилась тысячу лет в материнском лоне, так и не вышла до революции из предрассветного, утробного бытия?» [12, с. 81]. И высказывается в духе сторонников консервативной революции: «Россия, несмотря на Петра и продолжателей Петрова дела, все еще была широко раскинутой деревенской страной, жившей в значительной мере старой патриархальной жизнью. Обе ее культуры, горизонтальная и вертикальная, крестьянская и барская, продолжали быть едва ли не одинаково далеки от городской, научно-технической, стандартно-утилитарной цивилизации, которая уже начала вытеснять на Западе древнее наследие его подлинной духовной жизни.

На эту цивилизацию не только славянофилы, но и наименее поверхностные из западников, как Герцен, взирали не без отвращения и угадывали в ней знамения конца. Начало было в России, будущее принадлежало ей; ее младенчество, ее непробужденность были залогом ее величия» [12, с. 81].

Таким образом, Россия не «отстала» от Европы, но сохранила, удержала в себе ее подлинную идентичность, которую сама Европа утратила, зайдя слишком далеко по пути модернизации. Тем самым западник и либерал Вейдле склоняется к дискурсу консерватизма, а идея мессианического предназначения России сближает автора с дискурсом славянофилов и евразийцев. Различие состоит в том, что последние видят путь России вне Европы, а для Вейдле неевропейского пути России не существует – в этом пункте он остается верен западническому дискурсу. Однако признание цивилизационного кризиса Запада и перехода культурно-исторической доминанты к России свидетельствует о кризисе западнической парадигмы.

2. Постмодернистский консерватизм: А. Дугин

Среди современных авторов Дугин является одним из наиболее последовательных сторонников теории кризиса западного мира и негативных последствий европеизации России. Данной позицией обусловлен его взгляд на русскую философию. Если для западника Вейдле русская философия, как и русская литература, и русская музыка, начинается с Шеллинга и Гегеля [12, с. 40–41], то для Дугина речь все еще идет об основах и предпосылках. Предпосылки русской философской мысли были сформированы еще в эпоху «великого перевода», когда шло активное и творческое усвоение наследия исихастов и апофатического богословия: «Хотя «Ареопагитики» были переводом, но сам факт наличия этих фундаментальных текстов на церковнославянском языке менял параметры русского мышления. Отныне был открыт терминологический и концептуальный простор для очень тонких философских различий, на проведение которых трудно было рассчитывать без соответствующего аппарата» [14, с. 67]. Однако дальнейшее раскрытие заложенных оснований было прервано преобразованиями, связанными с Собором 1666–1667 годов и реформами Петра I: «Московский Логос был низринут и заменен на совершенно иную политико-религиозную модель» [14, с. 122]. В культуре и во все еще зарождающейся философии началась эпоха «второго перевода», ориентированного на западные источники. Причем в качестве образца для заимствования и копирования выступала именно современная Европа XVIII столетия: западники были ориентированы «не просто на Запад, но на современный постхристианский просвещенческий секулярный и научно-материалистический Запад Нового Времени» [14, с. 178].

Европеизация означала для России фактический отказ от уже сформировавшейся цивилизационной идентичности, которая впоследствии могла получить свое оформление в русской философии. Была осуществлена замена культурной и духовной основы российской государственности. Первая идентичность ушла в сферу потаенного и сокровенного: «В область потенциального, тайного, незримого удалилась Святая Русь, замещенная новым Вавилоном» [14, с. 160]. Эта внутренняя раздвоенность культурного самосознания проявилась в возникновении течений западников и славянофилов, которые задавали различные направления русской философии в соответствии с постулируемым ими

пониманием российской идентичности. Для Дугина аутентичным вектором становления русской философии является направление славянофилов, в то время как западники осуществляют лишь заимствование чужеродных для России идей: «Любомудры и славянофилы заложили основы русской философии. Именно в этом контексте она и могла, и должна была возникнуть, поскольку западники лишь повторяли философские идеи западноевропейского модерна, причем преимущественно «прогрессивного» и буржуазного – англо-французского, где преобладали либерализм и демократия» [14, с. 226]. Сказанное не означает, что линия славянофилов отличалась от направления западников полной самобытностью и оригинальностью. Философии как таковой в России на тот момент не было, не было и не могло быть самостоятельного категориально-понятийного аппарата философской мысли, хотя фундамент для его появления был заложен в эпоху «великого перевода». Однако «второй перевод» привел к тому, что этот фундамент оказался надежно погребенным под наслоениями европейской псевдоморфозы. И славянофилы были вынуждены в данной ситуации обращаться к тому же Западу, подобно тому, как мыслители европейского Средневековья обращались к наследию античности, используя категории Аристотеля и неоплатоников для выражения совершенно чуждого античности комплекса теологических представлений. Славянофилы с этой же целью активно изучали концептуальные разработки Фихте, Шеллинга и Гегеля. И в отличие от западников здесь было не подражание и заимствование, а приложение конструкций немецкой классической философии к комплексу богословских представлений восточной православной Церкви. Само по себе такое приложение не было бесспорным, но несло целый ряд сложных проблем, над разрешением которых будут трудиться представители русской религиозной философии. Далеко не каждому удастся избежать на этом пути всевозможных уклонений и aberrаций. Кто-то будет склоняться в сторону западничества, кто-то – в сторону гностицизма в его различных вариантах и ответвлениях. Но в данной ситуации иного пути не было вообще.

Преимущество славянофилов состояло в том, что наследие европейской, а также античной философии было, по выражению Дугина, «осмыслено по-русски» [14, с. 226]. Одной из лучших работ о философии Гегеля является книга И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» [15]. Данная работа не может быть сведена к изложению гегелевской системы, поскольку в ней предпринимается весьма дерзновенная попытка разбирательства с Гегелем в рамках проблемы теодицеи. Гегелевский вариант решения данного вопроса признается русским мыслителем неудовлетворительным, что, в свою очередь, приводит к экспликации границ гегелевской системы. Рецепция учения Ницше в контексте русской религиозной философии была осуществлена целым рядом русских мыслителей: Л. Шестов, А. Белый, Е. Трубецкой, С. Франк [16]. Многотомные фундаментальные труды по античной философии были написаны А.Ф. Лосевым. И наследие античной мысли здесь снова было осмыслено по-русски: исходя из перспективы богословия восточной Церкви.

Линия западников, согласно Дугину, лишена «укоризненности» в русской идентичности: «Так, англо-французский Запад привел западников к простой имитации Европы нового времени и заблокировал становление самобытной мысли, тогда как немецкий романтизм и консерватизм вдохновили

славянофилов на построение собственных оригинальных философских учений, не следуя строго за немецкой мыслью, но, напротив, ища опору в русской традиции и культуре» [14, с. 226].

Такова в общих чертах позиция Дугина в вопросе о пути русской философии и цивилизационной идентичности России, позиция, выраженная, на первый взгляд, последовательно и однозначно. В условиях становящегося все более явным кризиса европейской метафизики задача русской философской мысли становится ясной и очевидной. Состоит она не в том, чтобы копировать структуры западноевропейского постхристианского мировоззрения, но в том, чтобы осуществлять обнаружение вечной истины христианства в новых условиях. Поэтому путь русской религиозной философии остается единственным, который 1) соответствует цивилизационной идентичности России, 2) соответствует современной кризисной ситуации европейской философии и 3) соответствует стадии цивилизационного развития России, ее цивилизационному возрасту. Если в Европе постметафизическая философия является закономерным следствием логики историко-философского процесса, то в России никаких условий для перехода на эту финальную стадию мысли не существует. Русская философия еще не пережила своего кризиса метафизики, поскольку сама метафизика все еще находится в зачаточном состоянии. Даже период секуляризированной метафизики для нас все еще преждевременен, поскольку эпоха сугубо религиозного философствования не была у нас пройдена в полной мере. Отсюда следует, что все попытки движения философской мысли в секулярном и постметафизическом ключе являются у нас исключительно беспочвенными казусами заимствования и копирования поздневропейских образцов.

Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой фактического отсутствия в русской мысли собственного философского языка. Проблема настолько серьезная, что не только западники пользуются сплошь заимствованными категориями, но и сторонники самобытного пути русской философии вынуждены формулировать эту самую самобытность на языке немецкой, французской или англо-американской мысли. Работы Дугина являются достаточно ярким примером в этом отношении. Характеризуя и описывая русский Логос, автор «Ноомахии» активно использует категориально-понятийный аппарат хайдеггеровской философии, причем, как правило, без перевода: «Для описания крестьянской философии можно обратиться к основополагающей идее Мартина Хайдеггера о *Dasein*» [14, с. 329]. И далее следует буквально ошеломляющий тезис о русском народном сознании: «Именно этот глубинный пласт народной культуры и представляет собой русскую фундаментальную онтологию, которая есть образ мысли русского народа. Эта философия является экзистенциальной и феноменологической и строится в соответствии с теми принципами, которые совокупно использовал Хайдеггер в ходе развертывания своих взглядов. Народное сознание оперирует экзистенциалами, а не категориями, *Dasein*’ом, а не субъектом, осмысленной онтичностью, а не априорной картиной мира» [14, с. 330]. Проблема не в том, что сам русский народ едва ли когда-либо подозревал, что он оперирует экзистенциалами и *Dasein*’ом... Проблема в том, что для философского осмысления русского Логоса, как в его государственно-церковном, так и в народно-крестьянском варианте, не находится других слов, кроме *Dasein*, *Geworhenheit* и т. п. И вот получается, что Пушкину во всем его

грандиозном масштабе открылось не чудное мгновение и не упоение бездны мрачной на краю, но Geworhenheit [14, с. 450]. И Пушкин в своем творчестве «выявляет русский Дазайн, помогая в лице «маленького человека» русскому народу [14, с. 451]. Даже обращаясь к богословскому наследию восточной Церкви, Дугин оперирует категориями феноменологической философии: «Ангелы – нозматические субъекты, конституируемые интенциональными актами души» [14, с. 390].

Следует учитывать, что Дугин реализует дифференцированный подход к наследию западной философии. Английская и французская мысль, являясь преимущественно материалистически-механистической, прогрессивной и либеральной, безусловно, чужда русскому Логосу и составляет основу подражательной философии западников. Напротив, немецкая философская мысль в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля консервативна и представляет собой идейный противовес движению европейской модернизации, а потому обнаруживает родство с линией славянофилов. Согласно Дугину Хайдеггер в XX столетии занимает по отношению к русской философии такое же положение, как немецкие классики в веке XIX: «Немецкий антисовременный романтический и эсхатологический Логос в очередной раз оказался чрезвычайно созвучен русскому сознанию, освобождающемуся от влияния тоталитарного кибелизма, и присутствующему ему в русских условиях подражательному западничеству» [14, с. 746]. Таким образом, Мартин Хайдеггер оказывается у истоков самой возможности русской философии [17].

Принять данный тезис можно, но с определенными уточнениями. Для русской философии значима исключительно негативная, деструктивная сторона учения Хайдеггера. А именно: Хайдеггер осуществляет деструкцию западно-европейской онтологии на ее историческом пути, начиная с самых истоков. Специфически западноевропейское прочтение наследия античной философии, специфическое схоластическое истолкование христианства, утверждение специфически европейской метафизики Нового времени – все это было осмыслено Хайдеггером как путь европейского нигилизма [18]. В этом сугубо деструктивном плане для русской философии принципиальное значение имеет не только Хайдеггер, но и Ницше, Шпенглер, а также Деррида и Бодрийяр. Все названные авторы в том или ином направлении осуществляли работу по деконструкции западноевропейской метафизики. Соответственно значимость их учений для русской философии ограничена именно этим негативным аспектом. Русская мысль может, наконец, освободиться от давления претензий европейской метафизики на универсальность и первородство и двигаться своим путем. Однако здесь же заложена опасность для русской философии: деструктивные формы западной мысли периода кризиса европейской метафизики могут быть усвоены в положительном ключе. Тогда вместо освобождения мы получим новую волну заимствованной и подражательной философии. На этот раз копированию и переносу на русскую почву подлежит кризисный, нигилистический фас европейской метафизики. Появляется русский постмодернизм. Но если на Западе постмодернизм является закономерной и потому оправданной и необходимой фазой завершения и разложения философской мысли, то для русской метафизики, все еще находящейся в стадии зарождения, постмодернизм есть только очередной виток эпигонства по отношению к западным формам

мысли. Русское хайдеггерианство представляет собой столь же псевдоморфозное явление, как и русский марксизм. Чужеродность языка этой философии русской цивилизационной идентичности проявляется в том, что все эти сплошь заимствованные формулировки очень быстро вырождаются в клише, начисто лишенные способности к органическому развитию. Освободившись от штампов научного коммунизма, мы бросаемся в новую яму. Все эти «дазаины», «экзистенциалы», «ноэматические корреляты», «симулякры» и «сингулярности» уже успели превратиться в удобные затычки, маскирующие бреши в нашем философском мышлении.

Обретение русской идентичности невозможно без русской философии, в чем с Дугиным нельзя не согласиться: «Не могущество Империи, не государство, не геополитика, но становление русской метафизики есть высшая цель исторического – этического, мессианского – бытия русского народа» [14, с. 520]. Но решение этой задачи требует колоссальной работы по созданию собственного философского языка. Вероятнее всего, двигаться здесь следует в том же направлении, в каком шел Пушкин, создавая язык русской литературы. Но Пушкин русской философии еще не появился. Во многом наша философия все еще идет по пути формального, внешнего заимствования словаря западной философской мысли, а не по пути синтеза и творческого усвоения. Сказанное относится не только к мыслителям западнической ориентации, но и к последователям славянофилов и евразийцев.

Список литературы

1. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г.Ф.В. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – 350 с.
2. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Г.Ф.В. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – 424 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья / Г.Ф.В. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – 564 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.Ф.В. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 480 с.
5. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. – 1376 с.
6. Фаритов, В.Т. Арнольд Тойнби как философ и богослов: (пост)метафизические смыслы истории / В.Т. Фаритов, Т.Н. Борисова // Вестник Самарского государственного технического университета. Сер. Философия. – 2023. – Т. 5. – № 2. – С. 61–68.
7. Чаадаев, П.Я. Сочинения / П.Я. Чаадаев. – Москва: Правда, 1989. – 656 с.
8. Балаклеец, Н.А. Специфика российской идентичности: Россия как пространство потенциального / Н.А. Балаклеец // Вестник Ульяновского государственного технического университета. – 2014. – № 2. – С. 27–30.
9. Хомяков, А.С. Церковь одна: опыт катехизического изложения учения о Церкви / А.С. Хомяков. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2018. – 448 с.
10. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / А. Валицкий. – Москва: НЛО, 2019. – 704 с.
11. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – Москва: АСТ; Канон+, 2001. – 400 с.
12. Вейдле, В.В. Задачи России / В.В. Вейдле. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. – 512 с.
13. Юнг, К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг. – Москва: АСТ, 1998. – 720 с.

14. *Дугин, А.Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная / А.Г. Дугин. – Москва: Академический проект, 2021. – 980 с.
15. *Ильин, И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 544 с.
16. Ницше: pro et contra / Сост. Ю.В. Синеокая. – Санкт-Петербург: РХГИ, 2001. – 1076 с.
17. *Дугин, А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии / А.Г. Дугин. – Москва: Академический проект, 2021. – 308 с.
18. *Хайдеггер, М.* Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – Москва: Республика, 1993. – С. 63–177.

References

1. *Hegel GWF.* Lectures on the history of philosophy. Book One. St. Petersburg: Science, 2006. 350 p.
2. *Hegel GWF.* Lectures on the history of philosophy. Book Two. St. Petersburg: Science, 2006. 424 p.
3. *Hegel GWF.* Lectures on the history of philosophy. Book Three. St. Petersburg: Science, 2006. 564 p.
4. *Hegel GWF.* Lectures on Philosophy of History. St. Petersburg: Science, 1993. 480 p.
5. *Spengler O.* Decline of Europe. Minsk: Harvest, Moscow: AST, 2000. 1376 p.
6. *Faritov VT, Borisova TN.* Arnold Toynbee as a philosopher and theologian: (post) metaphysical meanings of history. Bulletin of the Samara State Technical University. Series: Philosophy. 2023;5(2):61-68.
7. *Chaadaev PYa.* Works. Moscow: Pravda, 1989. 656 p.
8. *Balakleets NA.* The specifics of the Russian are identical: Russia as a potential space. Bulletin of the Ulyanovsk State Technical University. 2014;2:27-30.
9. *Khomyakov AS.* There is only one church: the experience of the catechetical presentation of the doctrine of the Church. Moscow: Orthodox St. Tikhon Humanitarian University, 2018. 448 p.
10. *Valitsky A.* In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism. Moscow: UFO, 2019. 704 p.
11. *Jung CG.* Psychology of the Unconscious. Moscow: AST; Canon +, 2001. 400 p.
12. *Veidle VV.* Tasks of Russia. Minsk: Belarusian Right-Glorious Church, 2011. 512 p.
13. *Jung CG.* Psychological Types. Moscow: AST, 1998. 720 p.
14. *Dugin AG.* Noomahia: Wars of the Mind. Russian Logos III. Images of Russian thought. Solar king, glare of Sofia and Russia Underground. Moscow: Academic project, 2021. 980 p.
15. *Ilyin IA.* Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man. St. Petersburg: Science, 1994. 544 p.
16. Nietzsche: pro et contra / Yu.V. Sineokaya. St. Petersburg: RHGI, 2001. 1076 p.
17. *Dugin AG.* Martin Heidegger. The possibility of Russian philosophy. Moscow: Academic project, 2021. 308 p.
18. *Heidegger M.* European nihilism. Time and being. Moscow: Republic, 1993. Pp. 63–177.

Информация об авторе

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара, Россия; eLibrary SPIN: 2668-5946.
E-mail: vfar@mail.ru

Information about the authors

FARITOV Vyacheslav T. – Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara, Russia; eLibrary SPIN: 2668-5946.
E-mail: vfar@mail.ru

УДК 316

РУССКИЙ МИР: К ПОИСКУ СМЫСЛОВОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Д.В. Куницкий

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
г. Минск, Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 05.08.24

В окончательном варианте: 05.09.24

Аннотация. В статье обосновывается необходимость осмысления Русского мира как онтологической реальности – исторического феномена и понятия, раскрывающего его сущность, во всей полноте. Указано, что препятствиями к самоопределению Русского мира являются вестернизация и секуляризация в нем самом, а также конструктивистская парадигма западного модерна и постмодерна. Многообразие подходов, теоретическая неразработанность понятия «Русский мир» не отменяют необходимости и возможности его достоверного смыслового определения. Требуется иерархизация понятия и его введение в трехуровневую христианскую антропологию. Система критериев установления границ Русского мира и отнесения к нему того или иного лица или феномена выстраивается вокруг русского духа и своим эталоном имеет святую Русь, далее определяя ту или иную меру сопричастности.

Ключевые слова: Русский мир, русский дух, русская словесность, национальный инжиниринг, библейский этногенез, духовная причастность, культурное пространство, святая Русь

THE RUSSIAN WORLD: IN FAVOR OF THE SEARCH FOR SEMANTIC CERTAINTY

D.V. Kunitsky

Institute of Philosophy of the National Academy of
Sciences of Belarus, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 05.08.24

Revision submitted: 05.09.24

Abstract. The article substantiates the need to understand the Russian world as an ontological reality – a historical phenomenon and concept that reveals its essence in its entirety. It is indicated that the obstacles to self-determination of the Russian world are Westernization and secularization in itself, as well as the constructivist paradigm of Western modernism and postmodernism. The variety of approaches, the theoretical indevelopment of the concept of the Russian world does not negate the need and possibility of its reliable semantic definition. It requires the hierarchization of the concept and its introduction into a three-level Christian anthropology. The system of criteria for establishing the boundaries of the Russian world and the attribution of a person or phenomenon to it is built around the Russian spirit and has the Holy Russia as its standard, further defining this or that measure of belonging.

Keywords: the Russian world, Russian spirit, the Russian word, national engineering, biblical ethnogenesis, spiritual involvement, cultural space, the Holy Russia

В эпоху постмодернизма с его симулякрами, интеллектуальным и социальным конструктивизмом и одновременно торжествующим позитивизмом (с его онтологией номинализма) начать следует с онтологического признания бытия Русского мира – того, что он есть: и как живая сущность в жизненном пространстве («элемент объективной реальности»), и как понятие, не просто обозначающее, но и выражающее сущность Русского мира.

Поиск смысловой определенности Русского мира следует начать с того, что против него сейчас, очевидно, ведется война глобального масштаба – причем и как с живой сущностью, и как с понятием. Это понятие стремятся дискредитировать, содержательно исказить и не позволить ему приобрести ясные смысловые очертания вначале в среде интеллигенции, а затем и в народном сознании. И, следует признать, небезуспешно. Главной причиной этого является само состояние Русского мира, который весьма удался от самого себя в своей жизни, а потому и испытывает весьма сильные затруднения в осознании себя.

Суть этого самоосознания можно свести к двум взаимосвязанным факторам. Первый – это секуляризация. Это означает, что вся душа Русского мира исторически создана и выпестована православным христианством. Вне православия Русский мир утрачивает духовную кровь и превращается в мумифицированный музейный экспонат либо в некую постмодернистскую имитацию, симулякр – форму, в которую можно вписать любое содержание вплоть до «русского западничества» и даже «русской русофобии».

Религиозность на Руси продолжает находиться в глубоком кризисе: в Российской Федерации количество воцерковленных составляет 1–2 % от русского населения, в Республике Беларусь – около 3–4 % за счет населения западной части страны – там удалось избежать в 1920–1930-е годы системного расцерковления, насаждения атеизма и террористической ликвидации духовенства. Более того, исследования ВЦИОМ показывают, что происходит стихийная секуляризация – снижение уровня религиозности в каждой возрастной группе (особенно в молодой) по мере смены поколений [1], а также выхолащивание восприятия самой религии формально верующими. Очевидно, этому способствует общий характер современного культурно-гуманитарного пространства на Руси. На Украине показатели религиозности были на порядок выше, особенно в регионах Волыни и Галиции, однако сама малороссийская религиозность претерпела колоссальное разрушительное воздействие – многообразные извращения в направлении ее дехристианизации (проявились в том числе в различных формах раскола), неизменно сопровождавшейся не только отторжением от русского самосознания, но и противопоставлением ему.

Второй фактор – это вестернизация, ползучее проникновение западноевропейской цивилизации во все поры и органы народов Русского мира. Это также непосредственно связано с секуляризацией, тем более что именно секуляризация и составляет еще со времен Великой схизмы самую суть Запада как главного антагониста Русского мира. Сам по себе Запад представляет собою не столько географическое понятие (Финляндия и страны Прибалтики, например, лежат восточнее Сербии и Греции), сколько духовно-цивилизационное. При этом одной из первых областей проявления этой вестернизации, теснейшим образом связанной с религиозностью, является язык, слово – то, в чем заключается исходное различие всех народов и в значительной мере

сосредотачивается духовная жизнь, задавая и границы миров, в частности русского, англосаксонского, романо-германского.

Вестернизация языка (через американизацию лексики и вплоть до латинизации письма) особенно сильно проявляется в молодежной культуре и в языке отечественной гуманитарной науки и образования, которые по характеру воздействия на умы людей (на душу народа) на данном этапе замещают собою церковное богословие (хотя должны были бы продолжать и дополнять). Об этом свидетельствует уже сама категория идентичности, доминирующая в современном исследовании и обсуждении проблемы самосознания: она принадлежит как раз к англосаксонской философской традиции, задающей соответствующий ход мысли, и отличается от отечественных понятий самосознания, самоопределения, самобытности. Можно выделить две отличительные особенности категории идентичности и ее имманентные следствия для определения Русского мира.

А. Концентрация на самом себе, на Я (эгоцентризм), на максимальной феноменологической редукции самости – выведении ее из-под качественных определенностей и причастности (как правило, фундаментальному, глубинному и широкому). Это имеет особые последствия, в частности, для самосознания белорусов и малороссов-украинцев: поиск их идентичности неизменно сводится к достижению максимального отличия от великороссов, а шире – от того самого Русского мира. В то время как самоопределение, самосознание (как плод самопознания), напротив, направляет мысль на поиск предназначения своего Я, а значит – не на отделение и редукционистское самозамыкание, а наоборот – на открытость и приобщение к чему-то масштабно-общему, великому, а в идеале – высокому: своему божественному призванию. Четкое различие между идентичностью и самоопределением мы видим в определении Владимиром Соловьевым национальной идеи как «не того, что она сама думает о себе во времени, но того, что Бог думает о ней в вечности» [2, с. 220].

Б. Второй отличительной особенностью идентичности и ее логики является склонность к конструктивистскому ее пониманию. Поскольку англосаксонская традиция предельно деистична, далее секулярна и эволюционистична, то самость в ней обретает характер искусственного проектирования – самопроектирования либо внешнего инжиниринга. Начиная с конца XVIII века национальное проектирование стало генеральной линией западных масонских элит в рамках парадигмы романтизма, декларативно «противопоставленной», а на деле дополняющей свою же предшествующую парадигму рационализма (следует говорить о несомненном единстве Просвещения и модерна, а вкупе с ними – и Возрождения). И если в отношении романо-германского мира национальный инжиниринг долгое время ориентировался на консолидацию республиканских наций, то в отношении восточных народов (а особенно славянских), наоборот, руководящим принципом была их дезинтеграция.

В это время в результате теоретического и практического проектирования с достаточно понятными целями были «созданы» такие нации, как румынская, бошняцкая, позже украинская, литвинско-белорусская, югославская, черногорская, македонская, также египетская, сирийская, ливанская, иракская, палестинская и ряд иных. Проектируемые нации славянского мира неизменно

обладали почти полностью негативной идентичностью с отрицанием в себе исконных родовых корней и своим суперэтносом. Однако данный проектный характер идентичности далее проектно же распространяется и на все прочие самости и самосознание: все народы и культуры всех эпох рассматриваются как эмерджентные и стохастические. Так возникает общее противостояние масонско-просвещенческой теории этногенеза традиционной библейской.

Собственно, отсюда и произрастает современное идеологическое противостояние понятию Русского мира. Таковое обвиняется в искусственном происхождении, «научной недостоверности», считается следствием политехнологических изысканий, плодом коварных козней российской власти. Обострение этой понятийно-смысловой травли ожидаемо резко обострилось с началом «русской весны» в 2014-м году. При этом активно использовалось то, что в самой России понятие Русского мира в тот период приобрело несколько пропагандистский характер, причем не имело какого-либо исторического и содержательного наполнения, являясь наспех подхваченным средством консолидации российского населения вокруг проводимой политики в строго установленных этой политикой рамках.

Используя эти обстоятельства, влиятельный белорусский политолог Светлана Алейникова в своей монографии «“Русский мир”: белорусский взгляд» заключает, что «выделенные ключевые признаки принадлежности к Русскому миру в различных подходах дают основание рассматривать его в качестве: а) модернизированного варианта “русской идеи”; б) религиозно-политического проекта РПЦ; в) инструмента “мягкой силы” Российской Федерации» [3, с. 165]. Интерпретации Русского мира в соответствующем ключе посвящен и ряд ее работ, обобщенных в докторской диссертации «Феномен национального политического маркетинга (на примере концепта “Русский мир”）」 [4].

Оставим в стороне весьма прохладное отношение автора к понятию «Русский мир». Ее анализ смысловых контекстов использования данного ключевого понятия указывает на их несогласованное многообразие, а также «неработанность и отсутствие единых представлений о его главной составляющей – целевой функции... и обусловленного ею перечня стратегических задач» [3, с. 168]. Не стоит ожидать, что это согласование и целевое единодушие будет легко достигнуты – особенно в академической среде – даже среди апологетов Русского мира, не говоря уже об их оппонентах. Это обусловлено как многогранностью понятия, так и почти нерешаемой методологической задачей отнесения к Русскому миру (или исключения из него) конкретных людей и их сообществ: неизбежно будет наблюдаться разная степень соответствия конкретного лица или группы лиц той или иной грани Русского мира и совокупности их.

Тем не менее это не должно привести как раз апологетов Русского мира к номиналистической релятивизации понятия и утрате его онтологичности. Более того, все существенные грани данного понятия должны быть сохранены и сведены в некое единство – без утраты даже второстепенных. Для этого, в частности, целесообразно двигаться по пути иерархизации понятия – перехода от его многогранности к его многоуровневости. Каково должно быть иерархическое строение понятия «Русский мир»? Ответ на этот вопрос требует философского выяснения, что является самым главным в нем, каковы его природа и сущностное начало.

Если исходить из христианского понимания природы человека как иерархичного духовно-душевно-телесного существа, а не социобиологического (социализированного животного), тогда всякий мир будет, в первую очередь, пространством человеческого духа и его плодов, а значит, Русский мир – духовно-душевно-телесное пространство, выстроенное, по меньшей мере, при ведущем участии русского народа. При этом именно «русский дух» должен иметь сущеобразующее значение – логоса Русского мира. Принадлежать к Русскому миру – значит иметь русский дух, быть к нему причастным в той или иной мере.

И хотя сам дух и создаваемая им духовность личности и духовная сфера общества сами многообразны и сочетаются с основными силами души, несомненно его собственное метафизическое происхождение и религиозное содержание. Тщательное научное исследование не может не определить, что именно православное христианство является исключительным источником русского духа. Поэтому справедливо утверждать, что квинтэссенция Русского мира заключается в понятии святой Руси как совокупности его идеи (телеологической), эталона и опытно-исторической достоверности.

Безусловно, Русский мир выходит за границы Русской Православной Церкви, однако лишь потому, что само Православие (апостольско-святоотеческая ортодоксия) шире самого себя и обращено к неправославному миру, знает его законы. Поэтому этнически нерусский гражданин русского государства, этнический тюрк и мусульманин по вероисповеданию или даже коренной гражданин Германии, протестант, но чувствующие близость православного русского духа, проявляющего себя через язык, исторический государственный путь, культуру, становятся в меру этой близости причастными к Русскому миру.

А первейшим уровнем проявления духовности является нравственность – совокупность тех качеств и их деятельностных проявлений в отношении к себе и окружающему миру, которая задается духообразующей религией. Эти качества, задающиеся Священным Писанием и Священным Преданием и преломляющиеся через определенные характерные черты русского народа (как у каждой личности), образуют собою духовную матрицу русского духа, воплощаемого в Русском мире. Исследованием этих качеств славится русская словесная культура (от богословия до классической литературы). И хотелось бы отметить опыт такого исследования у немецкого ученого-русофила Вальтера Шубарта, представившего свой взгляд на русскую цивилизацию в книге «Европа и душа Востока» [5].

Сама же русская словесность является средоточием душевного уровня Русского мира, в котором находит своё выражение русский дух. Действительно, русский язык (в качестве родного или хотя бы на уровне владения им как иностранным) зачастую называют главным критерием принадлежности к Русскому миру. Это важный критерий, но недостаточный (история знает русских по духу и даже по крови людей, имевших проблемы с русским языком). Важно понимать и то, что язык – это не только словарный запас, грамматика, но и его аксиология, внутреннее к нему отношение: едва ли к Русскому миру можно отнести в совершенстве владеющего русским языком офицера ЦРУ или разговаривающего (и думающего) матом на русском языке украинского националиста. Вокруг же языкового костяка душевный уровень Русского мира образует

всё многообразие русской культуры, включая органично принятые ею ино-родные элементы (тем более что само духовное ядро русского народа было унаследовано извне) – педагогический, политико-правовой, экономический, семейный, бытовой, художественный.

Телесный же уровень Русского мира образуется внешним проявлением и осуществлением духовного и душевного его уровней. Здесь мы найдем и материальное воплощение самой русской культуры во всех вышеуказанных ее проявлениях, и исторические достижения русского народа (вместе с союзниками), включая политические, и обустриваемая по-русски природа, и физические границы распространения Русского мира – как политические, так и более широкие культурные, и, наконец, само демографическое тело русского народа и народов Русского мира.

Имея перед собою данное иерархическое устройство Русского мира (в самых общих чертах), можно подойти и к вопросу соотношения (идентификации) с ним каждой личности. Безусловно, в этом соотношении важнейшее значение будет иметь самосознание – отнесение самого себя к Русскому миру или исключение себя из него. Однако не меньшее и, возможно, еще большее значение будет иметь соответствие личности объективным критериям принадлежности: даже личностное самоопределение (субъективная самоидентификация) требует понимания этих критериев. Поэтому, в частности, мы должны допускать принадлежность к Русскому миру даже части тех людей, которые сами себя к нему не относят или даже противопоставляют, – в частности, по причине введения их в заблуждение. Самый яркий пример этому – современные украинцы (значительная их часть, не дошедшая до стадии янычарства, «выруси»), среди которых мы находим не только этнических малороссов, но даже самих великороссов. Олицетворением же Русского мира, его эталонными представителями следует считать русских святых.

Уязвимость и неопределенность понятия «Русский мир» была во многом связана как раз с отстраненностью церковного руководства и науки от его разработки. Однако, хотя и с опозданием, Русская Православная Церковь взялась за его разработку. В Наказе XXV Всемирного Русского Народного Собора «Настоящее и будущее Русского мира» [6] был выделен особый раздел «Русский мир» с попыткой дать ему смысловое определение: «Наряду с рассеянными по всему миру представителями русской ойкумены Русский мир включает в себя всех, для кого русская традиция, святыни русской цивилизации и великая русская культура являются высшей ценностью и смыслом жизни. Высший смысл существования России и созданного ею Русского мира – их духовная миссия – заключается в том, чтобы быть всемирным “Удерживающим”, защищающим мир от зла. Историческая миссия заключается в том, чтобы раз за разом обрушивать попытки установления в мире универсальной гегемонии – попытки подчинить человечество единому злему началу».

Данное определение нельзя признать безупречным, но оно верно задает направление логике. При этом оно практически сразу вызвало явно давно затаившуюся волну возмущения против церковного учения о Русском мире, которое было названо ересью не только рядом западных политологов, но и резолюцией ПАСЕ и даже рядом «богословов» раскольнического Константинопольского патриархата [7]. Что лишь подтверждает верность пути поиска.

Здесь важно обратиться к происхождению понятия «Русский мир» и указать, что официально оно впервые было употреблено в «Слове на обновление Десятинной церкви» [8] выдающимся русским святителем, входящим в собор белорусских святых, – Кириллом, епископом Туровским. Большой вклад в разработку смыслового содержания понятия «Русский мир» внесли в свое время западнорусские мыслители – от монахов Киево-Печерской лавры (во главе с киевским архимандритом и ректором Киево-Могилянской академии Иннокентием Гизелем, автором сочинения «Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славяно-российского народа» [9]) до белорусского ученого-западнорусиста, профессора Михаила Кояловича с его фундаментальным трудом «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» [10]. И это закономерно: осознать и понять Русский мир удобнее всего на границе с его антагонистическим окружением, при условии того, чтобы самому не проникнуться его идеями.

Вопрос о смысловом наполнении понятия «Русский мир», а также толковании в его рамках многих вопросов является одним из определяющих и для строительства белорусско-российского Союзного государства. Стратегическая миссия научного сообщества заключается в том, чтобы духовно-культурная смысловая проблематика как таковая была выведена в этом созидательном процессе на первый план.

Список литературы

1. Религия и общество: мониторинг / ВЦИОМ. – URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring?ysclid=lwzjaqrxbm531651324> (дата обращения: 04.06.2024).
2. Соловьев, В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. Т. 2. – Москва: Правда, 1989.
3. Алейникова, С.М. «Русский мир»: белорусский взгляд: монография / С.М. Алейникова. – Минск: РИВШ, 2017. – 240 с.
4. Алейникова, С.М. Феномен национального политического маркетинга (на примере концепта «Русский мир»): автореф. дис. ... д-ра полит. наук / Алейникова С.М. – Минск, 2023. – 40 с.
5. Шубарт, В. Европа и душа Востока / В. Шубарт. – Москва: Русская идея, 2000. – 446 с.
6. Наказ XXV Всемирного Русского Народного Собора «Настоящее и будущее русского мира» / ВРНС. – URL: <https://vrns.ru/news/nakaz-xxv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-nastoyashchee-i-budushchee-russkogo-mira/> (дата обращения: 04.06.2024).
7. Куницкий, Д.В. Русский мир: истина для Православия и «ересь» для либералов / Д.В. Куницкий // РНЛ. – URL: https://ruskline.ru/news_rl/2024/05/03/russkii_mir_istina_dlya_pravoslaviya_i_eres_dlya_liberalov (дата обращения: 04.06.2024).
8. Слово на обновление Десятинной церкви // Образовательный портал «Слово». – URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35613.php> (дата обращения: 04.06.2024).
9. Мечта о русском единстве. Киевский синописис (1674). – Москва: Европа, 2006. – 239 с.
10. Коялович, М.О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М.О. Коялович. – Москва: Институт русской цивилизации, 2011. – 688 с.

References

1. Religion and society: monitoring. VTsIOM. Available from: URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring?ysclid=lwzjaqrxbm531651324> (accessed 04.06.2024).
2. Soloviev VS. Russian idea. Writings: in 2 vols. T. 2. Moscow: Pravda, 1989.
3. Aleinikova SM. "Russian World": Belarusian view: monograph. Minsk: RIVSH, 2017. 240 p.
4. Aleinikova SM. The phenomenon of national political marketing (using the example of the concept "Russian World"): synopsis of a thesis for the Doctor of Politics degree. Minsk, 2023. 40 p.
5. Schubart W. Europe and the soul of the East. Moscow: Russian Idea, 2000. 446 p.
6. Order of the XXV World Russian People's Council "The Present and Future of the Russian World". VRNS. Available from: URL: <https://vrns.ru/news/nakaz-xxv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-nastoyashchee-i-budushchee-russkogo-mira/> (accessed 04.06.2024).
7. Kunitsky DV. Russian world: truth for Orthodoxy and "heresy" for liberals. RNL. Available from: URL: https://ruskline.ru/news_rl/2024/05/03/russkii_mir_istina_dlya_pravoslaviya_i_eres_dlya_liberalov (accessed 04.06.2024).
8. Word to update the Tithe Church. Educational portal "Word". Available from: URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35613.php> (accessed 04.06.2024).
9. The dream of Russian unity. Kyiv synopsis (1674). Moscow: Europe Publishing House, 2006. 239 p.
10. Koyalovich MO. History of Russian identity on historical monuments and scientific works. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2011. 688 p.

Информация об авторе

КУНИЦКИЙ Дмитрий Валерьевич – магистр философских наук, научный сотрудник
Института философии Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь;
E-mail: stremlenie-humall@yandex.ru

Information about the author

KUNITSKY Dmitry V. – Master of Philosophy, Researcher of the Institute of Philosophy,
National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Republic of Belarus;
E-mail: stremlenie-humall@yandex.ru

УДК 1 (091)

СЛОВО И ЗНАК В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

В.В. Костецкий

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический Институт живописи, скульптуры и архитектуры имени И.Е. Репина при Российской академии художеств»,
г. Санкт-Петербург, Россия

Поступила в редакцию: 18.08.24

В окончательном варианте: 05.09.24

Аннотация. В статье предпринимается попытка выявить оригинальные идеи Аристотеля в отношении языка и знаков. Анализ показывает, что Аристотель не относит слова к знакам. Можно сказать, что Аристотель под «словом» понимает заглавие рассказов о вещи. Получается так, что слово не только объединяет множество рассказов под общим именем, но и предполагает силлогизмы из самого себя, из «логоса». Слово, внутри которого нет других слов (рассказов), не является словом. В отношении знака позиция Аристотеля тоже оригинальна: он исключает из числа знаков всё, что только можно исключить: изображения, слова, сигналы, указатели, шифры, приметы. Понятие знака определяется Аристотелем либо в отношении памяти, либо в отношении умозаключения. Связь слова и знака состоит в том, что слово помечено «знаком для памяти» (имя) и способно быть «знаком для умозаключения» (как термин силлогизма). Аристотель выводит слово за пределы устной и письменной речи, но сближает с изобразительностью и визуальностью.

Ключевые слова: язык, знак, подстановка, Аристотель, знание, логика, наглядность, изобразительность, выставка, визуальность

WORD AND SIGN IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

V.V. Kostetsky

St. Petersburg State Academic Institute of Painting, Sculpture and Architecture
named after I.E. Repin at the Russian Academy of Arts,
Saint Petersburg, Russia

Original article submitted: 18.08.24

Revision submitted: 05.09.24

Abstract. The article attempts to identify Aristotle's original ideas regarding language and signs. Analysis shows that Aristotle does not classify words as signs. We can say that Aristotle by "word" means the title of stories about a thing. It turns out that the word not only unites a multitude of stories under a common name, but also presupposes syllogisms from itself, from the "logos". A word within which there are no other words (stories) is not a word. In relation to the sign, Aristotle's position is also original: he excludes from the number of signs everything that can be excluded: images, words, signals, pointers, ciphers, signs. The concept of sign is defined by Aristotle either in relation to memory or in relation to inference. The connection between a word and a sign is that the word is marked with a "sign for memory" (name) and can be a "sign for inference" (as a term of syllogism). Aristotle takes the word beyond oral and written speech, but brings it closer to pictoriality and visibility.

Keywords: language, sign, substitution, Aristotle, knowledge, logic, clarity, picturesqueness, exhibition, visibility

«Слово – тень дела».

Демокрит

*«...Язык... никогда и не удастся сущностно
осмыслить ни из его знаковости,
ни, пожалуй, даже из его семантики».*

Мартин Хайдеггер

*«...Природа и слово могут перекрещиваться
до бесконечности».*

Мишель Фуко

В античной культуре ещё до рождения Аристотеля сложилось традиционное понимание того, что такое язык: система знаков, возникшая в живом общении людей для пометки вещей. В этом утверждении объединяются два разных тезиса: язык – система знаков и язык – результат общения. В таком виде традиция остаётся неизменной до сих пор, в том числе в профессиональных сообществах филологов, лингвистов, переводчиков. Аристотель, судя по его трактатам, не опровергает эту традицию. Интрига состоит в том, что на деле он её не придерживается. Более того, если бы придерживался, то такого мыслителя, как Аристотель, просто не существовало бы. У Аристотеля другое понимание языка; это видно уже по трактату «Категории». Понятно, что другое, но неизвестно какое. М. Хайдеггер, вникая в перипетии интриги, высказался так: «Путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить» [1, с. 259]. Надо признать достижения немецкого мыслителя в расчистке завалов на пути к пониманию языка Аристотелем. Чего стоит, например, фраза: «Дорога говорит; она жила и очеловечилась»! Филологи-переводчики начинают ухмыляться: как может дорога говорить, если у неё нет языка? Конечно, Хайдеггер, увлекшийся этимологией греческих терминов, даёт повод к иронии своей «артистичной герменевтикой», «герменевтическими пьесами» [2, с. 569]. Тем не менее Хайдеггер точен в выражениях: термин «говорит» надо увязывать с «вещанием»; вещи вещают о себе – такой подход намечен Аристотелем. Присмотримся к биографическим предпосылкам интереса Аристотеля к языку.

Аристотель, младший сын придворного врача Македонии, рано остался без родителей, на попечении старшей сестры, которая уже была замужем. Её муж часто бывал в Афинах и слушал беседы Платона. Дома часто велись разговоры о Платоне, так что Аристотель о философии наслышан был с детства. Имя Демокрита тоже часто упоминалось, поскольку Демокрит дружил с «отцом медицины» Гиппократом, а проживал в соседнем городе Абдера. Отец его был, по-видимому, тоже выдающимся врачом, он получил приглашение в столицу в качестве личного врача царской семьи.

Кем был Аристотель по национальности – вопрос остаётся открытым. А.Ф. Лосев настойчиво утверждал, что он был «чистейшим греком и по отцу, и по матери» [3, с. 20], правда, «промакедонски настроенным». Аристотель никогда не скрывал своих македонских симпатий и выполнял поручения македонских правителей. Его внешний облик и манера одеваться были не совсем греческими: другая прическа, перстни на пальцах, ткани ярких цветов. Дерзкий

характер тоже не совсем соответствовал греческим нормам, да и всё воспитание несло на себе печать других традиций. Например, безразличие к спорту, неприятие однополых отношений, отсутствие коммерческих интересов.

Македония граничила на юге с Элладой, на востоке с Фракией, а исторически сама была частью Фракии. Балканский регион позднее прославился такими богами, как Дионис, Орфей, Арес, Артемида, символизирующими страсть и чувственность. Аристотелю были знакомы дионисийские ритуалы и такие культовые термины, как «энтузиазм» и «катарсис». А.Ф. Лосев аргументировал чистоту «эллинской породы» Аристотеля тем, что его предки были родом с островов Эгейского моря, как будто там не было фракийского населения. Но влияние Фракии распространялось вплоть до Малой Азии; фракийцы жили и на островах, и в Малой Азии, в районе Трои. Во многих поселениях фракийцы говорили по-гречески, как, например, в Абдере, родном городе Демокрита. Городок Стагира вблизи границы Македонии и Фракии Аристотель всю жизнь считал своей родиной; туда он с сестрой переехал после смерти родителей, в старости завещал родовую усадьбу своей семье. Поэтому когда Аристотеля называют Стагиритом, а он всю сознательную жизнь прожил вне этого ничем не примечательного города, аллюзия его фракийско-македонского родства всё-таки присутствует.

Об этом могут свидетельствовать и лингвистические факты. «Чистейшие греки» во времена Платона говорили исключительно на местных диалектах греческого языка; Платон как коренной афинянин говорил на аттическом диалекте. Аристотель, который двадцать лет общался с Платоном и проживал в Афинах, на аттическом диалекте не говорил и не писал. Языком текстов Аристотеля был тот усредненный «литературный» язык, на котором говорят образованные иностранцы. После завоеваний Александра Македонского этот усредненный язык оформился в «койне». Аристотель говорил и писал на диалекте, максимально близком к койне, то есть фактически на македонском диалекте греческого языка. Не отрицая того, что по своей культуре Аристотель был «чистейшим греком», обратим внимание на его ироничное отношение к «чистейшим грекам по отцу и по матери», включая Платона.

Приёмная семья Аристотеля относилась к нему доброжелательно и отличалась, как сказали бы сейчас, интеллигентностью. Достигшему совершеннолетия Аристотелю создали условия для проживания за рубежом, в Афинах. Платон в то время в городе отсутствовал, находясь в длительном путешествии в Сицилию, так что Аристотель пару лет был слушателем разных школ. К встрече с Платоном Аристотель готовился: в арсенале была риторика от Горгия (включая принципы скептицизма) и энциклопедические трактаты Демокрита. Демокрит прославился не только своими «атомами», но также интересом к языку и знакам. Аристотель, собственно, с этого и начинал собственный путь в философию, признавая авторитет и водительство именно Демокрита.

В чем Аристотель полностью определился к моменту своего общения с Платоном – так это в том, что *все образованные греки склонны к софистике*, не исключая Платона (об этом он мог судить по текстам платоновских диалогов). Софистика в Афинах после Сократа расцвела заново; она нравилась как своего рода искусство беседы «с подначкой». Подобный юмор македонцам был несвойственен и неприятен; случай с гордиевым узлом тому пример.

Аристотель называл софистику «нудной», а остроумие ради остроумия вообще определял как «отшлифованное высокомерие». В то же время рассудительные диалоги Платона, которому Аристотель тоже какое-то время следовал, не вызывали у него восторга. Не исключено, кстати, что «смеющийся философ», как прозвали знаменитого Демокрита, над длинными диалогами Платона мог подсмеиваться. На момент популярности платоновских диалогов Демокрит был еще жив и активен – он пережил своего сверстника Сократа на четверть века.

«Ирония», которой прославился Сократ, основывалась на том, что слово и понятие далеко не одно и то же. За понятием стоит «определение», которое неподготовленные слушатели упускают из виду. Сократ изобрёл «определение» и выявил логические ошибки определения: слишком широкое, слишком узкое. Таким образом, в словах был зафиксирован «объём», а пересечение «объёмов» открывало путь к логике. Термин «логика» ввел Демокрит, судя по названию его трактата «О логике, или Канон». Можно сказать, что Сократ открыл грекам то направление, которое Аристотель с подачи Демокрита развил и превратил в логику («аналитику» по Аристотелю: в академии Платона не могли использоваться демокритовские термины). Демокрит и Сократ были современниками (если не ровесниками), оба выступали против софистов, оба были склонны к юмору, – Аристотелю оба мыслителя были близки по духу.

Что касается Платона, то Аристотель никогда не был его «последователем», тем не менее во многом с ним соглашаясь и многому у него учась. Например, в том, что никакая вещь не сводится к её телу. С чем Аристотель не соглашался – так это с платоновской идеей «двоемирия» («гиперуранией»), в чём, скорее всего, был неправ. В античные времена считалось, что боги жили в одном с людьми мире, пусть где-то очень высоко, глубоко, далеко. Мир един для богов, титанов, героев, людей и зверей. Платон со своим «образом пещеры» первым восстал против единства мира, прокладывая путь философскому трансцендентализму. Аристотель, подозревая Платона в софистике, прошёл мимо фундаментального открытия Платона, оцененного, собственно, уже в христианской философии не без влияния восточного мистицизма.

Демокрит под термином «логика» понимал, собственно, не логику, а последовательное повествование, в котором чередуются «имя» и «глагол» (его термины) – то есть когда о субъекте что-то утверждается [4, с. 57]. Интерес к словесности неожиданно обернулся атомистикой в физике и появлением «логики». Сама гипотеза атомистики возникла по аналогии с алфавитом: принципы строения телесности те же, что и письменности. Как бесконечный текст может состоять из букв, представленных в алфавите в небольшом количестве, так бесконечная Вселенная может состоять из конечного количества видов атомов. Интерес к разным видам письменности, включая клинопись и иероглифы, Демокрит приобрел в ходе своих многолетних восточных путешествий.

Возможно, не без влияния демокритовских трактатов Аристотель научился различать *слово* и *знание*, отличать мысль о вещи от самой вещи – в чём греки путались, иногда не без удовольствия. Впоследствии «Аристотель приучал своих учеников, – отмечает отечественный филолог-философ Т.В. Васильева, – не смешивать слова с вещами, а мысли со словами <...> Он работал над словом...» [2, с. 216]. Конечно, это так, только сначала Аристотель сам этому научился, причем очень рано. Самостоятельная философия Аристотеля

начинается с обращения к *словам*, например: «бог» – это слово, «природа» – это слово, «Сократ» – это слово. В разных языках звучание-написание слова может быть разным, но важно другое: как только за словом следует «утверждение или отрицание», слово становится «знанием» вне национального языка. Имя с утверждением («глаголом») Аристотель называл «высказывающей речью», которая и стала предметом его анализа. «Утверждение» не лингвистично – вот что заметил Аристотель, будучи ещё молодым человеком. Например, с утверждением «бог есть», «бог есть сила», «кентавр есть» появляется мысль с её отношением к истинности или ложности.

Аристотель, в отличие от многих, осознаёт, что имя бессмысленно без глагола (глагольствования): в глаголе не действие главное, а сам факт того, что нечто утверждается или отрицается. Не имя важно само по себе (как знак), а утверждение и отрицание с помощью имени. Слова языка начинаются с «утверждения и отрицания», а не с обозначения вещей. Слово орудийно, в этом его сила – подобно «силе денег», «силе знаний». Не «слово» само по себе сила, а «утверждение и отрицание» создают эффект силы, в них заключена некая тайна слова. Можно провести современную аналогию: электроприборы – хорошая вещь, но без подключения к источнику электричества бесполезны. Комментарием по отношению к позиции «великого Аристотеля», по замечанию М. Фуко, могут служить его утверждения в трактате «Слова и вещи»: «Глагол является необходимым условием всякой речи, и там, где его не существует... нельзя говорить о наличии языка <...> Начало языка надо искать там, где возникает глагол <...> Глагол находится... там, где знаки начинают становиться языком» [5, с. 127]. Между тем мысль Аристотеля ещё глубже и конкретнее: дело не в глаголе как части речи, а в том, что с помощью глагола осуществляется «утверждение и отрицание».

Простой анализ «утверждения и отрицания» показывает, что они осуществляются двумя принципиально разными способами: либо указанием в отношении вещей, либо *отношением* к другим словам. В первом случае слово выступает как знак, во втором случае как *знание*. Например: это (человек) – называется «человек» (знак) и «человек – смертен» (знание). Знак и знание *расходятся*. Если бы Аристотель не был таким наблюдательным исследователем, он не был бы Аристотелем. Его философия начинается с наблюдения или, по его словам, «с удивления».

Является ли слово знаком? Для софистов является, для Аристотеля нет. Слово помечается знаком подобно тому, как сверх конверта с письмом пишется адрес – всё равно на каком языке. Слово по природе своей имеет отношение к почте, – позднее Ф. Соссюр назовет это главной особенностью языка. Но в отличие от знаменитого лингвиста Аристотель не считает слово знаком: слово – содержание посылки; упаковка с адресом – знак. Они «по природе» разные. Под знаком скрыто слово (как человек под любой случайной и произвольной одеждой), а словом нечто утверждается или отрицается о вещи (и это не случайно и не произвольно). У софистов, как позднее у лингвистов, было иначе: знаком обозначается вещь, а человек имеет знание об обозначении; слово было знанием знака вещи. Знанием знака. Как при формальном представлении имён при случайном знакомстве: Петров, будем знакомы, Сидоров. В ритуале знакомства никакое знание биографий Петрова и Сидорова не появляется и не предполагается; знак служит только меткой.

Позиция софистов сводилась к тому, что слово – это обычный знак типа сигнала или жеста, со своей условностью, произвольностью, случайностью и, соответственно, относительностью. Тогда получается, что язык человеческий не более чем одна из систем знаков, «сигнальная система». Аристотель по поводу такого рода рассуждений иронизирует в «Софистических опровержениях»: правдоподобное ещё не есть правда; серебристый цвет олова еще не превращает олово в серебро.

Аристотель, прибыв в Афины из «захолустных», как выразился А.Ф. Лосев, Стагир, столкнулся с тем, что слово у софистов и у поэтов-трагиков понимается по-разному. Питая с юности интерес к поэзии и стихосложению, Аристотель не мог не поражаться воздействию слова при постановке трагедии: ведь на сцене, собственно, ничего не происходило; все, внимая художественному слову, визионерствовали, причем настолько явно, что рыдали. В античном театре изначально не было ни декораций, ни костюмов, ни труппы актёров. Были хоровой речитатив, несколько выразительных масок под разные страсти и один-два чтеца. Точно так же, на основе визионерства развивались мифы, эпос, сказки. Слушали рассказы, а видели картины и сопереживали героям. Не исключено, что в детском «захолустье» у Аристотеля была своя Арина Родионовна; с таким багажом он приехал в Афины в свои семнадцать лет.

Комментаторы Аристотеля часто с похвалой отзываются о том, что Аристотель по поводу любого слова предоставляет исторический экскурс: кто и как использовал слово в разговорах. Между тем Аристотель занимается этим не из любви к «разным мнениям», к «диалогу», к «истории», а из необходимости выяснить, что утверждается или отрицается тем или иным словом. Система утверждений-отрицаний выявляет само слово; в таком случае слово выступает не знаком вещи, а рассказом о ней, сказом, «сказанным».

Главный философский интерес для Аристотеля представляет язык человеческий с точки зрения зафиксированных в нем знаний. Без преувеличения можно сказать, что первым настоящим филологом в буквальном смысле слова был Аристотель, хотя филология возникла только в эпоху Возрождения в контексте «*studia humana*». Аристотель писал стихи, диалоги, речи, создал «риторику» как самостоятельную науку, создал особый стиль монолога, который сейчас называется «научным»: с определениями, утверждениями-отрицаниями, выводами, причём без метафор и лирических отступлений. Аристотель ценил греческий язык за содержательность, за богатство вложенных в него знаний. Собственно, экспликации этих знаний он посвятил свое философское творчество.

В истории философии за Стагиритом закрепилось клеймо «эмпирик», однако для него опыт человечества представлен прежде всего не в наблюдениях и экспериментах, а в словах, в словарном запасе языка, в утверждениях и отрицаниях. То, что позднее стали называть «опытом», призвано дополнять язык, а не противопоставляться ему; как отмечает Парацельс, «опыт – лучший учитель». Для Аристотеля язык – лучший учитель. Личный опыт по масштабу знаний несопоставим с общечеловеческим опытом, закреплённом в языке. Эмпирия языка влекла к себе Аристотеля больше любого «опыта», которому он, тем не менее, уделял значительное внимание, особенно на фоне Платона и других своих современников.

«Все люди по природе стремятся к знаниям» – знаменитый тезис Аристотеля. Но к каким знаниям? Знания бывают лишними, бывают вредными, бывают развращающими. Тезис Гераклита «многознание уму не научает» с упрёком в адрес Пифагора всем был известен. Для Аристотеля важно прежде всего умение получать знания посредством языка: слышать язык, вникать в смыслы слов. Без этого умения новые знания будут в итоге оборачиваться «многознанием», а в умелых руках софизмами. Термины науки тоже еще надо «услышать», не только ввести их или заучить.

Что значит услышать слово, услышать утверждение, услышать термин? Для Аристотеля ответ на этот вопрос однозначен: воспроизвести рассказы, озаглавленные этим словом. Г. Лейбниц называл слово «характером», «формулой», подчеркивая, что пора понимать Аристотеля. Математические формулы в понимании Лейбница представляют собой рассказы в сокращенной записи. Все знаки письма – вербального, иероглифического, нотного, математического, химического, художественного – сокращения [6, с. 501]. Образованный человек сокращения разворачивает – «читает», необразованный воспринимает как имя. Аристотель, по сообщению Диогена Лаэртского, на вопрос «Чем отличается образованный человек от необразованного?» ответил лаконично: «Как живой от мёртвого». Можно сказать, что Аристотель – судя по текстам – принципиальный противник такой системы образования, в которой слова не разворачиваются в «знания», в «рассказы» (в «смыслы», как стали говорить позднее).

Смысл слова-имени совпадает с описаниями вещи (по внешнему виду и по сути). Соответственно кто понимает слово (то есть разворачивает слово в рассказ) – тот понимает вещь; в то же время для понимания слова надо изучать вещь. К вещи – через слово, к слову – через вещи. Это и есть путь «метафизики» Аристотеля. Что это даёт? Во-первых, другое понимание слова: слово – это многократный переход от вещи к имени и от имени к вещи посредством большой совокупности рассказов; слово – это процесс, процесс визуализации посредством рассказов. Во-вторых, в моменты перехода рождается то, что называют «мыслью», «знанием», «логосом»: это не вещь и не имя. Люди, у которых многократность переходов по типу «-вещь-имя-вещь-имя-» отсутствует, к собственно мышлению и даже к созерцанию неспособны; язык сводится к дрессуре. Как писал М. Фуко, «природа и слово могут перекрещиваться до бесконечности, как бы образуя для умеющего читать великий и единый текст» [5, с. 71]. М. Фуко не повторяет Аристотеля, просто его рассуждения начинают двигаться тем же путём в понимании «слова и вещи».

К вещам можно быть равнодушным, можно привыкать как к родным. Аристотель любил вещи; любил, можно сказать, как воплощенное слово, «онтос». А.Ф. Лосев недаром называл мироощущение Аристотеля «общехудожественным» [3, с. 6]. Уместно вспомнить о том, что «идеалист» Г. Гегель питал страсть к истории вещей, к музеям, умел созерцательно любоваться вещами и мастерством, в них вложенным. В средневековый термин «спекулятивность» Гегель вкладывал смысл, близкий аристотелевскому: видеть в вещи слово (в развороте его рассказов), а в слове видеть вещь в развороте её истории. Древнегреческое слово «история», собственно, и означало «рассказ», «повествование».

При анализе того метода, посредством которого Аристотель создавал свою философию, возникает проблематика «философии языка». Только то,

что понимается под «языком», теряет этнический характер; в языке появляются внелингвистические ипостаси. «Человек – политическое живое существо» по определению Аристотеля, но язык «не человечесен», тем самым не «общественен». Язык, как сказали бы в терминах Х. Вольфа, «онтологичен», на чем будет настаивать М. Хайдеггер с оглядкой на Аристотеля [7].

Для Аристотеля язык понятийно связан не с речью (устной и письменной), а со «знанием». Знание – это не слово и не вещь (об этом «Вторая аналитика»). Этимология «знания» в древнегреческом языке допускает для «знания» разные варианты. Синонимов «знания» много. «Гносис» – знание из авторитетного источника; «докса» – знание не из авторитетного источника, мнение. «Эпистемэ» – знание, проверяемое личным опытом; «догма» – знание, которое не стоит проверять на личном опыте хотя бы в целях безопасности. «Матема» – знание, в правоте которого можно убедиться путём личных рассуждений. Был ещё один синоним знания, стоящий особняком, – «логос». «Логос» – это знание как бы ничейное или, напротив, всеобщее: для богов, людей, животных, растений. Знание «логос» есть даже у насекомых. Аристотель «высказывающую речь» связывает именно с «логосом»: утверждение и отрицание неэтничны; они выводят язык за пределы знаковости в сферу орудийности, в сферу поступка.

Внезнаковость и орудийность языка в философии Аристотеля намечаются путем анализа «высказывающей речи». Не язык сам по себе интересует Аристотеля, а философия посредством языка. Напротив, лингвистов интересует именно язык, причем желательно без философии. А язык вне философии выглядит как система знаков, предназначенная для общения людей между собой (не с богами, не с животными, не с растениями). Возникает закономерный вопрос: замечают ли сами лингвисты внезнаковость и орудийность языка? Конечно, иногда замечают. Например, В. Гумбольдт писал: «Рассматривать язык не как средство общения, а как цель в самом себе, как орудие мыслей и чувств народа есть основа подлинного языкового исследования, от которого любое другое изучение языка, как бы основательно оно ни было, в сущности своей только уводит» [8, с. 377]. В другой своей статье В. Гумбольдт замечает: «Язык коренится в человеке, но всё же не мог быть им выдуман» [8, с. 365]. Соответственно «...сравнение (языков – В.К.) привносит своеобразный смысл, отличающий язык от простых условных знаков, хотя в обиходе и проявляется склонность к такому отождествлению... Но, что еще важнее, такое изучение приучает дух видеть в словах нечто большее, нежели случайные звуки и условные знаки» [8, с. 365–366].

Другой выдающийся лингвист, Ф. де Соссюр, настаивая в отличие от В. Гумбольдта на «знаковом характере языка», пишет: «Язык – это человеческое установление, но природа его такова, что все другие человеческие установления, за исключением письменности, могут только обмануть нас относительно истинной сущности языка, если мы будем полагаться на его сходства с ними <...> язык есть установление, не имеющее себе подобных» [9, с. 94]. Получается, что язык есть такая система знаков, которая непохожа на все другие системы знаков. Правдоподобно. Логика этого определения по отношению к человеку будет выглядеть так: человек есть такая обезьяна, которая непохожа на всех других обезьян. Ну, потому и непохожа, что человек всё-таки не обезьяна. Соответственно и язык не система знаков, а нечто схожее с ней.

В рассуждениях о языке Соссюр не случайно слово «письменность» выделяет курсивом. Письменный характер языковых знаков обусловлен двумя разными обстоятельствами. Во-первых, знаки письма условны и произвольны, с чем спорить бесполезно. Во-вторых, и это главное: «...мы по-настоящему поймём сущность знака (языкового – В.К.) только тогда, когда убедимся, что его не только можно передавать, но что он по самой своей природе предназначен для передачи» [9, с. 103]. Это уточнение имеет принципиальное значение: не все знаки предназначены «для передачи». Если говорить еще точнее, то никакие знаки, кроме языковых, не предназначены «для передачи» в общем случае. Например, врагу можно послать «чёрную метку» в виде надломленной стрелы (частный случай), но никаким способом, кроме словесного, не послать союзникам *рецепт* (общее знание) изготовления пороха или мыла. Язык по своей сути существует для передачи рецептов сложных технологий, а всё остальное в языке – условная «письменность» и «формы общения». Что касается «рецептурного знания», то реальные рецепты передавались жрецам в трансовых состояниях сознания; в мифологии этот факт отражен в мифах о богах – «культурных героях».

В отличие от лингвистов, которые сначала априори включают язык в систему каких-то «знаков», а потом недоумевают, отчего языку становится в ней тесно, Аристотель никогда не включает язык в систему знаков. Как вещь не сводится к её телу (Платон), так язык не сводится к знакам.

Как показывают тексты Аристотеля, у него специфическое отношение к знакам. Он стремится из сферы «знаков» исключить всё, что только возможно, то есть занимает позицию, противоположную той, что в XIX веке представил Ч. Пирс [10]. Американский логик-математик Ч. Пирс включал в импровизированное хранилище знаков всё, что похоже на них: иконы, индексы, диаграммы, схемы, приметы, символы, сигналы, шифры, символы скорописи. Аналогичным образом голландский культуролог Й. Хейзинга стаскивал в «музей игры» всё подряд: спорт, биржу, граммофон, театр, погоду, щенячьи резвости, праздники шутов, политику, дурачества любого рода. С критикой этой позиции мне уже приходилось выступать [11]. Позиция Аристотеля в отношении знаков чрезвычайно разборчивая и лаконичная; знаки делятся на две группы: для памяти и для умозаключений. И всё.

Знаки для памяти – это разного рода метки: графика, звуко сочетания, запахи, «вещи на заметку», «подарки на память».

Знаки для умозаключения – это слова, в которых можно увидеть «средний термин» как возможный силлогизм. «Так вот, если признать это, – поясняет Аристотель в последней главе «Первой аналитики», – а также то, что такое-то свойство имеет такой-то знак, и если можем принять, что каждому роду <живых существ> присуще особое свойство и <соответствующий> знак, то мы в состоянии распознать природу <этих существ>...» [12, с. 253]. Распознать – имеется в виду путём умозаключения.

Примером типичного «знака для умозаключения» может служить чтение следов, допустим, охотником. Следы охотником не разглядываются, а читаются. Например, есть следы на земле – считаем их знаком чего-то. Чего именно? Пусть следы в точности соответствуют оленьим копытам. Из предыдущего опыта известно: какие следы – такие животные. Силлогизм очевиден: какие

следы – такие животные; следы оленьи; животные – олени. «Следы» в качестве знака сыграли свою роль среднего термина; повторялись в посылках, отсутствуют в умозаключении. Поэтому Аристотель выскажется очень категорично: «Сообразительность есть способность мгновенно найти средний термин» [12, с. 314], и неважно где: в рассказах, в доказательствах, в наблюдениях. Знаки нужны сообразительным.

В аристотелевскую концепцию знаков «Первой аналитики» Аристотель вводит символическое обозначение терминов силлогизма: «...если А сказывается обо всех Б, а Б – обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» [12, с. 123]. Вот что пишет по поводу «А, Б, В» знаменитый специалист по логике Я. Лукасевич: «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля. Трудно поверить, что до сих пор, насколько мне известно, ни один философ или филолог не обратил внимания на этот исключительной важности факт» [13, с. 42]. Далее он добавляет: «По-видимому, Аристотель считал своё открытие чем-то само собой разумеющимся и не требующим объяснения, ибо в его логических работах нигде нет упоминания о переменных». Однако предположение Я. Лукасевича является совершенно излишним; Аристотель не упоминает о своем «открытии» именно потому, что он его не делал. Не делал потому, что не вводил понятие «переменной», – так стали трактовать термины после него математики.

Неверная трактовка терминов в качестве «переменных» завела в тупик всю «теорию знаков». Даже Г. Лейбниц с колоссальным опытом математической символики в своих опытах «универсального исчисления» прошел мимо того, как – по Аристотелю – не надо понимать «знаки». «К числу же знаков я отношу, – писал Лейбниц, – слова, буквы, химические формулы...» [6, с. 501]. А не надо к знакам относить слова и тем более химические формулы. Если апеллировать к математике, то можно сказать, что у Аристотеля слово *разделяется* на знак и подстановку (суппозицию); точно так химические, физические, математические формулы подразделяются на графику (знак) и подстановку. Знак – это метка; подстановка вообще не знак. Примеры подстановок: корни уравнения, кадровые вакансии, кастинг на роли, деньги, меры измерения, заменители материалов. Подстановка вариативна, но не произвольна: например, на должность можно принимать разных людей, но не кого попало (надо специалиста). Напротив, знак по отношению к подстановке произволен: человек на должности должен быть специалистом, а как его будут именовать – не имеет значения. Очевидно, что надо различать должность (вещь), кадры (подстановку), знак (имя кандидата). Например, на должность «птицы» одни «живые существа» могут претендовать, другие не могут. Те, которые могут занять должность «птицы», получают имя: ворона, пингвин, журавль. Благодаря понятию «подстановка» должность трактуется не только как нечто общее, но как реальное общее: общее существует, должность реальна (реальнее претендентов на неё). Получается, например, что человек – это не «идея человека», а должность. Соответственно не все эту должность могут занимать (под вопросом рабы, преступники, умалишенные). И воспитание детей есть подготовка к занятию должности «человек». К сожалению, в аристотелевских трактатах понятие «подстановка» текстологически не присутствует, но это не повод слово относить к числу знаков, а знаки типа «А, Б, В» объявлять переменными.

Математики подстановку и её знак объединяют в единое целое под названием «переменная величина». В результате у математиков возникает иллюзия: оперируют условными (абстрактными) символами, а решаются реальные и конкретные задачи в силу, дескать, особенностей математики, «теории». На самом деле вся тайна языка математики заключается в «подстановках» – они могут быть «многоходовыми», по типу подстановка-в-подстановке под одним значком. Г. Лейбниц, интуитивно предчувствуя, пишет: «А это даёт мне надежду выйти из затруднения. Ибо если бы даже знаки и были произвольными, всё же их употребление и их связывание заключает в себе нечто такое, что не является произвольным, а именно некую пропорцию между знаками и вещами, а также взаимные отношения различных знаков, выражающих те же вещи» [6, с. 406–407]. Никакой определенности мысли в этой фразе, кроме верных интуиций, нет. Напротив, Аристотель мыслит в отношении знаков определенно: знак и подстановка – совсем не одно и то же; подстановка имеет отношение к слову и не имеет отношения к знаку. Равно как наоборот: слово имеет отношение к подстановке и не сводится к знаку. В математике все формулы – те же «слова»; графика объединяет длинные словесные повествования в сжатые изложения.

Может показаться на первый взгляд странным, но Аристотель вводит буквенные обозначения терминов силлогизма исключительно для *наглядности*. Наглядности схемы. При этом схема понимается так же, как категория сущности, например, как некая должность («первая сущность») и как соответствующая графика («вторая сущность»). Буквенные обозначения «А, Б, В» – это не «переменные» и даже не «подстановки», а знаки схемы, введенные ради наглядности и пояснения, то есть те же «знаки для памяти».

Язык со стороны его звуковой и письменной вещественности подобен атомам и пустоте в учении Демокрита: звуки, буквы, слова, предложения – дело грамматиков разбирать речь по камушкам («ана литос»). Философский же интерес к языку обусловлен тем, что в нём есть общее знание, именно общее. Аристотеля общее знание, безусловно, интересует – и не его одного. Прямое указание на это имеется в диалоге Платона «Филеб»: «...Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании... это есть вечное и нестареющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкусивший его, наслаждается им как если бы нашёл некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что можно изменять речь на все лады, то закручивая и расчлняя на части <...> Тут прежде всего и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего противника, всё равно попадётся ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровесник; он ни щадит ни отца, ни матери и вообще никого из слушателей» [14, с. 15]. Под описание некоего «юноши» как нельзя более подходит Аристотель, которому на момент написания диалога «Филеб» было порядка двадцати пяти лет. Можно даже назвать трактат Аристотеля, который вызвал бурную реакцию Платона: это «Категории».

Нельзя сказать, что Платон не понял молодого Аристотеля; но понял скорее превратно – так, как понимали и в последующие столетия. Платон решил, что Аристотель будет интересоваться словами ради их общего значения. Это подход был освоен ещё Сократом и развит методом «диэресиса» (деления

понятий) в «Диалогах» – отсюда пренебрежительная ирония автора «Филеба» к самонадеянному «юноше». Но Аристотель уже прошёл этот этап «определений» и «деления понятий», причем прошёл очень быстро: так быстро, что Платон не успел заметить. Аристотеля заинтересовало не общее в словах ради совмещения единства и множества (хотя такой интерес тоже был), а «высказывающая речь», то есть «сказанное» в плане «утверждения и отрицания» – «вещание», говоря по-русски. В основе «вещания» не слова сами по себе, а «утверждение и отрицание», причем материальная сторона вещания произвольна. Вещать можно вещами, звуками, линиями, запахами; человечество освоило «звуки речи», причем разные у разных народов. Главное в любом языке, чтобы «одно сказывалось о другом», притом непременно в качестве «утверждения и отрицания». Имя для сборника «утверждений-отрицаний» есть «слово»; слово не знак, а рассказ.

Можно сказать, специфика аристотелевской философии в том, что выделяется особая реальность, непонимание которой легко вводит в заблуждение при восприятии аристотелевских текстов. Ради пояснения приведу такой пример. Допустим, есть такая реальность – «выставка» (картин, скульптур, машин). Понятно, что на выставке должно быть то, что выставляется. Понятно также, что на выставку должны прийти зрители. Но в таком случае, есть три разных реальности: экспонаты, зрители и собственно выставка. Экспонаты – это вещи сами по себе, склад. Зрители – это люди сами по себе, общество. А что такое выставка? Ведь её могло и не быть. При этом реальность выставки в том, что она объединяет экспонаты и зрителей; выставка реальна и при определенных условиях состоятельна. У завсегдатаев выставок может сформироваться даже «чувство выставки»: видеть выставку в природе, в костюме, в кулинарии, в музыке, в оборотах речи, в знаках письменности. У выставки есть свои законы: экспозиции, демонстрации, манифестации, представительства, внушения, повествования.

Специфика профессионального философского мировосприятия Аристотеля в том и состоит, что мир воспринимается им не как склад, а как выставка, как всеобщая демонстрация всех всему. Выставка удивляет – «философия начинается с удивления». Действительно, если человек пришёл на выставку, но ничему не удивляется, то закономерен вопрос: зачем пришел? Не случайно Аристотель «созерцательный образ жизни» («биос теоретикос») считает более достойным человека, чем «жизнь практическую», – на выставке надо именно «созерцать» и «удивляться».

Словесный язык не случайно является зрелищным, изобразительным. Изобразительность не попутное следствие некоей «образности», а основа языка, априорная. Слово передаёт «картинки с выставки». Передаёт не знаками; *изображение передаётся только изображениями*. Возникает вопрос о технике изображений в вербальном языке. Смысл такой техники в том, что одно изображение входит в другое, то в третье, в четвертое-пятое. Смысл всех знаков письма сводится к сакраментальному призыву экскурсоводов: «посмотрите налево», «посмотрите направо». Падежи, склонения, корни, суффиксы – всё это лишь дорожные знаки для «умственного взора» при переходе от изображения к изображению. Когда человек получает письмо, то фактически он вверяет себя в некую руку, которая «тычет его носом» в разные изображения подобно тому,

как котёнка приучают не гадить. Язык властен, властен всей машиной своей грамматики ради картины «миропонимания».

Аристотель в начале своего пребывания в Афинах застал интерес разных философов к языку: риторы, софисты, Платон. Так что пройти мимо философии языка он просто не мог. Другое дело, как воспринимать язык. Все воспринимали язык традиционно как систему знаков. Аристотель пошёл другим путём. А именно: слово не вещь обозначает, а серию рассказов о вещи. Имя относится к рассказам о вещи в качестве заглавия сборника этих самых рассказов. Рассказы о вещи – это не вещи и не слова, а знание, логос. К знанию можно прийти через рассказы-слова или через вещи – это всё равно. Знание по способу существования аналогично выставке. Знание есть вещь-напоказ, демонстрация. И ничем другим, кроме демонстрации, знание быть не может, а демонстрация быть реальностью может, – и факт выставки тому подтверждение.

Понимание «слова» у Аристотеля настолько оригинально, что застаёт врасплох. Слово появляется на белый свет не в готовом виде, всё начинается с рассказов о некоей вещи, рассказы со временем группируются в тематический сборник, сборнику даётся название, и это название становится именем вещи, в итоге под именем представляется вещь. Рассказы о вещи появляются не после знакомства с вещью, а до него. Поэтому вещь и имя выступают *в равной мере* знаками рассказов о вещи, знаками знания. Слово понимается Аристотелем не как метка вещи, а как театрализованное судилище над вещью с многочисленными речами, завершаемое позитивным вердиктом – присуждением имени. Отсюда и слово «категория» – буквально обвинение, осуждение. Набор категорий в трактате «Категории» можно сравнить со стандартным набором вопросов следователя: где, с кем, когда, в чем, – и ответами в виде рассказов, «историй». Слово разворачивается категориями «в рассказы», «в историю» и, напротив, сворачивается именем, названием историй.

В трактате «Поэтика» Аристотель именно так понимает «трагедию». Трагедия – это слово, «вторая сущность»; точно так же трагедия – реальный спектакль на реальной сцене – «первая сущность». Когда Аристотель создаёт теорию трагедии, то это не о конкретном спектакле и не о слове «трагедия»: он собирает истории о разных спектаклях разных авторов и потом разъясняет (объявляет результаты), что такое «трагедия». Получается, что трагедия в теоретическом исчислении – уже не сам спектакль и не слово из словаря, а «знание». Реальные спектакли должны считаться с этим знанием, заключенном в слове «трагедия», потому что это не просто слово. В трагедии-знании Аристотель выделяет свои «категории»: рассказ, характеры, склад событий, смысл, зрелищность, музыкальность. «Самая важная из этих частей – замечает он, – склад событий» [15, с. 652]; музыкальность и зрелищность относятся к оформлению спектакля. Любое знание, а порой и теория, есть не что иное, как правильно понятое слово.

Интересно, что в трактате «Категории», где ведется разговор «о словах», ничего не говорится об «определении понятия», то есть о том, в чем упражнялись Сократ и Платон. Формальное определение значения слова через род и видовое отличие Аристотеля уже не интересует; с этим всё ясно. Слово в «Категориях», даже «взятое без связи», есть нечто много большее, чем понятие в его формальной определенности. Слово равносильно книге, спектаклю,

судилищу, выставке. Слово не знак, а демонстрация. Категории рассказами демонстрируют вещь. По-видимому, Платон отказывался принять эту точку зрения, отождествляя слово с понятием и упражняясь в диалогах в начальном курсе логики.

Чтобы лучше понять аристотелевское отношение к слову, стоит обратиться к истории языка и письменности. Отождествление языка с системой знаков обусловлено возникновением алфавитного письма. Алфавитное письмо, как и слоговое, связано со звуковой оболочкой слова; фонемы, буквы – это условные знаки, метки. Аристотель не связывает язык как таковой с акустикой и фонетикой, которые к слову прямого отношения вообще не имеют. То, что это возможно, и более того – это именно так, доказывается существованием иероглифической письменности. Например, китайцы, корейцы, вьетнамцы *говорят* на разных языках, но *пишут*, используя один набор иероглифов, читают их каждый на своём языке. Чтение иероглифов совмещает два совершенно разных процесса: собственно чтение и синхронный перевод на слух. Точно так можно читать иностранный текст, вслух проговаривая его на родном языке.

Фонетика, как ее понимают лингвисты, накладывается на уже существующий язык письма, который является «рисованным», «картинным» не по технике царапания, а по принципу изобразительности, по принципу визуализации. Изобразительность и средства изобразительности существуют независимо от «голосового аппарата речи» и далеко за пределами речи.

То, что лингвисты называют «языком», является средством перевода письменности (изображения) в фонетику, в звук (акустика). Судя по истории иероглифической письменности, сначала звук подстраивался под иероглифы, а затем письмо иероглифами стали подстраивать под требования записи речи. Важен сам факт того, что слово – не продукт речевого общения, а продукт озвучивания некоего изначально иероглифического письма, построенного на изобразительности (картинности, визуальности), поэтому слово в значительной степени нелингвистично: оно больше, чем язык. Собственно, эта идея проходит красной нитью через весь трактат М. Фуко «Слова и вещи». Выделяя в языке разные «слои», Фуко писал: «...отныне первоприрода языка – письменность. Звуки голоса создают лишь его промежуточный и ненадёжный перевод... писаное всегда предшествовало устному» [5, с. 74–75]. Конечно, у Аристотеля нет таких формулировок, но он четко придерживается той мысли, что слова «переплетаются», по выражению М. Фуко, с вещами, а не с акустикой голосов людей из разных этносов.

Надо заметить, что в философии нередки случаи, когда автор начинает говорить на родном языке, но так, что его еще надо переводить. Звуковая форма родного языка перестает соответствовать тому, что говорится. Гераклита прозвали «тёмным» за многие из его тезисов. «Смертью друг друга мы живём, жизнью друг друга мы умираем» – вроде понятно, а вроде и не совсем. Язык текстов Гегеля Фейербах называл «пьяными спекуляциями», а Шопенгауэр «шарлатанством». Предупреждение Гегеля о том, что образованные люди должны мыслить «спекулятивно», осталось без понимания. Сравнительно недавно Мартин Хайдеггер озадачил читателей своей «артистичной герменевтикой» в области философской терминологии. Но дело в том, что люди, хотя и мыслят словами, мышление осуществляют отчасти в иероглифической форме. Это

незаметно до тех пор, пока мысль не выходит за пределы известной терминологии. Философия требует иного.

В отношении аристотелевского философского языка есть замечательно глубокое наблюдение Т.В. Васильевой о том, что при переводе «Метафизики» переводчики испытывают «трудности, в известном смысле аналогичные тем, которые испытывают переводчики стихов» [2, с. 194]. Это, конечно, неслучайно. Слово надо не только слышать – чтобы понимать, но и видеть – чтобы размышлять. Как шутил сам Аристотель, «Историю» Геродота можно изложить стихами, она всё равно останется историей. В истории есть свои «видения», независимые от видов словесности, точно так же, как в поэзии есть свои видения, независимые от буквального содержания.

Список литературы

1. Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва: Республика, 1993. – 447 с.
2. Васильева, Т.В. Поэтика античной философии / Т.В. Васильева. – Москва: Трикса, 2008. – 735 с.
3. Лосев, А. Аристотель. В поисках смысла / А. Лосев, А. Тахо-Годи. – Москва: Молодая гвардия, 2014. – 296 с.
4. Маковельский, А.О. История логики / А.О. Маковельский. – Москва: Наука, 1967. – 502 с.
5. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – Санкт-Петербург: А-сэд, 1994. – 407 с.
6. Лейбниц, Г. Сочинения: в 4 т. / Г. Лейбниц. – Т. 3. – Москва: Мысль, 1984.
7. Костецкий, В.В. На «пути к языку» (М. Хайдеггер): анти-лингвистика / В.В. Костецкий // Современная наука. Актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». – 2020. – № 7. – С. 108–116.
8. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт. – Москва: Прогресс, 1985. – 448 с.
9. Соссюр, Ф. Заметки по общей лингвистике / Ф. Соссюр. – Москва: Прогресс, 1990. – 280 с.
10. Костецкий, В.В. Знак и не-знак: критика абстрактной семиотики / В.В. Костецкий // Научные труды Санкт-Петербургской академии художеств. № 67: Вопросы теории культуры. – Санкт-Петербург, 2023. – С. 16–38.
11. Костецкий, В.В. Анти-Хейзинга: другая философия игры / В.В. Костецкий // Вопросы философии. – 2020. – № 2. – С. 196–204.
12. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Аристотель. – Москва: Мысль, 1978.
13. Лукасевич, Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Я. Лукасевич. – Москва: Иностранная литература, 1959. – 311 с.
14. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / Платон. – Москва: Мысль, 1994.
15. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Аристотель. – Москва: Мысль, 1984.

References

1. *Heidegger M.* Time and being. Articles and speeches. Moscow: Republic, 1993. 447 p.
2. *Vasileva TV.* Poetics of ancient philosophy. Moscow: Trixia, 2008. 735 p.
3. *Losev A, Tahoe-Godi A.* Aristotle. In search of meaning. Moscow: Young Guard, 2014. 296 p.
4. *Makovelsky AO.* History of logic. Moscow: Science, 1967. 502 p.
5. *Foucault M.* Words and things. Archaeology of the Humanities. St. Petersburg: A-cad, 1994. 407 p.
6. *Leibniz G.* Works: in 4 vol. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1984.
7. *Kostetsky VV.* On the “path to language” (M. Heidegger): anti-linguistics. Modern science. Actual problems of theory and practice. Series “Cognition”. 2020;7:108-116.
8. *Humboldt W.* Language and philosophy of culture. Moscow: Progress, 1985. 448 p.
9. *Saussure F.* Notes on general linguistics. Moscow: Progress, 1990. 280 p.
10. *Kostetsky VV.* Sign and non-sign: criticism of abstract semiotics. Scientific works of the St. Petersburg Academy of Arts. No. 67: Questions of cultural theory. St. Petersburg, 2023. Pp. 16–38.
11. *Kostetsky VV.* Anti-Hazing: a different philosophy of the game. Questions of Philosophy. 2020; 2:196-204.
12. *Aristotle.* Works: in 4 vol. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1978.
13. *Lukasevich Ya.* Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic. Moscow: Foreign literature, 1959. 311 p.
14. *Plato.* Collected works: in 4 vol. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1994.
15. *Aristotle.* Works: in 4 vol. Vol. 4. Moscow: Mysl, 1984.

Информация об авторе

КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии художеств», г. Санкт-Петербург, Россия; eLibrary SPIN: 5878-8598.

E-mail: kostavictor@yandex.ru

Information about the author

KOSTETSKY Victor V. – Doctor of Philosophy, Professor of Saint Petersburg State Academic Institute of Painting, Sculpture and Architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of Arts, Saint-Petersburg, Russia; eLibrary SPIN: 5878-8598.

E-mail: kostavictor@yandex.ru

УДК 37.0.14

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА – ПРЕДВЕСТНИК СИСТЕМНОГО МЫШЛЕНИЯ

Р.А. Нуруллин

ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»,
г. Казань, Россия

Поступила в редакцию: 03.09.24

В окончательном варианте: 09.10.24

Аннотация. Секреты системного отражения явлений лежат в самом процессе мышления. Известно, что любое познание системно и базируется на вере в исходные основания: аксиомы, постулаты и догмы, к которым человек выходит интуитивно. Кант показал, что именно благодаря априорным формам чувственности, рассудка и разума субъекту удастся выходить к пониманию явлений за пределами своих ощущений и далее создавать модели отражаемых явлений в бесконечном процессе перманентного отрицания знания своего незнания Космоса, Души и Бога. Большое значение для последующего развития философской и научной мысли имело то, что Кант не только заложил основные принципы системного мышления, но и поставил их в зависимость от уровня развития практического разума, из чего следует, что познание без соответствующего уровня нравственности ведет человека к самоуничтожению.

Ключевые слова: философия Канта, системное мышление, априорные формы, отражение, разум

THE PHILOSOPHY OF I. KANT IS A HARNESS OF SYSTEM THINKING

R.A. Nurullin

Kazan (Volga region) Federal University,
Kazan, Russia

Original article submitted: 03.09.24

Revision submitted: 09.10.24

Abstract. The secrets of systemic reflection of phenomena lie in the thinking process itself. It is known that any knowledge is systemic, and is based on faith in the initial foundations: axioms, postulates and dogmas, to which a person comes intuitively. Kant showed that it is precisely thanks to the a priori forms of sensuality, reason and Intelligence that the subject manages to: reach an understanding of phenomena beyond the limits of his sensations, and further create models of reflected phenomena in the endless process of permanent denial of knowledge of his ignorance of the Cosmos, Soul and God. Of great importance for the subsequent development of philosophical and scientific thought was the fact that Kant laid down not only the basic principles of systemic thinking, but made them dependent on the level of development of practical reason. It follows from this that knowledge without taking into account the appropriate level of development of morality leads a person to self-destruction.

Keywords: Kant's philosophy, systems thinking, a priori forms, reflection, reason

Научная мысль сегодня переживает третий, постнеклассический этап своего развития, который пришел на смену классическому и неклассическому. Характерной чертой данного периода является системный подход, который позволил с единых позиций подойти к исследованию систем бытия из самых разных областей научного знания, что сегодня определило междисциплинарный характер всей современной науки в целом. Но системный подход в научных кругах складывался не сразу, и в своем развитии сам прошел три этапа качественных преобразований, связанных с созданием общей теории систем, кибернетики и синергетики. Долгое время под системой понималось целое как просто сумма свойств составляющих частей. Под целостностью понималась пространственная отдельность вещи в ряду других вещей. Другими словами, вещь интегрировала множество своих частей и была характеристикой своей отдельности среди других вещей, а вместе с тем понималась как модус (видоизменение) единицы в мышлении Космоса. Этот способ представления вещей через понятия (определения единицы) исторически сложился в Античности и был впервые описан еще Пифагором. Далее такое представление целого получило распространение в механике Ньютона, в XVII в. было методологически экстраполировано на получение описаний всех других форм движения материи. По-настоящему становление системного подхода стало возможным с возникновением философии Канта.

Наука как самостоятельная форма общественного сознания начинается с философской рефлексии или осознания своих методов, она складывалась как идейная борьба двух способов познания – эмпиризма и рационализма. Классический рационализм считал возможным достижение объективной истины путем устранения из теоретического знания всего субъективного. Конечно, без влияния желаний и эмоций человека не обходится ни одно знание, но эмоции всегда могли как способствовать разуму, так и противостоять ему. Если в Новое время все субъективное воспринималось как нечто мешающее разуму видеть объективную истину, то Кант впервые поставил вопрос о критериях влияния субъективного фактора на рациональные суждения об окружающем мире. Он рассматривал чувственность не как источник заблуждений и искажений, как это имело место у мыслителей Нового времени, а как необходимый момент в определении границ человеческих возможностей отражения вещей мира на основе категориального анализа процесса мышления субъекта. Он впервые задумался над тем, как субъекту удастся из множества своих ощущений, полученных из своих отношений со случайным миром вещей, выйти на уровень восприятия целого, которое никак не может сводиться к простой сумме составляющих ощущений. Восприятие как синтез ощущений все же имеет лишь субъективный статус отражения. Поэтому следующий шаг Канта был связан с анализом процесса перехода оформления субъективного восприятия в знания. Если восприятие связано с образным пониманием человека как знанием для себя, то знание, выраженное в понятиях, связано с умением человека передавать свое понимание другим людям. Данный переход позволяет человеку задействовать рассудок, который, как оказалось, в своем основании (так же, как и чувственность) имеет априорную природу. Связано это с тем, что никто не может получить ответ на вопрос: «Почему законы логики как законы человеческого рассудочного мышления имеют такую форму,

которую имеют?» Люди просто верят в законы логики, следовательно, рассудок в своих основаниях имеет априорные формы. Человек просто верит в истинность законов логики. Рассудок, хотя и пользуется одними и теми же правилами построения непротиворечивых последовательностей мыслей при отражении одного и того же явления, все же может выходить к построению множества различных мысленных конструкций – теорий, концепций, вплоть до противоположных. Причем каждая последующая мысленная конструкция об одном и том же явлении оказывается способна рационально объяснить то, чего не могла предыдущая модель. Данное утверждение будет справедливо при отражении как явлений внешнего мира, так и феноменов внутреннего мира человека, включая и их единство – мира самого по себе. Возникает вопрос: «Что же заставляет человека переходить от построения одной модели бытия к другой, более совершенной?» Эту направляющую познавательную функцию Кант выразил в априорных формах разума, данных человеку в виде идей – Космоса, души и Бога, которые человеку дают представление о том, что он на любом уровне познания может знать лишь то, что ничего не знает о вещах самих по себе. Но именно эти априорные идеи разума, вне зависимости от уровня знания о явлениях на трансцендентальном уровне, всегда мотивируют наше мышление к познанию мира как такового самого по себе. Правда, никогда этого не достигая.

Человек как часть Космоса и обладатель интуиции, которая, как известно сегодня, определяется уровнем работы его бессознательного, способен при определенных условиях внутреннего эмоционального напряжения, а также при определенном уровне информации и знаний выходить к неожиданным инсайтам в виде рождения в себе новых идей и смыслов. Правда, работа бессознательного человека пока не поддается однозначному научному отражению, а потому сегодня мы имеем целый спектр направлений, предполагающих различные спекуляции на эту тему. Взгляд на интуицию как на исключительно человеческий феномен, через который Вселенная заявляет о себе, становится особенно актуальным на современном этапе развития человечества, когда оно оказалось перед революционными переменами, связанными с изобретением квантового компьютера и систем искусственного интеллекта (ИИ). Именно системы ИИ угрожают сегодня человечеству, поскольку способны отодвинуть отдельного человека на вторые роли в плане реализации как личности в обществе. Сегодня массовый (одномерный) человек, о формировании которого мечтают власть имущие, используя информационные технологии, становится просто опасным феноменом для современного мира.

Думается, искусственному интеллекту, каким бы мощным он ни был и какими бы объемами информации не располагал, все же не дано что-то придумывать, наделять новые отношения смыслами, любить, рождать, обманывать и т. п. Машина может работать намного лучше и быстрее человека, но она это может делать только с готовыми реально возможными смыслами, заранее прописанными в памяти машины при инсталляции программы. С развитием и быстрым внедрением систем ИИ может оказаться так, что традиционный бизнес будет полностью алгоритмизирован и автоматизирован. У человека, освобожденного от рутинного как физического, так и умственного труда, нет другого выхода как заниматься творчеством, то есть заниматься созданием нового – того, чего

никогда еще не было. Именно по этим критериям, думается, будет выстраиваться новая стратификация личности в обществе будущего. Труды Канта показывают то исключительно человеческое качество – интуицию, которое никогда и ни при каких условиях не может быть отнято у человека. Человек без интуитивного творчества перестает быть человеком, становится просто роботом. Все это выводит на новый уровень этику отношений между субъектами всех уровней. Существующий сегодня уровень нравственности оставляет желать лучшего, что становится самым главным препятствием к дальнейшему развитию техногенной цивилизации на Земле. Заслуга Канта – обращение внимания человечества на эти проблемы. Именно работы Канта поставили перед философами и всем человечеством вопрос о необходимости соответствия уровня развития научной мысли уровню нравственности [15, с. 18–33].

Методология исследования. В основе методологии исследования лежит диалектика, которая позволяет создавать умозрительные конструкции сложных многомерных объектов как тождества противоположных категорий. На основе оценок мировоззренческих представлений о прошлом в развитии социальных систем категориальный арсенал философии позволяет выдвигать адекватные суждения о возможных путях развития человечества в будущем. В работе также используются общенаучные методы и принципы: соответствия, дополненности, системности и синергетики, которые позволяют рассматривать мир как многоуровневую саморазвивающуюся систему вертикальных и горизонтальных отношений. В работе также используется метод идеализации, позволяющий в предельно абстрактной форме создавать умозрительные конструкции. Идеализация позволяет многообразие отражения реальных социальных процессов за длительный период истории человечества свести к исследованию одного интеграла, который в существенных отношениях концептуально будет отражать этапы реальной истории. Знание необходимых аспектов социального развития может стать для человечества надежным инструментом управления своим будущим, который так необходим человечеству перед лицом глобальных угроз.

Основные идеи исследования, результаты и их обсуждение. Становление классической науки начиналось с работ Р. Декарта (1596–1650), Г. Галилея (1564–1642), Р. Гука (1635–1703), И. Ньютона (1643–1727). Для науки XVII в. было характерно господство механицизма, а потому познавательные интересы мыслителей того времени были направлены на выяснение целостных свойств вещей исходя из знаний свойств их частей. Описание мира, основанное на представлениях Ньютона, на отражении движения центра масс макротел и суперпозиции сил, адекватно отражало движение объектов неживой природы. Для механицизма было характерно также распространение данной методологии на отражение эволюции живых систем. Так, например, Г. Спенсер (1820–1903) пытался всю сложность эволюционного процесса свести к простой теории равновесия сил, подобно ньютоновской механике [2, с. 26–27]. Законы механики также были экстраполированы на анализ развития общества, сначала это выражалось в виде идей гуманизма эпохи Возрождения, а позже в работах А. Сен-Симона (1760–1825) перекликалось с идеей поступательного развития общества, движущими силами которого выступали индивидуальные качества человека (воспитание, образование, мораль, религия) [8, с. 111–121].

С изобретением микроскопа (1698) в XVII в. А. ван Левенгуком (1632–1723) постепенно стало утверждаться мнение о том, что мир, оказывается, далеко не исчерпывается законами механического движения и причинности, а полон жизни и внутренних причин. В отличие от пассивных, не имеющих внутренних причин объектов неживой материи, активность систем живой природы определяется внутренними стремлениями. При этом активность целесообразных систем в настоящем времени их бытия в большей степени определяется правильными представлениями о будущем, нежели прошлыми отношениями. А потому живые системы полностью как бы не подпадают под общее определение вещи как причины других вещей [16, с. 54–64].

Философское обоснование этих новых для того времени фактов, связанных с изобретением микроскопа, а также с открытием дифференциального исчисления, позволяющего математике описывать движения вещей при помощи дифференциальных уравнений, попытался дать Г. Лейбниц (1646–1716) в «Монадологии» (1714) [7, с. 112–136]. Согласно Лейбницу мир вещей субстанционально определяется действительным (идеальным) уровнем бытия, составленного из монад-дифференциалов. Причем само действительное бытие, которое человек может открыть при помощи математики, выступает составляющей формально-возможного бытия под началом монады Бога. Сами монады низлежащего уровня как мыслимые дифференциалы ранжированы по степеням своей осознанности и составляют математическое бытие тождеств идеальной действительности. Идеальные монады как «причины конца» (целевые причины) под синхронизирующим Началом Предустановленной гармонии, осуществляемой монадой Бога, определяют по «принципу минимума» (экономии сил) все многообразие вещей реального уровня бытия. По Лейбницу, качественное системное разнообразие феноменов объективно до человека уже заранее определено выбором как лучшего из миров монадой Всеблагостного Бога, имеющего под своим началом максимальное количество сущностей-энтелехий (то есть монад), к которым как к своим идеалам стремятся все вещи реального уровня бытия [12, с. 91–95].

Дальнейший шаг в сторону системного мышления субъекта в отражении внешнего, внутреннего миров и мира в целом самого по себе предложил И. Кант. Он совершил переворот в философии, обосновал необходимость перехода от «философии субстанции» к «философии человека» и призвал философов обратить свое внимание не на рациональное описание интуитивно полученных субстанций, а на философское отражение мыслительных возможностей человека. Человек вынужден отражать мир как бы изнутри, исходя из своих ощущений и интуиции. Поэтому его сознание оказывается между двумя бесконечностями, представленными в виде «знания своего незнания», которые говорят субъекту о невозможности познания мира до своего телоса как в сторону отражения объектов внешнего мира (Космоса), так и в направлении познания вглубь своего внутреннего мира (души) [19, с. 5–16]. Тем не менее человеку оказывается доступно частное познание явлений. Поэтому Кант направляет свои усилия по определению границ познаваемости человеком действительности. Он впервые обратил внимание на тот факт, что философия, изначально нацеленная на построение целостной картины мира, всегда оказывается лишь

отражением пусть и всеобщего, но все же лишь одного из возможных концептуальных вариантов систем бытия – метафизики в зависимости от выбора субстанциональных начал бытия [9, с. 41].

По сути, философ в своих построениях пытается рационально (в соответствии с законами человеческого мышления) доказать то, что его, находящегося в состоянии напряженного поиска, неожиданно посещает на интуитивном уровне нужная мысль. Поэтому любое рациональное знание в качестве исходного суждения всегда имеет иррациональное основание, представленное в виде интерпретации восприятия фактов или интуитивно полученных озарений. Таким образом, любая научная или философская мысленная конструкция, представленная в виде теории или концепции бытия, всегда оказывается авторской, то есть субъективно найденным отражением объективного или трансцендентального (всеобщего, по Канту) аспекта мыслимого мира. Поэтому истинность логических суждений рассудка на выходе последнего умозаключения оказывается не выше истинности того, что мыслитель закладывал в начале цепочки своих рассуждений, – иррациональные положения (факты или гипотезы) [11, с. 156–161].

В целом все рассуждения и концепции, представленные разными мыслителями за всю историю культуры человечества, будут отражать широкий спектр различных аспектов одного и того же многомерного бытия. Многомерного в том смысле, что каждый философ-мыслитель открывает свой абсолютный смысл из множества существующих атрибутов субстанции бытия. Данное представление о многомерности субстанции формально напоминает концепцию Б. Спинозы с единственным отличием: он как пантеист из всего многообразия атрибутов субстанции Бога отводит человеку в качестве доступных только лишь два атрибута – материальный и духовный [24, с. 163–182]. Ближе к современным многомерным представлениям о познании мира в философии науки оказался со своей анархической теорией научного познания П. Фейерабенд. Согласно П. Фейерабенду различные теории, направленные на отражение одного и того же явления, не должны стремиться к доказательству своей исключительности, а должны допускать рядом множественность других определений. По его мнению, чем разностороннее будет исследован отражаемый объект, тем полнее будут наши представления о нем [23, с. 142–146]. Думается, данный способ отражения сложных объектов – человека, общества и т. п. – имеет хорошие перспективы.

Но, возвращаясь к представлениям Канта, следует признать, что он все же стоял на позициях критики многовариантности в отражении пусть и очень сложного, но все же одного и того же большого мира. Здесь он скорее выступает с позиций классической чистой науки, где одному явлению с необходимостью должна соответствовать одна теория, полностью очищенная от субъективных искажений. Исходя из этих установок можем предположить, что философия в целом как одна из форм общественного сознания, направленная на отражение самого большого феномена – мира в целом самого по себе, должна отражать его в идеале при помощи одной постоянно совершенствующейся теории или философской концепции. Но философия как форма отражения мира «вещей самих по себе» явно не отвечает кантовским представлениям о трансцендентальном субъекте.

При отражении мира философы за всю историю придумывали множество онтологических и метафизических конструкций, каждая из этих умозрительных моделей бытия освещает тот или иной необходимый аспект мира на уровне феноменов в сознании человека. С точки зрения формальной логики при отражении одного и того же объекта в одном и том же месте, времени и отношении исследователь не может допустить одновременного существования противоречивых суждений и теорий. Следовательно, по Канту, эти противоречия не могут принадлежать миру самому по себе, а скорее будут относиться к мышлению человека. Здесь Кант выступает как мыслитель-рационалист, ратующий за возврат мышления на новом уровне к идеалам Нового времени. Именно представители Нового времени были склонны рассматривать эмоции человека в качестве источника заблуждений в познании, которые мешали разуму видеть сущности за вещами. Поэтому, по мнению Канта, внимание философов необходимо переориентировать с моделирования внешнего мира на мир мышления человека с целью определения границ его познавательных возможностей [9, с. 44].

К тому времени борьба между эмпиризмом и рационализмом закончилась ничьей, и было понятно, что оба методологических подхода в научном познании имеют право на существование. Поэтому Кант пытается в своей философии найти точки соприкосновения обоих подходов в естествознании. С одной стороны, непонятно, как субъекту на уровне эмпирических данных о своих ощущениях удастся перейти к целостному восприятию объекта, в существовании которого он не сомневается. Ведь восприятие человека явно не сводится к сумме ощущений, тем не менее человеку каким-то образом при помощи бессознательного удастся выйти к смыслам, стоящим за ощущениями. С другой стороны, теоретическое описание чистой науки, основанной на математике, всегда обладает всеобщностью. Спрашивается, как возможны всеобщие суждения с использованием методологии математики, которая базируется на априорных суждениях, то есть лишь на вере в свои аксиомы? [9, с. 37–40].

Далее Кант ищет такую составляющую чувственности, на основе которой стали бы возможны всеобщие суждения, и находит ее в особой форме чувственности – интуиции, называя ее «априорными формами созерцания пространства и времени». Возникает вопрос: почему же Кант, который полжизни отдал изучению Космоса, придает пространству и времени лишь субъективный статус? Да, действительно любое явление есть изменение в пространстве и времени. В этом смысле все явления мира определяются целостными свойствами бесконечной Вселенной, следовательно, пространство и время сами по себе есть прерогатива Вселенной. Но когда все процессы меняются, как пространство и время, то для самих явлений как составляющих пространства и времени ничего не меняется. Человеку как субъекту оказываются доступными для отражения лишь относительные изменения одного явления по отношению к другому. Таким образом, субъекту время само по себе недоступно для отражения, но доступна длительность, то есть изменение одного явления по отношению к другому, и не более. Что касается пространства, то имеем подобный результат. Субъект не может судить о том, что есть абсолютно большое или маленькое. Все, что больше человека, мы называем большим, и наоборот. Именно поэтому категории пространства и времени у Канта стали внутрен-

ними априорными свойствами мышления человека, которые позволяют ему системно (систематически, по Канту) организовывать внешний мир вещей при помощи геометрии и внутренний мир своих мыслей при помощи арифметики [9, с. 500–502].

Кант нашел решение вопроса о том, как человеку удастся выйти к созерцанию сущности за вещами и далее сделать шаг в сторону научного отражения системности объектов путем наделения их смыслом, то есть понимания смысла явления как целостного восприятия своих ощущений от отношений с явлением. Другими словами, путем отражения явления в сознании не как простой суммы, а как синтетического единства, составленного из множества ощущений своих отношений с отражаемым объектом. Секрет системного мышления заключается в созерцании не только интуиции чувственности, но и рассудка и разума, слаженная работа которых определяется соответствующими им априорными формами. Другими словами, секрет целостности системных объектов кроется в структуре человеческого мышления, при этом сама системность суждений стала выступать прерогативой и главным критерием научного мышления [9, с. 487].

Таким образом, Кант совершил переворот в философии, осуществив переход от метафизики субстанции к понятийному конструированию мыслительных возможностей человека. Показал исключительность априорных форм мышления в достижении системности познания на уровне оформления восприятия, рассудка и разума [4, с. 266–287]. Все эти познавательные характеристики субъекта придают знанию системность, являющуюся, по Канту, главным критерием научного мышления. В дальнейшем идеи системности нашли свое развитие сначала в лоне идеалистической немецкой классической философии [5, с. 41–162], а далее в материалистической философии К. Маркса и Ф. Энгельса [13, с. 164–175]. Хотя Канту удалось в синтезе объединить эмпирический и теоретический уровни познания, для этого ему пришлось ввести два не совсем ясных понятия – это «вещи сами по себе» и «априорные формы чувственности, рассудка и разума». Дело в том, что кантовские априорные формы мышления оказались недостаточно обоснованными, и И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель подвергли его критике. Возможность интуитивной деятельности человеческого «я» классики немецкой философии попытались обосновать через феноменальную деятельность Мирового Духа («Я»). По Гегелю, развитие (возникновение новых форм) происходит потому, что мир чистых понятий Абсолютного Духа противоречив и подчиняется формуле: тезис, антитезис, синтез. На этой основе Гегель разработал концепцию системного развития истории человечества. Он рассматривал становление объективного духа (развитие истории и культуры) как производное от движения чистых понятий Абсолютного Духа к Абсолютной Идее в процессе постижения Абсолютной Истины. Маркс, перенеся систему диалектики Гегеля на активную материю, разработал идею естественного развития общества как смены формаций [6, с. 183–200]. Ф. Энгельс разработал диалектическую систему развития природы [22, с. 63–67]. Оказалось, что целостные свойства системы более определяются структурой, а не свойствами ее частей [1, с. 271–275].

В начале XX в. идея системности стала проникать в естествознание, что связано с появлением работ по теории систем В.В. Богданова [18, с. 92–95]

и Л. фон Берталанфи [20, с. 5–17]. Создание теории систем определило начало формирования междисциплинарных связей в развитии науки. На базе теории систем в конце 40-х годов возникает кибернетика как теория систем управления Н. Винера [3], а в 80-е годы – синергетика как теория саморазвивающихся систем в работах Г. Хакена [10, с. 70–75] и И. Пригожина [17]. Достижения в области междисциплинарных исследований привели в конце XX в. к становлению нового постнеклассического идеала рациональности, без которого сегодня не обходится ни одно научное представление о мире [21, с. 163–207]. Синергетика открывает созидательную ценность случайности при возникновении нового в области как систем реального мира, так и мышления [14, с. 42–68].

Заключение

Ценность кантовской концепции познавательного мышления человека заключается даже не столько в решении каких-то философских проблем системности и определении границ познавательных возможностей человека, сколько в содержащемся в его философии эвристическом потенциале для последующих исследований. После своего возникновения философия Канта часто подвергалась критике современников, что позволило положить начало генерации множества направлений в философии и методологии науки. Так критика кантовского субъекта, связанная с неисторическим его представлением, привела в дальнейшем благодаря трудам философов жизни и неокантианцев к созданию истории и всего гуманитарного знания как полноценной науки, построенной на основе методологического различия естествознания как науки о законах природы и гуманитарного знания как науки о событиях. Следует также отметить, что Кант, решая проблемы восприятия и описания системности, одновременно оставил после себя новые проблемы, ставшие отправными точками для дальнейших философских измышлений, например, связанных с обоснованием: 1) мира как совокупности «вещей самих по себе» и 2) априорных форм созерцания, рассудка и разума. Попытка подвести основание под кантовские априорные формы положила начало целому направлению философской школы классического немецкого идеализма и далее марксизма, что определило и продолжает определять социальное развитие всего человечества как борьбу политических систем. Появление философии Канта способствовало также большим изменениям в плане возникновения теоретической составляющей гуманитарного знания в дополнение к фактологической истории и в дальнейшем становления на этой базе гуманитарного знания как полноценного научного знания. Его философия обусловила возникновение современных тенденций в естествознании, которые связаны не только с расширением сфер системного приложения в различных областях познания, но и с синтетическим объединением научных направлений, которое стало возможным благодаря широкому распространению системного подхода. Так, идеи системности проникли в естествознание в виде общей теории систем, кибернетики и сегодня синергетики. Можно сказать, что весь XX век прошел под знаком бурного развития системных подходов как в сфере научного познания, так и в области организации социальных систем. Если еще относительно недавно, в 80-е годы XX в., синергетика всерьез не воспринималась даже многими естествоиспытателями, то сегодня можно с полной уверенностью констатировать, что системные междисциплинарные исследования во многом определяют облик современной

постнеклассической науки. Именно в недрах постнеклассической науки возникла возможность формирования единых подходов к отражению сложных многопараметрических (космических, геологических, экологических, социальных, экономических и др.) систем любых отношений – как в естественных, так и в гуманитарных науках, что способствует их постепенному сближению друг с другом в синтетическом единстве, которое так необходимо современному человечеству в эпоху становления информационной цивилизации.

Список литературы

1. *Богданов, А.А.* Социализм науки: Научные задачи пролетариата / А.А. Богданов // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов / Сост. С.С. Гусев. – Санкт-Петербург: Наука, 1995. – 362 с. – С. 271–275.
2. *Васильева, А.С.* Идея эволюции в философии Герберта Спенсера / А.С. Васильева // Бюллетень медицинских интернет-конференций. – 2018. – № 1 (8). – С. 26–27.
3. *Винер, Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – Пер. с англ. И.В. Соловьева. – Москва: Советское радио, 1958. – 216 с.
4. *Гайденко, П.П.* Иммануил Кант: от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности / П.П. Гайденко // История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – Москва: Книжный дом, 2011. – 376 с. – С. 266–287.
5. *Гулыга, А.В.* Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. – Москва: Рольф, 2001. – С. 41–162.
6. *Гродский, В.С.* Развитие основных идей экономической теории / В.С. Гродский. – Москва: ИЦ РИОР, НИЦ ИНФРА-М, 2016. – 464 с. – С. 183–200.
7. *Зинковский, С.А.* Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие личности / С.А. Зинковский, И.В. Головина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2020. – № 4 (32). – С. 112–136.
8. *Ионе, В.И.* Эволюция религиозно-политического мифа К.А. Сен-Симона / В.И. Ионе // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. Педагогические науки. – 2017. – № 15. – С. 111–121.
9. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант. – Москва: Мысль, 1994. – 591 с.
10. *Кореневская, М.Г.* Герман Хакен как основатель синергетики / М.Г. Кореневская // Современные междисциплинарные методы исследований в гуманитарных науках: сб. статей Воронежского государственного университета. – Воронеж, 2017. – С. 70–75.
11. *Курашов, В.И.* Начала философии науки / В.И. Курашов. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2004. – 516 с. – С. 156–161.
12. *Майоров, Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница / Г.Г. Майоров. – Москва: Изд-во МГУ, 1973. – 264 с. – С. 91–95.
13. *Миронов, В.В.* Философия: учебник / В.В. Миронов. – Москва: Юр. норма, НИЦ ИНФРА-М, 2016. – С. 164–175.
14. *Нуруллин, Р.А.* Субъектность как центральное понятие сближения естественного и гуманитарного знания (глава 5) // Постнеклассическая наука и вызовы современности: монография / И.А. Беляев, Т.В. Борисова, Ю.В. Буртовая [и др.]; под ред. д-ра филос. наук А.Н. Сорочайкина. – Тольятти: Издательство ИССТЭ, 2024. – 118 с. – С. 42–68. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=61906798>

15. Нуруллин, Р.А. Гуманизм как необходимое условие становления планетарной интеграции человечества // SocioTime / Социальное время. – 2018. – № 2 (14). – С. 18–33. – URL: <https://www.volgattech.net/sociotime/archive/> – DOI: 10.15350/2410-0773.2018.2.18.
16. Петрова, Н.И. Метафизика Аристотеля / Н.И. Петрова // Проблемы науки. – 2020. – № 2 (50). – С. 54–64.
17. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс; под общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. – Москва: Прогресс, 1986. – 432 с.
18. Руди, А.Ш. Теория равновесия как механизма устойчивости / А.Ш. Руди // Омский научный вестник. – 2012. – № 3 (109). – С. 92–95.
19. Склярова, А.М. Критическая философия И. Канта / А.М. Склярова // Дискурс: философские науки. – 2016. – № 2. – С. 5–16.
20. Соколов, М.А. Системный подход как исследовательская программа в творчестве Л. Бергаланфи / М.А. Соколов // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия «Гуманитарные и общественные науки». – 2022. – № 2. – С. 5–17.
21. Стёпин, В.С. История и философия науки / В.С. Стёпин. – Москва: Высшая школа, 2011. – 423 с. – С. 163–207.
22. Сычев, А.А. Основы философии: учебное пособие / А.А. Сычев. – Москва: Альфа-М, НИЦ ИНФРА-М, 2016. – 368 с. – С. 63–67.
23. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – Москва: Прогресс, 1986. – 542 с. – С. 142–146.
24. Шмидт, А. Понятие в себе и посредством себя: о теории субстанции Спинозы / А. Шмидт // Философия истории философии. – 2022. – Т. 3. – С. 163–182. – URL: <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.111>

References

1. Bogdanov AA. Socialism of science: Scientific tasks of the proletariat. Collection-nickname: Russian positivism: Lesevich, Yushkevich, Bogdanov. Comp. S.S. Gusev. St. Petersburg: Science, 1995. 362 p.
2. Vasilyeva AS. The idea of evolution in the philosophy of Herbert Spencer. Byul-summer of medical Internet conferences. 2018;1(8):26-27.
3. Wiener N. Cybernetics, or control and communication in an animal and a machine. Transl. from English I.V. Solovyov. Moscow: Soviet Radio, 1958. 216 p.
4. Gaidenko PP. Immanuel Kant: from substance to subject, from being to de-acting. History of New European philosophy in its connection with science. Moscow: Book House, 2011. 376 p.
5. Gulyga AV. German classical philosophy. Moscow: Rolf, 2001. 416 p.
6. Grodsky VS. Development of the main ideas of economic theory. Moscow: IC RIOR, SIC INFRA-M, 2016. 464 p.
7. Zinkovsky SA, Golovina IV. Monadology by Gottfried Leibniz, philosophical personalism and theology of the person. Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary. 2020;4(32):112-136.
8. Ione VI. Evolution of religious and political myth K.A. Saint-Simon. Bulletin of Polotsk State University. Series E. Educational sciences. 2017;15:111-121.
9. Kant I. Critique of pure reason. Moscow: Mysl, 1994. 591 p.
10. Korenevskaya MG. German Haken as the founder of synergetics. Modern interdisciplinary research methods in the humanities. Voronezh: Voronezh State University, 2017. Pp. 70–75.

11. *Kurashov VI.* Beginnings of the philosophy of science. Kazan: Publishing House of Kazan University, 2004. 516 p.
12. *Mayorov GG.* The theoretical philosophy of Gottfried V. Leibniz. Moscow: Publishing House of Moscow State University, 1973. 264 p.
13. *Mironov VV.* Philosophy: Textbook. Moscow: Yur. Norm, SIC INFRA-M, 2016. 928 p.
14. *Nurullin RA.* Subjectivity as the central concept of the convergence of natural and humanitarian knowledge. Chapter 5. Post-classical science and the challenges of our time: monograph. Ed. by A.N. Sorochaykina. Togliatti: Publishing house ISSTE, 2024. – 118 p. – Available from: <https://elibrary.ru/item.asp?id=61906798>
15. *Nurullin RA.* Humanism as a necessary condition for the formation of the plan-container integration of mankind. Social time. 2018;2(14):18-33. Available from: URL: <https://www.volgatech.net/sociotime/archive/> – DOI: 10.15350/2410-0773.2018.2.18.
16. *Petrova NI.* Aristotle's metaphysics. Problems of science. 2020;2(50):54-64.
17. *Prigozhin I, Stengers I.* Order from chaos: A new dialogue between man and nature. Ed. by V.I. Arshinova, Yu.L. Klimontovich and Yu.V. Sachkova. Moscow: Progress, 1986. 432 p.
18. *Rudy ASH.* Theory of equilibrium as a mechanism of stability. Omsk Scientific Bulletin. 2012;3(109):92-95.
19. *Sklyarova AM.* Critical philosophy of I. Kant. Discourse: philosopher's sciences. 2016;2:5-16.
20. *Sokolov MA.* A systematic approach as a research program in the work of L. Bertalanfi. Bulletin of the Perm State State Duma-Nitist Pedagogical University. Series No. 3: Humanities and Social Sciences. 2022;2:5-17.
21. *Stepin VS.* History and philosophy of science. Moscow: Higher School, 2011. 423 p.
22. *Sychev AA.* Fundamentals of philosophy: textbook. Moscow: Alfa-M, SIC INFRA-M, 2016. 368 p.
23. *Feyerabend P.* Selected works on the methodology of science. Moscow: Progress, 1986. 542 p.
24. *Schmidt A.* Concept in itself and by itself: on the theory of Spinoza substance. Philosophy of the history of philosophy. 2022. Vol. 3. Pp. 163–182. Available from: URL: <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.111>

Информация об авторе

НУРУЛЛИН Рафаиль Асгатович – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Института социально-философских наук, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань, Россия; eLibrary SPIN: 4472-3348.
E-mail: nurulla958@mail.ru

Information about the author

NURULLIN Rafail A. – Doctor of Philosophical Science, Professor of the Department of General Philosophy, Institute of Social and Philosophical Sciences, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russia; eLibrary SPIN: 4472-3348.
E-mail: nurulla958@mail.ru

В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЮ

УДК 93/94; 304.4

ДЕРЖАВНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОСТЬ КАК БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТЫ КУРСА «ОСНОВЫ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ»

Е.Ю. Семенова

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара, Россия

Поступила в редакцию: 06.06.24

В окончательном варианте: 04.08.24

Аннотация. В статье рассматриваются возможности использования исторических, философских, культурологических нарративов в качестве учебного материала при раскрытии ключевых положений курса «Основы российской государственности». К базовым положениям курса автор отнес понятия «державность» и «социальность», охарактеризовав возможности их наполнения при проведении лекций и практических занятий в ходе изучения дисциплины. Выявлены линии интеграции историко-философского и культурологического знания на модели дисциплины «Основы российской государственности».

Ключевые слова: дисциплина «Основы российской государственности», державность, социальность, история России, ментальность

STATEHOOD AND SOCIALITY AS BASIC CONCEPTS OF THE COURSE “FUNDAMENTALS OF RUSSIAN STATEHOOD”

E.Yu. Semenova

Samara State Technical University,
Samara, Russia

Original article submitted: 06.06.24

Revision submitted: 04.08.24

Abstract. The article considers the possibilities of using historical, philosophical, cultural narratives as educational material when disclosing the key provisions of the course “Fundamentals of Russian Statehood”. The author included the concepts of “statehood” and “sociality” in the basic provisions of the course, describing the possibilities of their filling during lectures and practical classes during the study of the discipline. The lines of integration of historical-philosophical and cultural knowledge on the model of the discipline “Fundamentals of Russian statehood” were identified.

Keywords: discipline “Fundamentals of Russian statehood”, statehood, sociality, history of Russia, mentality

Изучение курса «Основы российской государственности» нацелено на решение ряда ключевых задач. Преподавание курса в высшей школе прошло годовое испытание практикой и успело стать темой научно-исследовательской и методологической полемики [1]. Важной, если не наиболее значимой из задач, которые решает данная дисциплина, является формирование у молодого поколения мировоззренческих установок, в соответствии с которыми социальность воспринимается как лично значимая парадигма, а державность – как базовая составляющая жизнедеятельности гражданского общества, нации. Исследователи отмечают, что исторически сложившаяся ментальная парадигма «в наше время при республиканской формуле правления может найти свое воплощение в формуле: “Духовность. Державность. Соборность”» [2, с. 90].

Автор целенаправленно использовал в данной статье не понятие «государственность», а понятие «державность». Исследователи показали различия в трактовке термина «государственность» в рамках юридического, социологического и других подходов [3, с. 5–7]. К понятию «державность» также применяют различные трактовки [4, с. 31–33]. Отметим, что мы солидарны с точкой зрения о том, что данный термин уместен для характеристики восприятия своей страны как великой державы, констатации консолидации с государственной властью, выражения ее поддержки [5]. Характеризуя термин социальность, мы согласимся с позицией Р.Ю. Ибрагимова, отметившего, что в отечественном обществе были выработаны «оптимальные правила “общезития”, основанные на уважении интересов, традиций, обычаев, на терпимости и взаимовыручке, умении подчинять личные интересы общественным» [6, с. 221].

Материал по данным темам используется как на лекциях, так и на практических занятиях. Остановимся на некоторых из тематических блоков, продемонстрировав возможности применения теоретического материала в ключевом формировании социальности и державности как значимых критериев восприятия действительности.

В первой лекционной теме курса «Современная Россия: цифры и факты, достижения и герои» (Раздел 1. Что такое Россия) уже первый вопрос «Территория России: исторический ракурс и современность» позволяет продемонстрировать студенту значимость территорий, входящих в состав Российского государства (с историческим экскурсом, в ходе которого рассматривается постепенное присоединение новых земель и трагическая утрата их части), показать, что пространство современной России формировалось в условиях преемственности российской государственности от Древнерусского государства до современной Российской Федерации. Данный процесс осуществлялся при прямом участии многих поколений, осваивавших залежные земли (например, начиная с XVII в. происходило развитие Урала и освоение Сибири, начиная с XIX в. – создание инфраструктуры железнодорожной сети, с 1970–1980-х гг. – разработка месторождений и добыча нефти и газа в Сибири, создание системы магистральных нефтепроводов «Дружба», в XXI веке – магистральных газопроводов «Северный поток-1», «Северный поток-2», и других; освоение целинных земель Сибири при П.А. Столыпине и юго-восточных районов страны при Н.С. Хрущеве и т. д.). Большой вклад в приращение территории страны внесли русские землепроходцы (в том числе Ермак, Е.П. Хабаров), воины, заплатившие за это своей жизнью (в том числе во время походов князя Святослава

Игореви́ча, Смоленской войны XVII в., русско-турецких войн XVIII и XIX вв., в современный период, когда военные действия осуществляются в целях сохранения жизни русского населения в западных регионах Российской Федерации).

Понимание того, что современное Российское государство – держава с большой территорией, способствует формированию определенных поведенческих установок (готовность защищать Отечество, работать на общее благо, думать о перспективах развития окраин, воспринимать себя как часть нации, спланировать для решения масштабных задач).

В данной же теме представлен вопрос о природной, климатической и географической среде, рассмотрение которого позволяет осознать, что территория державы формировалась зачастую в непростых для жизни и хозяйственной деятельности человека условиях и ресурсная база, обеспечивающая сегодня экономическое благосостояние общества, – сложилась, в частности, в советский период. Поэтому то, что Российская Федерация является правопреемником СССР, не только закреплено в конвенции, не только воспринимается как историческая ретроспектива, но и является экономической реальностью в настоящее время. А это – основа бережного отношения к историческому прошлому и выстраивания планов на будущее с пониманием того, что ресурсы будут переданы следующим поколениям.

В третьей теме «Философское осмысление России как цивилизации» (Раздел 2. Российское государство – цивилизация) при рассмотрении вопроса «Политические, социальные, экономические, духовные основы Российской цивилизации» открываются большие возможности для того, чтобы охарактеризовать специфику Российского государства, рассказать о том, что державность являлась базовой составляющей в жизни общества, начиная, по крайней мере, с крещения Руси. Чаадаевское заключение: «Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, мы – народ исключительный» [7] – не просто философское изречение. Оно базируется, как и вывод евразийцев о туранском факторе (в частности, о влиянии тюркской общности на укоренение представлений о главенствующей роли государства в жизни общества), на том, что у страны свой особый путь развития, обусловленный различными причинами, и это не беда ее, а исключительность, уникальность, которая не является «хорошей» или «плохой» основой, а является просто данностью.

С.Н. Трубецкой отмечал: «Видеть в туранском влиянии только отрицательные черты – неблагодарно и недобросовестно. Мы имеем право гордиться нашими туранскими предками не меньше, чем предками славянскими, и обязаны благодарностью как тем, так и другим. Сознание своей принадлежности... и к туранскому психологическому типу необходимо для каждого русского, стремящегося к личному и национальному самопознанию... через двести с лишком лет Россия вышла из-под ига в виде, может быть, и “неладно скроенного”, но “крепко сшитого” православного государства, спянного внутренней духовной дисциплиной и единством “бытового исповедничества”, проявляющего силу экспансии и вовне» [8]. И в этой данности обнаруживаются мощные традиции значимости государства для общества, социального единения, которые проявляются на разных этапах развития, имеют преемственность. Они есть не что-то привнесенное, а свое, исконное, и именно в этом – мощной державности, социальном единстве – заключается сильная сторона, которая неоднократно

позволяла с честью выйти из кризисных ситуаций: и в условиях Смуты, когда русские смогли отстоять независимость, изгнать польских интервентов и избежать окатоличивания; и в период наполеоновского нашествия, когда не допустили изменения геополитической карты Европы; и во время революционного кризиса 1917 года и Гражданской войны, когда удалось сохранить целостность значительной части территории бывшей империи и на основе тех же социальности (в лексиконе эпохи – коллективизма вместо соборности и общинности) и державности (строительства государства нового типа – советского социалистического) развиваться дальше. В период Великой Отечественной войны, когда лозунг «Все для фронта, все для победы!» стал целевой, общепринятой и понятной установкой, общество смогло сохранить нацию, основную часть которой идеологи Третьего рейха предполагали уничтожить, и независимость, а в условиях санкций после Крымской весны 2014 года подавляющее большинство населения продемонстрировало единение с Отечеством, что доказывают результаты социологических опросов, согласно которым население поддержало Президента Российской Федерации [9].

При изучении пятой темы «Мировоззренческие константы российской цивилизации» (Раздел 3. Российское мировоззрение и ценности Российской цивилизации), рассматривая вопрос «Ментальность российского общества: ключевые аспекты», на примере идей Н.Я. Данилевского слушатель вновь обращается к понятию соборности, отмечая различия между западным рационализмом и индивидуализмом и отечественной социальной общностью в сфере как обыденной жизни, так и религиозной [10, с. 139–198, 239–314]. А.А. Горелов справедливо отметил, что концепция развития человечества Н.Я. Данилевского имеет большое значение для анализа социально-политической ситуации в эпоху глобализации [11, с. 54].

Немаловажным аспектом, затронутым в данном разделе, является осмысление истоков православной христианской идеологии и церковной литургии, которые сформировали исторически пространственные и межличностные парадигмы русского человека. В православной ментальности человек ощущал себя частью общества, одним из представителей общинного соборного (общего) мира, в котором он – часть паствы, часть общины, часть обывательского мира и часть церковного мира, переплетавшихся в условиях общего стояния прихожан на литургии. В.К. Трофимов указывает, что именно социальный аспект соборности по мере развития общества вышел на первый план [12, с. 39].

В лекции «Стратегическое планирование: национальные проекты и государственные программы» (Раздел 4. Политическое устройство России) основное внимание уделяется становлению и трансформации института верховной власти. Важно понимание того, что в институтах великокняжеской, царской и имперской самодержавной власти приоритетом являлось служение интересам Отечества, а не принцип правления «как сатрап». Институт самодержавной власти может быть рассмотрен и на конкретных примерах понимания верховным правителем своего предназначения и выбора приоритетов государственного развития в ущерб личным интересам (например, крещение Руси язычником князем Владимиром Святославичем в целях объединения разрозненных славянских племен; создание Иваном Грозным централизованного государства при формировании оппозиции среди не только боярской аристократии,

но и личного окружения – участников Избранной рады [13]; курс на «европеизацию» и укрепление государства Петром Великим при столкновении с аристократическими родами и даже с ближайшими сподвижниками и изменение геополитического статуса государства при значительном налоговом бремени для общества [14, с. 185–185, 197–200]).

В лекции «Актуальные вызовы и проблемы развития России» (Раздел 5. Вызовы будущего и развитие страны) при рассмотрении вопроса «Россия в поле геополитических, мультикультурных, ценностных вызовов современности» уместно обратить внимание на значимость фактора многонациональности и поликонфессиональности современного российского общества, которое ежедневно сталкивается с массовой культурой, усредняющей и размывающей национальную идентичность, а также угрозой традиционным ценностям в плане идентификации человека, создания семьи. Противостояние этим угрозам происходит на фоне защиты национальных экономических интересов в современной геополитической ситуации (строительство газопроводов «Северный поток-1», «Северный поток-2» в связи с попытками Украины во второй половине 2000-х годов прерывать поставки газа РФ за рубеж, разработка «Энергетической стратегии РФ на период до 2020 года», «Энергетической стратегии РФ на период до 2035 года» с целью отстаивания равноправного присутствия ресурсов на мировом рынке, начало специальной военной операции в целях защиты людей и территории). Требуется ежедневная работа по формированию и поддержанию у молодого поколения понимания причастности к судьбе государства и общества, необходимости процветания страны при условии сохранения национальных интересов.

Таким образом, курс «Основы российской государственности» позволяет реализовать интеграцию историко-философского и культурологического знания при формировании мировосприятия студента как гражданина своей страны.

Список литературы

1. Борзова, Т.А. Приобщение студентов высшей школы к ценностным принципам русской цивилизации в рамках дисциплины «Основы российской государственности» / Т.А. Борзова // Мир науки, культуры, образования. – 2023. – № 6 (103). – С. 114–116.
2. Елишев, С.О. Имперская государственность – судьба и миссия России: монография / С.О. Елишев. – Москва: АНО ЦЭМИ, 2023. – 97 с.
3. Тимофеева, А.А. Проблемы становления и развития российской государственности: учебное пособие / А.А. Тимофеев. – Владивосток: ВГУЭС, 2006. – 152 с.
4. Морозов, Н.М. Державность в образе русской власти XI–XVII вв.: по материалам современной историографии / Н.М. Морозов // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2013. – Т. 1. – № 2. – С. 31–34.
5. Тесля, А.А. Державность / А.А. Тесля // Большая российская энциклопедия. – URL: <https://bigenc.ru/c/derzhavnost-398341> (дата обращения: 28.04.2024).
6. Ибрагимов Р.Ю. Русский: соборность, единство, братство / Р.Ю. Ибрагимов // Гуманитарий Юга России. – 2022. – Т. 11 (58). – № 6. – С. 221–240.
7. Чаадаев, П. Философические письма / П. Чаадаев. – URL: https://www.100bestbooks.ru/files/Chaadaev_Filosoficheskie_pisma.pdf (дата обращения: 22.04.2024).

8. *Трубецкой, С.* О туранском элементе в русской культуре / С. Трубецкой. – URL: http://az.lib.ru/t/trubeckoj_n_s/text_1925_o_turanskom_elemente.shtml (дата обращения: 23.04.2024).
9. Владимир Путин: оценки работы, отношение // Фонд «Общественное мнение» (официальный сайт). – URL: <https://fom.ru/Politika/10946> (дата обращения: 10.05.2024).
10. *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский; отв. ред. О. Платонов. – Москва: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.
11. *Горелов, А.А.* Осмысление культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и современная социально-политическая реальность / А.А. Горелов // *Философия и современность*. – 2015. – № 4. – С. 53–62.
12. *Трофимов, В.К.* Истоки и сущность русского национального менталитета (социально-философский аспект): автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Трофимов В.К. – Екатеринбург, 2001. – 43 с.
13. *Скрынников, Р.* Иван Грозный / Р. Скрынников // *История государства*. – URL: https://statehistory.ru/books/1/Ruslan-Skrynnikov_Ivan-Grozniy/24 (дата обращения: 23.04.2024).
14. *Павленко, Н.* Петр Первый / Н. Павленко. – Москва: Молодая гвардия, 1976. – 233 с.
15. *Шундич, М.* Образ России в хорватских, черногорских и сербских СМИ в период с 24 февраля по 24 августа 2024 года / М. Шундич // *Известия ТулГУ. Сер. Гуманитарные науки*. – 2022. – Вып. 3. – С. 128–143.

References

1. *Borzova TA.* Introduction of higher school students to the value principles of Russian civilization within the framework of the discipline “Fundamentals of Russian Statehood”. *World of Science, Culture, Education*. 2023;6(103):114-116.
2. *Elishev SO.* Imperial statehood – the fate and mission of Russia: monograph. Moscow: ANO CEMI, 2023. 97 p.
3. *Timofeeva AA.* Problems of the formation and development of Russian statehood: Textbook. Vladivostok: VSUES, 2006. 152 p.
4. *Morozov NM.* Statehood in the image of Russian power of the XI–XVII centuries: based on materials of modern historiography. *Bulletin of Cherepovets State University*. 2013;1(2):31-34.
5. *Tesla AA.* Derzhavnost//Big Russian Encyclopedia. Available from: URL: <https://bigenc.ru/c/derzhavnost-398341> (accessed 28.04.2024).
6. *Ibragimov R.Yu.* Russian: collegiality, unity, brotherhood. *Humanist of the South of Russia*. 2022;11(6):221-240.
7. *Chaadaev P.* Philosophical letters. Available from: https://www.100bestbooks.ru/files/Chaadaev_Filosoficheskie_pisma.pdf (accessed 22.04.2024).
8. *Trubetskoy S.* On the Turanian element in Russian culture. Available from: http://az.lib.ru/t/trubeckoj_n_s/text_1925_o_turanskom_elemente.shtml (accessed 23.04.2024).
9. Vladimir Putin: job evaluations, attitude. Public Opinion Foundation. Official website. Available from: <https://fom.ru/Politika/10946> (accessed 10.05.2024).
10. *Danilevsky NYa.* Russia and Europe. Resp. ed. O. Platonov. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2008. 816 p.
11. *Gorelov AA.* Understanding the cultural and historical types of N.Ya. Danilevsky and modern socio-political reality. *Philosophy and modernity*. 2015;4:53-62.

12. *Trofimov VK.* The origins and essence of the Russian national mentality (socio-philosophical aspect): synopsis of a thesis for the Doctor of Philosophy degree. Yekaterinburg, 2001. 43 p.
13. *Skrynnikov R.* Ivan the Terrible. History of the state. Available from: https://statehistory.ru/books/1/Ruslan-Skrynnikov_Ivan-Groznij/24 (accessed 23.04.2024).
14. *Pavlenko N.* Peter the First. Moscow: Young Guard, 1976. 233 p.
15. *Shundich M.* Image of Russia in Croatian, Montenegrin and Serbian media from February 24 to August 24, 2024. *Izvestiya TulSU. Humanities.* 2022;3:128-143.

Информация об авторе

СЕМЕНОВА Екатерина Юрьевна – доцент, доктор исторических наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара, Россия; eLibrary SPIN: 1935-8243.

E-mail: dashka129k@yandex.ru

Information about the author

SEMENOVA Ekaterina Yu. – Associate Professor, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Russia; eLibrary SPIN: 1935-8243.

E-mail: dashka129k@yandex.ru

НАШИ АВТОРЫ

БАЖАНОВ Валентин Александрович – Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный университет», г. Ульяновск.

E-mail: vbazhanov@yandex.ru

ГАБЕЕВ Валерий Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Горский государственный аграрный университет», г. Владикавказ.

E-mail: v.gabeti@mail.ru

ЕРОХИН Владимир Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», г. Саратов.

E-mail: v.s.erohin@mail.ru

КОЗЫРЬКОВ Владимир Павлович – доктор социологических наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород.

E-mail: kozir3@yandex.ru

КОСИЧЕНКО Анатолий Григорьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

E-mail: anatkosichenko@mail.ru

КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии художеств».

E-mail: kostavictor@yandex.ru

КУЗЬМЕНКО Александр Анатольевич – кандидат биологических наук, доцент кафедры «Компьютерные технологии и системы», заместитель главного редактора журнала «Эргодизайн» Брянского государственного технического университета, г. Брянск.

E-mail: alex-rf-32@yandex.ru

КУНИЦКИЙ Дмитрий Валерьевич – магистр философских наук, научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси, г. Минск.

E-mail: stremlenie-humall@yandex.ru

МАСЛОВА Анастасия Владиленовна – кандидат философских наук, доцент, зав кафедрой философских наук ФГБОУ ВО «Московский государственный лингвистический университет».

E-mail: an_maslova@inbox.ru

НУРУЛЛИН Рафаиль Асгатович – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Института социально-философских наук ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань.

E-mail: nurulla958@mail.ru

СЕМЕНОВА Екатерина Юрьевна – доцент, доктор исторических наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: dashka129k@yandex.ru

ТИХОНОВА Ирина Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университета, г. Воронеж.

E-mail: tikhonovaiu@yandex.ru

ТУРКУЛЕЦ Алексей Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» ФГБОУ «Дальневосточный государственный университет путей сообщения», г. Хабаровск.

E-mail: tual63@mail.ru

ТУРКУЛЕЦ Светлана Евгеньевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Уголовно-правовые дисциплины» ФГБОУ «Дальневосточный государственный университет путей сообщения», г. Хабаровск.

E-mail: turswet@rambler.ru

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, независимый исследователь, г. Новосибирск.

E-mail: filosof10@yandex.ru

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара.

E-mail: vfar@mail.ru

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АВТОРАМИ РУКОПИСЕЙ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК СамГТУ». СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно. Все рукописи проходят проверку на наличие заимствований в системе «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник СамГТУ». Серия «Философия» **необходимо представить:**

- файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):
 - скан рекомендации кафедры;
 - скан заполненного лицензионного договора;
- документы на листах формата A4 (1 экз.):
 - сведения об авторе(ах);
 - рекомендацию кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
 - заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (при наличии) автора полностью.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – например, аспирант).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и номер телефона (для связи и переписки).

Автор может факультативно указать иные дополнительные сведения о себе. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи:

1. Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям, предъявляемым к научной публикации.
2. Представленная статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны.
3. Материалы должны соответствовать профилю журнала.
4. Название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию.
5. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.

6. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам.
7. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.
8. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ы) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
9. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97–2003; файл со статьёй получает название по фамилии первого автора (например: Petrov_text.doc или Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на латиницу. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке;
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее – 2,5 см, правое – 2 см, верхний колонтитул – 2 см, нижний колонтитул – 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,75 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии до 0,5 п. л.

Общий порядок расположения частей статьи:

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. Название статьи на русском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при её наличии) включает в себя наименование статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. Инициалы, фамилия автора(ов) (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Наименование основного места работы (учёбы), города (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
6. Ключевые слова на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
7. Название статьи на английском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
8. Инициалы, фамилия автора(ов) на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
9. Название учреждения(ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
10. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

11. Ключевые слова (Keywords) на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
12. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиографический список выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчёркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
13. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов), библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.100–2018 «Библиографическая запись. Библиографическое описание». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только те источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). Сведения об источниках следует располагать в списке в порядке появления ссылок на источники в тексте статьи.
15. Сведения об авторах на русском и английском языках (фамилия, имя, отчество, ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы организации, адреса (юридического) с почтовым индексом, e-mail, eLibrary SPIN) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.