



**САМАРСКИЙ
ПОЛИТЕХ**
Опорный университет

ISSN 2658-7750 (Print)
ISSN 2782-4268 (Online)

<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

ВЕСТНИК

Самарского Государственного
Технического Университета

Серия «Философия»

VESTNIK

of Samara State
Technical University

Series «Philosophy»

Том
Volume **4**

№
No. **3**

2022

ВЕСТНИК Самарского Государственного Технического Университета Серия «ФИЛОСОФИЯ»

2022
Том 4
№ 3

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 насле-
дия, свидетельство о регистрации
СМИ ПИ № ФС 77-75250 от 07.03.19

Индексация:

РИНЦ (Science Index)
Cyberleninka

Контакты:

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

E-mail: : vestnik.filosofii@yandex.ru
Тел.: +7 (846) 339-14-95
<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

Распространяется по подписке:

Подписной индекс в каталоге
«Пресса России» — И 41340

Формат 70 × 108/16. Усл.-печ. л. 9,1.
Тираж 500 экз. Цена свободная

Оригинал-макет изготовлен
ООО «Эко-Вектор Ай-Пи»,
191186, Санкт-Петербург,
Аптекарский переулок, 3А, 1Н

Редактор С.В. Фокина
Вып. редактор Ю.А. Петропольская
Компьютерная верстка А.Г. Хуторовской

Отпечатано в типографии Самарского госу-
дарственного технического университета.
443100, Самара, ул. Молодогвардейская,
244. Тел.: +7 (846) 339-14-95. Заказ № 628
Подписано в печать 21.11.2022
Дата выхода в свет 30.11.2022

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

© Авторы, 2022

© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2022

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

Р.О. Исаев, канд. филос. наук, доцент (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 тех. 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. Демин — 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. Дисько-Шуман — канд. филос. наук, доц. (Минск,
Республика Беларусь)

VESTNIK of Samara State Technical University

2022
Volume 4
No. 3

Series «PHILOSOPHY»

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 №ФЦ77-75250 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
Тел.: +7 (846) 339-14-95
<https://journals.eco-vector.com/2658-7750>

Subscription

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

Publisher

LLC "Eco-Vector IP"
Aptekarskiy lane 3, A,
office 1H, Saint Petersburg,
Russia, 191186
Phone: +7(812)648-83-67

© Eco-Vector, 2022
© Samara State Technical University, 2022

EDITOR-IN-CHIEF

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

DEPUTY CHIEF EDITOR

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

EXECUTIVE SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD

R.O. Isaev, Ph. D. (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. 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)

СОДЕРЖАНИЕ

■ ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА. ЧЕЛОВЕК

От цифры к человеку: время антропологического поворота? 5

В.И. Миськевич

Человеческое бытие в мире без альтернативы: активный или пассивный антропоцентризм 23

А.А. Хамидов

■ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Революция 1917 года в интерпретации Ивана Ильина и евразийцев:
два вектора русской консервативной публицистики 20–30-х гг. 41

И.В. Демин

Ценности святогорской культурной традиции 48

Е.А. Тюгашев

■ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Программа трансдисциплинарного диалога в современной науке: парадигмальные основания 55

М.А. Можейко

Междисциплинарное взаимодействие и феномен ложной аналогии в контексте
социальной реальности 67

Н.М. Твердинин

■ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Информационные войны современного мира 75

Ю.Л. Баньковская

■ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Проблема веры и доверия в философских идеях Мартина Бубера и Льва Шестова 81

Е.В. Бакуштова

■ В ПОРЯДКЕ ДИСКУССИИ

Эндофизика «точки» как объект изучения науки будущего 89

А.П. Федяев

■ НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу В.И. Курашова «Познание природы во взаимодействиях научных
знаний». М: «КДУ», 2021 97

Р.А. Нуруллин

CONTENTS

■ SOCIETY. CULTURE. PERSON

From number to person: the time of the anthropological turn? 5

V.I. Miskevich

Human being in a world without alternatives: active or passive anthropocentrism 23

A.A. Hamidov

■ ACTUAL PROBLEM OF RUSSIAN PHILOSOPHY

**Russian Revolution of 1917 as interpreted by Ivan Ilyin and the Eurasianists:
two vectors of Russian conservative journalism in the 1920^s and 1930^s 41**

I.V. Demin

Values of the svyatogorsk cultural tradition 48

E.A. Tyugashev

■ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Program of transdisciplinary dialogue in modern science: paradigm foundations 55

M.A. Mojeiko

Interdisciplinary interaction and the phenomenon of false analogy in the context of social reality. . . . 67

N.M. Tverdynin

■ PHILOSOPHY AND THE MODERN WORLD

Information warfare of the modern world 75

Yu.L. Bankovskaya

■ FOREIGN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY

The problem of faith and trust in philosophical ideas Martin Buber and Lev Shestov 81

E.V. Bakshutova

■ BY THE WAY OF DISCUSSION

Endophysics of the «point» as an object of study of the science of the future 89

A.P. Fedyaev

■ SCIENTIFIC LIFE. REVIEWS

**Review of the book of Kurashov Vladimir Ignatievich «Knowledge of nature in interactions
of scientific knowledge». Moscow: «KDU», 2021 97**

R.A. Nurullin

ОТ ЦИФРЫ К ЧЕЛОВЕКУ: ВРЕМЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА?¹

© *В.И. Миськевич*

Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники,
Минск, Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 20.08.22

В окончательном варианте: 01.09.22

■ Для цитирования: Миськевич В.И. От цифры к человеку: время антропологического поворота? // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 5–22. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.1>

Аннотация. В статье рассматриваются актуальные проблемы современной социокультурной динамики. Анализируются тенденции развития социума в ситуации цвишенизма и диссипации классической системы ценностей. Обосновывается идея необходимости нового антропологического проекта. Акцентируется важность переосмысления традиционных универсалий культуры. Показана неправомерность редукционистского отождествления понятий «ум» и «интеллект». Сформулирован и проанализирован ряд насущных проблем современного образования. Выявлена тенденция рассинхронизации образования с потребностями рынка труда. Доказывается необоснованность излишнего упования на цифровые практики и дистанционное обучение в педагогическом процесс. Излагаются соображения на предмет традиционных вопросов педагогики «кого, чему и как сегодня учить».

Ключевые слова: осевое время; цвишенизм; антропологический проект; цифровое общество; ум; интеллект; искусственный интеллект; личность; образование; hard и soft skills.

FROM NUMBER TO PERSON: THE TIME OF THE ANTHROPOLOGICAL TURN?

© *V.I. Miskevich*

Belarusian State University of Informatics and Radioelectronics, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 20.08.22

Revision submitted: 01.09.22

■ For citation: Miskevich V.I. From number to person: the time of the anthropological turn? *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):5–22. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.1>

Abstract. The article deals with the actual problems of modern socio-cultural dynamics. The tendencies of the development of society in the situation of zwishenism and dissipation of the classical system of values are analyzed. The idea of the need for a new anthropological project is substantiated. The importance of rethinking the traditional universals of culture is emphasized. The illegality of the reductionist identification of the concepts of «mind» and «intellect» is shown. A number of pressing problems of modern education are formulated and

¹ Статья подготовлена в рамках ГПНИ РБ на 2021–2022 годы «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства».

analyzed. The tendency of the desynchronization of education with the needs of the labor market is revealed. The unreasonableness of excessive reliance on digital practices and distance learning in the pedagogical process is proved. The considerations on the subject of traditional questions of pedagogy «who, what and how to teach today» are presented.

Keywords: axial time; anthropological project; digital society; mind; intelligence; artificial intelligence; personality; education; hard and soft skills; zwishenism.

Название данной статьи может показаться странным, даже эпатирующим. Действительно, реальность все больше определяется таким мегатрендом, как цифровизация общественного и индивидуального сознания и бытия. В повестке дня интеллектуалов — тема «цифрового поворота в культуре». А Что и Кто за «поворотом»? Процессы, так или иначе связанные с ситуацией цвишенизма (от нем. *Zwischen* — между), часто именуемые антропологическим кризисом современной цивилизации, активно исследуются практически всем комплексом социально-гуманитарных наук, философией и, отчасти, естественными науками. В сегодняшней картине мира сформировались достаточно реалистичные представления о социокультурных параметрах данного кризиса, а так же их проекциях на индивидуальное человеческое существование. Суть его можно описать следующим образом. Человек всегда обустроивался в мире не только посредством материальных, но и образно-символических практик (мифа, религии, искусства, традиции). В истории культур разных эпох и народов человеческое бытие всегда мыслилось «объемно», как имеющее «корни» (традиции), так и «вершину» (Абсолют). Сегодня это бытие «сплюсилось», представляется плоскостным, т. е. бесосновным и бессмысленным. Другими словами, традиции для большинства утратили свою жизненную силу и воспринимаются массой просто как фольклор и реликвии прошлого. Они могут быть интересны туристам и на этом интересе можно делать бизнес. Что касается «вершины», то для западного человека «Бог умер» естественной кончиной еще в XIX в., а на востоке христианского мира его насильственно «похоронили» в XX в. Между тем схлопнувшийся и превратившийся в плоскость мир человеческого бытия нужно чем-то заполнять. И он заполняется — гипермаркетами, шоу-аренами, «звездами», вещами, идеологиями, рекламой, симулякрами, виртуальностями, химерами, утопиями и проч. В настоящей статье я попытаюсь еще раз всмотреться в эту тему, тему человеческого бытия, ставшего «невыносимо плоским» (слегка перефразируя М. Кундера).

Известный немецкий философ К. Ясперс сформулировал оригинальную концепцию социокультурной динамики мировых цивилизаций и структурирования истории, исходя из идеи «осевого времени» [15, с. 76–99]. Осевое время — это эпоха фундаментальных изменений в ценностно-мировоззренческих представлениях народов. Первая ось истории была «выкована» древними цивилизациями Востока (каждой для себя) — Египтом, государствами Междуречья, Индией, Китаем, Персией, Палестиной и Западом — античными греками и римлянами. Возникли политеизм и монотеизм, новые системы морали, каноны красоты в искусстве, образы человека, представления о его месте в мире и предназначении, философия, рациональное мышление, наука, право etc. Она («ось») на тысячелетия вперед определила формы правления и государственного устройства, уклад жизни людей, развитие культуры и духовный смысл

бытия этих цивилизаций. Однако к XVII в. н. э. немногие из оставшихся на арене мировой истории древневосточных обществ оказались в состоянии глубокого упадка и стагнации. Для Европы же Клио предусмотрела иной сюжет. Начиная со средневековья, а затем эпохи Возрождения, там начинается кристаллизация новая ось, теперь уже всемирной истории. Ее квинтэссенцией стало представление о человеке как свободном славном мастере, творце и гуманистическое (антропоцентрическое) мировоззрение. Инструментом ориентации и самоутверждения «славного мастера» в мире стали искусство, наука в форме математического экспериментального естествознания, техника и перманентное социальное экспериментирование. По сути, именно наука, научная революция оказалась самой фундаментальной новацией в духовном опыте эпохи. Слившись в единый поток с другими новоевропейскими революциями (промышленной, социальными), она обусловила появление нового типа цивилизации. Ее обычно называют индустриальной, или техногенной. Ценности западной цивилизации, социальные институты, экономический уклад и жизненные стандарты мало-помалу были ассимилированы другими, прежде локальными цивилизациями. Новая ось придала истории планетарное измерение, превратив ее во взаимосвязанное явление всемирно-исторического масштаба.

В настоящее время ведущие мировые державы (а с ними и весь мир) активно строят новый тип социума — постиндустриальный. Пока у него нет устоявшегося самоопределения. В публикациях разных авторов можно встретить такие дефиниции, как «информационное общество», «новое индустриальное общество второго поколения» (НИО.2), «общество знаний», «цифровое общество» и т. п. Когнитивной матрицей, на которой оно формируется, являются БНИКС-технологии и химия. Мир артефактов, человек, его окружение, социальные связи и отношения, образ жизни людей стремительно изменяются. По сути, речь идет о перспективах тотальной трансформации человеческого бытия в мире.

В этой связи резонно возникает вопрос о третьей «оси» (точнее, системе «осей» с общим центром тяготения) всемирной истории. В терминах гегелевской диалектики это можно интерпретировать как возврат к якобы старому, уже бывшему, но на более высоком витке исторического процесса. Сформировавшаяся в период второго осевого времени система ценностей (гуманизм, рационализм, свободомыслие, индивидуализм, демократия, предпринимательство, конкуренция, инновационизм, права и свободы личности, правовое государство и т. д.) в настоящее время претерпевает серьезную деконструкцию. Классические и даже постклассические представления о человеке приходят во все большее противоречие с реалиями современности. Обычный индивид просто «выпадает» из ритма и требований стремительно утверждающегося информационного общества. Комфорта и вещей становится все больше, а счастья, покоя, безопасности и смысла — меньше. Традиционные социальные ценности (семья, брак, образы мужчины и женщины, гендерные роли, отношение к труду, патриотизм, память о деяниях предков, христианское наследие и т. п.) девальвируются и извращаются. Мир перестает быть человекообразным и понятным. Индивид погружается во все большую зависимость от государства, СМИ, Интернета, гаджетов, различных идеологий, мнений «калифова на час» и т. п. Проблемой становится самоидентификация личности, возникающая

в связи с размыванием традиционных гендерных, национальных, религиозных и даже языковых маркеров. Идеология и основанная на ней практика консюмеризма, гедонизма, экологического вандализма, культурно-исторического нигилизма превратилась в *modus vivendi*, в общий тренд западного мира. Источение духовно-ценностного, социокультурного и психоэмоционального начала в «Я», межличностных отношениях, разuverенность в идеалах и смыслах, их важности в жизни индивида, подталкивает к упрощенному пониманию природы человека, его места и предназначения в универсуме.

Не в последнюю очередь это связано с иллюзиями современного научно-технологического прогресса. Сегодня за «ваяние» нового типа Номо, адекватного вызовам времени, берется наука. В фокусе интересов адептов BNICS-технологий — конструирование «постчеловека». «Постчеловек» — это уже не социокультурный феномен (как полагали мыслители прежних времен), а некий технический проект (задание). Предлагаются разные варианты его реализации — от создания почти бессмертных антропоидов и киборгов до неорганических носителей искусственного интеллекта. Посредине находим неоевгенические концепции генетического «выведения» сверхлюдей, обладающих суперспособностями и сверхвозможностями. Таким образом, на нынешнем витке исторического процесса *de facto* возникает новая искусственная реальность, относительно которой невозможно, даже с минимальной долей приближения сказать, кто и как в ней сможет обустроиться и жить даже в горизонте двух-трех поколений.

По сути, речь идет о системной перестройке (кризисе) современной цивилизации, сопровождающейся нарастающим валом витальных вызовов (экологических, демографических, социальных, технологических, антропологических и т. д.), с одной стороны, и возможностями адекватных на них ответов, причем как со стороны социума, так и отдельных индивидов — с другой. Отвлекаясь от всего многообразия причин, лежащих в его основе, акцентируем важность лишь одной. В существенной степени данный кризис связан, как неоднократно подчеркивал в своих выступлениях акад. В.С. Степин, с непроясненностью базовых мировоззренческих категорий, т. е. социетальных, ментальных и ценностно-культурных универсалий современной культуры [11, с. 486–490]. Это относится, в частности, к таким фундаментальным мировоззренческим категориям, как Бог, жизнь, смерть, смысл жизни, сознание, мышление, познание, понимание, интеллект, знание, личность, Я, свобода, истина, прогресс, мораль, социализация, образование и т. д. Все они имеют самое непосредственное отношение к бытию человека. Вот почему, всматриваясь в стремительно надвигающуюся «иную современность» (У. Бек), нужно понимать, каким человеческим, интеллектуальным, культурным капиталом «мы» (каждая конкретная страна) располагаем, каковы могут быть последствия «переселения душ» во всевозможные гибридные, дополненные и виртуальные реальности и каковы вообще перспективы самосохранения человеком своей идентичности в изменяющемся мире.

Как отмечалось выше, одной из форм манифестации кризисного положения вещей (или, если угодно, веяния времени) является и нынешняя ориентация на создание унифицированного цифрового мира. «Цифра» (Big data, информационно-компьютерные технологии) фактически превращается в инструмент

конструирования очередного «прекрасного нового мира» (О. Хаксли). Но при этом организаторы и менеджеры глобалистских цифровых проектов «умного индивидуального бытия», «умного офиса», «умного города», «умного государства», а в перспективе и «умной планеты» выносят за скобки проблемы бытия реальных, конкретных людей. Точнее, маскируют их теми несомненными благами, которые несут с собой цифровые технологии. Однако света без тени не бывает. Недвусмысленно по этому поводу (теневого стороны прогресса) высказался в своем бестселлере Ю.Н. Харари (Harari): «Есть специалисты в отдельных взятых сферах — искусственного интеллекта, нанотехнологий, Больших данных, генетики, — но нет специалистов во всем. Никто не в состоянии соединить все детали этого пазла и увидеть единую картину. Разные науки находятся в столь сложном взаимодействии, что даже самым светлым умам не дано предугадать, как прорывы в сфере искусственного интеллекта могут повлиять на нанотехнологии и обратно. Никто не может быть в курсе всех последних научных открытий, никто не в состоянии предсказать, какой будет через десять лет глобальная экономика, и ни у кого нет ключа к пониманию того, куда мы все несемся как угорелые» [17, с.63]. Действительно, куда? Неопределенность (невозможность?) ответов на этот вопрос упирается в синергетическую природу социума и его акторов. В этой связи акцентируем лишь один «момент» из общей мозаики неопределенности и нестабильности современного общественного бытия (и сознания).

Сейчас и в обозримом будущем на Земле будут жить реальные, «исторические» люди с их повседневными проблемами, запросам и нуждами. Одна из самых серьезных среди них — проблема занятости. Самоутверждение и самореализация личности, ее материальное, социальное и психологическое благополучие связаны в первую очередь с трудовой деятельностью, материальным достатком, мобильностью и финансовой независимостью, а также теми социальными институтами и общей благоприятной средой, которые этому содействуют. Вместе с тем проблема занятости сегодня становится одной из острейших. Она обусловлена объективной тенденцией развития современной экономики — цифровизацией, широким внедрением систем искусственного интеллекта, робототехникой, стремительным формированием «третьей природы» — виртуальной реальности. Ковидная пандемия еще более ускорила данный процесс. Не за горами время, когда множество сегодняшних профессиональных занятий отомрут за ненадобностью. На Всемирном экономическом форуме (Давос, 2020) прозвучала цифра, согласно которой в ближайшие десятилетия будет автоматизировано от 9 до 50 % всех рабочих мест. Это приведет к высвобождению сотен миллионов занятых в различных секторах экономики. Алгоритмы (искусственный интеллект), роботы и автоматы вслед за сферой производства «оккупируют» сферы транспорта, услуг, правового консультирования, банковского дела, а, в перспективе, медицины, управления и программирования. Это будет происходить повсюду, во всех отраслях, где эффективность использования роботов выше, а издержки эксплуатации — ниже. Причем не исключено, что данный процесс в некий момент приобретет обвальный характер. В этой связи можно слышать: мол, такое в истории уже случалось. Будут возникать новые рабочие места, профессии, виды деятельности, формы коммуникаций, способы досуга и т. д. Однако сегодня ситуация

принципиально иная. Исчезновение рабочих мест не может быть компенсировано новыми вакансиями в формирующейся малолюдной экономике. В условиях нарастающей волны технологических инноваций «лишним» работникам перемещаться «по горизонтали» будет просто некуда. А «вертикаль» предполагает переквалификацию и переподготовку. Однако данная опция отнюдь не является простой и легко осуществимой. Цифровая экономика повышает входной барьер в сферу квалифицированного труда. Преодолеть его могут далеко не все и каждый. Остающиеся ниши труда, не поддающиеся пока автоматизации и требующие лишь базовых профессиональных знаний и навыков, не могут быть стимулами для повышения работниками интеллектуальной культуры и стремления к профессиональному и личностному росту.

Не является гарантией профессиональной успешности и высшее образование. В настоящее время в большинстве стран продолжается финансирование из государственных бюджетов обучения специалистов, чьи навыки больше не востребованы или являются избыточными на рынке труда. Как свидетельствует статистика, доля людей, работающих не по специальности, в странах ОЭСР в настоящее время составляет около трети от всех занятых; в России не по специальности в 2020 г. работало 47 % населения [5, с. 10; 14]. Парадоксальность ситуации, таким образом, в том, что образование, будучи дорогим удовольствием, как для госбюджета, так и кошельков потребителей «образовательных услуг», является во многом рассинхронизированным с потребностями рынка труда. А это сказывается на жизненных планах и траекториях выпускников, их психологическом комфорте, на кредитно-долговой нагрузке домохозяйств.

Из-за диспропорций в требуемой рынком квалифицированной рабочей силе и специалистов, с одной стороны, и реальным «предложением» системы образования — с другой, удлиняются, а то и срываются сроки выполнения государственных программ развития, что ведет к серьезным экономическим и репутационным издержкам. Так, по оценке экспертов, «ни одна из 34 технологических платформ, созданных в России, не предложила собственных прогнозов развития отдельных рыночных ниш на основе прорывных технологий» [9, с. 74]. Факт рассинхронизации функционирования системы образования и науки с запросами реальных секторов экономики ставит под сомнение также перспективы инновационного развития и Республики Беларусь. Так, наукоемкость национального ВВП составляет 0,59 %. Это значительно меньше, чем в Египте (0,72 %), Южной Африке (0,83 %), или Литве (0,94 %), не говоря уже о странах — технологических лидерах. В результате в настоящее время производительность труда в Беларуси в 4–5 раз ниже, чем в ОЭСР. [7, с. 53–54]. Таким образом, человеческий капитал, т. е. совокупность гетерогенных знаний, профессиональных компетенций, умений, навыков и других качеств, воплощенных в людях, если он не настроен на динамику социально-экономических вызовов, является часто либо не востребованным, либо избыточным.

Вызревает, стало быть, серьезнейшая проблема (наряду с множеством других) социальной дифференциации и жития-бытия завтрашних «лишних» людей. «Хлеб и зрелища», как свидетельствует опыт истории, ее не решают. Она нуждается в комплексном продумывании и разработке сценариев ее решения уже сегодня. Один из них связан с закреплением уже сложившейся традиции (практики) деления образования на элитарное и «ширпотребовское».

Проблемы статуса, роли и функционирования современного образования затрагивают в основном систему обучения второго типа. Однако и она не однородна. В ней тоже есть свои «верхний», «средний» и «нижний» слои. Поэтому вряд ли возможны (да и не нужны) некие единые стандарты и подходы ее тотального реформирования снизу доверху, во всех частностях. Хотя общие принципы трансформации, общие идеи реновации должны, конечно, быть осмыслены, поняты и экспериментально верифицированы. Некоторые конкретные соображения на сей счет будут высказаны ниже. А пока продолжим философствовать.

Любая эпоха перемен влечет за собой переоценку ценностей. Тем более эпоха глобальных перемен. Используя терминологию Ясперса, сегодня правомерно говорить о настоящей необходимости в появлении новой ценностно-смысловой «оси» (системы «осей») всемирной истории. Увлеченность и даже головокружение от успехов чудесами цифровизации и новейших технологий как-то отодвигает в тень собственно их творца — Человека. Между тем, как представляется, именно человеческая экзистенция, или, говоря словами ап. Павла, «внутренний человек» должен стать фокусом рефлексии современного человекознания (т. е. философии, искусства, теологии, науки). Или, более строго: нужен новый антропологический проект. Подходящий девиз для него сформулировал еще К. Леви-Стросс: XXI век будет веком наук о человеке; или его не будет вообще. Заметим при этом, что будущая ось мировой истории может быть плодом только коллективных усилий Запада и Востока, Севера и Юга. А возможно это лишь в режиме и на основе диалога. Хотя в ситуации международной конфронтации, столкновений, войн, спецопераций и противоречий, раздирающих современный мир, сказанное, возможно, звучит утопично. Но, с другой стороны, иного выбора в пользу жизни и будущего нет. Далее, абстрагируясь от всего многообразия проблем, относящихся к данной теме («антропологический проект»), рассмотрим некоторые моменты, важные как с теоретической, так и практической точек зрения в контексте трансформации системы образования.

Выше речь уже шла о необходимости реинтерпретации базовых мировоззренческих универсалий. Среди них — понятия «ум», «интеллект», «искусственный интеллект». Сознание, знание, мышление, интеллект — слова, смысл которых интуитивно ясен каждому. И слыша, воспринимая их, каждый «знает», о чем идет речь. Между тем это просто лексические единицы без ясного логического содержания и четкого объема. Они из того же ряда, что и «темная материя», «темная энергия», «черная дыра», «жизнь», «Бог», «смерть» и т. п. К их числу принадлежит, как было сказано, и понятие «ум». Умный человек, развитие ума, умственные способности. Что это значит? Вряд ли кто, кроме ожидаемой банальности, скажет что-то по существу. Еще в меньшей степени качества ума определяет централизованное тестирование (в нашей стране). В философской и научной литературе нет сколько-нибудь отработанной методологии его анализа и экспликации содержания. Хотя понимание того, что данный феномен обладает весьма сложным содержанием, существовало всегда. В древней Индии в его структуре выделяли буддхи, манас и атман; в античной Греции нус (ум) трактовался как индивидуально человеческая (с различием в ее структуре модусов доксы и эпистемы), так и космическая (Логос)

сущность; в средние века св. Августин приписал человеческому уму («отщепив» от божественного) новое измерение — дух; Н. Кузанский и И. Кант подчеркивали необходимость различения ума (разума — это тонкости русского языка) и рассудка; Лейбниц сформулировал идею бессознательного ума. Этот его аспект впоследствии экспериментально исследовал З. Фрейд, вводя в строгий научный оборот термин «бессознательное»; А. Бергсон обосновал определяющую роль интуиции в выдвижении новых научных гипотез, философских и художественных идей, а также сопровождающих этот процесс таких психологических состояний, как вдохновение, экстаз, творчество.

Мыслительная деятельность человека — это тот аспект активности сознания, который связан с производством мыслей в виде образов, оценок, символов, знаков, понятий, идей, их комбинаций и последовательностей. Эта деятельность полифонична. Ее «продукты» имеют двойную материальную детерминацию: с одной стороны, — физико-химическую и нейрофизиологическую, а с другой — языковую. Последняя, в свою очередь, является производной от социального и культурного бытия человека, меры освоения им социокультурного опыта человечества. В мыслях фиксируются знания, содержатся ценностные представления и оценки. Мыслительная деятельность человека, далее, детерминирована влияниями со стороны его психики «снизу» и «сверху» («Ид» и «Суперэго», по Фрейду). Другими словами, инстинктами, вытесненными влечениями, забытым травмирующим опытом, комплексами неполноценности, формами психологической защиты, с одной стороны, и импульсами вдохновения, энтузиазма, озарения, творчества — с другой.

И вот только в этой сложнейшей комбинации взаимодействий различных переменных (их конфигурация у каждого индивида своя), вспыхивают «кванты» сознания, которые мы называем мыслями. Мысли (а пока мы бодрствуем, они продуцируются в нашей голове постоянно) — это наш внутренний свет (или ад). Продолжается мыслительная активность человека и во сне. Особенно когда речь идет о снах со сновидениями. Однако в этих случаях она, чаще всего, связана с переработкой содержания бессознательного. Образы, фантомы и сюжеты, всплывающие в сновидениях, часто являются иносказаниями, причем нередко важными. Вот почему в прошлом толкование сновидений считалось исключительно серьезным делом. Сегодня этим занимаются профессиональные психологи и психиатры, стремясь помочь людям решать их душевные проблемы. Сложнее обстоит дело с пониманием мыслительной деятельности в снах без сновидений и бессознательных состояниях. Есть некоторые основания полагать, что в подобных состояниях активность и энергия мозга направлены на обеспечение максимально эффективного функционирования периферической нервной системы и решения внутриорганизменных проблем.

Мозг человека работает с установленной эволюцией скоростью. Так, электрохимические сигналы от одного нейрона к другому передаются медленно, в лучшем случае не быстрее 200 м/с. Однако он может функционировать и в режиме быстрого действия (об этом тоже позаботилась природа), используя возможности (механизмы) ассоциаций, интуиции и бессознательного. Результатом работы мозга в таких режимах часто бывает нечто новое, не бывшее прежде, не выводное и не исчисляемое. Оно возникает в виде *произведения* (искусство), *откровения* (религия), *теории* (наука), *идеи* (философия), *изобретения* (техника),

артефакта (производство), *социального института* (общество), *социальной нормы* (мораль, право) и т. д.

Ум, как было отмечено выше, является полифоничным, обладает внутренним разнообразием и проявляет себя, функционируя в разных режимах. Важнейшая его ипостась (модус) — интеллект. Интеллект (в истории философии его обычно именовали рассудком) — это универсальный ресурс человека, обеспечивающий приспособление *Homo sapiens* к обстоятельствам среды (в широком смысле, включая языковую, знаковую, виртуальную, ирреальную etc). В этом качестве его истоки восходят к психике животных. Адаптивная функция их психики (ядром которой являются инстинкты) направлена на решение витальных проблем в ситуации «здесь и теперь». И в этих действиях, несомненно, просматривается определенный интеллект. Он обнаруживается у высших животных, в частности, в стремлении к укреплению социальных связей, ролевом поведении, целенаправленном манипулировании предметами, играх и охоте. Интеллект человека задачи адаптации реализует в контексте работы всех звеньев («элементов») мыслительного процесса, имея целью не только поиск адекватных ответов на вызовы среды (природной, социальной, культурной, психической и т. д.), но и их предвидение, оценку последствий. Эта работа опосредована языком и осуществляется в тесном взаимодействии индивидов друг с другом. И, что важно подчеркнуть, при этом используется «внешняя память», т. е. опыт предыдущих поколений, зафиксированный на различных носителях. Интеллект обеспечивает человеку возможность сущностного постижения действительности (т. е. познания причин и следствий, законов мироздания), включая и его самого. Отличительными свойствами «чистого» интеллекта человека являются: абстрактное мышление, целеполагание, предвидение. А универсальными мыслительными (логическими) операциями принято считать анализ, синтез, сравнение, абстрагирование и обобщение.

Второй модус ума — память. Она обеспечивает кодирование и хранение в нейродинамических структурах мозга информации о прошлом опыте. Бывают случаи амнезии (потери памяти). В этих ситуациях человек утрачивает понимание собственной идентичности. Третий — воображение. Воображение — это способность ума к свободной игре образами, идеями, понятиями и символами. Воображение дает индивиду возможность рекомбинировать действительность (т. е. прошлое, настоящее и будущее) без всяких ограничений. Четвертый связан с ассоциативным мышлением. Последнее проявляет себя двояким образом. Во-первых, оно играет важную роль в процессах повседневности, «подсказывая» человеку (часто абсолютно случайно) способы решения проблем как бы по аналогии. Целенаправленное использование аналогии в качестве метода познания в науке именуется математической гипотезой. Во-вторых, ассоциативное мышление обнаруживает себя в виде мельтешения мыслей, «болтанки» ума. Эта болтанка отнюдь не безвредна. Погруженность ума в хаос собственных мыслей нередко ведет к его расстройству и более того — к психическим и даже соматическим заболеваниям. Еще один — шестой — модус ума связан с пониманием, т. е. способностью человека к постижению смыслов, значений и ценностей, состояний другого человека. Седьмой обнаруживает себя во внутренней амбивалентности ума, его диалогическом характере. Диалог — способ, механизм создания индивидом собственных

смыслов, уникальных квалиа, его развития в горизонте личности. Качество внутреннего диалога определяется психическим здоровьем и интеллектуальной культурой личности. Еще один (восьмой) аспект именуется рефлексией. Рефлексия (рефлексивность) — это «способность, приобретаемая сознанием (т. е. умом — В. М.), обращать его на себя, овладевать собой как объектом, наделенным своей особой последовательностью и ценностью, и не просто знать, но знать, что знаешь это» [16, с.161]. Рефлексия лежит в основе самооценки и самокритики, т. е. способности человека к адекватному самовосприятию. Наконец, есть и еще одно проявление ума, для обозначения которого в западной философской традиции пока нет устоявшегося имени. Нередко его называют интуицией. Или употребляется слово мистика, но, как правило, с оттенком отрицательной коннотации. И немудрено, ибо последним аргументом мистика является сентенция: «Бог вложил это в мою голову, но я не могу вложить это в ваши». В Индии его называют читтой. Читта — это чистый ум, ум, не отягощенный памятью и кармой. В сущности то же имел в виду и Плотин: «В видении бога то, что видит — это не разум, а нечто большее, и предшествующее ему, нечто предполагаемое разумом и объект видения его» [10, с. 44]. Русский философ П.А. Флоренский образно описывал это состояние ума как «зияющие трещины человеческого рассудка, сквозь которые видна бывает лазурь Вечности» [13, с. 137]. Туманно. Но благодаря этим «трещинам» ума случаются великие прозрения и появляются творения, о которых речь шла выше.

Набросанный выше абрис мыслительной деятельности и «моментов» человеческого ума весьма схематичен и фрагментарен. Однако и сказанного достаточно, чтобы сделать заключение о сложной, нелинейной, синергичной, связанной с бытием универсума (материальным, социальным, культурным, божественным) природе ума. Ум просвечивает в жизни тела, игре чувств, всплесках бессознательного, волевым усилием, полете фантазии, борьбе мотивов, безмолвии медитации, муках творчества, интуитивном озарении, рутине привычек... Где-то «внутри» обустроивается, обживает и ведет человека по жизни интеллект. Интеллект (рассудок) — это «рабочее тело» ума. «Интеллект — это способность фабриковать неорганизованные, т. е. искусственные орудия... Главной функцией интеллекта будет поиск средств выхода из затруднений при любых обстоятельствах... Функцией интеллекта является установление отношений... Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни» [1, с. 164, 165, 177]. Это выдержки из труда французского философа Анри Бергсона «Творческая эволюция». Его анализ ума в аспекте соотношения интеллект-интуиция является классическим, хотя многое в научном понимании когнитивных способностей человека и его мозга с тех пор изменилось. Принципиально важно в данном случае подчеркнуть то различие (в контексте нашего анализа излишне контрадикторное), которое мыслитель усматривает между интуицией и творчеством с потенциалом интеллекта (градациями работы ума). Это различие, даже противопоставление делает интеллект как-то доступнее пониманию, он практичен, инструментален, ориентирован на решение конкретных проблем разной степени сложности. Его можно поэлементно изучать и, поняв механизм, превратить в искусственное орудие.

Формально-логические принципы его функционирования начали изучаться еще в античные времена. С развитием математики, математической логики

и вычислительной техники оказалось возможным имитировать его работу. В итоге сегодня мы имеем дело с различными системами искусственного интеллекта. Избитым штампом является сравнение мозга с компьютером. Hardware (элементная база) и software (программное обеспечение) компьютеров выдаются за некий аналог работы нейродинамических структур мозга с фантастическими объемами и потоками информации по обеспечению полноценного бытия человеческой личности. Но это весьма условное уподобление. Будучи продуктом природной эволюции, социализации и культурации, человеческий мозг, как неустанно повторяет в своих публикациях и выступлениях проф. Т.В. Черниговская, в плане современного понимания его структуры, принципов организации и функционирования — это *tabula rasa*. «Мозг — сложнейшая нейронная сеть. Если размотать нейронные связи, они растянутся на 2,8 миллиона километров. Этого расстояния достаточно, чтобы 68 раз облететь Землю или семь раз слетать на Луну. Мозг нам не по мозгам, нам не справиться с этой системой. Суперкомпьютер по сравнению с ней — анекдот» [14]. Возможно, данное утверждение звучит несколько эмоционально и даже пессимистично.

Важно, однако, другое: только в теории можно говорить о мыслительной деятельности человека как чисто гносеологическом процессе в его строго логическом виде. Логически чисто «мыслят» компьютеры. Но их «мышление» — это калькуляция, перебор вариантов, исчисление, работа алгоритмов в рамках заданной программы. Плюс быстрое действие. Сегодня, однако, к перечисленным «способностям» машинного интеллекта добавляется еще кое-что. Так, в официальном российском документе искусственный интеллект определяется как «комплекс технических решений, позволяющий имитировать когнитивные функции человека (включая *самообучение и поиск решений без заранее заданного алгоритма* — выделено мною В. М.) и получать при выполнении конкретных задач результаты, сопоставимые как минимум с результатами интеллектуальной деятельности человека» [12]. Процесс развития искусственных интеллектуальных систем идет сегодня семимильными шагами. В разных странах разрабатываются национальные стратегии исследования и конструирования искусственного интеллекта. В их рамках разрабатываются программы, позволяющие искусственному интеллекту самообучаться, самоусложняться, а, в перспективе, принимать автономные решения и конструировать себе подобных, причем более совершенные образцы. Интеллектуальные самообучающиеся программы типа Alpha Zero, используя «искусственную интуицию» в противовес жесткой переборной логике, сегодня легко обыгрывают чемпионов по шахматам, го, играм в сеги и покер. Полномасштабное развитие искусственного интеллекта прогнозировать сложно. Пока создаются, в принципе, запрограммированные продукты и инструменты, т. е. то, что от него «ждут». Однако не исключено, что в будущем определяющий вектор данного процесса не обязательно будет связан с копированием и воспроизведением принципов функционирования нейронных сетей человеческого мозга.

Как бы там ни было, искусственный интеллект входит в жизнь людей все решительнее — через «умные» гаджеты и вещи, роботов-сиделок, нянек, уборщиков, секретарей, ботов, «хирургов», переводчиков, автопилотов и т. д. Роботы не только постоянно «умнеют» и становятся все более многофункциональными и квалифицированными, но и проявляют черты «эмоционального

интеллекта». По некоторым оценкам, ожидается, что благодаря внедрению этой «нетрадиционной рабочей силы» рост мировой экономики в 2024 г. составит не менее 1 трлн долларов США.

Ф. Ницше как-то заметил, что в человеке слишком много человеческого, и этот недостаток должен быть преодолен. Правда, немецкий философ имел в виду человека же, но в ипостаси сверхчеловека. Однако важна идея. Сегодня она наполняется иным содержанием. Развитие человеческого сознания и разума — это сложный и трудоемкий процесс. Чтобы дремлющие в глубине индивида задатки развились в способности, для этого нужно удачное стечение самых разных обстоятельств, и, естественно, его собственные усилия. Но задачу можно упростить, имплантировав в мозг добровольцев (такие всегда найдутся) соответствующий чип. И какие-то функции мозга (и тела) вполне могут быть интенсифицированы. Но в этой связи нужно отметить следующее. Любой технический проект имеет три аспекта: не противоречит ли его замысел законам природы; существуют ли (в принципе) технологические возможности его реализации; и насколько он целесообразен. Современные научные представления и конвергентные технологии делают идею сверхчеловека (человека-робота, киборга) вполне реальной перспективой. Но без ответа остается последний пункт «техзадания»: насколько он целесообразен с точки зрения перспектив бытия вида *Homo sapiens*? Никто не скажет «за всю Одессу». Но, думается, многие были бы не против превратиться в сверхлюдей, «сверхчеловеков», или *posthomo*. Интеллект ставит задачи и отыскивает, изобретает средства решения проблем. Ум смотрит на мир шире. Сфера его компетенции — постижение и понимание человеческого бытия во всем его многообразии как образа и подобия божьего (смыслы могут быть разными, но важна суть). Эволюция (промысел?) вынесла человека на биологическую вершину, с высоты которой он, став существом разумным, узрел новые горизонты и обрел божественные возможности. Возможности творца. Но, созидая собственный мир, и перекраивая окружающий, он, по сути, часто не ведает, что творит. И, не замечая того сам, оказывается в пещере. Той самой, описание которой находим в «Государстве». По Платону, пещера олицетворяет собой мир, в котором живут люди. В качестве ее узников они полагают, будто знают истинную реальность. Однако такое их мнение — всего лишь иллюзия. Они живут в мире теней и отблесков подлинного мира, свет от которого идет от входа в пещеру. Но, увы, сам по себе он их не интересует [8, с. 295–300]. Ощущение, что великий мыслитель говорит о современных людях, погружившихся в виртуальную реальность и убежденных, что это и есть сама жизнь. И с все большим энтузиазмом отворачивающихся от света и истины.

Наше время — время переоценки ценностей и сведения счетов с прежними «идолами». В числе их, как это не парадоксально звучит, — и естественный (раз)ум. Да, именно так. На фоне упований на чудодействия искусственного интеллекта идет процесс умаления собственно человеческого ума. Но здесь важно понимать нюансы. Бунт против рассудочного разума (интеллекта) поднялся еще в XIX–начале XX в. (романтизм, философия жизни, фрейдизм). Далее эту кампанию продолжили экзистенциализм, философская антропология. В его основе лежала интуиция полифоничности, многомерности ума. Сегодня вопрос ставится по-другому. Постмодернисты отвергают любые водоразделы

и границы в системах знаний и оценок. В искусстве этот бунт проявляется в борьбе с формой, связанностью, структурой, гармонией, смыслом. Аляповатость, бессмыслица, убожество выдаются за «самовыражение художника». Само искусство именуется теперь «арт-практиками». Важнейшая его функция — эстетическая — воспринимается как пережиток прошлого. Авторитет традиций, норм «практического разума» (морали) тает и испаряется буквально на глазах. Разум подвергается атакам и со стороны самой науки. Прежде всего, наук о мозге и когнитивных наук [4, с. 18]. Критика идет с позиций редукционизма. Утверждается, что наши познавательные способности ориентированы не на открытие истины, а лишь на то, чтобы обеспечить конкурентные преимущества в жизненных ситуациях. И в этом смысле особых отличий у Номо от его младших братьев не существует. Если нам удастся узнать свойства нейронов и их взаимодействия, то поймем, что такое сознание. Дискредитация, или, мягче, умаление критериев разумности в самовосприятии и самооценке Номо самого себя ставит под сомнение адекватность восприятия и оценку им и самой действительности.

Сказанное лишний раз подтверждает тезис о необходимости появления нового антропологического проекта — системы ценностей, которая была бы связана с современным пониманием человека, его места и предназначения в мире и, что важно, основана на принципе целостности его натуры и ума. Интеллект — инструмент. Если он сложный (искусственный интеллект), то для пользования им нужны не только профессиональные знания, но и мудрость ума. Мудрость Номо sapiens.

В контексте вышеизложенного особую актуальность приобретают извечные педагогические вопросы — «кого, чему и как сегодня учить». Ответы на них ищут правительства, работодатели, корпорации, университеты. Причем поиск ведется как официальными образовательными структурами, так и энтузиастами-неформалами. Сегодня широко известна финская модель педагогического процесса, главная идея которой — обучение и воспитание детей в гармоничной и развивающей среде. В рамках практик неформального образования ставка делается на поиск, выявление и культивирование талантов. В правительственной инициативе Нидерландов «Все возможности для каждого ребенка» обучение идет по линии интеграции традиционного и неформального образования. В так называемых общественных школах дети наряду с освоением учебной программы активно участвуют в общественно-полезной работе, связанной с оказанием услуг лицам с ограниченными возможностями. Все большую популярность получают модели сопровождения молодых людей от школ к вузам и рабочим местам. В их основе — выстраивание индивидуализированных треков обучения. Для управляемого осуществления и поддержания цифровой трансформации европейского сообщества разработана семилетняя программа повышения квалификации работников. Этот момент особенно важен в контексте проблемы амортизации человеческого капитала. Речь о том, что люди болеют, стареют, их знания и профессиональные компетенции устаревают. Особенно в Hi-tech отраслях. Процесс и результаты такого рода масштабного проекта, думается, должны отслеживаться, изучаться и в наших странах. Внутрифирменной профессиональной подготовкой и переподготовкой специалистов занимаются специальные подразделения крупных

компаний — корпоративные университеты. По некоторым оценкам, в современном образовательном пространстве бизнеса таких университетов в мире более 4000. В РФ и РБ с их жесткими «вертикалями» и административным контролем подобного рода эксперименты затруднены.

Из изложенного следует, что приоритет инновационных поисков связан с идеей понимания образования как «территории опережающего развития» личности, т. е. культивирования задатков и способностей человека в соответствующей предметно развивающей среде. Среди прочих ее факторов решающая роль, без всякого сомнения, должна принадлежать учителю, педагогу. Хотя тут же напрашивается вопрос: а кто, где и по каким методикам должен его готовить? В «финской модели» образования эта задача как-то решается, а социальный статус педагога является одним из самых высоких в национальном «табеле о рангах». Ставка же исключительно или главным образом на цифровые технологии, дистанционное обучение представляет собой, по сути, форму педагогического редуционизма. «Оцифровать» мозг и психику молодых людей под специальность несложно. К такой перспективе они уже давно подготовлены. Процесс цифровой социализации личности начинается сегодня чуть ли не с младенчества. Широко известны и связанные с нею последствия и предупреждения. Как справедливо утверждает А.И. Герасимова, «Алгоритмизация в школьном и вузовском образовании грозит роботизацией сознания, утратами навыков и приобретений долгой когнитивной эволюции. Есть риск утраты соотношения между искусственно-инструментальным и естественным» [3, с. 71]. Проблемы Google generation множатся как снежный ком: они касаются внимания, памяти, сосредоточения, общения. Internet addiction на психофизиологическом уровне выглядит как зависимость от алкоголя или наркотиков. Однако особо следует акцентировать «языковую проблему» — скукоживания тезауруса молодых пользователей Сети до сленга и мата. С ней связана одна фундаментальная истина образования, высветленная развитием современных наук о мозге. Чтобы учить с пониманием — надо знать, как работает мозг. Понятно, что это задача не из простых. Для педагога важны в данном плане семиотические аспекты его функционирования, т. е. способность мозга к порождению смыслов и знаковых систем. Принципиальное значение здесь имеет язык. Н. Хомски (Chomsky), один из столпов современной лингвистики, утверждает, что язык в процессе антропогенеза «создавался» прежде всего для мышления, а не для коммуникации. Ибо как коммуникативная система он очень несовершенен. Словоупотребление зависит от контекста, а в целом его понимание определяется работой нейросети. Языковая среда — это тот континуум, который активизирует работу нейронных структур мозга, способствует их дифференциации и росту сложности. «Оккупация мозга языком» (выражение ученого-биолога Т. Дикона), их коэволюция и, в конечном счете, семиозис, ярче всего обнаруживаются в поэтическом творчестве. И. Бродский в своей нобелевской лекции говорит об этом событии так: «Поэт есть средство существования языка... тот, кем язык жив». И далее: «Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык подсказывает ему или просто диктует следующую строчку... стихосложение — колоссальный ускоритель сознания, мышления, мироощущения» [2, с. 764, 765]. Разумеется, поэтом можешь ты не быть. Но человеком быть

обязан. И в этом плане важна погруженность индивида в разнообразные, дополняющие друг друга и стимулирующие внутреннее развитие мозга языковые стихии в учебных классах и аудиториях. Причем речь идет не только о естественных языках, включая иностранные, но и о языках математики, музыки, пластики, поэзии. Каждый из них высвечивает свою грань мира, общества и самой личности. Вот почему образование должно быть «пестрым», как с присущим ей юмором однажды заметила Т.В. Черниговская.

В современных условиях насущным является вопрос о соотношении формирования у наших учащихся так называемых *hard* и *soft skills*. В доставшейся нам от советских времен системы образования (считается, что она была лучшей в свое время) основная ставка делалась на развитие интеллекта и профессиональных компетенций учащихся, но не уделялось должного внимания культивированию инициативности и предприимчивости. Сегодня, говоря словами поэта, «идет другая драма». В инновационной экономике будущее любого социума в существенной степени определяется такими качествами человеческого капитала, как инициатива, деловая хватка, готовность рисковать, креативность и т. д. Вместе с тем, согласно социологическому опросу граждан Беларуси в 2018 г., 23,6 % респондентов связывали образование с перспективой материального благосостояния; 31,4 % усматривали его ценность в содействии развитию ума и способностей, и только 5,5 % опрошенных ценность образования видели в содействии развитию инициативы [6, с. 143].

Принципиальное значение имеет также фокусировка образования на культуре и психологии, формировании направленности сознания личности. Или, другими словами, ее мировоззрении, ценностных ориентациях, потребностно-мотивационной сфере и, как говорилось выше, установках на инновационные действия. Образование обычно понимается как институализированный процесс обучения и воспитания в интересах личности, общества и государства, направленный на усвоение знаний, умений, навыков, формирование гармоничной, разносторонне развитой личности обучающегося. Такое определение содержится, в частности, в «Кодексе об образовании» Республики Беларусь. Из приведенной дефиниции следует, что образование реализуется через обучение и воспитание. Обучение связано с овладением учащимися кругом знаний, очерченных программой, и выработкой у них необходимых профессиональных компетенций. На это и делается основная ставка в школе и вузе. Задачи воспитания иные. Хочу это особо подчеркнуть. Воспитание — это целенаправленный процесс формирования у индивида социально ценных и личностно значимых качеств в соответствии с существующими в данном обществе представлениями об идеальном типе человека. Эти представления корнями уходят в историю народа, запечатлены в его фольклоре, традициях, памяти о подвигах национальных героев, произведениях деятелей культуры, образах искусства, имиджах успешных современников, идеологии государства и т. д. Воспитание, в отличие от обучения, выполняет гражданскую и культурную функции и нацелено на формирование моральных качеств индивида, его эстетического отношения к миру, его гражданской позиции, умения жить среди людей, способности осознанно самоопределяться в многообразии политических идеологий и программ, т. е., коротко говоря, — на формирование не только интеллектуальной, но и социогуманитарной культуры

личности. Свой «вклад» в этот процесс так или иначе вносят все изучаемые дисциплины. Однако для наук об обществе, культуре и человеке эта задача является приоритетной. Социально-гуманитарные знания обладают только им свойственной спецификой, которая реализуется в процессах образования. Во-первых, они связаны с ценностями, интересами и идеологиями. В разных обществах ценностно-смысловые картины мира различны, и поэтому нужно уметь «вписать» в них научные знания. Во-вторых, эти знания могут сопрягаться с эмоционально-чувственным строем личности и превращаться в ее убеждения. В-третьих, социально-гуманитарные знания являются важным компонентом общей культуры человека, обнаруживаясь в его эрудиции, речи, способах общения, поведении, культуре мышления, паттернах эмоциональных реакций. В-четвертых, гуманистический эффект социогуманитарного образования состоит в развитии тех «сущностных сил человека» (Маркс) которые позволяют ему выходить за пределы своих эгоистических интересов и осознавать, отстаивать «общее благо». В-пятых, дисциплины о человеке и культуре призваны содействовать формированию и развитию soft skills, «мягких умений» (т. е. социальных, коммуникативных, волютивных и эмоциональных качества) личности. Наконец, социально-гуманитарные компетенции человека принципиально важны, с точки зрения формирования гражданской позиции человека. Информационная среда сегодня переполнена фейками и дезинформацией. Критически оценить ее под силу только человеку сведущему, способному к рефлексии. И как общий знаменатель: социально-гуманитарная культура личности формирует тот аспект индивидуального бытия, который, говоря языком Хайдеггера, позволяет Dasein (наличному бытию) прийти к Selbst-Sein (само-бытию) и тем самым вырваться из-под власти Man (Некто, т. е. зомбированной массы).

Таким образом, вопрос о «переоценке ценностей» современных образовательных практик следует ставить и интерпретировать комплексно. Педагогический процесс — это процесс формирования не только интеллекта и компетентностного потенциала личности, но и ее ума в широком смысле этого слова, ее социокультурных, психологических и деловых качеств. Подобное видение проблемы диктуется вызовами нашего времени — повсеместным внедрением инновационных и цифровых технологий, масштабной социальной и профессиональной мобильностью, возрастающими индивидуальными возможностями человека. Это с одной стороны. А с другой — множатся риски, социальное и индивидуальное бытие становится все менее определенным и предсказуемым. Точку опоры в конечном счете каждый может найти только в себе. И быть. Или не найти. И не быть. Вот почему, рассматривая систему образования как целое, выделяя в ней различные аспекты и измерения (экономические, профессиональные, технологические, социальные, педагогические, и др.), анализируя их, важно видеть фокус, в котором они должны сходиться. Таковым, на наш взгляд, должна быть идея культивирования и развития свободной личности, формирования и обогащения конкурентоспособного человеческого капитала как естественного гаранта безопасности и устойчивого развития страны.

В заключение еще раз сместим оптику нашего анализа на более широкую перспективу дискурса. М. Хайдеггер, размышляя над ситуацией своего времени,

в работах разных лет часто приводил слова немецкого поэта-романтика начала 19 в. Гельдерлина: «где опасность, там кроется и спасительное». Сегодня «опасность» приобретает тотальный характер. Как и в каком облики может явиться «спасительное»? Ответ на этот вопрос, представляется, и должен быть лейтмотивом свободного поиска и диалога в рамках антропологического проекта XXI века. В диалоге рождаются смыслы и взаимопонимание. Хотелось бы, чтобы этот процесс шел под знаком разума, гуманизма, мирной борьбы идей. Но из истории памятно другое: новое почти всегда и везде являлось из кровавой купели войн, гражданских усобиц, революций, сопровождалось казнями еретиков и изгнанием пророков, преследованием глашатаев новых истин. Еще вчера казавшаяся утопической идея Хантингтона о грядущем столкновении цивилизаций сегодня материализуется на наших глазах. Ситуация цвишенизма, в которую погружается современный мир, со всей определенностью выдвигает на первый план проблему бытия человека во всем многообразии ее экзистенциальных проявлений. От ее решения, еще раз вспомним Леви-Стросса, будет зависеть судьба XXI века.

Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В. Флеровой. Москва: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 384 с.
2. Бродский И.А. Сочинения. Екатеринбург: У-Фактория, 2002. 773 с.
3. Герасимова А.И. Цифровые технологии: реалии и кентавры воображения // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 65–76. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-10-65-76
4. Гусейнов А.А., Смирнов А.В. Институт философии как учреждение и общественный институт // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 5–21. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-5-21
5. Зенков А.Р., Удовиченко И.П. Человеческий капитал в условиях нового технологического уклада: траектория формирования и развития // Общественные науки и современность. 2021. № 4. С. 7–19. DOI: 10.31857/S086904990015966-4
6. Костюкевич С.В. Ценности образования, человеческий капитал и инновационная экономика // Социологический альманах. 2021. № 12. С. 142–148.
7. Марков А.В. Квантификация конкурентоспособности. Беларусь // Иппокрена. 2019. № 1. С. 53–77.
8. Платон. Государство // Собр. соч. в 4 т. Т. 3 / пер. с древнегреч.; под ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва: Мысль, 1995. 654 с.
9. Подберезкин А.И. Состояние и долгосрочные военно-политические перспективы развития России в XXI веке. Москва: Международные отношения, 2018. 1596 с.
10. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-т. Т. I. Санкт-Петербург: ТОО Стикс, 1994. 643 с.
11. Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. Минск: Беларуская навука, 2021. 539 с.
12. pravo.gov.ru [Internet]. Указ Президента Российской Федерации №490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» от 10.10.2019 года [дата обращения: 5.02.2022]. Режим доступа: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=102608394>
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православ. теодицеи в двенадцати письмах. Москва: Лепта, 2002. 812 с.
14. youtube.com [Internet]. Черниговская Т.В. [дата обращения: 4.01.2022]. Режим доступа: <https://youtu.be/dWLOqqIxpPQc...>
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. Левиной. Москва: Республика, 1997. 527 с.

16. de Chardin P.T. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008. 325 p.
17. Harari Y.N. *Homo Deus. A brief history of tomorrow*. London: Vintage, 2017. 513 p.

References

1. Bergson A. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya*. Flerova V., transl from french. Moscow: KANON-press, Kuchkovo pole, 1998. 384 p. (In Russ.)
2. Brodskii IA. *Sochineniya*. Yekaterinburg: U-Faktoriya, 2002. 773 p. (In Russ.)
3. Gerasimova IA. Digital technologies: reality and centaurs of imagination. *Voprosy filosofii*. 2021;(10):65–76. (In Russ.) DOI: 10.21146/0042-8744-2021-10-65-76
4. Guseynov AA, Smirnov AV. Institute of philosophy as a state organization and social institution. *Voprosy filosofii*. 2021;(11):5–21. (In Russ.) DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-5-21
5. Zenkov AR, Udovenko IP. Human capital for a new technological paradigm: trajectories of formation and development. *Social sciences and contemporary world*. 2021;(4):7–19. (In Russ.) DOI: 10.31857/S086904990015966-4
6. Kostjukevich SV. Values of education, a human capital and the innovative economy: about the balance of intellectual skill and economic initiative. *Sotsiologicheskii al'manakh*. 2021;(12):142–148. (In Russ.)
7. Markov AV. Kvantifikatsiya konkurentosposobnosti. Belarus'. *Ippokrena*. 2019;(1):53–77. (In Russ.)
8. Losev AF, Asmus VF, Takho-Godi AA, editors. *Platon. Gosudarstvo. Sobranie sochineniy v 4 t. T. 3*. Translate from Ancient Greek. Moscow: Mysl', 1995. 654 p. (In Russ.)
9. Podberezkin AI. *Sostoyanie i dolgosrochnye voenno-politicheskie perspektivy razvitiya Rossii v XXI veke*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2018. 1596 p. (In Russ.)
10. Radkhakrishnan S. *Indiiskaya filosofiya. V 2-t.* T. I. Saint Petersburg: TOO Stiks, 1994. 643 p. (In Russ.)
11. Stepin VS. *Teoreticheskoe znanie: struktura, istoricheskaya ehvolyutsiya*. Minsk: Belaruskaya navuka, 2021. 539 p. (In Russ.)
12. pravo.gov.ru [Internet]. *Ukaz Prezidenta Rossiiskoi Federatsii №490 «O razvitiu iskusstvennogo intellekta v Rossiiskoi Federatsii» ot 10.10.2019 goda* [accessed: 5.02.2022]. Available at: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=102608394> (In Russ.)
13. Florenskii PA. *Stolp i utverzhenie istiny: Opyt pravoslav. teoditsei v dvenadtsati pis'makh*. Moscow: Lepta, 2002. 812 p. (In Russ.)
14. youtube.com [Internet]. *Chernigovskaya TV* [video] [accessed: 4.01.2022]. Available at: <https://youtu.be/dWLOqqIxpPQc...> (In Russ.)
15. Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii*. Levina M., translate from deutch. Moscow: Respublika, 1997. 527 p. (In Russ.)
16. de Chardin P.T. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008. 325 p.
17. Harari YN. *Homo Deus. A brief history of tomorrow*. London: Vintage, 2017. 513 p.

Информация об авторе

Владимир Иосифович Миськевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белорусского государственного университета информатики радиоэлектроники, Минск, Республика Беларусь. E-mail: uladzimirmis781@gmail.com

Information about the author

Vladimir I. Miskevich, Ph.D., Associate Professor, Department of Philosophy, Belarusian State University of Information and Radioelectronics, Minsk, Republic of Belarus. E-mail: uladzimirmis781@gmail.com

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ В МИРЕ БЕЗ АЛЬТЕРНАТИВЫ: АКТИВНЫЙ ИЛИ ПАССИВНЫЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ

© А.А. Хамидов

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН Республики
Казахстан, Алматы, Казахстан

Поступила в редакцию: 22.08.22

В окончательном варианте: 01.09.22

■ Для цитирования: Хамидов А.А. Человеческое бытие в мире без альтернативы: активный или пассивный антропоцентризм // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 23–40. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.2>

Аннотация. В статье обсуждается вопрос о необходимости выработки Человеком такого способа бытия в Мире, который исключал бы возможность мировоззренческого и практического, антропоцентризма. Отмечается, что западный способ бытия изначально антропоцентричен. При этом антропоцентризм здесь выступает в двух модусах — как активный и как пассивный. Подчеркивается, что, восточный способ бытия является онтологически приемлемым, однако он не ориентирует Человека на то, чтобы быть со-работником космогенеза. Делается вывод, что искомый способ бытия человека в Мире может быть выращен из синтеза того, что представлено в восточном и западном способах человеческого бытия.

Ключевые слова: Человек; способ бытия Человека в Мире; мировоззрение; Восток; Запад; активный антропоцентризм; пассивный антропоцентризм; космогенез.

HUMAN BEING IN A WORLD WITHOUT ALTERNATIVES: ACTIVE OR PASSIVE ANTHROPOCENTRISM

© А.А. Hamidov

Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of KN MES Respubliki
Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan

Original article submitted: 22.08.22

Revision submitted: 01.09.22

■ For citation: Hamidov A.A. Human being in a world without alternatives: active or passive anthropocentrism. 2022;4(3):23–40. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.2>

Abstract. The article discusses the need for Man to develop such a way of being in the World that would exclude the possibility of worldview and practical, anthropocentrism. It is noted that the Western way of being was initially anthropocentric. At the same time, anthropocentrism here appears in two modes — as active and as passive. It is emphasized that the eastern way of being is ontologically acceptable, but it does not orient Man to be a co-worker of cosmogenesis. It is concluded that the desired way of being a person in the World can be grown from the synthesis of what is represented in the eastern and western ways of human being.

Keywords: Man; way of being of Man in the World; outlook; East; West; active anthropocentrism; passive anthropocentrism; cosmogenesis.

Начнем с утверждения, что нормального, адекватного своему понятию Бытия Человека в Мире в истории современной цивилизации еще не существовало. Как обстояло дело в предшествующих этой цивилизациях, почти ничего не известно. Нынешняя цивилизация движется в рамках двух основных противоположностей — Востока и Запада. Попытки определить сущность Востока и Запада с точки зрения способа Бытия Человека в Мире предпринимались уже не раз. Так, например, К.Г. Юнг совершенно в духе своей концепции психологических типов и в ее терминах характеризует Восток: «...Это типично интровертированная позиция, противопоставляемая столь же типично экстравертированной позиции Запада» [1, с. 507]. Отметим, что данная характеристика мало приемлема не только потому, что она фиксирует лишь психологический, а не онтологический аспект бытия человека, но потому, прежде всего, что не схватывает сущность предмета. Интроверты и экстраверты встречаются как на Западе, так и на Востоке. Если же этому истолкованию придать онтологический статус, то понятия интровертности и экстравертности в лучшем случае являются лишь крайне абстрактными характеристиками. На деле же они предстают не более как *метафоры*, которые еще подлежат истолкованию. Ненамного содержательными, хотя и более аутентичными, являются характеристики восточного способа Бытия Человека в Мире как «пути внутрь», а западного — как «пути вовне». Однако это тоже еще слишком схематичное, абстрактное определение. Хотя оно может, в отличие от юнговского, обрести смысловую наполненность при условии соединения его с более глубоким пониманием сущности дела, как его момент.

Емкое и точное различие Востока и Запада принадлежит П.Я. Чаадаеву. «Мир, — пишет он, — искони делится на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, объемлющие все устройство человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. Соответственно этим первоначальным данным, естественно, сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыне, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, повсюду распространяясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных произведениях. Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения» [2, с. 259].

Культура Востока (в обозначенном смысле) и культура Запада *кардинально* отличаются друг от друга *прежде всего* системой *мировоззренческих координат*. Но на данном аспекте я специально останавливаться не стану — он уже получил определенное освещение [см. подр.: 3, с. 150–170]. Отмечу лишь два момента. Во-первых, восточное мировоззрение исходит из двух уровней

существования Мира — уровня Не-Бытия и уровня Бытия (в Индии это *А-Сат* и *Сат*, в Китае — *У* и *Ю*). Иначе говоря, это — *Непроявленный* мир (вечный, бесконечный и безосновный) и *Проявленный* (временный, конечный, производный от Непроявленного, имеющий основание в нем и по истечении срока своего существования возвращающийся в него). Данный постулат современное концептуальное оформление получил в теософии, являющейся популяризацией учения Гималайских Махатм. Для западного же мировоззрения существует один-единственный Мир — тот, который для восточного мировоззрения предстает как Проявленный. Во-вторых, восточное мировоззрение в Мире отдает приоритет *энергетической* его стороне (в Древней Индии это *прана*, в Древнем Китае это энергия *ци*) по сравнению с *вещественной*, телесной, тогда как западное мировоззрение отдает в нем приоритет *вещественной*, телесной его стороне.

Но ведь Мир по своей глубинной сущности *один и тот же*. Существует же какое-то объективное его «устройство»! Философские «сверхпарадигмы» Востока и Запада лишь по-разному понимают и концептуализируют его. Столь же един по своей глубинной сущности и Человек как на Западе, так и на Востоке. Как выразился С.Ф. Ольденбург, как и на Западе, «человек на Востоке тоже, прежде всего, человек вообще» [4, с. 6]. Или, согласно Г. Гессе, «человек — всюду один и тот же» [5, с. 224]. Однако и на Западе, и на Востоке Человек один и тот же *лишь сущностно*, то есть как Человек вообще. Однако в своем отношении к Миру Человек Востока и Человек Запада не только глубоко, но и *принципиально* различны. Во-первых, различны сами *способы бытия* Человека в Мире на Западе и на Востоке [см. подр.: 6]. Но это не может быть оправданием для принципиально различного истолкования его глубинной сущности. А значит, каждая из этих «сверхпарадигм» *неполна, одностороння, частична* и — в силу этого в конечном счете — *превратна*. К.Г. Юнг дал следующую характеристику восточной и западной мировоззренческой позиции: «Обе — односторонни в том смысле, что не в состоянии увидеть, понять и принять в расчет факторы, не согласующиеся с их типической установкой. <...> Как следствие, обе, в своем экстремизме, утратили одну половину мира...» [7, с. 232]. Теперь можно сказать, что каждая из указанных «сверхпарадигм» довольствуется половиной (как минимум) Мира, полагая, что обладает полноценным целым.

Конечно, возникает вопрос: как так получилось, что объективно-онтологически планета Земля и на Востоке, и на Западе одна и та же, с одними и теми же природными законами предстает для них в противоположных образах? Да и Человек, как уже было отмечено, один и тот же по своей глубинной сущности и по своей архитектонике, что в древней Элладе, что в древней Поднебесной, что в древней стране ариев. Эзотерики, в частности сторонники теософии, утверждают, что Мир един. Все в нем образовано *вибрациями*, «все многообразие явлений во вселенной объясняется разницей в быстроте и характере вибраций единой мировой субстанции. На одном полюсе огромной скалы (шкалы. — А. Х.) космических вибраций — там, где они наиболее быстры — находится дух; на противоположном полюсе — то, что мы называем «грубой» материей. Между этими двумя полюсами содержатся бесчисленные виды и степени вибраций, соответствующие различным

проявлениям энергии и ума» [8, с.70]. Так это или не так, но данная концепция все же не объясняет, *почему* на Востоке и на Западе Мир воспринимают по-разному и, соответственно, по-разному к нему относятся.

Ядром же мироотношения является сам принципиальный способ Бытия Человека в Мире. Именно последний конституирует все основные векторы отношения Человека к Миру как бытийственного. Он же формирует и отношения внутри мира Человека и запечатлевается — далеко не всегда (чаще всего — напротив) конгруэнтно — в общем мировоззрении. Человек Запада направляет почти всю энергию своего развития и совершенствования преимущественно на *внешний Мир*, причем — и в этом вся суть дела! — на те его уровни организации, которые онтологически *заведомо ниже* самого Человека как Микрокосма. Из этого материала он и строит мир своей действительности — мир культуры и цивилизации. Его деяние в этой связи конституируется в *предметную деятельность*, которая и становится главным способом существования Человека и его действительности (мира Человека); сам же Человек предстает как преимущественно субъект предметной деятельности. Западный Человек создает разветвленную систему технологии и техники, которая на более поздних ступенях исторического развития грозит превратиться в некоего Голема — самодействующего монстра, угрожающего самому существованию Человека и планеты Земля в целом.

Восточный же Человек почти всю энергию своего развития и совершенствования направляет преимущественно на свой *внутренний мир*, на его явные и неявные (виртуальные) слои, направляет на раскрытие, актуализацию и совершенствование его (внутреннего мира), говоря словами Маркса, «дремлющих потенциалов» с целью, как это очень точно определяет Н.К. Рерих, «овладения высшими силами, скрытыми в человеке, и соединения этой мощи с космическими энергиями» [9, с. 155]. На этом пути Восток раскрыл многие скрытые (и как бы не существующие) для Запада сущностные (но не претворенные в действительность) силы, способности и дарования Человека, аналогично тому, как Запад преуспел в раскрытии, покорении и «приручении» многочисленных сил внешней природы.

Этим объясняется и принципиальное различие в характере тех технологий и той техники, которые свойственны Востоку и Западу. Каждый человек многомерен и многоуровнев, в нем таятся самые различные возможности и способности — к ясновидению, телепортации, телекинезу, проскопии и т. д. На Востоке веками разрабатывались технологии раскрытия, пробуждения, развития и совершенствования этих возможностей и способностей. В Индии существует системы йоги, которые связаны между собой логикой субординации. В Китае разработана практика *нэй-дань* («внутренней алхимии»), аналогичная индийской кундалини-йоге. Китай разработал различные оздоровительные и боевые практики, которые удивительны для западного человека¹. При этом та же традиционная китайская медицина занята не столько болезнями человека (что, собственно, и составляет предмет западной медицины), сколько, при этом в первую очередь, его здоровьем [см.: 10].

¹ К примеру, высоко продвинутый монах из Шаолиня способен вертикально стоять на одном пальце руки.

Можно утверждать, что формула эквивалентности Микро- и Макрокосма в Человеке в полной мере применима лишь к Востоку, но не к Западу. Человек Запада *противопоставляет* себя Миру в своей предметной деятельности; его поэтому можно рассматривать как *отпавшего* от Макрокосма. В то же время Человек Запада развивает себя не всесторонне и не целостно, но *односторонне*. Он развивает в себе лишь формы предметной деятельности и те уровни сознания, которые детерминируются ею и ее обслуживают. Его поэтому можно квалифицировать как частичный, *редуцированный* Микрокосм. Это именно бытийственная, онтологическая частичность. Отпав от Макрокосма, он совершает целевую аберрацию: главную цель переносит с взаимоотношений между собою и Миром на *себя*, превращая себя в *самоцель* внутри Универсума. Тем самым объективные целевые, ценностные и смысловые содержания и векторы Макрокосмоса становятся безразличными для западного Человека. Он осуществляет себя как самоцель буквально «безотносительно к любому наперед заданному масштабу» (Маркс), не считаясь со всем бесконечным Мирозданием и *за счет* него. Дальнейшая деструкция осуществляется уже в мире самого Человека (западного Человека): отчуждение и т. п.

В мире Человека при редукции полноты субъектного бытия к уровню предметной деятельности *иерархия* уровней этого бытия с неизбежностью заменяется *субординацией*. Потребностно-прагматический уровень не только выходит на первый план в бытии Человека, но и ставится выше ценностного и смыслового. Конечно, это, подчеркнем, лишь тенденция (тем не менее, неуклонно набирающая силу): на Западе существовали и существуют «островки» человеческого бытия с ненарушимой иерархией.

Для Человека Востока главные проблемы сосредоточены в *Человеке же*. Человек Запада занят Миром вне и вокруг себя; все главные проблемы для него находятся *вне его*. А. Швейцер в этой связи писал: «Мы, европейцы, так заняты делами в этом мире, что не заботимся или заботимся недостаточно о своей духовной сущности» [11, с. 216]. Человек Востока идет по пути «духовного единения с бесконечным бытием», тогда как Человек Запада, напротив, стремится приспособить к своим потребностям бесконечное бытие, которое ему доступно лишь на низших, грубых его уровнях. Если подходить исторически, то античная Греция была еще амбивалентной и дуалистической относительно деятельности и созерцания. Даже где-то созерцание (периода классики) ставилось выше деятельности. В античном Риме, напротив, деятельность ставилась выше не то что созерцания, а вообще сознания. Навести порядок в Мире — вот «призвание» римлянина.

Человек Запада борется с *Миром*, с природой, а также с себе подобными. Пафос борьбы Человека Востока — в противоположном: он борется с *самим собой*, с низшим в себе. «Если бы кто-нибудь — сказано в «Дхаммападе», — в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве» [12, с. 20]. Букально то же говорится и в «Дао дэ цзине»: «Побеждающий людей силен. Побеждающий самого себя могущественен» [13, с. 125]. Эта борьба направлена на страсти, желания, на привязанность к результатам деятельности, на стремление к богатству и обладанию, подчас даже на привязанность к Миру, к своему имени, к форме своего Я <...> Идеал совершенномудрого

в даосизме — непротивоборствование ничему, спокойствие, освобождение от привязанностей, от собственности, от радостей и печалей. Он — сам господин, он — сам себе путь [см.: 12, с. 60].

На Востоке Человек как Микрокосмос и внешняя действительность как Макрокосмос суть два момента *единого* целого. «Человек, мир, природа — единая система, подчиняющаяся единым законам эволюции, континуум, живой организм, где все взаимосвязано и взаимообусловлено» [14, с. 6]. И в этом смысле *Дао* — и истинная сущность проявленного Универсума, и истинная сущность Человека. Идеал — их полное слияние, вхождение в резонанс собственных ритмов Человека с ритмами Космоса. И, «сливаясь с Единым, даос сам становился Единым...» [15, с. 57].

Способ бытия Человека в Мире на Востоке (главным образом в Древнем Китае) проникнут заботой об Универсуме. Человек стремится, говоря современным языком, «к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, причем не только на макрокосмическом, но и на микрокосмическом уровне, на котором протекает внутренняя духовная жизнь человека» [там же, с. 6]. Сам способ бытия в Мире западного Человека объективно индуцирует позицию *антропоцентризма*. Известный тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» одновременно и выражает и апологизирует эту позицию.

Запад практически универсализирует предметную деятельность. Опыт Востока же, говоря словами Г.С. Батищева (сказанными, правда, не в связи с проблемой Востока и Запада, а в связи с проблемой статуса предметной деятельности как таковой), дает возможность «убедиться в том, что деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, *не есть* единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром» [16, с. 24–25]. Западный Человек, как уже было отмечено, фактически не есть Микрокосмос; он — лишь часть Космоса, причем по многим параметрам чужеродная ему. Словно червь внутри яблока.

Поскольку Человек преимущественно занят Миром вокруг себя и *ниже себя*, постольку он и не делает предметом для себя самого *себя* (или же делает лишь спорадически) и целенаправленно не развивает и не совершенствует себя, постольку его собственное изменение (развитие и совершенствование) выступает лишь как *функция от* следствий изменения «вокруг себя» и ниже себя. В этой ситуации с неизбежностью блокируются над-деятельностные способности (в частности, экстрасенсорное восприятие) как не актуальные и получают развитие *сенсорные* атрибуты и вырабатывается *абстрагирующее* (т. е. разделяющее, изолирующее и противопоставляющее *дистинктное*) мышление, которое функционирует по той же логике, что и форма стоимости, как она изображена в «Капитале» Маркса.

Виртуальные атрибуты разных уровней тем самым выключаются из процесса актуализации и из развития и совершенствования Человека. Образ жизни западного Человека экранирует его сознание, так что он либо не догадывается об их существовании, либо же не верит в них. У некоторых индивидов различного рода виртуальные способности развиваются подспудно и подчас обнаруживаются (нередко в связи с психосоматическими заболеваниями или при травмах как якобы побочный фактор или следствие последних). Они также могут пробуждаться при возвращении человека из состояния клинической

смерти. Не будучи специально и сознательно развиваемыми и совершенствуемыми, виртуальные сущностные силы нередко становятся силами разрушительными и могут приводить индивида к неизлечимым болезням или даже к гибели. Поскольку силы эти преимущественно, говоря языком оккультистов, *тонкого плана* («тонкие энергии»), постольку они в своем стихийном обнаружении предстают как феномены психики, а потому и идентифицируются с психическими аномалиями.

О том, что Человек Востока не есть какое-то онтологически особое существо, свидетельствуют, в частности, данные трансперсональной психологии. Ее основатель Ст. Гроф на протяжении почти двадцатилетних опытов (начала с применением препарата ЛСД, а в последствии благодаря специально разработанной методике), доказал, что самый обычный индивид способен входить в те же состояния, в которые могут входить шаманы, сильно продвинутые йоги и тому подобные «экзотические», с точки зрения Запада, фигуры. Входящие в эти состояния индивиды описывают те же реалии, которые давным-давно изложены в так называемых Священных и эзотерических текстах [см.: 17]. И тут приходят на память слова Н.К. Рериха: «То, что для Запада — сенсация, то для Востока — давнее сведение» [18, с. 236]. Человек Запада развивал прежде всего предметную деятельность и только *на основе ее* и все остальные свои атрибуты. Отключение от своего внутреннего мира (что значит фактически отключение *от себя* как Микрокосмоса) и сосредоточение на внешней действительности (которая тоже предстает не как Макрокосмос во всей его многоуровневости и многомерности, а тоже в *редуцированном* виде — лишь его низшими уровнями, которые только и доступны предметной деятельности и детерминированным ею слоям сознания) лишает статуса необходимости участия во взаимоотношении с Миром многих иных до- и над-деятельностных уровней Человека (особенно вторых, так как первые могут неявно входить в деятельность). Они объективно становятся ненужными, а потому оттесняются предметной деятельностью на задний план, заглушаются и подавляются ею. О том, что они суть атрибуты Человека вообще, а не только Человека Востока, говорит как история Запада, так и его современность. Всегда находились люди, обладавшие в той или иной форме и степени так называемыми оккультными способностями — ясновидением, яснослышанием, экстрасенсорным восприятием, способностями к телепатии, телекинезу, к энергетической терапии и т. д. Однако все эти феномены для западного Человека бытийственно не необходимы; они обнаруживаются совершенно случайно и, как правило, не развиваются надлежащим образом (существует объективная логика их развития и совершенствования, причем не только каждого из них, а и в их последовательности и взаимосвязи, и эта логика столетиями осваивалась на Востоке). Так, например, воздействие на внешнюю действительность на грубо-вещном уровне довольствуется пятью органами чувств, дополняя их недостаточность формализованным рассудком. Соответственно технологии и техника на Западе формировались и развивались как средства покорения внешней природы, стремления господствовать над ней.

Конечно, каждый из способов бытия Человека в Мире — восточный и западный — не могут существовать в чистом виде. Самому продвинутому йогу

или даосу необходимо есть, пить, иметь какое-то жилище и самые примитивные орудия, а самый рафинированный человек Запада не может — хотя бы время от времени — не обращаться к своему душевно-духовному миру и до известной степени работать с ним.

А теперь необходимо посмотреть на восточный и западный способы бытия Человека в Мире сквозь призму понятия *антропоцентризм*. Как известно, антропоцентризм — это мировоззренческая позиция Человека по отношению к Миру, в которой он всегда и везде исходит исключительно из *самого себя* (из своего наличного мировоззрения, своих интересов, предпочтений и т. д.), противопоставляя себя Миру как чему-то иному, сугубо внешнему относительно него. Но антропоцентризм бывает двух видов — *пассивный* и *активный*. «*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности — теоцентризма. Это — своемерное признание Высших Сфер, включенное *внутри* той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовет человека преодолевать свое несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать свое бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как санкция, “священный” инструмент и облачение» [19, с. 407]. Однако речь должна идти не только о потребительской религиозности. На позициях пассивного антропоцентризма зиждутся и все три так называемые авраамические религии — иудаизм, христианство и ислам. «*Активный* же антропоцентризм есть агрессивное своемерие, навязывание себя космосу. Эта гордыня ни перед чем не остановится — все подлежит *освоению*. Так она “по праву Прометея”¹ похищает нечто высшее, дабы обратит его в средство для низшего, в вооружение. Такова хитрость: минуя труд самоотречения и самообретения, насилием и антагонизированием достичь самообоженья» [там же, с. 408].

Можно утверждать, что восточный способ бытия Человека в Мире принципиально *не-антропоцентричен*. Для древнекитайского, особенно даосского, мировоззрения характерно *положительно-приемлющее* отношение к Миру. В древнеиндийском мировоззрении Мир (а это «всего лишь» *проявленный Мир*) оценивается в целом *отрицательно*. В даосском мировоззрении проявленный Мир обладает высокой ценностью: ведь в нем присутствует великое *Дао* — присутствие Беспредельного (*У цзи*) в границах Великого предела (*Тай цзи*), ведущее этот Мир снова в область Беспредельного. Атрибутом *Дао* является *естественность* (*цзы жань*). Многообразные формообразования возникают и исчезают, следуя естественности. Иначе говоря, *Дао* — это то, что определяет путь каждого формообразования, а *цзы жань* есть следование его этому пути в соответствии со своей конкретной сущностью и своим предназначением в континууме проявленного Универсума, в контексте Великого предела. «Все, — говорится в “Хуайнань-цзы”, — находит себе удобное, всякая вещь устраивает свое место. Ясно, что тьма вещей твердо держится естественности» [21, с. 25].

¹ Это аллюзия на следующие слова К. Маркса, написанные в период с 1833 по 1837 годы: «Обычный человек <...> борется с бушующей жизнью, бросается в волнующее море и по праву Прометея добывает жемчуга из его глубин...» [см.: 20, с. 531]

«Поэтому дела в Поднебесной¹ не нуждаются в управлении — они идут, следуя своей естественности» [там же, с. 23].

Даосское мировоззрение провозглашает принцип *не-деяния* (*у вэй*). Этот принцип означает *приятие* Мира, каков он сам по себе и *невмешательство* в него; принцип *деяния* же есть его *неприятие* в его первозданности и стремление *переделать* согласно своему «заранее установленному масштабу». Не изменив, не преобразовав предварительно *самого себя*. Ван Би в этой связи пишет: «Недеяние по отношению ко всем вещам означает позволение всем вещам достичь предназначенной им функции. И тогда они станут самодостаточны» [22, с. 306]. Человек, нарушающий принцип не-деяния, оснащает себя всевозможными инструментами. Чжуан-цзы отмечает: «Полагаться на циркуль, отвес и угольник для того, чтобы выправлять вещи, — значит насиловать их природу. Полагаться на веревку, клей и лак, для того чтобы скреплять вещи, — значит покушаться на их жизненные свойства» [23, с. 109]. И далее он говорит: «У быков и коней по четыре ноги — это зовется небесным. Узда на коня и кольцо в носу у быка — это зовется человеческим» [там же, с. 164]. Недеяние — это отказ от человеческого и следование небесному.

Можно заключить, что антропоцентризм — и активный, и пассивный — всецело порождение западного способа бытия Человека в Мире. Человек Запада приступает к переделке Мира, предварительно (в своем представлении) *низведя* его до своего уровня, т. е. *приняв* за целое Мира лишь то, что доступно ему в его деятельности. Человек ничтоже сумняшеся изменяет и преобразует вокруг себя действительность, даже не ставя себе вопрос: *достоин ли* он ее изменять и преобразовывать.

История западной цивилизации (об истоках и формировании восточной цивилизации мало что известно) начинается с *бродячего* образа жизни локальных и малочисленных предчеловеческих популяций, ведущих присваивающий характер хозяйства. Со временем люди переходят на *оседлый* образ жизни и производящее хозяйство. Собственно говоря, с оседлости и начинается действительная человеческая история. Существование номадических общностей объясняется переходом оседлого населения на кочевой образ жизни вследствие резких (по историческим меркам) изменений природных условий проживания. (Кстати, экономика кочевых общностей является производящей.)

В докапиталистических способах производства материальной жизни человек был лишь пособником сил природы в земледелии и скотоводстве, но в то же время и главным агентом производства. «Теперь рабочий уже не помещает в качестве промежуточного звена между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь же в качестве промежуточного звена между собой и природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним» [24, с. 213].

¹ Под Поднебесной в данном случае имеется в виду не Китай только (как это обычно), а Земля, расположенная *под* Небом.

Осевшая популяция людей, организованная в общину, по презумпции, хотя и не вполне осознаваемо, относится к территории своего оседания как к *своей* территории, на которой она ведет свое хозяйство. «Единственной преградой, на которую данная община может натолкнуться в своем отношении к природным условиям производства — к земле <...> как к *своим* собственным, является *другая община*, которая уже располагает этими условиями как своим неорганическим телом» [там же, с. 480]. Человек здесь своемерен и своецентричен. Его действиями и поступками руководят наличные потребности и конечные интересы. Он не только не видит реальных последствий своих действий и поступков, но ему такое и не может прийти в сознание.

Он, конечно, нарушает окружающую его экологическую обстановку, даже уничтожает что-то (например, в подсечно-огневом земледелии в лесных районах), но в целом своей деятельностью и ее орудиями не затрагивает более или менее глубинные уровни природы. В скотоводстве выпас скота уничтожает лишь зеленый покров, а в земледелии природа сама зачинает, вынашивает и плодоносит. Человек здесь только пособник сил природы, не более.

Для западного пути весь Космос представляется «всего лишь “кладовой” объектов-средств. Человек же притязает быть сам себе “солнцем” и “корнем”¹. В своих целях и ценностях он пытается вести себя безотносительно к Универсуму и возводит свое мерило в абсолютное. Он взирает на космос сверху вниз как на периферию» [19, с. 407]. Все беды экологического порядка порождены капитализмом. Этот общественный строй «создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности. Только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; ее перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание ее собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предметов потребления или в качестве средства производства» [там же, с. 386–387].

Капиталистически организованное производство «использует вещества и тела природы не как целостные природные органические комплексы, входящие в иерархию органических систем. Оно вырывает их из их природной органической связи и использует не целостно (органически), а частично (механически) отдельные их свойства (например, электропроводность и жаростойкость меди, способность гореть и быть сырьем топливной и химической промышленности нефти и т. п.), в том числе и для синтеза нужных ему веществ. Оно конструирует и создает неорганические системы, порождая также массу неорганических, выключенных из органического круговорота природы отходов. Эта переработка органического в неорганическое поглощает природные ресурсы, изменяет и загрязняет среду обитания жизни, делая ее все более неорганической, непригодной для жизни» [25, с. 13].

¹ Здесь имеет место аллюзия на высказывания молодого Маркса: «Корнем является для человека сам человек» [см. подр.: 26, С. 422]

Подчеркнем, проблема сортировки, размещения и переработки отходов требует от человечества быстрых и инновационных решений. Б. Коммонер отмечает, что глобальная планетарная экосистема формировалась и эволюционировала в течение нескольких миллиардов лет. В ней все гармонически взаимосвязано между собой и абиотической средой. «В экосфере каждое событие — это одновременно причина: отходы животных становятся пищей для почвенных бактерий; продуктами жизнедеятельности бактерий питаются растения; растения поедают животных» [27, с. 9]. Это циклический процесс, он имеет форму круга. В человеческой культуре, особенно в век сложных техники и технологий, трудно найти аналогию природным экологическим циклам. Человек, отмечает Б. Коммонер, *выпал* из циклической логики функционирования экосферы. «Мы, — пишет он, — разомкнули круг жизни, превратив ее бесчисленные циклы в линейные цепи искусственных событий: нефть добывается из-под земли, перерабатывается в топливо, сжигается в двигателях, превращаясь при этом во вредные газообразные продукты, которые выбрасываются в атмосферу. На конце цепочки — смог. Другой пример антропогенных нарушений экосферных циклов — внесение в природу ядовитых химических веществ, сточных вод, гор мусора — также подтверждает нашу способность разорвать экологическую ткань, которая в течение миллионов лет поддерживала жизнь на планете» [там же, с. 9–10].

Человек, разомкнув «круг жизни», стал со все возрастающими темпами нарушать экологические законы, руководствуясь лишь своими собственными интересами и целями, содержание которых плохо согласуется (или же не согласуется вовсе) с природными ритмами и циклами. И такое нарушение из локального превратилось в планетарное, глобальное. Люди подчас оправдывают свои действия стремлением *улучшить* природу.

В прежних формациях мусор тоже имелся, но он был такого качества, что в сравнительно ограниченное время перерабатывался природой. Отходы же современного производства (как отходы производства и отходы потребления, как промышленные, так и бытовые, как биологического происхождения, так и техногенного и т. д.) превратили планету в почти сплошную свалку. Особенно опасны отходы из пластика. Конечно, они менее опасны, чем ядерные отходы или отходы биологических лабораторий, разрабатывающих биологическое оружие. Но бесчисленные пластиковые отходы попадают в реки, далее в моря и океаны. Уже образовались целые архипелаги из пластика. Пластик измельчается, образуются его микро- и даже нано-частицы. Обитатели океана принимают его за планктон или другую пищу. Усвоенные рыбами мельчайшие пластиковые отходы попадают человеку в пищу, так что уже сегодня большинство населения планеты содержит в своем организме пластик.

Западный путь человека (путь Каина, как назвал его М.А. Волошин) состоит в односторонне-*утилитарном* его отношении к Природе. Он ведет себя так, как будто она дана ему (неведомо кем) в распоряжение. И на это поведение у него с древнейших времен была августейшая санкция. Как отмечает Р. Атфилд, «источником наших экологических проблем является иудейско-христианская вера в то, что человечество было создано для господства над природой...» [28, с. 203]. И это высказывание вовсе не натяжка. В священной книге иудаизма «Бырэйшит» (в латинской Библии это «Genesis»,

в русской — «Бытие») сказано, что Яхве, сотворив первых людей — Адама и Хавву, — обратился к ним со следующими словами: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и овладейте ею, и владейте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, движущимся по земле» [см.: 29, с. 2]. «Тора» и вообще весь «Танах» был включен в христианский канон под названием «Ветхого Завета», а иудеи со временем рассеялись по всей планете и распространили идею такого отношения к Природе. Л. Фейербах в этой связи пишет: «Греки смотрели на природу теоретически; в гармоническом течении звезд им слышалась небесная музыка; они видели, как из пены всепорождающего океана вышла природа в образе Венеры Анадиомены. Израильтяне, напротив, относились к природе с точки зрения гастрономии; всю прелесть природы они находили только в желудке; они познавали своего Бога только в поедании манны. <...> В глазах евреев природа была простым средством к достижению эгоистических целей, простым объектом воли» [30, с. 114–115]. Конечно, Фейербах чрезмерно сгущает краски, но немалая доля истины в его словах все же есть. Тут необходимо учитывать еще один фактор. Христианство, так сказать, оптом принявшее в свой канон весь «Танах», стало государственной религией Древнего Рима. А в Риме, в отличие от Эллады, культура ставилась выше Природы. Можно предположить, что в дальнейшей европейской истории были синтезированы оба типа отношения к Природе — иудейское и римское. И оба они санкционированы антропоцентризмом: в первом случае пассивным, во втором — активным.

В восточном способе бытия в Мире, что отмечено выше, нет места антропоцентризму — ни активному, ни пассивному. Но может ли последний (особенно даосский) считаться онтологически приемлемым? Увы, нет. Тот же даос стремится не вмешиваться в ход событий вне его, не нарушать принцип *цзы жань*. Но исповедуемый им принцип не-деяния представляет собой фактическое отворачивание от природных процессов и *не участие* в космогенезе. Примерно с XX в. западный способ бытия Человека в Мире вытеснил на нашей планете восточный его способ. «Человечество ныне находится в состоянии экологической неадекватности — неадекватности всей беспредельной объективной диалектике универсума. Эта неадекватность есть дисгармония, не-мирность с универсумом» [31, с. 597]. В XX веке человечество пришло к окончательному выводу о том, что именно человек своим способом бытия в Мире ответствен за современную экологическую ситуацию на планете [см.: 32]. Но проницательные умы обратили внимание на негативное отношение человека к Природе еще в XIX в. Так, еще в 1847 г. немецкий ботаник и агроном К. Фраас издал книгу «Климат и растительный мир во времени. К их истории». Другой исследователь Дж. П. Марш в 1864 г. выпустил книгу «Человек и природа, или Физическая география, измененная человеческой деятельностью». Вскоре она была издана в России [см.: 33]. К. Маркс, ознакомившись с названной выше книгой К. Фрааса, заключил: «Вывод таков, что культура, — если она развивается стихийно, а не *направляется сознательно* <...> — оставляет после себя пустыню...» [34, с. 45].

* * *

Для того чтобы культура соответствовала своему понятию, чтобы она окончательно не выродилась в цивилизацию, человечество должно остановиться в своей бессмысленной гонке за сверхприбылями и критически посмотреть на себя, на свой нынешний способ бытия в Мире. И сделать должные выводы. «Мы, люди, должны прежде существенно изменить себя, изменить настолько, чтобы со временем стать достойными изменять мир вокруг нас. Тогда и только тогда мы сможем приносить универсуму должные плоды, быть плодотворными в служении его беспредельной диалектике, быть со-работниками и со-творцами космогенеза» [31, с. 604]. Как совершенно правильно утверждает О.Г. Дробницкий, «общество должно сохранять определенное равновесие в естественном мире, постоянно обогащать его, исправлять его несовершенства, т. е. стать хозяином природы в полном смысле этого слова. Законом человеческой деятельности должно стать не изымание из природы лежащих на поверхности богатств, а создание условий для наиболее целесообразного развития самой природы» [35, с. 183]. К. Маркс еще в первой половине 1860-х годов писал: «С точки зрения более высокой экономической общественной формации частная собственность отдельных индивидуумов на землю будет представляться в такой же мере нелепой, как частная собственность одного человека на другого человека. Даже целое общество, нация и даже все одновременно существующие общества, взятые вместе, не есть собственники земли. Они лишь ее владельцы, пользующиеся ею, и, как *boni patres familias*¹, они должны оставить ее улучшенной последующим поколениям» [36, с. 337].

Тезис, согласно которому «человек — высшее существо для человека...» — это однозначно антропоцентристское утверждение [26, с. 422]. Конечно, Бога, как он обычно изображается, особенно в авраамических религиях, я уверен, *не существует*. Тут можно согласиться с учением Махатм Шамбхалы (Shambhala) [см.: 37]. Но это вовсе не означает, что в бесконечном и многомерном Мироздании не существует абсолютное Сверхначало. Но оно ничего общего не имеет с антропоморфными богами теистических религий.

Сейчас широкое распространение получают и при этом постоянно совершенствуются нано-био-инфо-когно-социо- (НБИКС)-технологии. «Главной особенностью новых технологий, — отмечает О.Н. Четверикова, — является то, что они направлены не столько на изменение окружающей среды и средств производства, сколько на трансформацию самого человека, его сознания и природы, то есть самой его сущности. И трансформация эта настолько серьезна, что для ее проведения и обоснования необходим тотальный пересмотр самой концепции человеческой личности» [38, с. 23]. Применение этих технологий повлекло за собой все усиливающиеся процессы роботизации, внедрения искусственного интеллекта, виртуализации, цифровизации, геной инженерии и др. Разумеется, указанные технологии и их предметные реализации выполняют многие полезные для человека функции. Однако в современном мире господствует вовсе не Добро... Доминирует, как известно, обывательский тезис «Прогресс не остановить!» Его можно услышать из уст политиков и даже ученых. Однако прогресс не есть некий самостоятельный

¹ добрые отцы семейства (лат.).

субъект, он вовсе не субъект. За любой технологией всегда стоят конкретные ее создатели, а за ними — те, кто их заказывает и потом применяет. Нынешний мир так устроен. Каков же вывод? Современный человек (рука не поднимается написать с прописной буквы) должен остановиться и взглянуть на себя со стороны, совершить, так сказать, одновременно *отстранение* и *остранение*, взглянуть на себя, на свой способ бытия в Мире как на нечто странное и неуместное. А потом глубоко задуматься. И в итоге выработать не-антропоцентристскую стратегию и тактику, синтезировав то положительное, что содержится в восточном (прежде всего даосском) и западном мироотношении и, пока еще не поздно, начать претворять этот синтез в жизнь.

Список литературы

1. Юнг К.Г. Различие между восточным и западным мышлением. Сознательное и бессознательное. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. С. 500–522.
2. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2 т. Т. 1 / под ред. Т.И. Ойзермана, А.Л. Андреева, В.В. Бычкова, и др. Москва: Наука, 1991. С. 523–528.
3. Хамидов А.А. Великий предел и его семиозис. Усть-Каменогорск: Казахстанско-Американский свободный университет, 2020. 294 с.
4. Ольденбург С.Ф. Связи Запада с Востоком старинные... Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 1 / под ред. М.Л. Гаспарова, А.Б. Куделина, Е.М. Мелетинского, Л.З. Эйдлина. Москва: Наука, 1982. С. 5–112.
5. Паломничество Германа Гессе в страну Востока / сост. Каралашвили Р.Г.; пер. с нем. М.С. Харитоновна. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 1 / под ред. М.Л. Гаспарова, А.Б. Куделина, Е.М. Мелетинского, Л.З. Эйдлина. Москва: Наука, 1982. С. 174–245.
6. Хамидов А. Восток и Запад: мироотношение и мировоззрение // Шахар. 1993. № 1. С. 8–19.
7. Юнг К.Г. Различие между восточным и западным мышлением. В кн.: О психологии восточных религий и философий. Москва: МЕДИУМ, 1994. 254 с.
8. Странден Д.В. Герметизм. Его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян. Санкт-Петербург: Издание А.И. Воронеж, 1914. 91 с.
9. Рерих Н.К. Сердце Азии. Избранное. Москва: Советская Россия, 1979. С. 99–198.
10. Трактат Желтого императора. В 2 ч. / пер. с древнекитайского Б.Б. Виногородского. Москва: Профит Стайл, 2007. 384 с.
11. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 3 / под ред. Л.Б. Алаева, М.Л. Гаспарова, А.Б. Куделина, Е.М. Мелетинского. Москва: ГРВЛ, 1988. С. 209–233.
12. Дхаммапада / пер. с пали В.Н. Топорова. Рига: Изд-во Угунс, 1991. 104 с.
13. Дао дэ цзин. Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах. Т. 1. Москва: Мысль, 1972. С. 114–138.
14. Григорьева Т.П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. Проблема человека в традиционных китайских учениях / под ред. Т.П. Григорьевой. Москва: Наука, 1983. С. 6–16.
15. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск: Наука, 1989. 272 с.

16. Батищев Г.С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. Деятельность: теории, методология, проблемы / под ред. И.Т. Касавина. Москва: Политиздат, 1990. С. 21–34.
17. Гроф С. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД. Москва: Издательство Трансперсонального Института, 1994. 278 с.
18. Рерих Н.К. Алтай — Гималаи. Москва: Мысль, 1974. 350 с.
19. Батищев Г.С. Тезисы не к Фейербаху. Избранные произведения. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. С. 400–425.
20. Маркс К. Тетрадь стихов, посвященная отцу. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 40. Москва: Издательство политической литературы, 1975. С. 439–539.
21. Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / пер. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. Москва: Мысль, 2004. 430 с.
22. Би В. Комментарии [к «дао дэ цзину»]. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / пер. и сост. А.А. Маслов. Москва: Сфера, 1996. С. 299–378.
23. Чжуан-цзы. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер с кит. В.В. Малявина. Москва: Мысль, 1995. С. 57–284.
24. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. В кн: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., Т. 46, Ч. II. Москва: Политиздат, 1969. 618 с.
25. Арсеньев А.С. Экологическая проблема. Взгляд философа // Известия АН Республики Казахстан. Серия общественных наук. 1992. № 3. С. 7–15.
26. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 414–429.
27. Коммонер Б. Замыкающийся круг. Природа, человек, технология. Ленинград: Гидрометеоиздат, 1974. 280 с.
28. Атфилд Р. Этика экологической ответственности. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. В.М. Леонтьев. Москва: Прогресс, 1990. С. 203–257.
29. Мосад арав Кук. Бырэйшит. I: 28 — 29. Пять книг Торы. Йерушалаим, 5738 (1978) / пер. Д. Йосифона. Хемед Йерушалаим. С. 1–66.
30. Фейербах Л. Сущность христианства. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Москва: Наука, 1995. С. 5–320.
31. Батищев Г.С. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобальной экологической ситуации. Избранные произведения / под ред. З.К. Шаукеновой. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. С. 594–607.
32. Хиггинс Р. Седьмой враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. Москва: Прогресс, 1990. С. 26–85.
33. Марш Г. Человек и природа, или О влиянии человека на изменение физико-географических условий природы. Санкт-Петербург: Н. Поляков и К^о, 1866. 587 с.
34. Маркс Ф. Энгельсу в Манчестер. [Лондон], 25 марта 1868 г. В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., Т. 32. Москва: Издательство политической литературы, 1964. С. 43–46.
35. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. Москва: Издательство политической литературы, 1967. 351 с.
36. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. — Ч. 2 (главы XXIX — LI). В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. Москва: Издательство политической литературы, 1962. 920 с.

37. Письмо Махатмы Кут Хуми № 57 от 1882 г., адресованное А.О. Хьюму в связи с написанием тем сочинения о Боге. Письма Махатм. Самара, 1996. С. 215–224.
38. Четверикова О.Н. Трансгуманизм в российском образовании. Наши дети как товар. Москва: Книжный мир, 2018. 384 с.

References

1. Jung CC. Razlichie mezhdru vostochnym i zapadnym myshleniem. *Soznatel'noe i bessoznatel'noe*. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga, 1997. P. 500–522. (In Russ.)
2. Chaadaev PYa. Apologiya sumasshedshego. Oizerman TI, Andreev AL, Bychkova VV, et al editors. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma v 2 t. T. 1*. Moscow: Nauka, 1991. P. 523–528. (In Russ.)
3. Khamidov AA. *Velikii predel i ego semiozis*. Ust Kamenogorsk: KAFU, 2020. 294 p. (In Russ.)
4. Ol'denburg SF. Svyazi Zapada s Vostokom starinnye... Gasparov ML, Kudelin AB, Meletin-skii EM, Ehidlina LZ, editors. *Vostok — Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Vyp. 1*. Moscow: Nauka, 1982. P. 5–112. (In Russ.)
5. Karalashvili RG, editor; Kharitonov MS, transl. from deutche. Palomnichestvo Germana Gesse v stranu Vostoka. *Vostok — Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Vyp. 1*. Moscow: Nauka, 1982. P. 174–245. (In Russ.)
6. Khamidov A. Vostok i Zapad: mirootnoshenie i mirovozzrenie. *Shakhar*. 1993;(1):8–19. (In Russ.)
7. Jung CC. Razlichie mezhdru vostochnym i zapadnym myshleniem. *O psikhologii vostochnykh religii i filosofii*. Moscow: MEDIUM, 1994. 254 p. (In Russ.)
8. Stranden DV. *Germetizm. Ego proiskhozhdenie i osnovnye ucheniya. So-krovennaya filosofiya egiptyan*. Saint Petersburg: Izdanie A.I. Voronets, 1914. 91 p. (In Russ.)
9. Rerich NK. Serdtse Azii. *Izbrannoe*. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1979. P. 99–198. (In Russ.)
10. Vinogradskii BB, transl. from Anciant China. *Traktat Zheltogo imperatora. V 2 ch*. Moscow: Profit Stail, 2007. 384 p. (In Russ.)
11. Shveitser A. Mirovozzrenie indiiskikh myslitelei. Mistika i ehtika. Alaev LB, Gasparov ML, Kudelin AB, Meletin-skii EM, editors. *Vostok — Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Vyp. 3*. Moscow: GRVL, 1988. P. 209–233. (In Russ.)
12. Toporov VN, transl. from pali. *Dkhammapada*. Riga: Izd-vo Uguns, 1991. 104 p. (In Russ.)
13. Dao deh tszin. *Drevnekitaiskaya filosofiya: Sobranie tekstov v dvukh tomakh. T. 1*. Moscow: Mysl', 1972. P. 114–138. (In Russ.)
14. Grigor'eva TP. Chelovek i mir v sisteme traditsionnykh kitaiskikh uchenii. Grigor'eva TP, editor. *Problema cheloveka v traditsionnykh kitaiskikh ucheniyakh*. Moscow: Nauka, 1983. P. 6–16. (In Russ.)
15. Abaev NV. *Chan'-buddizm i kul'turno-psikhologicheskie traditsii v srednevekovom Kitae. Izd. 2-e, pererab. i dop.* Novosibirsk: Nauka, 1989. 272 p. (In Russ.)
16. Batishchev GS. Neischerpannye vozmozhnosti i granitsy primenimosti kategorii deyatel'nosti. Kasavin IT, editor. *Deyatel'nost': teorii, metodologiya, problemy*. Moscow: Politizdat, 1990. P. 21–34. (In Russ.)
17. Grof S. *Oblasti chelovecheskogo bessoznatel'nogo. Dannye issledovaniia LSD*. Moscow: Izdatel'stvo Transpersonal'nogo Instituta, 1994. 278 p. (In Russ.)
18. Rerich NK. *Altai — Gimalai*. Moscow: Mysl', 1974. 350 p. (In Russ.)

19. Batishchev GS. Tezisy ne k Feierbakh. *Izbrannye proizvedeniya*. Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. P. 400–425. (In Russ.)
20. Marks K. Tetrad' stikhov, posvyashchennaya ottsu. In: Marks K, Ehngel's F. *Sochineniya. Izd. 2-e. T. 40*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1975. C. 439–539. (In Russ.)
21. Ushakov IV, editor. Pomerantseva LE, transl. *Filosofy iz Khuainani / Khuainan'tszy*. Moscow: Mysl', 2004. 430 p. (In Russ.)
22. Bi V. Kommentarii [k «dao deh tszinu»]. Maslov AA, editor. *Misteriya Dao. Mir «Dao deh tszina»*. Moscow: Sfera, 1996. P. 299–378. (In Russ.)
23. Chzhuan-tszy. Malyavin VV, transl. from china. *Chzhuan-tszy. Le-tszy*. Moscow: Mysl', 1995. P. 57–284. (In Russ.)
24. Marks K. Ehkonomicheskie rukopisi 1857–1859 godov. Marks K, Ehngel's F. *Sochineniya. Izd. 2-e. T. 46, Ch. II*. Moscow: Politizdat, 1969. 618 p. (In Russ.)
25. Arsen'ev AS. Ehkologicheskaya problema. Vzgl'yad filosofa. *Izvestiya AN Respubliki Kazakhstan. Seriya obshchestvennykh nauk*. 1992;(3):7–15. (In Russ.)
26. Marks K. K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie. Marks K, Ehngel's F. *Sochineniya. 2-e izd. T. 1*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1961. P. 414–429. (In Russ.)
27. Kommoner B. *Zamykayushchiysya krug. Priroda, chelovek, tekhnologiya*. Leningrad: Gidrometeoizdat, 1974. 280 p. (In Russ.)
28. Atfild R. Ehtika ehkologicheskoi otvetstvennosti. Leont'ev VM, editor. *Global'nye problemy i obshchechelovecheskie tsennosti*. Moscow: Progress, 1990. P. 203–257. (In Russ.)
29. Mosad arav Kuk. Byrehishit. I: 28 — 29. Iosifon D, transl. *Pyat' knig Tory. Ierushalaim, 5738 (1978)*. Khemed Ierushalaim. P. 1–66. (In Russ.)
30. Feierbakh L. *Sushchnost' khristianstva. Sochineniya v 2-kh t. T. 2*. Moscow: Nauka, 1995. p. 5–320. (In Russ.)
31. Batishchev GS. Korn i plody. Ul'timatnye uroki iz global'noi ehkologicheskoi situatsii. Shaukenova ZK, editor. *Izbrannye proizvedeniya*. Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. P. 594–607. (In Russ.)
32. Khiggins R. Sed'moi vrag. Chelovecheskii faktor v global'nom krizise. *Global'nye problemy i obshchechelovecheskie tsennosti*. Moscow: Progress, 1990. P. 26–85. (In Russ.)
33. Marsh G. *Chelovek i priroda, ili O vliyanii cheloveka na izmenenie fiziko-geograficheskikh uslovii prirody*. Saint Petersburg: N. Polyakov i K°, 1866. 587 p. (In Russ.)
34. Marks F. Ehngel'su v Manchester. [London], 25 marta 1868 g. In: Marks K, Ehngel's F. *Sochineniya. Izd. 2-e. T. 32*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1964. P. 43–46. (In Russ.)
35. Drobnitskii OG. *Mir ozhivshikh predmetov. Problema tsennosti i marksistskaya filosofiya*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1967. 351 p. (In Russ.)
36. Marks K. Kapital. Kritika politicheskoi ehkonomii. T. 3. Kn. III: Protsess kapitalisticheskogo proizvodstva, vzyaty v tselom. — Ch. 2 (glavy XXIX — LII). Marks K., Ehngel's F. *Sochineniya. izd. 2-e. T. 25. Ch. II*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1962. 920 p. (In Russ.)
37. Pis'mo Makhatmy Kut Khumi № 57 ot 1882 g., adresovannoe A.O. Kh'yumu v svyazi s napisaniem tem sochineniya o Boge. *The Mahatma letters*. Samara, 1996. P. 215–224. (In Russ.)
38. Chetverikova ON. *Trangsgumanizm v rossiiskom obrazovanii. Nashi deti kak tovar*. Moscow: Knizhnyi mir, 2018. 384 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Александр Александрович Хамидов, доктор философских наук, профессор главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН Республики Казахстан. Алматы, Казахстан. **E-mail:** smiriti@list.ru

Information about the author

Aleksandr A. Khamidov, Doctor of Philosophy, Professor Chief Researcher at the Institute of Philosophy, Political Science and Re-League Studies. Almaty, Kazakhstan. **E-mail:** smiriti@list.ru

РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИВАНА ИЛЬИНА И ЕВРАЗИЙЦЕВ: ДВА ВЕКТОРА РУССКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ 20–30-Х гг.¹

© *И.В. Демин*

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 15.08.22

В окончательном варианте: 03.09.22

■ Для цитирования: Демин И.В. Революция 1917 года в интерпретации Ивана Ильина и евразийцев: два вектора русской консервативной публицистики 20–30-х гг. // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 41–47. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.3>

Аннотация. Проводится сравнительный анализ двух трактовок Русской революции, представленных в публицистических работах Ивана Ильина и евразийцев. И Ильин, и евразийцы усматривали духовные истоки и предпосылки революции в умонастроении русского предреволюционного общества, прежде всего — русской интеллигенции. Разделяя общую установку на ценностный примат национальной самобытности, Ильин и евразийцы радикально расходились в оценках сущности и перспектив русского большевизма. Это расхождение объясняется несовпадением фундаментальных исторических презумпций. Для евразийцев советское государство было продолжением многовековой истории России-Евразии. Ильин же усматривал в русской революции катастрофический разрыв исторической преемственности.

Ключевые слова: Русская революция; большевизм; идеология евразийства; политическая философия И.А. Ильина; критика европоцентризма.

RUSSIAN REVOLUTION OF 1917 AS INTERPRETED BY IVAN ILYIN AND THE EURASIANISTS: TWO VECTORS OF RUSSIAN CONSERVATIVE JOURNALISM IN THE 1920^s AND 1930^s

© *I. V. Demin*

Samara University, Samara, Russia

Original article submitted: 15.08.22

Revision submitted: 03.09.22

■ For citation: Demin I.V. Russian Revolution of 1917 as interpreted by Ivan Ilyin and the Eurasianists: two vectors of Russian conservative journalism in the 1920^s and 1930^s. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):41–47. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.3>

Abstract. The article provides a comparative analysis of two interpretations of the Russian Revolution presented in the journalistic works of Ivan Ilyin and the Eurasianists. Both Ilyin

¹ Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

and the Eurasianists saw the spiritual origins and prerequisites of the revolution in the mindset of the Russian pre-revolutionary society, primarily the Russian intelligentsia. Sharing a common attitude towards the value primacy of national identity, Ilyin and the Eurasianists radically differed in their assessments of the essence and prospects of Russian Bolshevism. This discrepancy is explained by the inconsistency of fundamental historical presumptions. Eurasianists considered the Soviet State a continuation of the centuries-old history of Russia-Eurasia. In turn, Ilyin saw in the Russian Revolution a catastrophic break in historical continuity.

Keywords: Russian Revolution; Bolshevism; Eurasianism ideology; I.A. Ilyin's political philosophy; critique of Eurocentrism

Русская революция 1917 г. стала переломным событием не только в общественно-политическом развитии России, но и в истории отечественной философской мысли. Ни один из русских мыслителей, современников 1917 года, не обошел вниманием это событие. Достаточно упомянуть в этой связи авторов знаменитого сборника «Из глубины» (1918): Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.А. Аскольдова, В.Н. Муравьева, П.Б. Струве, П.И. Новгородцева. Философская и философско-публицистическая литература, посвященная осмыслению духовно-мировоззренческих предпосылок, политического и религиозного смысла революционных событий, их возможных последствий, исчисляется сотнями (если не тысячами) статей и брошюр. Дискуссии о русской революции, большевизме, советском общественно-политическом строе не прекращались на протяжении более трех десятилетий (20–40-е гг.) и стали затихать лишь в конце 40–начале 50-х гг., вследствие ухода из жизни виднейших представителей русской эмигрантской философской мысли.

При всем многообразии конкретных оценок и трактовок, в контексте русской философской эмиграции события 1917 г. воспринимались по преимуществу как национальная катастрофа. Однако эта общая оценка скрывала множество идеологически полярных трактовок и интерпретаций. На примере интерпретации и оценки русской революции и советского политического проекта становится отчетливо видна мировоззренческая и идеологическая неоднородность и даже расколотость не только эмигрантской общественно-политической мысли, но и консервативного ее направления. В консервативной публицистике 20–30-х гг. XX в. обнаруживается как минимум два разнонаправленных вектора: национально-монархический, связанный с именем И.А. Ильина, и евразийский.

Из всех представителей русской философской эмиграции Иван Александрович Ильин, как известно, занимал наиболее непримиримую и бескомпромиссную позицию по отношению к революции 1917 г. и большевизму. В десятках статей, не жалея хлестких отрицательных эпитетов, он разоблачал революцию как «величайшее насилие» и «величайшую ложь» [5], «неизжитый бунт крепостной души и крепостной злобы» [5], «узаконение уголовщины и политизацию криминальной стихии» [5]. На этом фоне оценка революции классиками евразийства 20-х г. (Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким, Н.Н. Алексеевым) отличалась большей сдержанностью, парадоксальностью и была куда менее однозначной.

Представленная в публицистике Ильина и евразийцев трактовка революции неоднократно рассматривалась в исследовательской литературе [2, 3, 11, 12] и хорошо известна историкам русской общественной мысли. Остановимся поэтому, лишь на самых общих и наиболее значимых моментах.

Обратимся вначале к тем мировоззренческо-идеологическим установкам, которые являются общими для Ильина и евразийцев.

И Ильин, и евразийцы усматривали духовные истоки и предпосылки революции в умонастроении русского предреволюционного общества, прежде всего — русской интеллигенции. Примечательно, что Ильин не менее последовательно, чем евразийцы, обличал ту «западническую» традицию русской общественной мысли, идейным вдохновителем которой был Чаадаев. «Русская революция, — писал Ильин, — подготовлялась на протяжении десятилетий <...> людьми сильной воли, но скудного политического разума и доктринерской близорукости. Эти люди, по слову Достоевского, ничего не понимали в России, не видели ее своеобразия и ее национальных задач. Они решили политически изнасиловать ее по схемам Западной Европы, “идеями” которой они как голодные дети объелись и подавились. Они не знали своего отечества; и это незнание стало для русских западников гибельной традицией со времен главного поносителя России — католика Чаадаева» [6, с. 107–108]. Марксизм в этой связи рассматривался русским философом как одно из направлений идеологически многоликого русского западничества, не имевшего ничего общего с отечественной духовно-исторической традицией и органически враждебного русскому православию [4].

Критика беспочвенности русской интеллигенции (как либеральной, так и революционной), изобличение западничества как мировоззренческой предпосылки национальной катастрофы 1917 г. является также и лейтмотивом евразийской публицистики.

Н.Н. Алексеев в статье «Русское западничество» (1929) отмечал, что «и европеизаторы России стиля “кнуто-германской” Империи, и их умеренные противники либералы, и радикалы, включая марксистов» являлись «эпигонами европейской культуры», разделяли общие мировоззренческие предпосылки, видели в русском народе лишь «косную массу», «тормозящую развитие России к прогрессивному лучшему» [1, с. 109]. Согласно Алексееву, русское западничество в своем развитии завершило и исчерпало все возможные свои циклы: «подражали Европе старой, старались подражать Европе новой, современной, и, наконец, закончили подражанием Европе будущей, еще реально не существующей или только существующей в зародыше» [1, с. 110]. Сходные идеи развивались также и другими теоретиками евразийства.

Таким образом, и Ильин, и евразийцы исходили из общей презумпции культурно-исторической, цивилизационной, духовно-религиозной самобытности России, отвергали соблазн западничества, подвергали критике беспочвенность русской интеллигенции. Однако, разделяя общую установку на ценностный примат национальной самобытности, Ильин и идеологи евразийства радикально расходились в оценках как истоков и природы большевизма, так и перспектив развития советской политической системы.

В публицистических статьях 20-х гг. Ильин и теоретики евразийства обменивались резко полемическими выпадами, заведомо упрощая и огрубляя

позицию противоположной стороны. Примечательно, что каждая сторона обвиняла другую именно в игнорировании самобытности России.

Так, Н.С. Трубецкой в статье «Наш ответ: евразийство и белое движение» (1925), не называя, правда, имен, писал об идейных противниках, которые «травят евразийство на страницах своих газет» [13, с. 387]: «физически они еще живут, но как политики и идеологи давно умерли» [13, с. 387]. «Это бывшие люди, они живут всецело в прошлом, а настоящее их ничему не научило» [12, с. 387]. Критики евразийства, согласно Трубецкому, исходят из ложной дилеммы: «или дореволюционный status quo, или коммунизм» [13, с. 387]. Между тем, возврат к дореволюционному status quo невозможен, поскольку революция, согласно евразийской трактовке, как раз и стала закономерным результатом той антинациональной политики, которую проводили российские императоры на протяжении XVIII и XIX вв.

И.А. Ильин, в свою очередь, в статье «Самобытность или оригинальность?» [7], смешивая евразийство и сменовеховство, обвинял евразийцев в «азиофильстве», подмене подлинной самобытности «жалким оригинальничаньем» [7, с. 305].

Примечательно, что подобная идейная непримиримость возникла на почве общих, разделяемых и евразийцами, и Ильиными, фундаментальных мировоззренческих презумпций и установок. Помимо неприятия западничества, этой родовой травмы русской интеллигенции, и установки на национальную самобытность сюда можно отнести: утверждение идеи служения и вытекающего из нее принципа идеократии, последовательный антилиберализм, проявляющийся в неприятии западной модели политической многопартийности, парламентаризма, «формальной» демократии. И евразийцы, и Ильин придерживались «органического» понимания социально-исторической жизни и государства, отвергали присущие либеральным и социалистическим идеологическим доктринам принципы механицизма и детерминизма. Тем более значимым представляется тот факт, что в своих оценках и характеристиках сущности русского большевизма и советского политического строя Ильин и евразийцы фатально и необратимо расходились.

Резкость и бросающаяся в глаза несправедливость тех упреков и обличений, которые каждая сторона адресовала другой, отчасти объясняются polemическим характером статей. Но дело не только в публицистическом формате спора, но и в несовпадении фундаментальных исторических презумпций. Для евразийцев советское государство было *продолжением* многовековой истории России-Евразии. П.Н. Савицкий в статье «Евразийство как исторический замысел» писал: «Россию-Евразию евразийцы воспринимают как “симфоническую личность”. Они утверждают непрерывность ее существования. Она живет и в СССР, но только не осознает в нем своего существования» [10, с. 479]. Ильин же усматривал в русской революции *катастрофический разрыв* исторической преемственности, а в Советском Союзе — своего рода анти-Россию [9]. Русский философ видел в революции катастрофу и «сатанинский эксперимент», движимый одной только силой разрушения [5]. С начала 20-х гг. на протяжении без малого 30 лет он писал о недопустимости смещения национальной России с Советским Союзом, «русского» с «советским».

Ильин описывал революцию как растянувшееся во времени *национальное самоубийство*. «Началось с революционно-демократического и пассивно-непротивленческого самоубийства буржуазии и интеллигенции. Затем дошла очередь до крестьянства, выделяющего из себя тех самых коммунистических рабочих и солдат, которые его экспроприируют. И параллельно идет самоубийство рабочего класса, опускающегося до состояния индустриального рабства и безработной черни» [8, с. 110].

Косвенно оппонировав Ильину, Н.С. Трубецкой выступал против тех деятелей белой эмиграции, которые видели в революции «не стадию русской истории, а лишь перерыв в русской истории», для которых «естественная жизнь России как бы прекратилась с момента большевистского переворота» [13, с. 388]. Вопреки этой распространенной в эмигрантской среде точке зрения идеолог евразийства утверждал, что «несмотря на всю искусственность доктрин коммунизма, большевистскому правительству тем не менее силою вещей приходится осуществлять в целом ряде вопросов ту политику, которая является для России естественной, и приходится осуществлять эту политику именно потому, что Россия не умерла, что как историческая личность она продолжает жить и сейчас, несмотря на иго коммунизма» [там же].

Другой виднейший теоретик евразийства П.Н. Савицкий писал: «одно из отличий евразийцев от других современных русских группировок заключается в том, что они явственно ощущают черты исторических преюльствий, уже и теперь пронизывающих революцию» [10, с. 479].

И евразийцы, и Ильин, характеризуя революционный эксперимент 1917 г., писали об «иге», однако это терминологическое совпадение не должно вводить в заблуждение. Евразийцы последовательно различали *коммунизм* как идеологию, имеющую свои истоки в западноевропейском («германо-романском») культурно-историческом контексте, и *большевизм* как социально-политическое явление, во многом укорененное в русской исторической традиции. Ильин же подобное различие безоговорочно отвергал. Примечательно в этой связи, что Трубецкой использует термин «иго коммунизма», тогда как Ильин называет одну из своих статей «Иго большевизма».

В контексте евразийской публицистики 20-х гг. главным жупелом, квинт-эссенцией всего антинационального, был «европеизм» (коммунизм же рассматривался как одно из ответвлений «европеизма» и «западничества»). В публицистике же Ильина таким жупелом выступал большевизм, отождествляемый с коммунизмом. Примечательно, что Ильин и евразийцы использовали одни и те же выражения для описания того начала, в котором видели главную угрозу русской национальной самобытности. Н.С. Трубецкой писал о «ядах и соблазнах европеизма» [13, с. 388], И.А. Ильин — о яде и соблазне большевизма [5].

Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев и другие теоретики классического евразийства увидели в революции не только закономерный итог всего предшествующего исторического развития, но и возможность возвращения российской государственности к ее исконным — евразийским — началам, надежду на преодоление губительной для России европоцентристской культурно-цивилизационной и геополитической ориентации. Евразийцы подчеркивали парадоксальную природу революционных трансформаций: возвращение

к исконной национальной традиции подспудно осуществляется *вопреки* провозглашенным большевиками антинациональным коммунистическим принципам. Евразийство, по словам Н.С. Трубецкого, «решительно отвергая атеистические, материалистические и социалистические доктрины большевизма, тем не менее старается сквозь накиннутую на Россию красную мантию коммунизма прощупать биение живого сердца России, проследить изменения живого организма России» [13, с. 389].

Столь же неоднозначно оценивался евразийцами и советский правящий слой, и политический строй. Советская государственность, согласно евразийской трактовке, была *идеократической* по своей природе, и в то же время *антиидеократической* (материалистической и атеистической) по своей (провозглашаемой) идеологии. Согласно же трактовке Ильина, ничего парадоксального, ничего двойственного и внутренне противоречивого в русской революции и большевистском строе нет. Революция в публицистике Ильина получает вполне однозначную характеристику антидуховной, антинациональной и антигосударственной стихии, губительной и разрушительной не только для исторической России, но и для всего человечества.

Список литературы

1. Алексеев Н.Н. Русское западничество // Путь. 1929. № 15. С. 81–111.
2. Гаман Л.А. И.А. Ильин о революции 1917 года в России // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 3. С. 131–136.
3. Гаман Л.А. Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли: дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 2008. 418 с.
4. Ильин И.А. Ненавистники России (II). Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. в 2 т. Т. 2. Москва: Айрис-пресс, 2008. С. 252–256.
5. eshatologia.org [Internet]. Ильин И.А. О революции [дата обращения: 22.05.2022]. Доступ по ссылке: <https://eshatologia.org/apostasia/bolshevizm/statii/o-revolutsii>
6. Ильин И.А. Русская революция была катастрофой. В кн.: Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 гг. Т. 1. Москва: МП «Рарог», 1992. С. 107–111.
7. Ильин И.А. Самобытность или оригинальничание? Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). Москва: Русская книга, 2001. С. 303–309.
8. Ильин И.А. Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. Москва: Русская книга, 2001. 576 с.
9. Ильин И.А. Советский Союз — не Россия. Памятные тезисы. Собрание сочинений в 10 т. Москва: Русская книга, 1998. С. 323–358.
10. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел. Избранное. Москва: РОССПЭН, 2010. С. 479–494.
11. Семенов А.А. Евразийское понимание природы Октябрьской революции и перспектив сотрудничества с советской властью // Проблемы современной экономики. 2017. № 4. С. 17–21.
12. Сухорукова О.А. «Правда вопросов и неправда ответов»: Г. Флоровский и евразийцы о русской революции 1917 года // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 39–47.
13. Трубецкой Н.С. Наш ответ. Наследие Чингисхана. Москва: АГРАФ, 1999. С. 382–394.

References

1. Alekseev NN. Russkoe zapadnichestvo. *Put'*. 1929;(15):81–111. (In Russ.)
2. Gaman LA. IA Il'in o revolyutsii 1917 goda v Rossii. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*. 2007;(3):131–136. (In Russ.)
3. Gaman LA. *Revolyutsiya 1917 g. i sovetskaya istoriya v osveshchenii russkoi religioznoi ehmi-grantskoi mysli* [dissertation]. Tomsk, 2008. 418 p. (In Russ.)
4. Il'in IA. *Nenavistniki Rossii (II). Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954 gg. v 2 t. T. 2*. Moscow: Airis-press, 2008. P. 252–256. (In Russ.)
5. eshatologia.org [Internet]. *Il'in IA. O revolyutsii* [accessed: 22.05.2022]. Available from: <https://eshatologia.org/apostasia/bolshevizm/statii/o-revolutsii> (In Russ.)
6. Il'in IA. Russkaya revolyutsiya byla katastrofoi. In: *Nashi zadachi. Istoricheskaya sud'ba i budushchee Rossii. Stat'i 1948–1954 gg. T. 1*. Moscow: МР «Rarog», 1992. P. 107–111. (In Russ.)
7. Il'in IA. Samobytnost' ili original'nicanie? *Stat'i. Lektsii. Vystupleniya. Retsenzii (1906–1954)*. Moscow: Russkaya kniga, 2001. P. 303–309. (In Russ.)
8. Il'in IA. *Sobranie sochinenii: Kto my? O revolyutsii. O religioznom krizise nashikh dnei*. Moscow: Russkaya kniga, 2001. 576 p. (In Russ.)
9. Il'in IA. Sovetskii Soyuz — ne Rossiya. Pamyatnye tezisy. *Sobranie sochinenii v 10 t*. Moscow: Russkaya kniga, 1998. P. 323–358. (In Russ.)
10. Savitskii PN. Evraziistvo kak istoricheskii zamysel. *Izbrannoe*. Moscow: ROSSPEHN, 2010. P. 479–494. (In Russ.)
11. Semenov AA. Eurasian interpretation of the nature of the October revolution and perspectives of collaboration with the soviet regime (Russia, St. Petersburg). *Problems of modern economics*. 2017;(4):17–21. (In Russ.)
12. Sukhorukova OA. «The truth of questions and untruth of answers»: G. Florovsky and eur-asians about the Russian revolution of 1917. *Journal of Moscow City University*, Series “Philosophic Sciences”. 2017;(1):39–47. (In Russ.)
13. Trubetskoi NS. Nash otvet. *Nasledie Chingiskhana*. Moscow: AGRAF, 1999. P. 382–394. (In Russ.)

Информация об авторе

Илья Вячеславович Демин, доктор философских наук, профессор философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», Самара, Россия. **E-mail:** ilyadem83@yandex.ru

Information about the author

Ilya V. Demin, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Samara University, Samara, Russia. **E-mail:** ilyadem83@yandex.ru

ЦЕННОСТИ СВЯТОГОРСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

© *Е.А. Тюгашев*

Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Новосибирск, Россия

Поступила в редакцию: 11.09.22

В окончательном варианте: 15.09.22

■ Для цитирования: Тюгашев Е.А. Ценности святогорской культурной традиции // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 48–54. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.4>

Аннотация. На основе аксиологического анализа сочинений Нила Сорского и Иннокентия Комельского выделены ценности святогорской (афонской) культурной традиции в России. Ее специфическими ценностями являются сохранение себя, новоначание, средний путь, общительное житие, внутреннее делание.

Ключевые слова: Россия; ценности; традиция; традиционные ценности; афонская традиция; святогорская традиция; нестяжатели; Нил Сорский.

VALUES OF THE SVYATOGORSK CULTURAL TRADITION

© *Е.А. Tyugashev*

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education
“Novosibirsk National Research State University”, Novosibirsk, Russia

Original article submitted: 11.09.22

Revision submitted: 15.09.22

■ For citation: Tyugashev E.A. Values of the svyatogorsk cultural tradition. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):48–54. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.4>

Abstract. Based on the axiological analysis of the works of Neil Sorsky and Innokenty Komelsky, the values of the Svyatogorsk (Athos) cultural tradition in Russia are highlighted. Its specific values are self-preservation, new beginning, middle way, sociable life, inner work.

Keywords: Russia; values; tradition; traditional values; Athos tradition; Svyatogorskaya tradition; non-possessors; Nil Sorsky.

Введение

В развернувшейся в последние десятилетия битве за традиционные ценности актуальным представляется вопрос об их выделении. Обычными является произвол и потенциально «дурная бесконечность» в выделении ценностей, когда под последними понимается любое явление окружающей действительности, актуально значимое для человека. Ценности часто отождествляют с добродетелями, идеалами, ориентирами, потребностями, смыслами. На мой взгляд, некоторое явление выступает ценностью только при определенном способе обращения с ним, а этот способ как раз выражен и закреплён в традициях.

Поэтому перспективен подход к выявлению ценностей в рамках авторитетных культурных традиций. Эти традиции сохраняют и передают культурно оптимальные образцы (модели, нормы) поведения, которые и рассматриваются в качестве традиционных ценностей — как, например, «пять постоянств» в конфуцианстве. В условиях полной неопределённости того, что следует считать ценностями (а тем более — традиционными ценностями), именно пример конфуцианских ценностей можно считать ориентиром аксиологического исследования [1].

Цель данной статьи состоит в выделении базовых ценностей святогорской (афонской) культурной традиции. Данная православная традиция названа по имени Святой Горы Афон, с которой всегда было тесно связано русское монашество, начиная с Антония Печерского [2]. Значимость святогорской традиции для российского общества ярко проявилась в деятельности Нила Сорского и других нестяжателей, оппонировавших иосифлянам. Ценностные основания этой полемики признаются практически актуальными на протяжении последующей истории России и в настоящее время [3, с. 229].

Выделение ценностей святогорской традиции представляется задачей не тривиальной.

Во-первых, даже в специализированном аксиологическом исследовании предложено выделить не ценности, а значимые для Нила Сорского добродетели — пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность, смирение [4, с. 17]. Очевидно, что указанные добродетели являются общехристианскими и неспецифичны для святогорской традиции.

Во-вторых, нестяжательство обычно ассоциируется с нестяжанием, пустынножительством, безмолвием, умным деланием. Но эти принципы данное православное течение реализовывало лишь частично. Так, нестяжание означало лишь отказ от насильственного стяжания чужих трудов [5, с. 87]. Допускалось немного милостыни от христолюбцев (включая государственное содержание), имущество немногоценное и неукрашенное для кельи. И требовалось стяжать труды и подвиги, духовное мудрование и духовный разум, умиление и слезы. А безмолвие не исключало духовных бесед, вразумляющих и укрепляющих, с братьями и странниками [5, с. 199].

Таким образом, сложившиеся представления о ценностных ориентациях нестяжательства оказываются не вполне точными. Поэтому для выявления ценностей святогорской культурной традиции необходимо обратиться к трудам Нила Сорского как аутентичному источнику.

Сохранение себя

«...Подобает сохранять себя...» — писал Нил Сорский [5, с. 197]. Ради смертного спасения он призывает к сохранению себя от лукавых и неподобающих помыслов и страстей (тем более — от слов и дел), от зол и небрежения, от порочной жизни, от всего сопротивного благодати. Как же сохранять себя, хранить себя в целомудрии и чистоте?

Прежде всего подобает быть очень внимательными [5, с. 129] и в мысленном подвиге тщательно отсекаать начало помыслов. Трезвение важнее всего во сне: «Особенно же во время сна держись благоговейно внутренне, мысленно, вовне же — во всех членах благоопрятно» [5, с. 131]. Кроме контроля сновидений, рекомендуется, от сна восстав, прославить Бога, исповедаться Ему, а потом заниматься делами. Напомним, аналогичную медитативную практику после пробуждения ото сна (и до засыпания) рекомендовали пифагорейцы.

Следует сохранять себя от бесед и слышания, и видения неподобающего [5, с. 227]. При нашествии помыслов Нил Сорский советует покаяние, молитву, пение, чтение, рукоделие или другое служение. Стараясь всегда пребывать в деле Божиим, все это делать нужно в свою меру, по силе и подходящим для себя образом. Например, молиться Богу можно по-разному, повторяя, например, что-нибудь из Писания: «Преследующие меня ныне окружили меня»; «Радость моя, избавь меня от окруживших меня» [5, с. 233].

Новоначалие

Обращаясь к первоисточникам, мы начинаем с начала, то есть ориентируемся на ценность новоначалия. Новоначальный — это неопит, находящийся в начале пути. Он еще неразумен, к чему-то неспособен и неискусен.

Для Нила Сорского новоначалие есть не просто рутинная экзистенциальная ситуация, но и праксема — конкретная тактика действий в данной ситуации. Безусловным основанием действия в любой ситуации он считает Писание и предания святых отцов. На его взгляд, многие пренебрегают ими, живут не по законам Бога, по своей воле и умыслу, творя развратное и мня это осуществлением добродетели [5, с. 241].

В отношении себя Нил Сорский говорит, что «по своей воле и по своему разуму не смею я ничего делать» [5, с. 243]. Точнее говоря, поясняет он, «когда нужно мне что-то сделать, прежде всего я пытливо читаю божественные Писания и, если не найду согласное с моим соображением о начинании дела, откладываю его, пока не найду; когда же найду, благодатью Божией, делаю в благой уверенности как одобренное» [5, с. 237]. Таким образом, Нил Сорский предлагал каждое начинание сверять со свидетельствами базовых текстов традиции.

Итак, начиная что-либо, необходимо освободиться от автоматизма привычных схем деятельности. Для этого следует обратиться к первоисточникам, содержащим авторитетные образцы. По-видимому, непосредственное следование устоявшейся традиции чревато незаметным, постепенным уклонением трансляторов от ее первоначального содержания. Поэтому при безусловном доверии к истокам традиции необходимо возвращаться к ее началу и основанию.

Модель поведения Нила Сорского («припасть к истокам») воспроизводится в различных вариантах — приезд на родину, возвращение к классике, изучение первоисточников, обращение к архивным источникам и нормативным правовым актам. Как это ни удивительно, данная тактика, когда, казалось бы, начинают с нуля, способна не только верифицировать деятельность, но и существенно обновить ее.

Средний путь

Распространено представление о слабости в России срединной культуры. Наряду с этим в христианстве и православном учении присутствует идея среднего («царского») пути. Одна из его интерпретаций была предложена нестяжателями. «Нестяжатели северного пустынножительства избрали средний путь между анахоретством (отшельничеством) и киновией (монашеским общежитием), соединяя умеренную аскезу с полезным трудом», — писал В.В. Мильков [6, с. 53]. Средний путь — это житие с несколькими братьями, которые могут помочь друг другу. В скиту Нила Сорского в отдельных кельях проживало до 14 монахов.

В общем виде средний путь понимался как путь, от которого не следовало уклоняться, воздерживаясь от впадения в крайности. Нил Сорский считал, что в деле сохранения себя удобнее продвигаться в подобающее время и среднюю меру, так как «Писание свидетельствует, что на среднем пути обычно не падают» [5, с. 197]. Правда, не было ясно то, как держаться среднего. Поэтому в целом рекомендовались умеренность и постепенность во всем.

Нил Сорский советовал делать «сколько по силе» [5, с. 237] и возможности [5, с. 91], «прежде времени на высокое не дерзать» [5, с. 197]. Но особенно наглядно методика определения среднего пути изложена в его рассуждении «О мере пищи».

Полагая, что «все же разнообразие природы одним правилом объять невозможно, поскольку великое различие имеют тела в крепости...» [5, с. 135], Нил Сорский предлагал действовать опытным путем, немного прибавляя или убавляя количество пищи. «Общее же правило для новоначальных — прекращать есть немножко голодным, — советовал преподобный. — Если же до полной сытости наестся, и это безгрешно. А если иногда немного пресытится, да укорит себя и так, благодаря падениям, одерживает победу» [5, с. 135, 137].

Последнее уточнение очень важно. В рамках колебательного движения вокруг «средней меры» не представлялось возможным (и это реалистично) добиться полного совпадения с ней. Например, при купле-продаже «подобает не вводить в убыток брата, а скорее самим терпеть ущерб» [5, с. 87]. Работающим мирянам подавать больше, чем положено. Подобает всегда избирать последнее место, носить худшую одежду, любить не приносящие чести дела, первым приветствовать, не выказывать себя [5, с. 159]. Истинную благодать скрывать подобает. А Господь заметит и поможет, если потребует.

Таким образом, при необходимости допускается небольшое уклонение от средней меры в ту или другую сторону (с укорением себя). Так, Нил Сорский видел превышение меры в написании посланий своим ученикам Вассиану Патрикееву [5, с. 223] и Гурию Тушину [5, с. 231].

Общительное житие

Средний путь, собственно, состоял в скитском житии — в одиночном проживании в удаленных друг от друга кельях. Монахи изредка встречались, выходя из келий только по уставу, по повелению настоятеля или с его благословения. И этим общительное житие отличалось от отшельничества и общежития в монастырях.

Общение монахов рассматривалось как необходимое условие спасения. Если кто-то случаем падет, то исповедью настоятельствующему можно исправить согрешения. Кроме того, «иноческая милостыня — помочь брату словом во время нужды и утешить ему скорбь рассуждением духовным» [5, с. 89].

По убеждению Иннокентия Комельского, ученика и сподвижника Нила Сорского, уединенное житие причиняет немалый вред. «Слышал я, навестив, мужа безмолвствующего, как ястреба в клетке от горести и ярости в себе бранившегося и на лицо, словно тут бывшее, опечалившее, наскокивавшего, и я им благочестно советовал не сидеть особняком, да не станут из людей бесами, — писал преподобный. — ...Ибо всякое сидение без общения, поблизости ли, или далеко друг от друга будут кельи, не есть мера этого среднего пути, но отшельническое это житие и единокорство с бесами... И в таком житии в древности и ныне многое множество страстных и немощных повредилось. Того ради повелевают святые жить вдвоем или втроем общежительно, чтобы, друг другу в страхе Божиим повинуюсь, познавали мы свою немощь» [5, с. 349].

Иннокентий Комельский полагал, что жизнь в келье с одним-двумя братьями дает возможность познавать свою немощь и меру, освобождает самолюбия и пристрастия, высокоумия и самочиния. Любое делание можно согласовать с братом. Выбатывается навык отсечения своей воли и повиновения. Если же падет человек, то может обратиться к брату с покаянием и получить прощение: «Ибо как человек пал он и встал, нисколько не сомневаясь» [5, с. 351].

Внутреннее делание

Постоянным занятием монашествующего является лютая брань со скверными помыслами. Борьба с ними ведется внешним и внутренним деланием. Внешнее (телесное) делание — это служение, рукоделие, пение, чтение, молитва. Внутреннее (душевное, мысленное, сердечное, умное) делание — это внутренняя речь и иной труд души.

Внутреннее делание не замещает внешнее [5, с. 113], но оно особенно эффективно. «И, проведя достаточное время в таковом, приди и расскажи мне, что увидишь в душе твоей: неужели и сам не признаешь невозможной вещь — вместиться такому вниманию во внешнее моление, помимо единого вмещающего его умного делания?» — вопрошал Иннокентий Комельский [5, с. 337]. По его оценке, внутреннее делание значительно умножает возможности по сравнению с внешним деланием.

Внутреннее делание влияет и на окружающих. Нил Сорский советует не воздавать зла оскорбившим, а претерпевать благодушно, покрывать их и творить благо, молясь о них [5, с. 137]. По его убеждению, «не без Божьего промысла все с нами случается и что все на пользу посылает нам Бог и для спасения наших душ» [5, с. 147, 149]. Все допускается и попускается Богом.

«И уразумев это по опыту, мудреет человек благодаря происшедшим изменениям», — заключает Нил Сорский [5, с. 147, 149].

Аналогично Иннокентий Комельский говорил: «Не подобает же на таковых и словами наскакивать, ни поносить, ни укорять их, но надо предоставлять это Богу: в силах ведь Бог исправить их...» [5, с. 235]. Предлагается благодарить обличающего, поразмыслить о собственных несовершенствах и изменить свое поведение.

Заключение

Выделенные нами на материалах сочинений Нила Сорского и Иннокентия Комельского ценности святогорской культурной традиции — ценности сохранения себя, новоначалия, среднего пути, общительного жития, внутреннего делания — выступали практически действенными и психологически мотивированными образцами поведения. Так, нестяжатели разных поколений всегда не одобряли казнь еретиков. Придавая большое значение первоисточникам, они активно занимались переписыванием (с правкой) и переводами святоотеческих трудов. Отношение нестяжателей к монастырским именьям через некоторое время было поддержано государством. Нельзя не признать по-житейски здравомыслящими практики среднего пути, общительного жития и внутреннего делания. А последняя узнается в замысле политики перестройки и в программном требовании начать себя. Возможно, начинать следовало с первоисточников — с издания полного собрания сочинений (с параллельным переводом) К. Маркса и Ф. Энгельса, то есть с того, что не удалось сделать за семьдесят лет Институту марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

Список литературы

1. Тюгашев Е.А. Конфуцианская и кирилло-мефодиевская традиции: сравнительный аксиологический анализ // Сборник материалов международной научно-практической конференции «Историко-культурное наследие России и Китая: вопросы изучения, сохранения и развития»; Май 26, 2021; Краснодар: Краснодарский государственный институт культуры, 2021. С. 173–176.
2. Духовные связи Нежина и Святой Горы Афон в XVIII веке. Русь — Святая Гора Афон: тысяча лет духовного и культурного единства // Международная научная конференция в рамках юбилейных торжеств, приуроченных к празднованию 1000-летия присутствия русских монахов на Святой Горе Афон. Москва: Синодальный отдел по монастырям и монашеству Русской Православной Церкви; Данилов мужской монастырь, 2017. 544 с.
3. Пименов В.Ю. Иосиф Волоцкий versus Нил Сорский: опыт противостояния мировоззренческих парадигм // Известия Смоленского государственного университета. 2010. № 1. С. 220–230.
4. Засельская Т.Л. Аксиология Древней Руси: учение Нила Сорского // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Педагогика. 2011. № 2. С. 15–18.
5. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / под ред. Г.М. Прохорова. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2008. 424 с.
6. История русской философии: Учебник / под общ. ред. М.А. Маслина. Москва: ИНФРА-М, 2016. 640 с.

References

1. Tyugashev EA. Konfutsianskaya i kirillo-mefodievsкая traditsii: sravni-tel'nyi aksiologicheskii analiz. Proceeding of the international science and practice conferences «Istoriko-kul'turnoe nasledie Rossii i Kitaya: voprosy izucheniya, sokhraneniya i razvitiya»; 2021 May 26; Krasnodar. Krasnodar: Krasnodarskii gosudarstvennyi institut kul'tury, 2021. P. 173–176. (In Russ.)
2. Dukhovnye svyazi Nezhina i Svyatoi Gory Afon v XVIII veke. Rus' — Svyataya Gora Afon: tsysyacha let dukhovnogo i kul'turnogo edinstva. *Proceeding of the International scientific conference within the framework of the anniversary celebrations dedicated to the celebration of the 1000th anniversary of the presence of Russian monks on Holy Mount Athos*. Moscow: Sinodal'nyi otdel po monastyryam i monashestvu Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi; Danilov muzhskoi monastyr', 2017. 544 p. (In Russ.)
3. Pimenov VYu. Nil Sorsky versus Joseph of Volotsk: world outlook opposition. *Izvestiya Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010;(1):220–230. (In Russ.)
4. Zasel'skaya TL. Aksiologiya Drevnei Rusi: uchenie Nila Sorskogo. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Pedagogika*. 2011;(2):15–18. (In Russ.)
5. Prokhorov GM, editor. *Prepodobnye Nil Sorskii i Innokentii Komel'skii. Sochineniya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008. 424 p. (In Russ.)
6. Maslin MA, editor. *Istoriya russkoi filosofii: Uchebnik*. Moscow: INFRA-M, 2016. 640 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Евгений Александрович Тюгашев, доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет», Новосибирск, Россия. **E-mail:** filosof10@yandex.ru

Information about the author

Evgeny A. Tyugashev, Doctor of philosophy, associate Professor of the Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia. **E-mail:** filosof10@yandex.ru

ПРОГРАММА ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ: ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ

© *М.А. Можейко*

УО Белорусский государственный университет культуры и искусств, Минск,
Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 12.09.22

В окончательном варианте: 15.09.22

■ Для цитирования: Можейко М.А. Программа трансдисциплинарного диалога в современной науке: парадигмальные основания // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 55–66. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.5>

Аннотация. В качестве парадигмальных оснований программы трансдисциплинарного диалога в современной науке рассматриваются формирование детерминизма нового типа, переход от аналитик бытия к аналитикам становления, отказ от жесткой номотетики и традиционного толкования субъект-объектной оппозиции. Рассмотрены тенденции преодоления междисциплинарных границ в современной науке, приводящие к сближению естественных и гуманитарных наук, в том числе — к адаптации естествознанием ряда методологических установок гуманитаристики.

Ключевые слова: нелинейность; недетерминизм; переоткрытие времени; отказ от номотетики; трансдисциплинарный диалог.

PROGRAM OF TRANSDISCIPLINARY DIALOGUE IN MODERN SCIENCE: PARADIGM FOUNDATIONS

© *M.A. Mojeiko*

Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Belarus

Original article submitted: 12.09.22

Revision submitted: 15.09.22

■ For citation: Mojeiko M.A. Program of transdisciplinary dialogue in modern science: paradigm foundations. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):55–66. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.5>

Abstract. The paradigmatic foundations of the program of transdisciplinary dialogue in modern science have been considered: such as — the formation of a new type of determinism, the transition from the analyst of being to the analyst of formation, the rejection of rigid nomothetics and the traditional interpretation of the subject-object opposition. The tendencies of overcoming interdisciplinary boundaries in modern science are have been analyzed, leading to the convergence of the natural and human sciences, including the adaptation of a number of methodological principles of the humanities by natural science.

Keywords: nonlinearity; neodeterminism; rediscovery of time; rejection of nomothetics; transdisciplinary dialogue.

Формирование синергетического подхода в современной науке привело к серьезным парадигмальным изменениям как в естественнонаучном, так и в гуманитарном научном познании, которые выступили факторами все более активного развития трансдисциплинарности современных научных исследований. Можно выделить четыре основные тенденции этих изменений.

1. В отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития науки, синергетический подход к объекту оформляет парадигму детерминизма нелинейного типа, которая опирается на следующие презумпции: а) процесс развития мыслится не в качестве преемственно последовательного перехода от одной стадии развития системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состояниям; б) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможность трактовки процесса в качестве эволюционного; в) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; г) претерпевающий трансформацию объект рассматривается как открытая система, — в противоположность выделяемым линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам; д) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без когнитивных потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме детерминации нелинейного типа; е) нелинейность процесса исключает возможность однозначного прогноза относительно будущих состояний системы. Это позволяет говорить о формировании неадетерминизма, принципиально отличающегося от традиционного восприятия детерминационной связи, но не выходящего при этом за рамки детерминистской парадигмы.

2. На основе синергетического подхода в науке осуществлена радикальная переориентация от так называемых аналитик бытия к аналитикам становления, т. е. переоткрытие времени (и в данном случае философия продолжает не столько традицию художественного модернизма, сколько традицию неклассической философии и, в частности, — М. Хайдеггера). Данный парадигмальный сдвиг в науке предполагает следующие аспекты:

а) аспект необратимости времени, понятый в качестве фундаментального атрибута процессуальности;

б) аспект зависимости избираемого системой способа самоорганизации от прежних бифуркационных выборов;

в) аспект трактовки детерминированности наличного состояния системы со стороны прошлых его состояний не в качестве линейной зависимости (традиционно выражаемой формулой $T_{n-1} \rightarrow T_n \rightarrow T_{n+1}$), но в качестве своего рода памяти процесса, несущего в себе информацию о специфике реализации предшествующих этапов эволюции (т. е. при абсолютно одинаковом предшествующем состоянии T_n для двух сложных систем их состояния T_{n+1} могут

быть диаметрально противоположными в силу того или иного «выбора» ими различных ветвей эволюционного пути на этапах T_n -х и T_n -у соответственно);

г) акцентировка внимания на феномене становления находит свое продолжение в формировании установки на интегрально-синтетическое видение мира, предполагающее отказ от противопоставления таких ракурсов его рассмотрения, как функционирование и развитие: не только от бытия к становлению, но и от их разрыва к их синтезу.

3. Развитие в науке синергетического подхода приводит к формированию отказа от жесткой номотетики как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях и к актуализации значимости единичного и уникального события. В категориальном аппарате современной науки особое место занимает понятие события, фиксирующее уникальность феномена, не могущую быть схваченной в интегральной формулировке общего закона. Метод идиографизма не просто выдвигается современной наукой на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии, — наряду с сохраняющим значение номотетизмом. В силу этого традиционно основанная на дихотомии номотетического и идиографического методов оппозиция естественнонаучного и гуманитарного познания теряет свою жесткость, открывая горизонты возможностей для нового трансдисциплинарного диалога.

4. Важнейшим следствием развития синергетического подхода является то, что оно приводит к распаду субъект-объектной оппозиции и оформлению программы нового трансдисциплинарного диалога.

В современной науке как естествознание, так и гуманитаристика предполагают интеллектуальное движение вне жесткой бинарной оппозиции субъекта и объекта. Эта тенденция, по-разному проявляясь в естественнонаучной и в гуманитарной сферах, тем не менее обнаруживает себя в качестве универсальной.

Становление неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта — как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской (кризис онтологии XX в., приведший к экзистенциализации онтологической проблематики). В фокус критики субъект-объектного типа рациональности попадает прежде всего то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо редуцирует их, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа как угроза человеческому в человеке (Франкфуртская школа, М. Хайдеггер, философия техники в своем антитехницистском векторе: Л. Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шельски и др.).

Позиция синергетики по данному вопросу также лежит в русле развития обрисованной установки. Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции привело (как этого и следовало ожидать, по мысли И. Пригожина) к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены [18, с. 46–52].

Еще в середине XX в. А. Койре отмечал, что «если и есть нечто такое, за что ответственность может быть возложена на... всю современную науку, — раскол нашего мира на два чуждых мира» [39, р. 23].

Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что И. Пригожин и И. Стенгерс обозначили как «сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания»: «...сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени» [19, с. 61–62, 48].

Исследование синергетикой феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи предбиотической эволюции [29; 30], в силу чего, по образному выражению А. Баблюяц, «дарвиновскому “дереву” пришлось пустить корни в неживой мир элементов» [2, с. 244]. Аналогично возникновение социальности утрачивает свой статус конституирования мира, оппозиционного природному [18, с. 47]: с точки зрения синергетики, человек в своей сложности «больше не уникален в безмерности Вселенной», выступая «интегральной частью окружающей его среды» [2, с. 24]. Как было отмечено С.П. Курдюмовым, «признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания... заставляет... по-новому оценить положение человека в космосе» [14, с. 53].

Исходя из этого, синергетика выдвигает программу «нового синтеза», провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гуманитарным и естественнонаучным познанием, но и между «двумя культурами», на которые оказалась расколота классическая западная традиция [19, с. 150]. По оценке О. Тоффлера, «перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части» [22, с. 26].

В гносеологическом плане это знаменует собой финал традиции понимания объекта как внеположенного субъекту: как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, «наша физика предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен... если он ведется внутри природы» [19, с. 280–281].

Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. Как пишет И. Пригожин, «если... природе... присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться к окружающему его миру, — хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем», в силу чего «следует... распротиться с представлением, будто этот мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов» [18, с. 47, 51]. По оценке Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, «управление начинает основываться на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем» [12, с. 20]. Это позволяет сделать вывод о том, что в контексте синергетической исследовательской парадигмы традиционная для классического типа рациональности оппозиция субъекта и объекта сменяется их суперпозицией.

С точки зрения перспектив трансдисциплинарного синтеза, благодаря синергетике в современной науке «возникает новая, более последовательная концепция науки и природы. Эта новая концепция прокладывает путь новому объединению знания и культуры» [19, с. 72]. И. Пригожин эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что «новые идеи, развитые в области термодинамики неравновесных процессов, уменьшили разрыв между дисциплинами, которые традиционно рассматривались как “простые”, и такими науками, как биология и социология, всегда считавшимися сложными» [17, с. 8]. По оценке Г. Хакена, синергетикой заложены концептуальные основания преодоления водораздела, который традиционно разделял естествознание и гуманитаристику: «...можно надеяться, что синергетика внесет свой вклад в дело взаимопонимания и дальнейшего развития кажущихся совершенно различными наук. Уже сейчас ясно, что, образно выражаясь, мы пробиваем туннель с двух сторон горы, которая до сих пор разделяла различные области исследования, в особенности, “точные” и “неточные” науки» [28, с. 381]. Таким образом, по мысли И. Пригожина, если «прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается» [18, с. 51].

Следует отметить, что гуманитарная сфера отчетливо демонстрирует встречные интеграционные тенденции. В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определявшей предметность и специфику философии как концептуальной системы, фундировано исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Именно на радикальной критике бинаризма основан номадологический проект постмодернизма; Ж. Деррида предлагает интерпретацию *хоры* как феномена снятия «колебательных операций» бинаризма [10, с. 124]. Речь не идет, однако, о простой негации в отношении мыслительных гештальтов, основанных на идее бинаризма, но о содержательном преодолении бинаристской парадигмальной фигуры как таковой. Как пишет Ж. Деррида, стратегия деконструкции должна «пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем — ... согласия с ними», — необходимо то, что Ж. Деррида называет «двойкий жест» [9, с. 71–72]. Как отмечает А. Истхоуп, «дерридианская деконструкция... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а... в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения» [35, р. 187–188].

Классическим примером постмодернистского снятия традиционной для классической культуры бинарной оппозиции (оппозиции *мужское — женское*) является концепция соблазна Ж. Бодрийяра, моделирующая «вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает... термином оппозиции» [7, с. 61]. Соблазн (*seduction*) принципиально отличается от желания как связанного с производством (*production*), т. е. несущим в системе отсчета Ж. Бодрийяра смысл линейности [7, с. 62–64]. В этом отношении Ж. Бодрийяр подвергает критике феминизм как не способный снять оппозицию мужского и женского, но лишь по-иному расставляющий внутри нее акценты доминирования: феминистки «не понимают, что соблазн означает господство

над символической вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над вселенной реальной» [7, с. 62]. Соблазнение — вне оппозиции, ибо представляет собой не что иное, как процессуальное размывание ее границ: «...в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, при том, что не существует никакой разделяющей их границы» [7, с. 64].

В постмодернистской системе отсчета традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции (*субъект — объект, Восток — Запад, мужское — женское* etc) перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство. Типичной для постмодернизма является установка Р. Барта, задающая пространство текста как семиотическую тотальность, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: «...сценическое пространство текста лишено рампы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют» [5, с. 474].

Однако разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования далеко не исчерпывается ее распадом, — оно предполагает и утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т. е. фундаментальное расщепление определенности как объекта (предметности как таковой), так и субъекта (*Я*) в любых версиях его интерпретации.

Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака приводит к тому, что понятие *объект* в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования. Любая попытка подобного рода может иметь своим результатом лишь симуляцию внезапного феномена — то, что П. ван ден Хевель обозначил как «украденный объект» [38, р. 261].

Выступая одним из двух полюсов амбивалентного процесса распада субъект-объектной оппозиции, разрушение объекта не может не предполагать и историческую исчерпанность концепта *субъект* (презумпция *смерти субъекта*). В рамках постмодернистской философии феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Ю. Кристева полагает допустимым говорить лишь о «проблематичном процессуальном субъекте языка» [13, с. 265]; М. Фуко подвергает проблематизации само соответствующее проблемного поля («вопрос об истинности субъекта» и «вопрос о структуре истинности субъекта» [23, с. 307]). Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, М. Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное «крушение философской субъективности» [25, с. 123].

Для постмодернизма характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) *Я*¹. Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонализации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само

¹ В этом плане постмодернистская парадигма радикально отлична от модернистской с ее пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в произведении внутреннего состояния автора — до эстетики ультра-ячества [21, с. 237–238]. По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности *Я*, то постмодернизм — идею его расщепления [40, р. 116].

использование термина *субъект* — лишь дань классической философии. Аналогично и феномен *Я* оценивается постмодернизмом как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически переходящий. Согласно М. Фуко, «лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли... — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке» [26, с. 398]. В итоге в обозначенных М. Фуко рамках так называемый анализ субъекта на деле есть анализ «условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта» [27, с. 45].

Критика концепции субъекта становится фундаментом для презумпции *смерти человека*, высказанной М. Фуко и специфицированной Р. Бартом как презумпция *смерти Автора* [4]. В рамках тенденции деперсонификации текста оформляется и более радикальная версия *смерти субъекта*, а именно — парадигматическая фигура *смерти героя* (А. Роб-Грийе [20], К. Брук-Роуз [32]), т. е. центрального персонажа, фокусировавшего на себе семантическое пространство наррации.

Однако перенося акцент с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. По Р. Барту, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [4, с. 390]. Собственно, по видению Ж. Деррида, «интерпретирующее Я» само по себе есть не что иное, нежели текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций [34]. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами: по выражению М. Грессе, читатель уловлен «сетью культуры», т. е. той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются данной культурной традицией [36, р. 7]. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста» [37, р. 40].

Если философский модернизм в лице Ф. Ницше оценивал *Я* в качестве *rendez-vous опытов*, то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой: как говорит Ф. Гваттари, «я не верю в существование субъективности без продуктивности рассказа-текста» [8, с. 23]. Р. Барт во «Фрагментах любовного дискурса» показывает, что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на деле выступает принципиально спекулятивным: «...я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ» [31, р. 121]. По Ф. Джеймисону, чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «...не существует более Я, чтобы чувствовать. <...> Чувства... имперсональны» [11, с. 129]. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам М. Бланшо, «никогда

“я” не было субъектом опыта», а уж трансгрессивный опыт тем более оценивается им, как «то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице» [6, с. 35–36].

Таким образом, Я, по Р. Барту, «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности... накопленного опыта» [3, с. 87].

Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта *субъект*. Так, например, в генеалогии М. Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает «принесение в жертву субъекта познания» [24, с. 95]. Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то, по оценке М. Фуко, эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные и не выходящие за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними Я, претендующего на статус идентичности [24, с. 94]. Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею «смерти сверхчеловека» (Ж. Делез) и идею «смерти Бога» (предложенная П. ван Буреном программа «реинтерпретации Бога», фактически основанная на идее деконструкции библейских текстов) как окончательный финал презумпции конституированной субъективности.

Таким образом, постмодернистская презумпция *смерти субъекта* означает прежде всего гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа¹.

Сравнивая синергетическую и постмодернистскую парадигмы в отношении интерпретации в их контексте субъект-объектной оппозиции, можно констатировать во многом изоморфные парадигмальные ситуации:

- как естественнонаучная, так и гуманитарная версии концепции нелинейных динамик предполагают интеллектуальное движение вне жесткой бинарной оппозиции субъекта и объекта; разница при этом заключается в том, что если для синергетики характерен непосредственно отказ от противопоставления субъекта и объекта при сохранении определенности субъектного и объектного элементов распавшейся оппозиции, то постмодернистская версия отказа от противопоставления субъекта и объекта друг другу более радикальна, ибо предполагает также и расщепление последних;
- как синергетический, так и постмодернистский типы мышления основаны на отказе от понимания объекта как внеположенного субъекту и ориентированы на трактовку субъекта в качестве неотъемлемого компонента среды (соответственно — природной или текстуально-культурной), которая не может быть рассмотрена в качестве внешней по отношению к растворенному в ее процессуальности субъекту;
- отказ от идеи внеположенности объекта в отношении субъекта, презумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современ-

¹ Сегодня постмодернизм формулирует новую стратегию воскрешения субъекта, которая программно опирается на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивным практикам [см. подробнее: 16, с. 185–186].

ной культуре поворот от праксеологически ориентированного активизма к закладке аксиологических оснований культуры нового (диалогического) типа, фундированной идеалом глобальной цивилизации как основанной на антропо-природной гармонии и этнокультурном полицентризме.

Таким образом, отказ постмодернизма от жесткой оппозиции естествознания и гуманитаристики оказывается весьма созвучным тем выводам, которые делаются относительно способа организации знания синергетикой, — современный тип рациональности как таковой основан на отказе от понимания объекта как внеположенного субъекту и ориентирован на трактовку субъекта в качестве неотъемлемого компонента среды (соответственно — природной или культурной), которая не может быть рассмотрена в качестве внешней по отношению к растворенному в ее процессуальности субъекту.

Если в рамках классического типа жесткое противопоставление субъекта объекту приводило к предметно и методологически фундированному дуализму естествознания и гуманитаристики, чему соответствовал и раскол культурной среды на *две культуры* — техническую и духовную, то распад субъект-объектной оппозиции лишает традиционную дихотомию естественных и гуманитарных наук ее предметного критерия (в то время как констатация нарративной природы знания лишает ее и внутринаучного основания). В подобном контексте дильтеевская дифференциация «наук о природе» и «наук о духе» оказывается в принципе невозможной. По оценке Ж.-Ф. Лиотара, «под вопрос... ставятся классические линии демаркации между различными сферами науки: дисциплины исчезают, происходит взаимопроникновение наук на их границах» [15, с. 152–153]. Даже внутри предметного поля философского знания невозможна дифференциация традиционно выделяемых областей онтологии и философии сознания, философии истории и философии культуры: применительно к современной философии К.-О. Апель констатирует снятие «принципиального различия между классической онтологией и новоевропейской философией сознания» [1, с. 219].

Выводы об интенции современной культуры к трансдисциплинарному диалогу практически изоморфны в синергетической и в постмодернистской версиях концепции нелинейных динамик. Как синергетика, возникающая, по оценке Г. Хакена, «на стыке различных наук» [28, с. 381], так и постмодернизм, оформляющийся, по выражению Ж. Деррида, «на границах философии» [33], несут в себе как ценностную установку на интеграцию, так и содержательно-методологический интегрирующий потенциал.

Фактически это ориентирует на активное трансдисциплинарное взаимодействие, открывая широкие возможности для плодотворного диалога между естественнонаучной и гуманитарной областями знания.

Список литературы

1. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка. От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / под ред. А.А. Михайлова. Минск: Менск, 1997. С. 202–220.
2. Баблюянец А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. Москва: Мир, 1990. 374 с.
3. Барт Р. «Писать» — непереходный глагол? // *Arbor Mundi / Мировое древо*. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 1993. № II. С. 83–91.

4. Барт Р. Смерть автора. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва: Прогресс, 1989. С. 384–391.
5. Барт Р. Удовольствие от текста. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва: Прогресс, 1989. С. 462–518.
6. Бланшо М. Опыт-предел. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 63–77.
7. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги «О соблазне» // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 59–66.
8. Гваттари Ф. Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер. Кабинет: картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция perversus. Сборник статей. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1998. С. 21–28.
9. Деррида Ж. Позиции. Киев: Л.Д., 1996. 192 с.
10. Деррида Ж. Хора. Социо-Логос постмодернизма. S/Л'97 / под ред. Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 122–170.
11. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 118–137.
12. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 3–20.
13. Кристева Ю. От одной идентичности к другой. От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога / под ред. А.А. Михайлова. Минск: Менск, 1997. С. 256–273.
14. Курдюмов С.П. Интервью с С.П. Курдюмовым // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 53–57.
15. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 140–158.
16. Можейко М.А. Воскрешение субъекта. Всемирная энциклопедия. Философия / под ред. А.А. Грицанова. Москва: АСТ, Мн: Харвест, Современный литератор, 2001. С. 185–186.
17. Пригожин И. Предисловие редактора английского издания. Баблюянец А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. Москва: Мир, 1990. С. 7–9.
18. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46–52.
19. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Москва: Прогресс, 1986. 431 с.
20. Роб-Грийе А. О нескольких устаревших понятиях. Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века / под ред. Л.Г. Андреева. Москва: Прогресс, 1986. С. 112–119.
21. Де Торре Г. Ультраманифесты. Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века / под ред. Л.Г. Андреева. Москва: Прогресс, 1986. С. 237–243.
22. Тоффлер О. Наука и изменение. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Москва: Прогресс, 1986. С. 11–33.
23. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982. Выдержки. Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла / под ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. Москва: Прогресс, 1991. С. 284–311.
24. Фуко М. Ницше, генеалогия, история. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 78–97.
25. Фуко М. О трансгрессии. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 111–131.
26. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Москва: Прогресс, 1977. 488 с.
27. Фуко М. Что такое автор? Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва: Касталь, 1996. С. 7–46.
28. Хакен Г. Синергетика. Москва: Мир, 1980. 404 с.
29. Эйген М., Винклер Р. Игра жизни. Москва: Наука, 1979. 93 с.
30. Эйген М., Шустер П. Гиперцикл: Принципы самоорганизации макромолекул. Москва: Мир, 1982. 270 с.

31. Barthes R. *A Lover's Discourse. Fragments*. London: J. Cape; Third Berford Square, 1979. 234 p.
32. Brook-Rose Chr. *The dissolution of character in the novel*. Heller T.C., Sosna M., Wellbery D.E. *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality, and the self in western thought*. Stranford: Free Press, 1986. P. 184–196.
33. Derrida J. *Marges — de la philosiphie*. Paris: Les Editious de Minuit, 1972. 396 p.
34. Derrida J. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
35. Easthope F. *British post-structuralism since 1968*. London: Thousand Oaks, 1988. 255 p.
36. Gresset M. *Introduction. Intertextuality in Faulkner* / Ed. by M. Gresset, N. Folk. St. Albans, Jackson: Paladin, 1985. 217 p.
37. Harrari J.V. *Introduction. Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism* / Ed. by J.V. Harrari. London: Athlone, 1980. 475 p.
38. van den Heuvel P. *Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation*. Paris: Gallimard, 1986. 319 p.
39. Koyre A. *Newtonian Studies*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1968. 321 p.
40. Touraine A. *Critique de la modernite*. Paris: PUF, 1992. 272 p.

References

1. Apel' K-O. *Transtsendental'no-germenevticheskoe ponyatie yazyka*. Mikhailov AA, editor. *Ot Ya k Drugomu. Sbornik perevodov po problemam intersubektivnosti, kommunikatsii, dialoga*. Minsk: Mensk, 1997. P. 202–220. (In Russ.)
2. Babloyants A. *Molekuly, dinamika i zhizn'. Vvedenie v samoorganizatsiyu materii*. Moscow: Mir, 1990. 374 p. (In Russ.)
3. Bart R. «Pisat'» — neperekhodnyi glagol? *Arbor Mundi / Mirovoe drevo. Mezhdunarodnyi zhurnal po teorii i istorii mirovoi kul'tury*. 1993;(II):83–91. (In Russ.)
4. Bart R. *Smert' avtora. Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika*. Moscow: Progress, 1989. P. 384–391. (In Russ.)
5. Bart R. *Udovol'stvie ot teksta. Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika*. Moscow: Progress, 1989. P. 462–518. (In Russ.)
6. Blansho M. *Opyt-predel. Fokin SL, editor. Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' sere diny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 63–77. (In Russ.)
7. Baudrillard J. *Fragmenty iz knigi «O soblazne»*. *Russian Studies in Literature*. 1994;(1):59–66. (In Russ.)
8. Guattari P-F. *Transfer ili to, chto ot nego ostalos', ili Analitik zhivet v postoyannom strakhe. Feliks Gvattari v besede s Brakhoi Likhtenberg Ehttinger. Kabinet: kartiny mira. Psikhogenez/Tekhnogenez: kolleksiya perversus. Sbornik statei*. Saint Petersburg: INAPRESS, 1998. P. 21–28. (In Russ.)
9. Derrida J. *Pozitsii*. Kyiv: L.D., 1996. 192 p. (In Russ.)
10. Derrida J. *Khora. Shmatko NA, editor. Sotsio-Logos postmodernizma. S/L'97*. Moscow: Institut ehksperimental'noi sotsiologii, 1996. P. 122–170. (In Russ.)
11. Jameson F. *Postmodernizm, ili Logika kul'tury pozdnego kapitalizma*. Usmanova A, editor. *Filosofiya ehpokhi postmoderna*. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 118–137. (In Russ.)
12. Knyazeva EN, Kurdyumov SP. *Sinergetika kak novoe mirovidenie: dialog s I Prigozhinym. Voprosy filosofii*. 1992;(12):3–20. (In Russ.)
13. Kristeva Yu. *Ot odnoi identichnosti k drugoi*. Mikhailova AA, editor. *Ot Ya k Drugomu. Sbornik perevodov po problemam intersubektivnosti, kommunikatsii, dialoga*. Minsk: Mensk, 1997. P. 256–273. (In Russ.)
14. Kurdyumov SP. *Interv'yu s SP Kurdyumovym. Voprosy filosofii*. 1991;(6):53–57. (In Russ.)
15. Lyotard J-F. *Postmodernistskoe sostoyanie: doklad o znanii*. Usmanova A, editor. *Filosofiya ehpokhi postmoderna*. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 140–158. (In Russ.)
16. Mozheiko MA. *Voskreshenie subjekta*. Gritsanov AA, editor. *Vsemirnaya ehntsiklopediya. Filosofiya*. Moscow: AST, Mn: Kharvest, Sovremennyi literator, 2001. C. 185–186. (In Russ.)
17. Prigozhin I. *Predislovie redaktora angliiskogo izdaniya. Babloyants A. Molekuly, dinamika i zhizn'. Vvedenie v samoorganizatsiyu materii*. Moscow: Mir, 1990. P. 7–9. (In Russ.)

18. Prigozhin I. *Filosofiya nestabil'nosti. Voprosy filosofii*. 1991;(6):46–52. (In Russ.)
19. Prigozhin I, Stengers I. *Poryadok iz khaosa. Novyi dialog cheloveka s prirodoj*. Moscow: Progress, 1986. 431 p. (In Russ.)
20. Rob-Griie A. O neskol'kikh ustarevshikh ponyatiyakh. Andreev LG, editor. *Nazyvat' veshchi svoimi imenami. Programmnnye vystupleniya masterov zapadnoevropeiskoi literatury XX veka*. Moscow: Progress, 1986. P. 112–119. (In Russ.)
21. De Torre G. Ul'tramanifesty. Andreev LG, editor. *Nazyvat' veshchi svoimi imenami. Programmnnye vystupleniya masterov zapadnoevropeiskoi literatury XX veka*. Moscow: Progress, 1986. P. 237–243. (In Russ.)
22. Toffler O. Nauka i izmenenie. Prigozhin I, Stengers I. *Poryadok iz khaosa. Novyi dialog cheloveka s prirodoj*. Moscow: Progress, 1986. P. 11–33. (In Russ.)
23. Foucault P-M. Germenevtika subjekta. Kurs lektsii v Kollezhe de Frans, 1981–1982. Vyderzhki. Filippov AF, Vinokurov VV, editor. *Socio-Logos. Vol. 1. Society and spheres of meaning*. Moscow: Progress, 1991. P. 284–311. (In Russ.)
24. Foucault P-M. Nitsshe, genealogiya, istoriya. Usmanova A, editor. *Filosofiya ehpokhi postmoderna*. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 78–97. (In Russ.)
25. Foucault P-M. O transgressii. Fokin SL, editor. *Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 111–131. (In Russ.)
26. Foucault P-M. *Slova i veshchi: Arkheologiya gumanitarnykh nauk*. Moscow: Progress, 1977. 488 p. (In Russ.)
27. Foucault P-M. Chto takoe avtor? *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Moscow: Kastal', 1996. P. 7–46. (In Russ.)
28. Haken H. *Sinergetika*. Moscow: Mir, 1980. 404 p. (In Russ.)
29. Eigen M, Winckler W. *Igra zhizni*. Moscow: Nauka, 1979. 93 p. (In Russ.)
30. Eigen M, Shuster P. *Gipertsikl: Printsipy samoorganizatsii makromolekul*. Moscow: Mir, 1982. 270 p. (In Russ.)
31. Barthes R. *A Lover's Discourse. Fragments*. London: J. Cape; Third Berford Square, 1979. 234 p.
32. Brook-Rose Chr. The dissolution of character in the novel. Heller TC, Sosna M, Wellbery DE. *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality, and the self in western thought*. Stranford: Free Press, 1986. P. 184–196.
33. Derrida J. *Marges — de la philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1972. 396 p. (In French)
34. Derrida J. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
35. Easthope F. *British post-structuralism since 1968*. London: Thousand Oaks, 1988. 255 p.
36. Gresset M. Introduction. Gresset M, Folk N, editors *Intertextuality in Faulkner*. St. Albans, Jackson: Paladin, 1985. 217 p.
37. Harrari JV. Introduction. Harrari JV. *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism*. London: Athlone, 1980. 475 p.
38. van den Heuvel P. *Parole, mot, silence: Pour une poetique de l'nonciation*. Paris: Gallimard, 1986. 319 p. (In French)
39. Koyre A. *Newtonian Studies*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1968. 321 p.
40. Touraine A. *Critique de la modernite*. Paris: PUF, 1992. 272 p. (In French)

Информация об авторе

Марина Александровна Можейко, доктор философских наук, профессор, профессор УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», Минск, Республика Беларусь. **E-mail:** marina-mojeiko@yandex.by

Information about the author

Marina A. Mojeiko, Doctor of Philosophy, Professor, Professor «Belarusian State University of Culture and Arts», Minsk, Belarus. **E-mail:** marina-mojeiko@yandex.by

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ФЕНОМЕН ЛОЖНОЙ АНАЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

© *Н.М. Твердынин*

Академия гражданской защиты МЧС России, Химки, Россия

Поступила в редакцию: 20.09.22

В окончательном варианте: 29.09.22

■ Для цитирования: Твердынин Н.М. Междисциплинарное взаимодействие и феномен ложной аналогии в контексте социальной реальности // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 67–74. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.6>

Аннотация. В статье рассмотрен феномен ложной аналогии в ее различных аспектах, включая формирование, значение и восприятие, как в различных областях науки и культуры, так и в обыденном сознании. Показано, что ложная аналогия, являясь постоянным спутником процесса познания, имеет свои особенности в гуманитарном, естественно-научном и технико-технологическом знании.

Ключевые слова: аналогия; ложная аналогия; процесс познание; научное и обыденное знание; междисциплинарность.

INTERDISCIPLINARY INTERACTION AND THE PHENOMENON OF FALSE ANALOGY IN THE CONTEXT OF SOCIAL REALITY

© *N.M. Tverdynin*

Academy of Civil Defence of the Ministry of Emergency Situations of Russia,
Khimki, Russia

Original article submitted: 20.09.22

Revision submitted: 29.09.22

■ For citation: Tverdynin N.M. Interdisciplinary interaction and the phenomenon of false analogy in the context of social reality. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):67–74. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.6>

Abstract. The phenomenon of false analogy in its various aspects, including formation, meaning and perception, both in various fields of science and culture, and in everyday consciousness is considered in this article. It is shown that the false analogy, being a constant companion of the process of cognition, has its own peculiarities in humanitarian, natural-scientific and technical-technological knowledge.

Keywords: analogy; false analogy; cognition process; scientific and everyday knowledge; interdisciplinarity.

Аналогия, являясь одним из базовых методов научного познания, постоянно применяется при исследованиях в самых различных областях. При этом недостоверность отдельных результатов, а часто ошибочность выводов всей работы проистекает из неправильного применения метода аналогии и возникновения у исследователя ложной аналогии относительно свойств изучаемого объекта или полученной экспериментально базы данных [1, с. 65–66; 2, с. 176–187]. Ложная аналогия имеет ряд особенностей, которые затрудняют ее выявление в процессе научного поиска. Помимо рассматриваемого в данной статье значения термина «ложная аналогия» существует и другое его понимание, относящееся к логике (строгая, нестрогая и ложная аналогии) и которое детально проработано на протяжении всей истории развития логико-философского знания, например, ложная аналогия как софистический прием.

Например, недостатком данных, ошибочностью метода их обработки, низкой квалификацией исследователя, в частности, привнесением им в научную методiku методологии обыденного сознания или непродуманное (недостаточно обдуманное) перенесение методов исследования из другой области, которые могут показаться исследователю более предпочтительными ввиду их освоенности им ранее. Естественно, что на практике перечисленные причины могут действовать одновременно и в разных сочетаниях.

Ошибочное восприятие полученных результатов на основе их сходства с уже имеющимися сведениями может быть связано с ошибочностью применения методологических подходов и частных методик, применяемых в конкретном исследовании для объектов и закономерностей, которые частично или полностью не исследовались до этого. Или, когда какие-либо характеристики данных объектов исследовались с применением частных методов и методик другой науки и исследователю кажется, что необходимости разработки новой методологии исследования просто нет.

Данное обстоятельство по своему влиянию выходит на лидирующие позиции при междисциплинарных исследованиях, когда, с одной стороны, возможен прорыв в решении изучаемой проблемы, за счет многовекторности мышления, применения нестандартных подходов и качественно новых методов. При этом, с другой стороны, может возникнуть непонимание (недопонимание) представителями одного вида научного знания тех ограничений, которые существуют в других науках. Иными словами, возможна недооценка сложности какого-либо исследования или его части, поскольку тот, кто данное исследование проводит, привык действовать в иной системе понятий, которая сложилась в рамках «его» науки или научного направления. Примерами сказанного могут быть методика проведения эксперимента, степень очистки материалов, точность измерительных приборов, степень достоверности исторического источника, восприятие масштабов объекта исследования, различный смысл терминов и многое другое. Приведенные примеры говорят о том, что ложная аналогия возможна в любой области научной деятельности. Естественно, что и для вненаучной сферы ложная аналогия всегда существовала и будет существовать. Достаточно лишь вспомнить о том, как в народных сказках описывается частная жизнь правителя или как воспринимали в прошлом друг друга представители разных народов. (Европейцы в свое время обвиняли в каннибализме африканцев, а те, в свою очередь, полагали, что это белые — людоеды и вампиры.)

Именно потому, что междисциплинарность является одной из основ бурного развития современной науки, проблема ложной аналогии приобретает особую актуальность. Основным тезисом, который выдвигает автор данной статьи, является возрастание частоты ложных аналогий в процессе развития мультидисциплинарности научных исследований как одного из лимитирующих факторов в научном поиске. При этом преодоление ложных аналогий способствует дальнейшему развитию и приводит к взаимному обогащению всех научных (научно-технических) направлений, задействованных в данном научном поиске.

Рассмотрим более детально явление ложной аналогии в контексте исторического возникновения и развития средств логики, специфики ложной аналогии в различных видах научного знания (наукovedческий аспект) и, наконец, то как ложная аналогия влияет на поведение человека в современном техногенном мире, где она сочетается как с возросшим объемом информации, так и выступает «рука об руку» с различными проявлениями лженауки

В донаучную эпоху вся наука, все технологические инновации и частично искусство были, с определенной степенью условности, соединены, сконцентрированы и даже слиты в каменном ноже или топоре. Обыденное сознание было тогда единственным мыслительным инструментом, который действовал при осознании окружающей действительности. Пробуя и ошибаясь, человек нащупывал верный путь на одновременно извилистой и прерывистой дороге прогресса. Когда он оценивал по внешним признакам тот или иной объект, то чаще всего оказывалось, что подобные объекты, похожие друг на друга, обладают сходными свойствами. И при этом не могли не возникать ложные аналогии, которые отрицательно влияли на жизнь наших предков, например отравление и гибель при пробовании различных новых для них растений, которые казались полностью аналогичными уже известным ранее съедобным растениям.

Для первобытного человека подобные случаи, с одной стороны, пополняли его знания об окружающем мире, но, с другой стороны, закреплялись в различных табу. В дальнейшем такие случаи трансформировались в различные религиозные запреты, традиционные модели поведения и т. п. В развитии технологии отрицательный опыт закрепился в различных технологических приемах и правилах, которые послужили основой всей современной системы охраны труда. Например, выражение «наступить на грабли» достаточно четко показывает закрепление такого правила. Когда же научно-техническое развитие приводит к появлению артефактов и технологий, обращение с которыми нарушает сложившиеся стереотипы, то человек, привыкший руководствоваться прежними правилами и одновременно желающий получить максимальную пользу от нововведения, оказывается в достаточно сложной ситуации. И главное, оказавшись в такой ситуации он должен принять решение в пользу нового или старого варианта. Проблема же выбора в этом случае диалектична, поскольку в сознании выбирающего взаимодействуют традиция и новация.

Диалектика подобного взаимодействия достаточно интересна. Приведем пример: на протяжении сотен лет люди привыкли до блеска вычищать металлическую посуду после удаления остатков пищи. Посуда, имеющая покрытие на основе фторопластов или неорганических материалов (так называемые

«керамические» кастрюли, сковородки и прочее) моется совершенно иначе. За последние десятилетия население привыкло к данной технологии, и никто уже не сдирает при мойке тефлоновое покрытие и при приготовлении еды не касается поверхности такой посуды металлическими предметами, но еще совсем недавно многие пожилые люди легко могли привести такую новую сковородку в негодность. (Работала ложная аналогия.) Дело не в том, что «инструкции никто не читает». Просто обыденное сознание не может в подобной ситуации не подсказать ложную аналогию. Не случайно при поездках на поездах, оборудованных биотуалетами и магнитными ключами от дверей купе, проводники каждый раз напоминают вновь садящимся пассажирам о правильном использовании соответствующих устройств. (Вероятно, когда все вагоны будут иметь такие опции, а новые поколения пассажиров не будут помнить о «старых системах», то поводы для возникновения в этом случае ложных аналогий, обусловленных обыденным сознанием, исчезнут. (Правда, к тому времени развитие техники, скорее всего, приведет к возникновению других ложных аналогий.) Одновременно и сама техника влияет на то, как меняется отношение к ней человека. Когда С.П. Королев добивался того, чтобы сотрудники, собиравшие космическую технику, работали в белых халатах, это было встречено скептически. Однако в наше время удивление вызовет отсутствие подобных мер на любых сложных (высокотехнологичных) производствах.

Из сказанного следует, что на уровне обыденного сознания постепенно закрепляется иная технологическая картина чем та, что была привычной ранее. При этом новая последовательность действий будет именно благодаря обыденному сознанию и, соответственно, в пространстве обыденного уровня знания, закрепляться в бытовом сознании человека. (В ряде случаев мы начинаем из-за этого полностью или частично игнорировать устаревшие технологии даже тогда, когда они по ряду причин, обычно экономических, оказываются, в отдельных случаях, выгоднее новых.) Новая технология (в значении последовательности действий, приводящих к заранее планируемому результату) всегда проходит в своем становлении несколько этапов. И заключительные этапы при этом отнюдь не технико-технологические, а социально-психологические. И именно на этих этапах для появления ложных аналогий всегда будет возникать «питательная среда».

Для феномена ложной аналогии, возникающей в процессе самой разнообразной исследовательской или технической деятельности, характерно постоянное взаимодействие обыденного и научного начал. Научная деятельность всегда соприкасается с обыденным знанием и, наоборот, обыденное знание пытается привлечь научное обоснование. Последнее часто происходит, когда мы имеем дело с таким явлением, как лженаука.

Может ли ложная аналогия иметь биологические корни, когда она проявляется в действиях человека, и действовать на уровне подсознания? Безусловно. Одним из наиболее простых примеров являются те движения руки, которые в той или иной степени соответствуют движениям приматов, когда они протягивают руку и, оторвав от ветки какой-либо плод, подносят его ко рту. За миллионы лет такое движение стало рефлексорным. Именно это обстоятельство мешает человеку, когда он начинает мыть лезвие ножа незащищенными руками (например, не используя губку для мытья посуды) и произвольно

может легко порезать пальцы. Другой пример: дорабатывая вручную напильником высокотехнологичные покрытия, полученные методом плазменного напыления, даже квалифицированному рабочему крайне трудно делать последовательные и однонаправленные, а не возвратно-поступательные движения (с отрывом напильника от поверхности после окончания поступательного движения и перемещения его в точку начала обработки поверхности без контакта с ней по воздуху), что приводит к возникновению дефектов в слое покрытия, прилегающем к детали, и может в дальнейшем стать причиной возникновения аварийной и даже катастрофической ситуации при эксплуатации авиационного двигателя. Подобные (технологически правильные) движения для человека не физиологичны, срабатывает все тот же «обезьяний» рефлекс. Именно поэтому даже для такого древнего инструмента, как напильник, существуют специальные методики обучения, «примиряющие» человеческую физиологию и технологию [3]. Из приведенных примеров ясно, что противоречие, которое может возникнуть при реализации какого-либо технического решения (процесса) и особенно в ходе разработки такого процесса при взаимодействии инновационного и традиционного концептов, не просто может быть источником ложной аналогии. Само противоречие может иметь более глубокие корни, чем взаимодействие в рамках научно-технической деятельности.

Физиологическими процессами обусловлен и процесс возникновения ложных аналогий, связанных с такими феноменами, как апофения и парейдолия. По данному вопросу имеется обширная научная литература. Из недавних работ можно отметить [4, с. 128–135; 5, с. 48–52; 6, с. 242–255; 7, с. 279–292]. В популярной форме эти вопросы хорошо раскрыты А.Ю. Панчиным [8, с. 226–247]. Но подробное рассмотрение этих феноменов выводит нас за рамки настоящей статьи.

Ложная аналогия может возникнуть и при создании сложных технических систем, и очень часто она образуется в ходе междисциплинарной деятельности, когда не обращают внимания (недостаточно прорабатываются) на вопросы эргономики. Например, все водители знают автомобили с удобными и неудобными при вождении рычагами коробки передач. Но наибольшую проблему, которая может привести к чрезвычайной ситуации, представляет момент, когда пользователь переходит от одного устройства (в данном случае рычага переключения передач), привычного ему, к системе с другим расположением положений рычага, соответствующего той или иной скорости. Привычка, закрепленная на уровне рефлекса, может привести к ошибочным действиям (ложная аналогия) и, как следствие, к авариям.

Примером возникновения ложной аналогии на примере неверного истолкования экспериментальных данных может служить и хорошо известная в истории химии теория флогистона. Для своего времени (конец XVII—первая половина XVIII в.) эта теория, объяснявшая процесс горения, была вполне научна. Но развитие гравиметрических методов в химии и совершенствование техники физико-химического эксперимента показали, что никакой невесомой эфирной субстанции, представляющей собой элемент, обладающий свойством горючести и передающей ее от одного физического тела к другому — флогистона, не существует. Ряд исследователей, тем не менее, продолжали пытаться «уцепиться» за флогистон, объясняя результаты своих

экспериментов, в частности, тем, что флогистон может иметь отрицательную массу (Роберт Бойль). Даже после идеально поставленных опытов А.Л. Лавуазье, которые в методологическом плане были безупречно научны и полностью опровергали теорию флогистона, потребовалось несколько десятилетий для того, чтобы эта теория полностью перешла из категории научных в разряд исторических.

Может ли ложная аналогия встречаться в политике? Генезис политических ошибок и просчетов необычайно разнообразен, и множество историко-политических трудов, как научных, так и научно-популярных (при развитии современных информационных технологий чаще всего псевдонаучных), уделяют внимание тому, как тот или иной политический деятель принял решение, которое позитивно или негативно повлияло на политические процессы. При этом оказывается, что политический лидер или руководство политической партии очень часто исходили из некорректного историко-политического сравнения сложившейся ситуации с уже имевшей место ранее. С одной стороны, в этом случае может показаться, что подобные примеры (особенно если они оказываются ошибочными и ведут к политическому проигрышу) вызваны ложной аналогией. Но, с другой стороны, представляется, что такое понимание ложной аналогии относится более к ее трактовке в рамках обыденного, а не научного знания.

В качестве примера (с интенцией в историческое пространство) можно привести попытку Дж. Даймонда объяснить причины гибели цивилизаций доколумбовой Америки [9, с. 105–125]. Он убедительно показывает, что правители империй ацтеков и инков были достаточно умными людьми, искушенными в дворцовых интригах, но лишь в рамках своего микрокосма, который казался им всеобъемлющим. Именно качественно иное развитие социально-политической мысли в Европе сделало и Эрнана Кортеса, и Франсиско Писарро успешными завоевателями. Естественно, что было множество других факторов, облегчивших завоевания испанских конкистадоров. Не случайно цитируемая книга Дж. Даймонда называется «Ружья, микробы и сталь».

Ложная аналогия в психологии описана во множестве работ, и простое их перечисление значительно бы превысило объем данной статьи. Но в психологии данный термин в значительной степени расходится по значению с его философским пониманием, особенно применительно к философии науки и техники. Для практического психолога ложная аналогия это в первую очередь прием, который используется при психологической манипуляции. Для философии и, в частности, философии науки и техники, это в большей степени отклонение от одного из всеобщих методов познания — аналогии. Хотя при этом объединяющим моментом в обоих случаях является наличие по большей части отрицательной коннотации.

В качестве заключительного примера приведем ложную аналогию, которая относится к оценке качеств личности и действие которой описал в своей книге «Тайная история Украины-Руси» писатель Олесь Бузина [10, с. 322–327]. В рассматриваемом примере ложная аналогия выступает как относящаяся именно к психологическому значению этого термина. Рассматривая жизненный путь популярной в свое время писательницы Марко Вовчок (Мария Александровна Вилинская), он выделяет те моменты ее биографии, которые заставляли

современников говорить о ней как о *la femme fatale* — роковой женщине (фр.) Достаточно сказать, что из-за нее полностью «теряли голову» И.С. Тургенев, А.И. Герцен, Д.И. Писарев и многие другие известные люди второй половины XIX в. Главным моментом в историко-литературном анализе О.А. Бузины является то, что Марко Вовчок имела выдающиеся способности к манипуляции. Он приводит слова известного русского критика А.М. Скабичевского об умении Марко Вовчок «вкрадываться в душу», показать? «как она понимает вас и сочувствует вам во всем». То есть образ, который создавала Марко Вовчок в глазах собеседника, был по своей сути ложной аналогией, которую он строил в своем воображении.

Подводя итог изложенному, можно сделать вывод, что феномен ложной аналогии не только необычайно многообразен, но с развитием всякой области человеческого знания и усложнением социально-психологического пространства его анализ приобретает все большее значение для объективной оценки окружающей действительности. Именно поэтому он привлекает и будет привлекать к себе внимание как философов, так и представителей других областей знания.

Список литературы

1. Лебедев С.А. Методы научного познания: учебное пособие. Москва: Альфа М: ИНФРА-М, 2014. 271 с.
2. Твердынин Н.М. Особенности применения метода аналогии в технoзнании и техническом образовании. Сборник научных статей Философия науки и философия техники. Санкт-Петербург: Издательство СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2015. 224 с.
3. Патент РФ на изобретение № 2248614 С1 / 20.03.2005. Костарев Е.В., Смолин Н.М. Тренажер для обучения приемам опиливания.
4. Чубур А.А. Парейдолия в научных зоологических иллюстрациях на примере двукрылых / История. Общество. Политика. 2018. № 2. С. 128–135.
5. Гольцова Е.В. Апофения как способ адаптации // Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции: «Социальная консолидация и социальное воспроизводство современного российского общества: ресурсы, проблемы и перспективы»; февраль 17, 2020; Иркутск. С. 48–52.
6. Бохоров К.Ю. Алгоритмическая апофения и эстетизация данных // Художественная культура. 2021. № 3. С. 242–255. DOI: 10.51678/2226-0072-2021-3-242-255
7. Blain S.D., Longenecker J.M., Grazioplene R.G., et al. Apophenia as the disposition to false positives: A unifying framework for openness and psychoticism // J Abnorm Psychol. 2020. Vol. 129, no. 3. P. 279–292. DOI: 10.1037/abn0000504
8. Панчин А.Ю. Апофения. Санкт-Петербург: Издательство Питер, 2019. 256 с.
9. Даймонд Д. Ружья, микробы и сталь: история человеческих сообществ / пер. с англ. М. Колопотина. Москва: АСТ, 2010. 604 с.
10. Бузина О.А. Тайная история Украины-Руси. 8-е издание, дополненное. Киев: Арий, 2015. 384 с.

References

1. Lebedev S.A. *Metody nauchnogo poznaniya: uchebnoe posobie*. Moscow: Alfa M: INFRA-M, 2014. 271 p. (In Russ.)
2. Tverdnyin N.M. *Osobennosti primeneniya metoda analogii v tekhnoznani i tekhnicheskom obrazovanii. Sbornik nauchnykh statei Filosofiya nauki i filosofiya tekhniki*. Saint Petersburg: ETU «LETI», 2015. 224 p. (In Russ.)

3. Patent RUS № 2248614 C1 / 20.03.2005. Kostarev EV, Smolin NM. *Trenazher dlya obucheniya priemam opilivaniya*. (In Russ.)
4. Chubur AA. Pareidoliya v nauchnykh zoologicheskikh illyustratsiyakh na primere dvukrylykh. *History. Society. Policy*. 2018;(2):128–135. (In Russ.)
5. Gol'tsova EV. Apofeniya kak sposob adaptatsii. Proceeding of the VI All-Russian science and practice conference «*Sotsial'naya konsolidatsiya i sotsial'noe vosproizvodstvo sovremennogo Rossiiskogo obshchestva: resursy, problemy i perspektivy*»; 2020 Feb 17; Irkutsk. P. 48–52. (In Russ.)
6. Bokhorov KYu. Algorithmic Apophenia and Aestheticization of Data. *Art and culture studies*. 2021;(3):242–255. (In Russ.) DOI: 10.51678/2226-0072-2021-3-242-255
7. Blain SD, Longenecker JM, Grazioplene RG, et al. Apophenia as the disposition to false positives: A unifying framework for openness and psychoticism. *J Abnorm Psychol*. 2020;129(3):279–292. DOI: 10.1037/abn0000504
8. Panchin AYu. *Apofeniya*. Saint Petersburg: Piter, 2019. 256 p. (In Russ.)
9. Diamond JM. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. Kolopotin M, transl. Moscow: AST, 2010. 604 p. (In Russ.)
10. Buzina OA. *Tainaya istoriya Ukrainy-Rusi. 8-e izdanie, dopolnennoe*. Kyiv: Aarii, 2015. 384 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Николай Михайлович Твердынин, доктор философских наук, кандидат технических наук, с.н.с., профессор кафедры химии и материаловедения ФГБВОУ ВО «Академия гражданской защиты МЧС России». Химки, Россия. **E-mail:** tvernick@mail.ru

Information about the author

Nikolai M. Tverdynin, Doctor of Philosophy, Candidate of Technical Sciences, Senior Researcher, Professor of the Department of Chemistry and Materials Science. Khimki, Russia.
E-mail: tvernick@mail.ru

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

© Ю.Л. Баньковская

Белорусский государственный аграрный технический университет, Минск,
Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 22.09.22

В окончательном варианте: 29.09.22

■ Для цитирования: Баньковская Ю.Л. Информационные войны современного мира // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 75–80. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.7>

Аннотация. В работе раскрывается сущность информационной войны, исследуется специфика ее развертывания в современном мире. Информация выступает в качестве символического капитала, используемого субъектами для осуществления манипулирования действиями множества субъектов и формирования общественного мнения. Информационная война становится бесконтактным, глобальным и всеобъемлющим способом воздействия на социальную реальность. Выявление особенностей проявления данного феномена является необходимым условием урегулирования противоречий.

Ключевые слова: конфликт; сеть; информационная война; информация; взаимодействие; противоречие.

INFORMATION WARFARE OF THE MODERN WORLD

© Yu.L. Bankovskaya

Belarusian state agrarian technical University, Minsk, Belarus

Original article submitted: 22.09.22

Revision submitted: 29.09.22

■ For citation: Bankovskaya Yu.L. Information warfare of the modern world. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):75–80. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.7>

Abstract. The essence of information warfare is revealed in the paper, the specifics of its deployment in the modern world is explored. Information is a symbolic capital used by subjects to manipulate the actions of many subjects and form public opinion. Information warfare is becoming a non-contact, global and comprehensive way of influencing social reality. The identification of the peculiarities of the manifestation of this phenomenon is a necessary condition for the settlement of contradictions.

Keywords: conflict; network; information warfare; information; interaction; contradiction.

Функционирование и развитие современного общества характеризуется становлением и распространением сетевых процессов на все сферы жизнедеятельности субъектов. «Современный социум, — пишет Е.М. Бабосов, — это такое общество, социальная структура которого выстраивается вокруг сетей, активируемых людьми» [1, с. 196]. Результатом трансформации социальной реальности вследствие развития информационно-коммуникационных технологий становится возникновение новой формы противоборства — информационной войны. Актуальность исследования данного феномена обусловлена использованием сети для распространения информации и манипуляторного воздействия на человека, увеличением количества киберпреступлений в экономической и политической сферах жизнедеятельности. Террористические организации начинают взаимодействовать с глобальными сообществами хакеров, что в результате приводит к увеличению масштаба проводимого теракта и уменьшению временных затрат на его осуществление. Нарастание международной напряженности вследствие включения в информационное противостояние разных государств и их коалиций, возможность оказания влияния на разворачивание конфликта представителей мирового сообщества актуализирует необходимость изучения информационных войн. Увеличивается практическая значимость данного исследования, возможность его использования для обеспечения национальной и планетарной безопасности.

Информационные войны современного мира приобретают всеобъемлющий, глобальный характер. Сложность и многогранность исследуемого явления обусловила отсутствие единого определения данного феномена. Можно выделить следующие подходы к его рассмотрению, сформировавшиеся в рамках отечественной и зарубежной традиций изучения данного феномена.

Геополитический подход ориентирован на исследование информационной войны как формы межгосударственного конфликта, главной целью которого становится достижение превосходства в различных сферах жизнедеятельности общества. Д.Б. Фролов отмечает: «Информационная война — совокупность взаимоотношений между субъектами мирового сообщества или политической системы общества, в рамках которых одни субъекты путем активного воздействия на информационную сферу других субъектов стремятся получить превосходство в экономической, политической, военной и иной области» [2, с. 121].

В рамках психологического подхода изучается воздействие данного феномена на сознание человека или социальной группы, рассматриваются возможности манипулирования общественным мнением для осуществления управления социальными процессами. «Технологии психологического воздействия используются как психотропное оружие, как эффективный инструмент ведения широкомасштабных информационно-психологических войн» [3, с. 209].

Согласно коммуникативному направлению информационная война характеризуется как «коммуникативная технология по воздействию на массовое сознание с кратковременными и долговременными целями» [4, с. 84]. Информация представляет собой социальный капитал, овладение которым создает выгодные условия для достижения поставленных в противоборстве целей. Коммуникативное взаимодействие формирует основание для

сущностного преобразования представлений, убеждений и суждений человека, способствует осуществлению изменений и воздействует как на процесс принятия решений, так и на поведенческий алгоритм индивидуальной деятельности.

Широкое распространение приобрело военное направление. В нем информационная война исследуется в ракурсе вооруженного противоборства. Так, А.В. Манойло определяет ее как «вооруженный конфликт, в котором столкновение сторон происходит в форме информационных операций с применением информационного оружия» [5, с. 307].

На основании изложенного, мы полагаем, можно дать следующее определение данному феномену. Информационная война — это форма конфликта, направленного на достижение экономических, политических и социокультурных целей посредством комплекса информационных мероприятий, воздействующих на противостоящую сторону. Она представляет собой совокупность действий, осуществляемых для обретения информационного превосходства в обеспечении национальной стратегии посредством «воздействия на информацию и информационные системы противника с одновременным укреплением и защитой нашей собственной информации и информационных систем» [6, с. 69]. Особую значимость при ведении информационной войны приобретают средства массовой информации и коммуникации. Их задача заключается в доведении информации до определенной аудитории. В то же время велико их использование как механизма агитации, пропаганды и дезинформирования граждан. Они являются инструментом манипулирования массовым сознанием, результатом их деятельности становится дестабилизация политической обстановки.

Динамичность информационного противоборства, по мнению российских исследователей Ш.С. Сулейманова и Е.А. Назаровой, обуславливается следующими свойствами инфосферы: «неисчерпаемость и восполняемость инфоресурсов, возможность их быстрого копирования, перемещения практически без потерь на огромные расстояния с высокой скоростью и степенью достоверности, компактность источников и носителей информации, мгновенная, но бескровная реакция (отклик) инфосферы на трудно идентифицируемое в отношении источников воздействие» [7, с. 72]. Действенность применения информационного оружия обуславливается такими его характеристиками, как полифункциональность или многовариативность использования, возможность неограниченного расширения территориального пространства вне признания государственных границ и суверенитета отдельных государств, мгновенность достижения цели, мультимедийность, отсутствие верификации и необходимости в использовании больших финансовых вложений.

Н.Р. Мехтиева по критерию транспарентности выделяет два типа информационных войн: открытые и латентные. Войны открытого типа происходят между массмедиа разного уровня, тогда как результатом латентных противостояний становятся кибервойны, проявляющиеся в хакерских атаках [8, с. 80]. Результатом их сочетания выступают сетевые войны. «С одной стороны, через инфраструктуру таких платформ, как Facebook или Twitter, транслируются и внедряются в общественное мнение картины мира, создаваемые крупными массмедиа. С другой стороны, те же социальные сети служат удобным

объектом для хакерских атак закрытого типа и несанкционированного получения конфиденциальной информации» [8, с. 86].

Проводимая рядом стран экспансивная информационная политика приводит к тому, что постоянно расширяются возможности для манипулирования общественным мнением. Социальные сети становятся значимым источником получения информации. По этой причине государства во избежание распространения деструктивного развития ситуации вводят спектр ограничений по распространению сообщений, направленных на дестабилизацию обстановки. Отслеживание сведений, носящих недостоверный характер, имеющих контент, не соответствующий интересам и безопасности государства, становится одной из приоритетных задач. Закрытие или ограничение доступа к сайтам приводит к появлению новых разработок, направленных на обход цензуры. В то же время постоянно возникают новые информационные сети. «Уже сегодня ситуация в глобальных информационных сетях во многом вышла из-под контроля ее создателей. Ежемесячно в сети появляются новые средства массовой информации, сайты различных радикальных группировок и др.» [9, с. 24].

На сегодняшний день большинство стран Западной Европы в качестве неотъемлемого компонента военного подразделения включают организации, деятельность которых направлена на формирование массовых стереотипов, ценностно-мировоззренческих установок, формирование общественного мнения относительно целей и характера конфликта. Информация, предоставляемая в сети зарубежными источниками, направлена как на дискредитацию политического руководства государства, так и на освещение событий в выгодном для противоборствующей стороны ракурсе.

Информационное противоборство продуцирует возникновение дополнительных трудностей при принятии решений. Сложность осуществления координированных и эффективных действий обусловлена одновременным предоставлением множества сведений, имеющих не только истинный, но и ложный характер. Их использование ориентировано на дестабилизацию ситуации как в военных, так и гражданских сферах. Развертывание противоборств становится все в большей мере зависимым от предоставления информации, направленной как на привлечение широких масс людей к рассматриваемой проблеме, так и на дезориентацию. «Современная ситуация в мире актуализирует положение о том, что регулирование сферы безопасности должно быть направлено не только на предотвращение угроз, связанных с информационным оружием, но и на осуществление комплекса мер по укреплению конституционного строя, суверенитета и территориальной целостности белорусского общества» [10, с. 44].

Государство, опирающееся на определенные правовые нормы и законы, оказывает регулирующее воздействие на процесс сетевого взаимодействия. «Управленческая активность государства в условиях расширения практики сетеобразования должна быть направлена как на повышение качества взаимодействия внутри сетей (купировать антагонизм между включенными акторами, привлекать «правильных» участников, элиминировать участников, придерживающихся единоличной стратегии поведения), так и на повышение качества управления в целом» [11, с. 14].

Сети являются значимым инструментом, содействующим преобразованиям, поскольку они предоставляют возможность для быстрого обмена сообщениями между сотнями получателей информации по всему миру. Благодаря данному свойству сетевого образования расширяются возможности для успешной координации действий между представителями различных государств. Расширение пространственных границ, возможность одновременного вовлечения в сферу противоборства людей из разных государств формируют условия для перехода сетевых противоборств на транснациональный, глобальный уровень, создавая условия для их трансграничного взаимодействия. С одной стороны, использование сетей позволяет увеличить скорость мобилизации граждан на осуществление протестных акций, обеспечить обмен информацией между множеством сетевых пользователей, повысить гибкость их организации. С другой стороны, транснациональное участие угрожает устойчивому функционированию местного правительства, его суверенитету и легитимности, провоцирует иностранные правительства и компании на оказание давления на местные органы власти с целью изменения их внутренней политики.

На основании сказанного можно сделать следующие выводы.

Сети представляют собой инструмент информационного давления на общественное мнение. Они расширяют возможности для широкомасштабного террора и дезорганизации, способствуют дестабилизации функционирования государства. Их использование приводит к возникновению недоверия к властным структурам, неустойчивости общественного развития.

Информационные войны представляют собой новый бесконтактный способ противостояния, ориентированный на манипулирование сознанием и поступками больших социальных общностей. Многогранное, полифункциональное воздействие данного феномена на все сферы жизнедеятельности общества позволяет рассматривать его в качестве действенного способа изменения направленности социального развития.

Список литературы

1. Бабосов Е.М. Роль креативности личности в развитии сетевого общества. Минск: Беларуская думка, 2019. 300 с.
2. Фролов Д.Б. Информационная война: эволюция форм, средств и методов // Социология власти. 2005. № 5. С. 121–146.
3. Кириченко А.В. Информационно-психологические войны: современные тенденции и технологические возможности // Акмеология. 2015. № 4. С. 209–214.
4. Почепцов Г.Г. Информационные войны. Новый инструмент политики / под ред. Е.Ю. Бузева. Москва: Алгоритм, 2015. 256 с.
5. Манойло А.В. Технологии современных информационных войн // Политическая наука. 2017. № 5. С. 306–325.
6. Расторгуев С.П. Информационная война. Москва: Радио и связь, 1999. 416 с.
7. Сулейманова Ш.С., Назарова Е.А. Информационные войны: история и современность. Москва: Этносоциум, 2017. 124 с.
8. Мехтиева Н.Р. Информационные войны как «цифровой» аспект глобализации // Век глобализации. 2017. № 3. С. 77–89.
9. Еременко В.Т., Рязанцев П.Н. Информационное противоборство в социотехнических системах. Орел: ОГУ, 2016. 209 с.
10. Соколова С.Н. Философия безопасности: национальные ценности и сетевые войны // Высшая школа. 2014. № 3. С. 44–46.

11. Михайлова О.В. Как возможны властные позиции государства в сетевых альянсах, или «стратегия чеширского кота» по управлению сетями // Человек. Сообщество. Управление. 2016. Т. 17, № 4. С. 6–18.

References

1. Babosov EM. *Roľ kreativnosti lichnosti v razvitii setevogo obshchestva*. Minsk: Belaruskaya dumka, 2019. 300 p. (In Russ.)
2. Frolov DB. Information war: evolution of forms, means and methods classics of a sociological thought. *Sociology of power*. 2005;(5):121–146. (In Russ.)
3. Kirichenko AV. Informational-psychological war: modern trends and technological capabilities. *Akmeologiya*. 2015;(4):209–214. (In Russ.)
4. Pocheptsov GG. *Informatsionnye voyny. Novyi instrument politiki*. Buzev EYu, editor. Moscow: Algoritm, 2015. 256 p. (In Russ.)
5. Manoilo AV. Technologies of modern information wars. *Political science (RU)*. 2017;(S):306–325. (In Russ.)
6. Rastorguev SP. *Informatsionnaya voina*. Moscow: Radio i svyaz', 1999. 416 p. (In Russ.)
7. Suleimanova ShS, Nazarova EA. *Informatsionnye voyny: istoriya i sovremennost'*. Moscow: Ehtnosotsium, 2017. 124 p. (In Russ.)
8. Mekhtieva NR. Informatsionnye voyny kak «tsifrovoy» aspekt globalizatsii. *Vek globalizatsii*. 2017;(3):77–89. (In Russ.)
9. Eremenko VT, Ryazantsev PN. *Informatsionnoe protivoborstvo v sotsiotekhnicheskikh sistemakh*. Orel: OSU, 2016. 209 p. (In Russ.)
10. Sokolova SN. Filosofiya bezopasnosti: natsional'nye tsennosti i setevye voyny. *Vysshaya shkola*. 2014;(3):44–46. (In Russ.)
11. Mikhaylova OV. How are power positions on the state actors in networks are possible, or «Cheshire cat governance strategy». *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie*. 2016;17(4):6–18. (In Russ.)

Информация об авторе

Юлия Леонидовна Баньковская, доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета. Минск, Республика Беларусь. **E-mail:** ulia_bank@tut.by

Information about the author

Yulia L. Bankovskaya, Associate Professor, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Belarusian State Agrarian Technical University. Minsk, Belarus. **E-mail:** ulia_bank@tut.by

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ДОВЕРИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЯХ МАРТИНА БУБЕРА И ЛЬВА ШЕСТОВА

© *Е.В. Бакшутова*

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 10.09.22

В окончательном варианте: 29.09.22

■ Для цитирования: Бакшутова Е.В. Проблема веры и доверия в философских идеях Мартина Бубера и Льва Шестова // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 81–88. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.8>

Аннотация. В статье обсуждается проблематика двух «образов веры» в двух аспектах: образа веры как подобия образу жизни, как способа мышления; и образа веры как переживания представления высшей реальности. Автор апеллирует к работам Л.И. Шестова и М. Бубера, имевших сходное «кровное» происхождение, воплощавших экзистенциальную традицию в философии, Л.И. Шестов в истории остался как русский философ, М. Бубер — как еврейский, при этом они оба вышли из своего национального, перешли в более широкое культурное поле, обогатив его. Оба они в своих философских исканиях соотносятся как с иудаизмом, так и с христианством — религиозными истоками двух способов мышления в культуре. А сформировавшийся в современности феномен «бедной веры» открывает человеку возможность вернуться к религиозному опыту «до», «после» и «вне» религий, в непосредственном взаимодействии с Создателем.

Ключевые слова: Мартин Бубер; Лев Шестов; иудаизм; христианство; мир; вера; образ веры; философия; истина.

THE PROBLEM OF FAITH AND TRUST IN PHILOSOPHICAL IDEAS MARTIN BUBER AND LEV SHESTOV

© *E.V. Bakshutova*

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia

Original article submitted: 10.09.22

Revision submitted: 29.09.22

■ For citation: Bakshutova E.V. The problem of faith and trust in philosophical ideas Martin Buber and Lev Shestov. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):81–88. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.8>

Abstract. The article discusses the problem of two «images of faith» in two aspects: the image of faith as a similarity to a way of life, as a way of thinking, and the image of faith as an experience of the representation of a higher reality. The author appeals to the works of L.I. Shestov and M. Buber, who had a similar «blood» origin, embodied the existential tradition in philosophy, L.I. Shestov remained in history as a Russian philosopher, M. Buber — as a Jewish, while they both left their national, moved into a wider cultural field, enriching it. Both of them in their philosophical quests correlate with both Judaism and Christianity — the religious origins of the two ways of thinking in culture. And the phenomenon of «minimal faith» that

has formed in modern times opens up the opportunity for a person to return to the religious experience «before», «after» and «outside» religions, in direct interaction with the Creator.

Keywords: Martin Buber; Lev Shestov; Judaism; Christianity; world; faith; image of faith; philosophy; truth.

Философы, подлинные мыслители, вызывают некоторое сочувствие, ибо даже мудрейшие (и несчастнейшие) из них, как Ф. Ницше и С. Кьеркегор, те «редкие мыслители «которым свойственна та напряженнейшая серьезность исканий» [13, с. 421] и которым оставался один лишь шаг до приближения к истине, боялись отказаться от уютного существования, обеспеченного законами необходимости, которой подчиняется даже Бог. Боялись, потому что ради этой истины пришлось бы лишиться возможности изобрести свою собственную, то есть обрести «компетенции» Творца. По словам Л. Шестова, «интеллектуальная добросовестность привела Спинозу, а вслед за Спинозой Лейбница, Канта и всех остальных философов нового времени к убеждению, что в Библии нет истины, а есть мораль, что откровение — это фантастическая выдумка, а постулаты практического разума — ценные и очень полезные вещи. Нужно послать к черту интеллектуальную добросовестность, чтобы отвязаться от кантовских постулатов и научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы» [10, с. 611].

Сегодня мы, пожалуй, можем согласиться с тем, что Откровение — не вполне выдумка: в религиозных текстах много почти бытовых деталей, которые сложно просто придумать и которые скорее подтверждают реальность описываемого, а модели социальных процессов неоднократно воспроизводятся в истории на разных технологических уровнях развития цивилизации. Исторический контекст жизни обоих философов был очень непростым — революции и войны, но это были времена, когда само философствование было не просто интересным занятием, кажется, философы верили, что можно философские занятия и рожденные в них знания претворить в обыденные практики, философия в любом случае была полезна. Философия все еще шла вместе с миром по пути усложнения. А.С. Ахизер отмечает, что последствия усложнения могут быть двоякими: «Они могут приводить как к упадку духа, так и, наоборот, к напряженному поиску путей преодоления этой ситуации» [1, с. 36]. Сегодня кажется очевидной именно первая тенденция, которая таит в себе страшную опасность, т. к. налицо рассогласование технологического роста и духовного застоя (или уже упадка). «Научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы» — означает, на наш взгляд, что нужно признать в нем личность. Но для этого и самому нужно быть личностью. Пришло время вернуться к философствованию и его истории, поскольку инициированная нами «полемика» идей Л. Шестова М. Бубера — это, на наш взгляд, еще и попытка отвратить философию от механицизма и бесчувственности.

Согласно Л. Шестову, мир, созданный Богом — мир настоящий, реальный, но философы предпочли ему «мир идеальный, созданный человеческим разумом. И в этом последнем полагали величайшее благо для человека» [10, с. 332]. Сам Л. Шестов не против философии совсем, его лишь раздражают первые принципы и техника мышления рациональной философии. Он против претензий разума на безоговорочное обладание истиной. «В пределах разума» можно создать науку, высокую мораль, даже религию», — пишет автор, — но для обретения Бога «нужно вырваться из чар разума с его физическими и моральными

принуждениями и пойти к иному источнику» [10, с. 333], то есть, по сути, философия есть принуждение разума и борьба. Л. Шестов мечтает о философии, которая обретет новое измерение мышления — веру. Эта проблема для него является важнейшей и в собственном творчестве, и в сочинениях других мыслителей. И хотя в своей статье о М. Бубере Л. Шестов замечает, что «тут-то и возникает вопрос, на который в книгах Бубера я не нашел ответа... вопрос о роли познания вообще в тех областях человеческого духа, к которым нас подводит Бубер», он уверен, что этот вопрос для М. Бубера — основополагающий.

Однако М. Бубер не столь враждебен по отношению к рациональному мышлению. Наоборот, он утверждает: «...моя рациональность, присущая мне способность к рациональному мышлению есть лишь часть, частичная функция моего бытия. Когда же я “верю”, то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия» [2, с. 234].

Именно этой целостности и не хватает философии и философам, которые обращаются с Абсолютным, как дети с новой игрушкой, разбирающие из любопытства ее внутренности. Игрушка с неизбежностью оказывается поломанной, а дитя — в слезах. «Религия основывается — даже если “к невозникшему” не обращаются ни словом, ни душой — на двойственности Я и Ты; философия же, даже если акт философствования завершается созерцанием единства, — на двойственности субъекта и объекта. Двойственность Я и Ты находит свое завершение в религиозном отношении; философия, как философствование, опирается на двойственность субъекта и объекта. Я и Ты возникает в силу проживаемой конкретности и в ней; субъект и объект, продукты сил абстракции, сохраняются до тех пор, пока она наличествует» [3, с. 358]. То есть в религиозном опыте рождается отношение и переживание, в философском — реализуются функции, не поддерживаемые эмоциональным контекстом.

Более того, и внутри веры М. Бубер видит два разных принципа существования человека в ней. «В одном случае человек “находится” в отношении веры, в другом — он “обращается” к отношению веры» [2, с. 235]. Первый из этих образов веры — еврейский; человек, находящийся в отношении веры — член общины, союз которой с Безусловным охватывает и определяет также и этого человека. Здесь существует опасность того, что абсолютизация общинности и закона может привести к отдалению индивидуального человека от Всевышнего. Другой образ веры — христианский; человек, обращающийся к отношению веры, есть прежде всего индивид, ставший одиночкой, для которого возможно единение с трансцендентным, и «община здесь возникает как объединение обращенных одиночек» [2, с. 235]. Именно здесь М. Бубер видит возможность иудео-христианского диалога, потому что у одних есть опыт доверия, а у других — опыт одиночества, и, возможно, сейчас важнее не приучать человека быть счастливым членом сообщества, а дать ему возможность побыть одному, и потом уже осознанно стремиться к Другому.

Полагаем, что для современной культуры этот вопрос очень важен, особенно для русской культуры — в чем искать опору, в том числе и религиозной веры — в индивидуальном или коллективном? В 2020 г. человечество получило опыт одиночества, который точно показал, как важен Другой для каждого из нас. Вопрос — насколько осознанным стало наше взаимное стремление, насколько мы понимаем границы, преимущества и опасности слияния.

Одинокий человек, ощущающий себя на краю экзистенциальной бездны, чрезвычайно дорог и понятен и М. Буберу, и Л. Шестову. «В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания» [5, с. 164].

Именно в этом опустошающем одиночестве, очевидно, таится возможность встретиться с самим собой, в собственном «Я» увидеть человека, а за собственными проблемами — общечеловеческую проблематику. Л. Шестов лелеет «эмпирическую личность», которую поглощают объективные и очевидные истины: «Только наедине с собой, под непроницаемым покровом тайны индивидуального бытия мы иногда решаемся отречься от тех действительных и мнимых прав и преимуществ, которые нам даются принадлежностью к общему для всех миру. Тогда вспыхивают пред нами последние и предпоследние истины — но они нам самим кажутся больше похожими на сновидения, чем на истины» [10, с. 653]. «Знание, которое рождается в эти мгновения, открывается только при великой внутренней тишине и лишь тому, кто знает искусство долгого и упорного молчания. Слова мешают человеку приблизиться к последней тайне жизни и смерти. Слова приходят, они уместны после» [9, с. 77]. Но может быть, мы с этим и не согласимся. Не все люди становятся философами. Только те, кто смог встретиться со своим «Я». И, возможно, не для всех встреча эта была приятной. Тогда и встреча с Другим может представлять собой опасность, или, как минимум, она внушает страх уже своей возможностью.

Мы не можем сказать, каким путем приходит к М. Буберу или Л. Шестову или любому из нас понимание того, что есть главный и верный способ познания — «интеллектуальная добросовестность», или доверие тому, что Незазванный распаивает тайное свое покрывало. И не будем забывать, что и в самом еврейском образе веры (или — мысли?) таится парадокс: с одной стороны, евреи — народ, в чьей истории было Откровение, а с другой — никто, пожалуй, так не отличился в создании абстракций, веками оттачивая мастерство комментирования, как иудеи. Национальный гений, возможно, и состоит в попытке сочетать два образа веры.

Не будучи конфессиональными иудеями, и М. Бубер, и Л. Шестов благодарно приняли то, что у евреев было лучшего — способность доверять. «Человек лишь тогда может поверить в ценность или в смысл, тогда может их воспринять и установить себе в качестве путеводного светоча в жизни, когда они им обретенны, а не изобретенны. Лишь то может быть для меня озаряющим смыслом, направляющей ценностью, что открылось мне в моей встрече с бытием, а не то, что я свободно выбрал среди имеющихся возможностей и о чем договорился с другими людьми» [3, с. 381].

Оба философа были свидетелями не только философской безысходности, но и того, как вера в могущество разума привела к реальным человеческим катастрофам: один — в Германии, другой — в России. И потому оба, отталкиваясь от позитивистских ценностей, устремляются в те отдаленные времена, «когда не люди творили истину, а истина открывалась людям» [13, с. 421].

Человеческая трагедия раскрывается уже с первых страниц Библии, с поедания плодов дерева познания добра и зла, и до сих пор люди вновь и вновь обращаются к этому моменту — первому в мироздании случаю выбора между знанием и верой, предопределившему амбивалентность поиска. М. Бубер

пишет о том, что нам необходимо помнить о различии и дистанции между Богом и человеком. Да, человек создан «по образу и подобию», но, конечно, не во всем — одно из важнейших различий — в способе мышления: человеку доступно знание/видение только одной стороны медали, Богу в познании доступны противоположности бытия. Они возникли в акте его творения, он объемлет их, но они его не касаются, он бесконечно превосходит их, но вместе с тем знает их, он непосредственно оперирует ими как противоположными полюсами бытия мира. Человек, вкусив плодов дерева познания добра и зла, «сделался как боги», но добро и зло, войдя в человеческую действительность, не могут быть восприняты одновременно. Человек «познает противопоставленность, только находясь в ней» [4, с. 130], и всегда осознает ее как зло, ставшее следствием ослушания, а утраченное состояние — как добро. И вот чтобы эта «ситуация не превратилась в совершенный демонизм» [4, с. 132] и не обрекла бы человека на вечные мучения, Бог изгоняет человека из рая. Но, по мнению М. Бубера, здесь не только проклятье, но и благословение: «Человека направляют из предназначенного ему места на его путь, путь человеческий.... Это — путь в историю мира... мир лишь благодаря этому обретает историю и цель в ней» [4, с. 132].

По сравнению со столь мирным комментарием (М. Бубер, оставшись еврейским философом, но оказав сильное влияние на европейскую культуру в целом, вообще более мирный по сравнению с неистовым в своем философствовании Л. Шестовым), Л. Шестов видит в происшествии в райском саду одно лишь проклятие; он остроту, и боль, и грех первого выбора воспринимает как общечеловеческую катастрофу. Он возмущен поступком первого человека, у которого было достаточно всего, включая близость к богу. И тем не менее, искушение знать больше, чем уже дано, оказалось слишком велико. «Достаточно было змию сделать свое коварное предложение, как человек, забывши о гневе Божию и обо всех грозивших ему опасностях, сорвал яблоко с запретного дерева. И тогда истина, прежде, то есть до сотворения мира и человека — единая, раскололась и разбилась на великое, может, бесконечно великое множество самых разнообразных, вечно рождающихся и вечно умирающих истин» [11, с. 301].

Л. Шестов видит в предостережении против древа познания «критику чистого разума», ибо Творец предвидел то, что может произойти. «Надо думать, — пишет философ, — что именно “неограниченность” более всего соблазнила человека. В том мире, где плоды с дерева познания стали не только принципом всей последующей философии, но уже стремились превратиться в принцип самого бытия, мыслящему человечеству грезилась возможность величайших побед и завоеваний» [10, с. 424]. Именно плоды с дерева познания усыпили человеческий дух.

Если М. Бубер говорит о том, что Бог обладает знанием противоположностей, а человеку это не дано, ибо он «несмотря на его подобие Богу, участвует только в сотворенном, а не в творении, ...способен лишь к зачатию и рождению, а не к сотворению» [4, с. 130], то у Л. Шестова противоположное мнение: «Бог не “знает” добра и зла, Бог все творит. И Адам до грехопадения был причастен божественному всемогуществу, и только после падения попал под власть знания, — и в тот момент утратил драгоценнейший дар Бога, свободу» [10, с. 501]. Не свободу выбора между добром и злом, но свободу не допускать зло в мир.

Однако была ли бы у этой свободы ценность, если бы человек не осознал своей потери и своей ответственности? Как известно, только маленькие дети не

хотят расставаться со своими родителями; но стоит подрасти, как каждый старается сделать как можно больше своих ошибок, чтобы чему-нибудь научиться.

М. Бубер принимает Адама таким, как он есть, уже осознающего потерю добра и существование во зле. И он считает, что смерть (смертность) для существа, «замученного противопоставленностью, может стать гаванью, знание о которой целительно» [4, с. 132]. Для Л. Шестова же важно не то, что «смертью умереть» физически, но то, что обретение разума и жизнь в его категориях и есть сама по себе смерть, смерть человеческой души. Оба мыслителя требовали от философии вернуться к истинному, а не выдуманному бытию, и оживить Бога и человека. Не было в раю зла, но так получилось, что как будто не Адам был изгнан из райского сада, но Бог — из сотворенного им мира; и что теперь — Бог на краю пропасти, а человек на дне ее, или человек-таки на этом самом краю, а Бог — там, где хочет. Человеку в конце концов придется шагнуть за край бездны, ибо только со дна ее возможен истинный взлет духа, и путь к этому — вера.

Та вера, которой обладал Авраам. И для Л. Шестова, и для М. Бубера Авраам — истинный рыцарь веры, ибо он по слову Бога, не спрашивая ни о чем, идет, не разбирая дороги, и он верит, что любое место, куда бы ни привел его Господь, и будет землей обетованной. «У Авраама его вера была новым, до толе неизвестным миру измерением мышления, не вмещающимся в плоскость обыденного сознания и взрывающим все принудительные истины» [10, с. 606], подсказываемые нам нашим опытом и нашим рациональным мышлением. И только вера, «авраамова философия», может привести людей к истине, но никак не философия «оглядки», которая наперед хочет знать, куда придет.

Для М. Бубера Авраам олицетворяет тот образ веры, который можно выразить словом «доверие». «Простое доверие, которое человек имеет или обретает» [2, с. 252], именно то, что обрел Авраам, но что не имеет ничего общего с вероисповеданием; то, что имел Иисус из Назарета, но преобразилось совсем в другой образ веры в результате деятельности Павла, в ходе превращения, по сути, опредмечивания древней веры–доверия в религию–конфессию. «Простая данность встречи “лицом к лицу” человека и Бога в повествовании из книги Бытия замещается происходящим в вере, и только в ней одной, взаимопроникновением Бога и человека, — диалогическая ситуация замещается мистической» [2, с. 259]. Но, вероятно, последняя ситуация не имеет завершения в самой себе, а, почти как всегда бывает в мистике, постигается и истолковывается скорее как ситуация, которая одна лишь может перенести человека в то состояние, где он оказывается способным выстоять перед судом Бога». Борьба библейского и послебиблейского человека «с усыханием и одеревенением живой веры... продолжается на протяжении всей истории» [2, с. 266]. То есть не только рациональная философия имеет склонность к удушению реальной жизни, но и внутри веры есть опасность подмены «делания сердца» «деланием членами тела» [2, с. 266].

Несмотря на оптимистическую перспективу диалогического существования, М. Бубер, и тем более — «бесперспективный» Л. Шестов, понимали, что человека, уверенно овладевающего рационалистическими ценностями, не так-то просто заставить заняться поисками трансцендентного в себе и сделать шаг к бездне, «потерять разум, чтобы обрести Бога». Пробриться сквозь толстую кожу разума к живой душе возможно только с помощью парадоксального языка, который сопровождал историю борьбы между жизнью и смертью

внутри жизни. Этот язык М. Бубер находит в разных духовных традициях — у суфиев, хасидов, в дзен-буддизме — провозглашающих реальность единства человека и трансцендентного, когда на вопрос: «Кто это?» отвечают не «Я», но «Ты». М. Бубер по-своему интерпретирует этот ответ. Там, где на самом деле нет и не может быть двойственности, там, где человек в результате познания сливается с Другим, с Богом, с мирозданием, там, где в действительности только Я или только Ты, у М. Бубера — диалог Я и Ты, и «религия основывается на двойственности Я и Ты». Здесь мы можем и поспорить с философом, потому что двойственность — это уже раскол, и в религиозной действительности двойственность Я и Ты — это уход от понимания и ощущения целостности бытия. Но можем и согласиться, оперевшись на идеи Ф. Перлза [8], предполагавшего, кроме необходимого для формирования солидарности или социализации личности слияния, еще и патологическую конфлюэнцию. Эта версия слияния приводит к неразличению личностью своих границ, потребностей, желаний, чувств, и приводит к негативным переживаниям, в том числе обидам, чувству вины. В религиозном опыте человеку доступны обе эти формы, но полагаем, что для наших авторов важно сохранение Я и Ты, субъектного начала верующего и Бога, то есть сознание, со-бытие. Для выражения этого таинства соединения, со-бытия М. Бубер, очевидно, и создает пространство «Между» — «по ту сторону субъективного, по эту сторону объективного» [5, с. 231].

И все, что требуется понять, это то, что «в мире человека нельзя обрести истину в качестве содержания процесса познания, но только в виде человеческого существования. О ней нельзя размышлять, ее нельзя высказать, ее нельзя представить себе, но каждый воспринимает ее всей своей жизнью» [6, с. 287]. Только жизнь имеет значение, и вся боль, которую приходится принять и пережить, учит только жизни, потому что боль — всегда настоящая, и всегда — по живому.

Знал ли Шестов «мученичество веры против разума?» — спрашивает в своей книге Л.М. Морева. И сама отвечает: «если “движение веры” требует прыжка в абсурд, то Шестов — всегда уже там. Другое дело, что в этом пространстве абсурда нельзя пребывать постоянно, в нем нет протяженности, оно принципиально дискретно. Поэтому формой вхождения в него может быть лишь прыжок» [7, с. 66]. Действительно, в своих настойчивых и даже хулиганских призывах отказаться от разума Л. Шестов страшен, но он-то, скорее всего, ведет речь не о бездне абсурда, а именно о втором измерении мышления, об иудео-христианской философии, ставящей себе задачей преодоление самоочевидностей — о вере. Вряд ли стоит называть веру бездной, но если это так — то Л. Шестов, действительно, шагнул за край ее — в истинное пространство со-бытия. Этот шаг нужно сделать для того, кто понимает, как важно взойти на мост, возведенный М. Бубером над этой бездной. Здесь, в буберовском пространстве «Между», философ может узнать и признать, что его идея абсолютного снимается там, где абсолютное живет, что она снимается там, где абсолютное любят, ибо там абсолютное больше не является «абсолютным», о котором можно философствовать, но Богом. Интересно, что в XX в., после смерти обоих философов, уже в СССР, и тем более — в постсоветской России, формируется такое явление, как «бедная вера» — «это вера без религии, без храма, догм и обрядов. Это прямая обращенность к Богу, здесь и сейчас, один на один. Это вера, столь же и цельно предстоящая Богу, как целен и неделим сам Бог» [14, с. 112]. То есть возникает дилемма не самих образов

веры, не конфликт веры и знания, философии, а разрыв между верой и вероисповеданием. Привел к этому сам исторический процесс, и в каком-то смысле, в приближении к подлинности веры, мы сегодня приближаемся к опыту Я и Ты, пережитому Авраамом. Но для этого от нас требуется быть способными к доверию.

Список литературы

1. Ахиезер А.С. Человек в поисках полноты бытия. Труды. Т. 2. Москва: Новый хронограф, 2008. 504 с.
2. Бубер М. Два образа веры. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 233–340.
3. Бубер М. Затмение Бога. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 341–420.
4. Бубер М. Образы добра и зла. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 125–156.
5. Бубер М. Проблема человека. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 157–232.
6. Бубер М. Хасидские предания. Москва: Республика, 1997. 335 с.
7. Морева Л.М. Лев Шестов. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 88 с.
8. Перлз Ф. Гештальт-подход и свидетель терапии. Москва: Академический проект, 2022. 207 с.
9. Шестов Л.И. *Sola Fide* — Только верую. Paris: YMCA-PRESS, 1966. 293 с.
10. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Сочинения в 2 томах. Т. 1. Москва: Наука, 1993. 670 с.
11. Шестов Л.И. Великие кануны. Сочинения в 2 томах. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 275–444. DOI: 10.1001/jama.275.6.444
12. Шестов Л.И. Власть ключей. Сочинения в 2 томах. Т. 1. Москва: Наука, 1993. С. 17–316.
13. Шестов Л.И. Мартин Бубер. Бубер М. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 421–431.
14. Эпштейн М.Н. Тезисы бедной веры // Северный регион: наука, образование, культура. 2014. № 1. С. 111–124.

References

1. Akhiezer AS. Chelovek v poiskakh polnoty bytiya. *Trudy*. T. 2. Moscow: Novyi khronograf, 2008. 504 p. (In Russ.)
2. Buber M. Dva obraza very. *Dva obraza very*. Moscow: Respublika, 1995. P. 233–340. (In Russ.)
3. Buber M. Zatmenie Boga. *Dva obraza very*. Moscow: Respublika, 1995. P. 341–420. (In Russ.)
4. Buber M. Obrazy dobra i zla. *Dva obraza very*. Moscow: Respublika, 1995. P. 125–156. (In Russ.)
5. Buber M. Problema cheloveka. *Dva obraza very*. Moscow: Respublika, 1995. P. 157–232. (In Russ.)
6. Buber M. *Khasidskie predaniya*. Moscow: Respublika, 1997. 335 p. (In Russ.)
7. Moreva LM. *Lev Shestov*. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1991. 88 p. (In Russ.)
8. Perls FS. *Geshtal't-podkhod i svidetel' terapii*. Moscow: Akademicheskii proekt, 2022. 207 p. (In Russ.)
9. Shestov LI. *Sola Fide* — *Tol'ko veroyu*. Paris: YMCA-PRESS, 1966. 293 p. (In Russ.)
10. Shestov LI. Afiny i Ierusalim. *Sochineniya v 2 tomakh*. T. 1. Moscow: Nauka, 1993. 670 p. (In Russ.)
11. Shestov LI. Velikie kanuny. *Sochineniya v 2 tomakh*. T. 2. Tomsk: Vodolei, 1996. P. 275–444. (In Russ.) DOI: 10.1001/jama.275.6.444
12. Shestov LI. Vlast' klyuchei. *Sochineniya v 2 tomakh*. T. 1. Moscow: Nauka, 1993. P. 17–316. (In Russ.)
13. Shestov LI. Martin Buber. Buber M. *Dva obraza very*. Moscow: Respublika, 1995. P. 421–431. (In Russ.)
14. Ehpshstein MN. Tezisy bednoi very. *Severny region: nauka, obrazovanie, cultura*. 2014;(1):111–124. (In Russ.)

Информация об авторе

Екатерина Валерьевна Бакшутова, доцент, доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Самарский государственный институт культуры», Самара, Россия. **E-mail:** bakshutka@gmail.com

Information about the author

Ekaterina V. Bakshutova, Associate Professor, Doctor of Philosophy, Professor, Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. **E-mail:** bakshutka@gmail.com

ЭНДОФИЗИКА «ТОЧКИ» КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ НАУКИ БУДУЩЕГО

© А.П. Федяев

Казанский государственный институт культуры, Казань, Россия

Поступила в редакцию: 05.09.22

В окончательном варианте: 09.09.22

■ Для цитирования: Федяев А.П. Эндофизика («точки») как объект изучения науки будущего // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 89–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.9>

Аннотация. Доказывается, что введение в научный оборот постнеклассического понятия «суперточки» позволит более глубоко понять сущность Бытия, изменить науку и цивилизацию в целом. Выявлено, что «точка» — бесконечный фрактал мироздания и пространства. Установлено, что внешние связи «точки» формируют физический космос, а внутренние — нефизическую реальность. Дана интерпретация геометрических представлений о структурных элементах пространства («комплексная точка», аксиома Кантора, 1872). Представлена новая версия концепции «фридмонов», обоснована четвертая характеристика пространственных форм, т. е. их глубина. Разработаны новые представления о «пространстве» и «времени», форме и структуре Вселенной. Раскрыт механизм вхождения человечества в мир четырех измерений.

Ключевые слова: идеальное пространство; воображение; интроскопия; конструирование реальности; монады.

ENDOPHYSICS OF THE «POINT» AS AN OBJECT OF STUDY OF THE SCIENCE OF THE FUTURE

© А.П. Fedyaev

Kazan State Institute of Culture and Arts, Republic of Tatarstan, Russian Federation

Original article submitted: 05.09.22

Revision submitted: 09.09.22

■ For citation: Fedyaev A.P. Endophysics of the «point» as an object of study of the science of the future. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):89–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.9>

Abstract. It is proved that the introduction of the postnonclassical concept of “point” into scientific circulation will allow a deeper understanding of the essence of Genesis, change science and civilization as a whole. It was revealed that the “point” is, of course, an infinite fractal of the universe and space. It has been established that the external connections of the “point” form the physical cosmos, and the internal ones form the extraphysical reality. An interpretation of the geometric concepts of the structural elements of space is given (the «complex point» Kantor’s axiom, 1872). A new version of the concept of «friedmons» is presented. New ideas about «space» and «time», the form and structure of the universe have been developed. The mechanism of entry of mankind into the world of four dimensions is revealed.

Keywords: ideal space; imagination; introscopy; construction of reality; monads.

Введение

Современные философия и наука, базирующиеся в основном на представлении о пространстве как форме бытия материи, до сих пор не имеют четких представлений о сущности данного феномена.

Во-первых, само по себе «пространство» вне наблюдаемых объектов не фиксируется измерительными приборами, чувственно не воспринимается, не подвержено манипулированию и экспериментальной проверке. Скорее всего, А. Пуанкаре был прав, когда считал, что исследователи лишь «приписывают» пространству свойства наблюдаемых ими мега-, макро- и микротел. И хотя современные исследования установили факт возникновения пространства в ходе Большого взрыва и его трансформации (искривление, кручение и т. д.) из-за изменения скорости и массы тел, но не объяснили, в чем заключается его сущность.

Во-вторых, даже такой сверхмощный инструмент познания, как математика, не чувствует объективного различия между тремя измерениями пространства — длиной, шириной, высотой, и может только обозначать их в символической форме. Кроме того, представления ученых о пространстве часто базируются на основе бездоказательных аксиом о трехмерности пространства (например, что через одну точку можно провести только три независимые прямые, расположенные друг к другу под углом 90 градусов). Но мало кто задается вопросом: почему речь идет о прямых линиях, а не кривых, и почему не был использован угол в 30 градусов, создающий не трехмерное, а девятимерное пространство?

В-третьих, до сих пор не решен окончательно вопрос о неисчерпаемости пространства «вглубь» и «вширь» и о том, существуют ли предельно маленькая и предельно большая частица мироздания.

В-четвертых, современная медицина установила, что люди слепые от рождения после операции по удалению бельма должны были заново учиться зрительно различать форму отдельных тел, знакомых им ранее на основе осязания.

В-пятых, ученые установили, что рядом с нашей физической Вселенной в скрытом виде находятся огромные массы так называемой «темной материи» и «темной энергии», сущность которых и размер до сих пор непонятны. Кроме того, объектом исследования ученых все чаще становятся не линейные, а рыхлые диссипативные системы, похожие на бесформенную точку.

Следовательно, ученые чаще всего оперируют не объективными, а условными характеристиками пространства. Поэтому важной проблемой всей современной науки является необходимость выяснения истинной сущности и структуры пространства на основе более объективных исходных данных, качественно соотносимых с изучаемым феноменом (например, точки).

Мы предполагаем, что если установить сущность и свойства отдельной «точки», то путем метода аналогии их можно перенести на всю окружающую действительность и сформулировать более полное суждение о мире и пространстве. Следовательно, целью данного исследования должна стать разработка философских основ новой фрактальной концепции «точки» и нового понимания сущности «пространства».

Теоретико-методологическое обоснование исследования

Есть несколько аспектов понимания сущности «точки» в зависимости от степени ее включенности в структуру действительности. С одной стороны, путем абстрагирования можно вычленить на любой линии, поверхности или теле абстрактную точку и рассматривать ее саму по себе как «мнимость» (без веса, размеров, формы и т. д.), т. е. несуществующую.

Далее. На двухмерной плоскости точку можно рассматривать как часть некоего целого, векторную величину, имеющую символическое значение. Но уже в ограниченном трехмерном пространстве точка выступает переменной величиной с рядом функций. А если анализировать точку в контексте ее связи с вечным и бесконечным Бытием, то она выступает уже его самоподобием (фракталом), которому присущи все свойства мироздания-баланса между Хаосом и Порядком, способность к отражению и движению. Известно, что любой «абстрактный объект» (рассматриваемый, например, в геометрии) является предметом изучения лишь эмпирического уровня познания с более недостоверным эпистемологическим содержанием. И только «идеальный объект» (как, например, в философии) с его максимально широким контентом выступает предметом анализа более высокого теоретического уровня знания. Следовательно, хотя все вышеназванные подходы не противоречат, а лишь дополняют друг друга, более предпочтительным по охвату связей «точки» будет философско-теоретический анализ.

А он свидетельствует, что «точка» (подобно лучу света) имеет дуалистический характер и одновременно является простой и сложной, действительной и мнимой, частицей или волной. И это не та реальность, с которой имеют дело геометрия, математика или естествознание. Эта квантово-механическая реальность находится гораздо ниже уровня микро- и нано-мира, базируется в глубинах Бытия и содержит в себе в непроявленном виде все чередующиеся образы космических тел в момент их до-бытия, бытия и после-бытия (т. е. Все).

Поэтому данное исследование происходило на основе методов воображения, экстраполяции, аналогии, опредмечивания — распредемечивания, конструирования реальности и др. При этом процесс исследования соответствовал основным методологическим принципам современной науки — реализму (где между материей и духом существует не принципиальное, а стадийное различие), верификации, фальсификации, опоре на аппарат точных наук, историзму, модернизации знаний и др.

Степень разработанности проблемы

На наш взгляд, недопонимание дуалистического характера «точки» повлияло на характер развития научного знания. Так, в древнем Китае (Лао-цзы, VI в. до н. э.) восторжествовало мнение о «дао» (идеальной, одновременно сверхмалой и сверхбольшой неделимой точке), источнике Бытия и Небытия (заметим, что оно близко синергетическому типу мышления). Элейская же школа (Греция, VI в. до н. э.) выдвинула идею о материальной точке, бесконечно делимой в пространстве и времени (апории Зенона). Но такой тезис противоречил данным чувственного восприятия мира и отрицал саму возможность движения. Поэтому в III в. до н. э. Демокрит и Евклид выдвинули

идею о сверхмалой неделимой точке, которая сохранялась в классической науке вплоть до конца XIX в. (точка — неподвижна, находится вне времени и пространства, не имеет веса и размеров, бесструктурна и бесформенна, а о ее материальности можно говорить, если она находится в теле).

С появлением неклассической науки стали считать, что точка — не абстракция, не материальный объект в пространстве и времени, а переменная величина. Было установлено, что элементарные частицы не имеют постоянной массы покоя, могут спонтанно исчезать в вакууме и вновь из него возникать в ином облике с иным зарядом. Отсюда следовало, что все точки могут иметь собственный контент, изменчивы и связаны с Бытием и Хаосом. В математике XIX в. также происходили аналогичные процессы. Так, на примере двухмерной плоскости Евклида возникло понятие «комплексной точки» (Кюн-Гаусс-Вессель-Коши) [7]. Ее смысл состоял в следующем: если взять лист бумаги и обозначить на его видимой стороне две «действительные» точки, то через них можно провести «действительную» прямую линию. На обратной стороне листа можно обозначить две перпендикулярные им «мнимые» точки и такую же «мнимую» линию, пересекающуюся с «действительной» ортогонально в начале координат на плоскости Евклида. К сожалению, ученые того времени были убежденными материалистами и поэтому не стали углубляться в проблему «мнимости», т. к. посчитали ее аналогом «идеального», т. е. несуществующего реально. Однако в свете того, что «в капле росы можно увидеть целый мир» и в контексте современной научной рациональности данные «комплексные точки» можно интерпретировать следующим образом. Во-первых, если есть «действительные» и «мнимые» точки, то в толщине листа бумаги, равной одной предельно малой точки, условно можно выделить «полудействительные» и «полумнимые» точки и линии, и сферу Небытия (где одни свойства реальности качественно трансформируются и превращаются в свою противоположность). Во-вторых, любая точка — структурна и выходит одной своей частью в «действительный», а другой в «мнимый» мир. В-третьих, «реальность-мнимость» мира носит, скорее всего, субъективный характер (т. к. стоит перевернуть лист бумаги и «мнимое» станет «действительным»). В-четвертых, точку можно представить как субстрат, т. е. часть линии (с метрическими свойствами), и как волну, т. е. топологическую линию, сжатую путем искривления (этот эффект описан А. Эйнштейном) и кручения (формирующего т. н. «семантическое», т. е. идеальное пространство В. Налимова, существующее параллельно материальной реальности). В-пятых, переход из одной действительности в другую (мнимую) и наоборот всегда происходит внутри комплексной точки по одномерной непрерывной, искривленной замкнутой линии (внешне напоминающей т. н. «ленту Мебиуса»).

Особый вклад в проблематику «точки» в конце XIX в. внес Г. Кантор (1848–1918), пытавшийся соотнести ее одновременную материальную делимость и идеальную неделимость. С одной стороны, он ввел понятие «предельной точки», обосновал (1883) так называемое «канторово множество» (совершенное множество точек на прямой, не содержащей ни одного отрезка), выдвинул гипотезу «континуума» о том, что нет промежуточных мощностей между мощностями счетных множеств — эквивалентных множеству всех натуральных чисел — и мощностью континуума. (На наш взгляд, эта гипотеза

гласит, что между физической и идеальной бесконечностью не существуют промежуточных величин, а значит, мир дуалистичен). С другой стороны, его взгляды порой носили идеалистический характер. Достаточно отметить его учение о бесконечности, о трансфинитных числах, о не эквивалентных между собой бесконечных множествах и др. А его известная аксиома (1872) имела скрытый «демиургический» смысл: любая последовательность вложенных друг в друга отрезков, длины которых стремятся к нулю, имеет одну общую точку [1]. С нашей точки зрения, поскольку все физические тела во Вселенной так или иначе состоят из подобных отрезков, то в основании мироздания может действительно находиться одна творящая суперточка. Неудивительно, что некоторые идеи Кантора встретили сопротивление в научной среде (Б. Рассел, Л. Кронекер, А. Уайтхед и др.). Они, в частности, полагали, что понятие «точки» имеет не реальное, а лишь инструментальное значение. В СССР понятие «точки» и «множества» (состоит ли точка из множества более мелких точек или это одно целое?) в силу идеологических причин также рассматривалось упрощенно и описательно. Поэтому из-за теоретических трудностей многие ученые XX в. (П. Кон, Х. Карри) предлагали вообще заменить понятие «множества» более размытым термином «класс явлений» [3]. А ряд известных ученых (например, Р. Пенроуз) также сомневаются в понятии «континуум» и хотели бы вообще отказаться от термина «точка» [6].

Философские основы постнеклассической концепции «точки»

Выход из нового эпистемологического кризиса начала XXI в. возможен, на наш взгляд, только на основе появления новой более универсальной теории. Мы полагаем, что таковой может стать концепция «фридмонов» М.А. Маркова. Он утверждал, что фридмоны — это своего рода «стволовые» клетки Вселенной, по-разному проявляющиеся в условиях соотношения «материального-идеального». Из-за большого гравитационного дефекта полная масса замкнутого фридмона равна нулю, при неполной замкнутости она равняется массе элементарной частицы; при полной разомкнутости — массе Вселенной [4]. Концепция Маркова, на наш взгляд, органически согласуется с философским учением Г. Лейбница о монадах¹, взглядами древнекитайского мыслителя Лао-цзы, геометрическими представлениями Г. Кантора, идеями физика Дж. Уилера (что Все есть Ничто, а материя — это продукт возмущенного состояния динамической геометрии), теорией Большого взрыва, космологическим антропным принципам Б. Картера, концепцией универсальной истории Вселенной И. Пригожина, теорией биологической эволюции Ж.Б. Ламарка и др., что говорит о ее значительной эпистемологической ценности.

Новая версия концепции «фридмонов», на наш взгляд, будет выглядеть следующим образом: изначальное непроявленное Единое пульсирует и в процессе бифуркации распадается на Все, т. е. точку Альфа (Ум, бесконечное, свет, творчество, гармония) и Ничто, т. е. точку Омега (пустота, бессознательное, тьма и др.). Это разделение (т. е. усилие) порождает энергии созидания, разрушения

¹ Мир, по Г. Лейбницу, дуалистичен и состоит из идеального мира неделимых и непостижимых монад и бесконечно делимой материальной реальности. Монады — это «зеркала Вселенной», согласованы между собой, и на основе сменяемых образов мироздания стремятся упорядочить физическую действительность.

и покоя, влияющие на взаимосвязь этих двух возникших феноменов. Ничто — это зеркальное перевернутое отражение Всего — стремится к нему, чтобы обрести гармонию, и вначале объективизируется в виде точки (т. е. того, что в современной науке называется точкой сингулярности, породившей физическую Вселенную 13 млрд лет назад). В процессе своей саморепликации данная «точка» создает все виды пространства и реальности (материальные, идеальные, духовные), а при достижении ею состояния бесконечности сливается со своей противоположностью [5, с. 121]. Данный процесс происходит следующим образом.

Точка Омега в ходе флуктуаций инстинктивно ныряет вглубь себя, т. е. фактически погибает, выходит за пределы своего внепространственного (т. е. действительного) бытия (по А. Бергсону, эволюционный процесс, например, у насекомых, показывает, что такое поведение часто бывает более совершенным, чем рационально обоснованное) в «мнимый» мир и порождает новый — линейный, одномерный (состоящий из бесчисленных точек, т. е. своих «клонов» — следов от движения) в виде туннелеобразного пространства. Затем аналогичным образом данная реальность погружается вглубь себя, выходит за рамки своего нового состояния-бытия и формирует мир двухмерной реальности и пространства (где уже присутствуют плоские фигуры). Далее наступает очередь образования трехмерного мира (состоящего из бесчисленных следов самодвижения «первоточки» — линий и поверхностей), включающего в себя уже физические тела. Отсюда следует, что хотя физический мир и кажется нам единым целым, на деле он представляет собой агломерацию разных уровней реальности и пространства.

Логично предположить, что если одномерное пространство — это «след» от движения беспространственной «точки», двухмерное пространство — это «след» от движения одномерной линии, а трехмерное — от движения бесчисленных двухмерных тел, то «следом» от движения многочисленных физических тел будет четырехмерное идеальное пространство, лежащее вне трехмерного пространства и как-бы внутри физических тел. Об этой четвертой характеристике пространства — «глубине» — в Евангелии говорится следующее: ...чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что — ширина и долготы, и глубина, и высота (Еф. 3:18). Таким образом, мироздание, возможно, имеет в своей основе одну общую точку (которая может «самораспечатываться», как на огромном космическом «3D-принтере») и представляет собой «матрешку», наполненную разными видами реальности и пространств с метрическими и топологическими свойствами. В этом случае «пространство» можно рассматривать как объектно-субъектный феномен, конкретную форму динамического напряжения между точками Альфа, Омега и субъектом, а «время» — как меру измерения этого динамического напряжения. (К примеру, «пространство» и «время» любой виртуальной реальности также определяется соотношением задач программиста, параметрами операционной системы и ситуацией). Следовательно, можно согласиться с мнением известного физика Н.А. Козырева, что «пространство» может обладать не только геометрическими свойствами (т. е. быть «пустым»), но и быть наполненным особыми силовыми полями (разрушительными, созидательными и др.), и что все варианты развития событий материального мира как бы

заранее существуют в параллельном четырехмерном мире и «предугадывают» их [2, с. 82], но в итоге воплощается на практике только один из них.

В ходе исследования были получены следующие выводы:

- все «точки» являются фракталами Бытия; они могут самоорганизовываться, имеют различный контент, энергетiku и способность к перцепции;
- «точки» не являются частичкой мироздания и пространства, а, наоборот, выступают их основой;
- точки на прямой линии — однотипны и бесструктурны; на прямой плоскости — дуалистичны, а на искривленной имеют троичную природу (одна сторона этой точки связана с идеальным (мнимым) миром, другая с физическим (т. е. действительным), а третья обращена к Ничто);
- «точки» (т. е. бесформенные «нечто») имеют внешние и внутренние связи (линейные и нелинейные) с миром; эти связи плавно переходят друг в друга; в одном случае «точка» — это мельчайшая часть линии (т. е. «что-то»), а в другом — это замкнутая одномерная поверхность, в центре которой находится «ничто»;
- вселенная изнутри субъективно воспринимается как шар, а извне имеет вид «ленты Мебиуса»;
- вход в четырехмерное пространство находится в системе внутренних (нелинейных, нефизических) связей «точки» и происходит на основе «искривления» и «кручения» трехмерного пространства¹;
- «пространство» и «время», скорее всего, имеют не материальный (по И. Ньютону) и не субъективный (по И. Канту) характер, а объектно-субъектную сущность;
- концепция суперточки позволит в перспективе возникнуть науке нового типа, рассматривающей мироздание не в рамках многих тысяч научных дисциплин, а как единое целое, с новой логикой и методологией познания, позволяющей выйти за пределы физической Вселенной и создать качественно иную цивилизацию и культуру;
- в науке нового типа, возможно, будет применяться фрактальная логика (всякая вещь есть Все), трансфинитная физика (изучающая не тело, а потоки энергии, его порождающие) и математика (где часть может быть больше или равна целому), новая геометрия (где все тела, линии и поверхности проходят через одну общую точку) и новая философия (в которой только суперточка — истинна, а мир относителен, но его реальности достаточно для решения морально-практических задач).

Список литературы

1. Большая Советская энциклопедия. Т. 8 / под ред. А.М. Прохорова. Москва: Советская энциклопедия, 1973. 340 с.
2. Козырев Н.А. О воздействии времени на вещество. Физические аспекты современной астрономии / под ред. В.К. Абалкина. Ленинград, 1985. С. 82–91.
3. Кондаков Н.И. Логический словарь. Москва: Наука, 1971. С. 308–310.

¹ Обобщенный принцип относительности, открытый Ф. Ленардом (1862–1947) гласит: «при любых движениях все явления природы должны протекать совершенно одинаково, будет ли наблюдатель или все окружающее пространство приведено в соответствующее движение». Следовательно, «Я» человека в состоянии измененного сознания может перемещаться в идеальное пространство.

4. Марков М.А. О природе материи. Москва: Наука, 1976. 216 с.
5. Федяев А.П. Внефизическая реальность. Казань: Изд-во Казанского университета, 1998. 176 с.
6. Философия современного естествознания / под ред. С.А. Лебедева. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2004. 78 с.
7. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. 2-е изд. Москва: УРСС, 2004. С. 26–31.

References

1. Prokhorov AM, editor. *Bol'shaya Sovetskaya ehntsiklopediya. T. 8.* Moscow: Sovetskaya ehntsiklopediya, 1973. 340 p. (In Russ.)
2. Kozhev NA. O vozdeistvii vremeni na veshchestvo. Abalkin VK, editor. *Fizicheskie aspekty sovremennoi astronomii.* Leningrad, 1985. P. 82–91. (In Russ.)
3. Kondakov NI. *Logicheskii slovar'.* Moscow: Nauka, 1971. P. 308–310. (In Russ.)
4. Markov MA. *O prirode materii.* Moscow: Nauka, 1976. 216 p. (In Russ.)
5. Fedyaev AP. *Vnefizicheskaya real'nost'.* Kazan: Izd-vo Kazanskogo universiteta, 1998. 176 p. (In Russ.)
6. Lebedeva SA, editor. *Filosofiya sovremennogo estestvoznaniya.* Moscow: FAIR-PRESS, 2004. 78 p. (In Russ.)
7. Florenskii PA. *Mnimosti v geometrii. Izd. 2-e.* Moscow: URSS, 2004. P. 26–31. (In Russ.)

Информация об авторе

Александр Петрович Федяев, доктор философских наук, профессор кафедры музеологии, культурологии и искусствоведения Казанского Государственного института культуры, Казань, Россия.
E-mail: Fedyaeva.Rimma@mail.ru

Information about the author

Alexander P. Fedyaev, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History, Philosophy and Cultural Studies, Kazan State Institute of Culture and Arts, Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation. **E-mail:** Fedyaeva.Rimma@mail.ru

УДК 1(075.8)

DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.10>

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В.И. КУРАШОВА «ПОЗНАНИЕ ПРИРОДЫ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯХ НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ». М: «КДУ», 2021

© *Р.А. Нуруллин*

Казанский (Приволжский) федеральный университет», Казань, Россия

Поступила в редакцию: 08.09.22

В окончательном варианте: 13.09.22

■ Для цитирования: Нуруллин Р.А. Рецензия на книгу В.И. Курашова «Познание природы во взаимодействиях научных знаний». М: «КДУ», 2021 // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 3. С. 97–103. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.10>

Аннотация. Рецензия посвящена книге известного казанского философа науки В.И. Курашова: Познание природы во взаимодействии научных знаний / В.И. Курашов: М.: «КДУ», «Университетская книга». 2021. 354 с. DOI: 10.31453/kdu.ru.91304.0146. Как отмечается в рецензии, работа посвящена проблемам познания природы в системе современных представлений естествознания. Автор монографии пытается по-новому взглянуть на интерпретации феноменов знания о природе в их системной взаимосвязанности.

Ключевые слова: наука; философия; математика; логика; методология; философия.

REVIEW OF THE BOOK OF KURASHOV VLADIMIR IGNATIEVICH «KNOWLEDGE OF NATURE IN INTERACTIONS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE». MOSCOW: «KDU», 2021

© *R.A. Nurullin*

Kazan (Privolzhsky) Federal University, Kazan, Russia

Original article submitted: 08.09.22

Revision submitted: 13.09.22

■ For citation: Nurullin R.A. Review of the book of Kurashov Vladimir Ignatievich «Knowledge of nature in interactions of scientific knowledge». Moscow: «KDU», 2021. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(3):97–103. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.3.10>

Abstract. The review is devoted to the book of the famous Kazan philosopher of science V.I. Kurashov. Cognition of nature in the interaction of scientific knowledge / V.I. Kurashov: Moscow: «KDU», «University book», 2021. 354 p. DOI: 10.31453/kdu.ru.91304.0146. As noted in the review, the work is devoted to the problems of cognition of nature in the system of modern ideas of natural science. The author of the monograph tries to take a fresh look at the interpretation of the phenomena of knowledge about nature in their systemic interconnectedness.

Keywords: science; philosophy; mathematics; logic; methodology; philosophy.

В.И. Курашов — казанский философ, автор множества монографий, посвященных философскому анализу развития науки, методологии науки, аксиологическим вопросам познания и др. Также следует отметить, что автор обладает обширными компетенциями в самых разных областях знаний частных наук и может судить о развитии науки не только в целом с философских позиций, но также взглянуть на познание как бы изнутри с позиций представлений самих частных наук. Поэтому взгляды автора на проблемы взаимосвязи науки и философии являются особенно ценными для мыслителей, которые занимаются стратегическими и тактическими вопросами развития науки в системе общественного сознания и культуры в целом.

Актуальность темы, поднимаемой В.И. Курашовым в монографии «Познание природы во взаимодействиях научных знаний» [1], не вызывает сомнений. Значение науки в развитии современной цивилизации стало определяющим, что требует своего философского переосмысления. С возрастанием значимости науки одновременно происходит осознание принципиальных границ и возможностей научного познания, которые требуют своего обоснования. С другой стороны, результаты науки резко (нелинейно) меняют субъектность человека. Сегодня влияние человека на земной мир при помощи достижений техной науки (техники и технологий) становится глобальным как в положительном (созидательном), так и в отрицательном (разрушительном) значениях. Это делает результаты науки человекоразмерными, которые увеличивают как возможности, так и ответственность человека, а потому в использовании знаний в преобразовании окружающего мира определяющим становится качество самой личности человека.

В переломные моменты в истории развития науки именно философия давала науке переотразить себя в новых условиях и заглянуть за пределы личного знания. Философское переосмысление позволяет субъектам познания (человеку, научному сообществу, науке в целом) как бы выйти к осознанию нового уровня своего незнания. Именно это дает науке совершать открытия и выходить к созданию чего-то принципиально нового, лежащего в основе фундаментальных знаний или новаций, которые далее служат основой для возникновения множества инноваций. В силу исторической значимости философии для науки, а также в связи с ростом влияния науки на развитие современного общества, перманентно делались попытки определения места философии в научном познании. С одной стороны, Г. Гегель, пытаясь превратить философию в строгую науку, пришел к определению, что философия есть «наука наук» [2, с. 118–123]. С другой стороны, О. Конт, растворив философию в науках с практическим выходом, поднял значимость позитивных наук до уровня философии, но без метафизики, где классическая философия стала трактоваться как пример неприемлемого подхода к научному познанию [3]. Последняя установка в отношениях философии и науки усилиями представителей Венского кружка стала определяющей начиная с XX в. Основной вопрос, который они пытаются решить — это определить место философии в эпоху господства неопозитивизма и сциентистских представлений в общественном сознании. Философы науки отвели место современной философии лишь в качестве интерпретатора научных знаний, отказав ей в способности адекватно познавать действительность [4, с. 137–146].

И. Кант несколько по-иному поставил вопрос о месте философии в общественном сознании. Задача философии, по Канту, заключается в моделировании на языке категорий не Мира (как совокупности «вещей самих по себе»), а самой познавательной способности человека. Именно Кант впервые поставил вопрос о возможных границах научного познания, причины которого он увидел не в сложности и множественности определения субстанции и сущности мира, а в познавательной ограниченности самого субъекта [5, с. 459–462]. Его открытие в дальнейшем положило начало преодолению механицизма в естествознании и гуманизма (как разновидности механицизма в социологии) в гуманитарном познании. Все это привело к возникновению и утверждению системного мышления, сначала в лоне идеалистической философии классической немецкой философии в лице И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Ф. Гегеля и материалистической философии К. Маркса и Ф. Энгельса.

Автор является продолжателем линии И. Канта. В.И. Курашова интересуют те же проблемы, что и Канта, но отличительной особенностью авторского подхода к определению возможностей научного познания является «мышление от противного» (которое часто используется в математике при доказательстве теорем). Так, В.И. Курашов, перефразировав И. Канта, по сути, задается вопросом: «Что человек в принципе не может знать, используя рациональные методы познания?». Автор ведет свои исследования в одном из самых сложных разделов эпистемологии — методология и классификация науки, а также интересуется вопросами, связанными с поиском четких критериев научности как для создания классификации наук, так и отличия науки в целом от других вненаучных форм познания действительности. Сложность заключается в том, что методология, хотя и призвана организовывать научное отражение конкретного неизвестного, в целом по отношению к науке не образует единую универсальную систему методик [1, с. 16–18].

Другая проблема, которая находится в центре внимания автора, — это проблема определения критерия (критериев) научности, что позволяло бы науке четко отделить себя от других (вненаучных) форм общественного сознания [1, с. 19–23]. Демаркация науки и ненауки всегда осуществлялась при помощи критериев научности. Но поиск четких границ был свойственен лишь науке классического типа XIX в. Затем начались разногласия по вопросам о значимости между самими критериями науки (верификация, фальсификация, простота, красота, прагматизм, конвенционализм, этика и т. д.), и к середине 70-х гг. XX в. (в эпоху неклассической науки и зарождения постнеклассической) возможность однозначного определения критерия подлинной науки стала анахронизмом. Понятие научности перестали связывать с каким-либо одним или набором критериев. Границы научности должны быть заданы социокультурными параметрами. Динамика развития науки неизбежно разрушает классические каноны. Наука развивается и критерии должны соответствовать ее изменчивости.

Рассуждения автора в основном вращаются вокруг возможностей и соотношения таких познавательных систем, как наука, философия, математика и логика. Вся работа автора есть некоторый взгляд на все формы общественного сознания с точки зрения идеалов науки, а потому представленный подход автора более подпадает не под философию, а скорее выступает философологией.

Где сама философия препарируется с точки зрения научного отражения на предмет соответствия ее канонам идеалов научности. Исторически наука есть результат развития философского отражения действительности, а потому, на наш взгляд, научный анализ философии, по определению, может претендовать лишь на ограниченное отражение философии через науку. Но в этом нет ничего предвзятого, и данный авторский взгляд имеет право на свое существование. Именно такой взгляд является эффективным способом обучения и приобщения студентов-естественников к философии, а также позволяющим представителям честных наук приобщиться к концептуальному отражению познания в целом. Сегодня в век узких спецов данный подход приобретает первостепенное значение. Наука на этапе существования «нормальной науки» [6] без ущерба для себя может обходиться без учета других (внеаучных) форм общественного сознания. Другими словами, наука в своем развитии может обходиться без религии, искусства, морали, права, и конечно, без философии. Значение внеаучных форм, в особенности философии, резко возрастает лишь в переломные моменты развития науки и культуры вообще.

По отношению к настоящему времени в истории развития культуры у философии есть две миссии. Первая: в ретроспективном отношении философия создает онтологии и дает мировоззрение, что позволяет сформировать у исследователя целостное отношение к миру, куда как частный случай входит и создание научной картины мира. Вторая: миссия формируется в перспективном плане, где философия осуществляет методологическую функцию для всех форм отражения действительности. В этом плане философия, исходя из различных априорных установок, расширяет свой категориальный аппарат универсалий и, тем самым, дает почву для создания множества различных подходов возможного движения мыслей вперед в частных исследованиях конкретных наук. Философия мыслит качествами и не имеет дело с количествами. Последнее есть дело науки в длинном историческом пути своего развития, которая далека от своего завершения. Для философа в своих идеальных построениях важно соблюсти симметрию отношений противоречивых категорий бытия, что делает возможным с этой онтологической или метафизической конструкцией проводить сравнительный анализ реальных систем явлений, вещей и процессов.

Большое место в исследовании научного познания у автора занимает значение логики и математики. На наш взгляд, математика, так же, как и философия, не подпадает под определение науки, так как у математики нет объекта своего исследования в реальном мире вещей. Как известно, в мире вещей мы не найдем ни чисел, ни векторов, ни тензоров, ни линий, не имеющих ни ширины, ни толщины и т. д. Отсюда, если философия есть не наука, так как объектом своего исследования имеет метафизику, которую философ умозрительно выстраивает из рефлексии феноменов всех наук, то математика имеет дело с чистыми формами и количественными отношениями, полностью отвлеченными от любого физического содержания. Математика и философия — это внеаучные формы отражения действительности, дающие науке язык и мировоззрение [7. с. 98–105]. Под действительностью мы понимаем (как по Г. Лейбницу) мир законов Природы или Бога, которые определяют реальный мир вещей [8; 9. с. 291–299]. Действительность, как определяющий телос мира,

который до конца никогда не может быть известен человеку при любом уровне развития науки. Человек может приблизиться к действительности лишь на уровне своих же созданных теорий, образов, концепций. Мы знаем этот мир лишь на уровне собственных феноменов, которые на данном этапе развития истории научного познания лишь приблизительно отражают действительный мир законов движения вещей.

Если математика, которая широко использует законы формальной логики, показывает, как сворачиваются противоположности в тождества, то философия, в противоположность формальной логике, показывает, как разворачиваются противоречия. Все другие науки от естествознания до гуманитарных, которые всегда имеют объект своего отражения в реальном мире вещей, образуют своеобразный гносеологический спектр познания мира. Если естествознание отражает свои содержания на языке логики и тяготеет к математике, то гуманитарные науки строят свои конструкции на естественном языке и, используя философские концепции, оказываются способными к целостному отражению мира. Ограниченность математики как формальной системы, а также возможности естественного языка для гуманитарных наук показали еще К. Гедель [10, с. 72–73] и Л. Виттетштейн [11], соответственно. Поэтому возможности науки, по определению, обусловлены ограниченностью крайних предельных форм отражения действительности, как логика и философия.

Что касается математизации знаний в различных областях научного познания, то следует сказать, что возможность математического отражения резко снижается по мере возрастания значимости индивидуальности в исследуемых объектах, которая начинается сказываться уже на уровне химического движения материи. Так, уже на химическом уровне отражения объектов появляется возможность возникновения зеркально симметричных, казалось бы, по форме одинаковых в пространстве структур, которые дают качественно различные свойства веществ. Да и сама математика не способна говорить о качествах объектов. В своих формальных построениях математика способна выявить лишь реперные точки о реальных превращениях количеств в единицы, где суждения математики превращаются в неопределенности.

На наш взгляд, возможности математики и логики определяются степенью абстрактности своих мысленных конструкций. Так, математика имеет дело с чистыми формами и количественными (универсальными) отношениями, полностью отвлеченными от физического содержания. Логика еще более абстрактно пытается отразить действительность. Так формальная логика полностью отвлекается как от несущественных и от форм и любого содержания. Ее интересует лишь специфика самих количественных отношений. Этим и определяются проникающие возможности математики и формальной логики в частные науки. Если математика, отвлеченная от любого содержания, приобретает власть над содержанием, то это позволяет физике наполнять чистые формы математики своими смыслами и строить математическую физику любых физических явлений. Логика, отвечающая как от форм, так и от содержания, приобретает власть над ними и человек, их используя, оказывается способным строить (моделировать) любые формы и содержания вплоть до создания новой (виртуальной) реальности.

В конце необходимо сказать о границах индивидуального познания. Мы живем в эпоху нелинейного возрастания научной информации, и человеческий мозг, казалось, давно должен бы впасть в насыщение и работать в узком диапазоне познания мира, не имея представления о целом. Но этого почему-то не происходит. Дело в том, что познание не только идет от простого к сложному, одновременно, совершается и обратный процесс. И это движение от сложного к простому осуществляет философия. Именно философия, благодаря универсальности своего категориального аппарата, позволяет свести сложность научных представлений к общим единым законам бытия. Таким образом, ограниченность науки преодолевается неограниченностью философского дискурса. Да, философия и наука ограничены, но каждая по-своему, что не мешает их взаимодействию на принципах дополнительности. Там, где наука ограничена, философия ведет себя как неограниченное критическое мышление, а там, где философия ограничена, наука ведет себя как ничем (кроме истории) не ограниченное отражение действительности.

Таким образом, доказательства ограниченности научного познания можно получить исходя из самых общих представлений, не вникая во внутреннюю структуру самих конкретных наук. Поэтому работа автора является, по сути, доказательством того, что с точки зрения философии и так очевидно. Но в то же время работа может быть хорошим проводником приобщения представителей частных наук к философскому мышлению. Мировоззрение создает некоторую информационную избыточность знаний о мире, что является необходимым условием развития человека. Именно философия создает условия инсталляции человека как личности, занимающегося исследованиями в конкретной области научного познания. Философия позволяет не слепо заниматься научной рутинной, а иметь представление о целом, что дает человеку осознанно двигаться к цели. Монография: «Познание природы во взаимодействиях научных знаний» В.И. Курашова будет полезной как философам, которые интересуются проблемами научного познания, так и деятелям, работающим в конкретных областях естествознания.

Список литературы

1. Курашов В.И. Познание природы во взаимодействии научных знаний. Москва: КДУ, Университетская книга, 2021. 354 с.
2. Гегель Г. Философия как всеобщая наука. Шаповалов В.Ф. Философские проблемы науки и техники. Москва: Юрайт, 2018. 312 с.
3. Конт О. Общий обзор позитивизма / под ред. Э.Л. Радлова; пер. с франц. И.А. Шапиро. Москва: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2011. 296 с.
4. Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. Москва: Идея-Пресс, 2003. 244 с.
5. Румянцева Т.Г. Кант. Всемирная энциклопедия: философия / под ред. А.А. Грицанова. Москва: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.
6. Кун Т. Структура научных революций. Москва: Прогресс, 1975. 287 с.
7. Нуруллин Р.А. Наука без метафизики лишает человека смысла существования // Вестник Самарского Государственного технического университета. Серия Философия. 2020. Т. 2, № 3. С. 98–105.
8. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. Москва: Изд-во МГУ, 1973. 264 с.

9. Нуруллин Р.А. Метафизика виртуальности. Монография. Казань: Изд-во КГТУ, 2009. 525 с.
10. Григорьян Б.Т. Гедель. Современная западная философия: словарь / сост. В.С. Малахов, В.П. Филатов. Москва: Политиздат, 1991. 416 с.
11. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / под ред. Г. Веснина; пер. с нем. Л. Добросельский. Москва: Изд-во: АСТ, 2018. 160 с.

References

1. Kurashov VI. *Poznanie prirody vo vzaimodeistvii nauchnykh znanii*. Moscow: KDU, Universitetskaya kniga, 2021. 354 p. (In Russ.)
2. Gegel' G. *Filosofiya kak vseobshchaya nauka*. Shapovalov VF. *Filosofskie problemy nauki i tekhniki*. Moscow: Yurait, 2018. 312 p. (In Russ.)
3. Kont O. *Obshchii obzor pozitivizma*. Radlov EhL, editor. Shapiro IA, transl. from franch. Moscow: Knizhnyi dom LIBROKOM, 2011. 296 p. (In Russ.)
4. Kraft V. *Venskii kruzhok. Vozniknovenie neopozitivizma*. Moscow: Ideya-Press, 2003. 244 p. (In Russ.)
5. Rumyantseva TG. Kant. Gritsanov AA, editor. *Vsemirnaya ehntsiklopediya: filosofiya*. Moscow: AST, Mn.: Kharvest, Sovremennyy literator, 2001. 1312 p. (In Russ.)
6. Kun T. *Struktura nauchnykh revolyutsii*. Moscow: Progress, 1975. 287 p. (In Russ.)
7. Nurullin RA. Science without metaphysics deprives a person of the meaning of existence. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2020;2(3):98–105. (In Russ.)
8. Maiorov GG. *Teoreticheskaya filosofiya Gotfrida V. Leibnitsa*. Moscow: Izd-vo MGU, 1973. 264 p. (In Russ.)
9. Nurullin RA. *Metafizika virtual'nosti. Monografiya*. Kazan: Izd-vo KGTU, 2009. 525 p. (In Russ.)
10. Grigoryan BT. Gedel'. Malakhov VS, Filatov VP, editors. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya: slovar'*. Moscow: Politizdat, 1991. 416 p. (In Russ.)
11. Vitgenshtein L. *Logiko-filosofskii traktat*. Vesnin G, editor. Dobrosel'skii L, transl. from deutch. Moscow: Izd-vo: AST, 2018. 160 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Рафаиль Асгатович Нуруллин, доктор философских наук, профессор кафедры Общей философии ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», Казань, Россия.

E-mail: nurulla958@mail.ru

Information about the author

Rafail A. Nurullin, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of General Philosophy, Kazan (Privolzhsky) Federal University, Kazan, Russia. **E-mail:** nurulla958@mail.ru

НАШИ АВТОРЫ

БАКШУТОВА Екатерина Валерьевна — доцент, доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Самарский государственный институт культуры». E-mail: bakshutka@gmail.com

БАНЬКОВСКАЯ Юлия Леонидовна — доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин УО «Белорусский государственный аграрный технический университет». E-mail: ulia_bank@tut.by

ДЕМИН Илья Вечеславович — доктор философских наук, профессор философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева». E-mail: ilyadem83@yandex.ru

МИСЬКЕВИЧ Владимир Иосифович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белорусского государственного университета информатики радиоэлектроники. E-mail: uladzimirmis781@gmail.com

МОЖЕЙКО Марина Александровна — профессор, профессор УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств». E-mail: marina-mojeiko@yandex.by

НУРУЛЛИН Рафаиль Асгатович — доктор философских наук, профессор кафедры Общей философии ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет». E-mail: nurulla958@mail.ru

ТВЕРДЫНИН Николай Михайлович — доктор философских наук, кандидат технических наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры химии и материаловедения ФГБВОУ ВО «Академия гражданской защиты МЧС России». E-mail: tvernick@mail.ru

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет». E-mail: filosof10@yandex.ru

ФЕДЯЕВ Александр Петрович — доктор философских наук, профессор кафедры музеологии, культурологии и искусствоведения ФГБОУ ВО Казанский государственный институт культуры». E-mail: Fedyaeva.Rimma@mail.ru

ХАМИДОВ Александр Александрович — доктор философских наук, профессор главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения. E-mail: smiriti@list.ru

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

Все рукописи печатаются бесплатно. Все рукописи проходят проверку системой «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 А4 (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 (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учебы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус — напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).

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

Правила оформления текста статьи:

1. Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации.
2. Представляемая 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 ее содержанию.
4. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.
5. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам.

6. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.

7. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несет автор(ы) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.

8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:

- текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьей дается 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 английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке;
- формат бумаги А4;
- параметры страницы: поля — верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
- к публикации принимаются статьи объемом до 0,75 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объемом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных ученых или юбилейных датах, некрологи) в объеме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).

2. Название статьи на русском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) дается на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).

3. Инициалы, фамилия автора(ов) (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

4. Название основного места работы (учебы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).

5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

6. Ключевые слова на русском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти — Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.

8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов), библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5-2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей — 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются).

10. Название статьи на английском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).

11. Инициалы, фамилия автора(ов) на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

12. Название учреждения(ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).

13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

14. Ключевые слова (Keywords) на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

15. Сведения об авторах на русском языке (фамилия, имя, отчество, ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

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

ПОДПИСКА – 2022 НА ЯНВАРЬ–ДЕКАБРЬ

в «Объединенном каталоге «Пресса России»

на сайтах www.pressa-rf.ru и www.akc.ru

Уважаемые читатели!

Обратите внимание, что с 1 сентября 2021 г. проводится подписная кампания на журналы Самарского государственного технического университета на 2022 год

18106 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Технические науки»

18107 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Психолого-педагогические науки»

18108 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Физико-математические науки»

41340 Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия»

70570 Градостроительство и архитектура

Условия оформления подписки Вы найдете
на сайтах www.pressa-rf.ru и www.akc.ru