



**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 **5**

№
No. **3**

2023

ВЕСТНИК Самарского Государственного Технического Университета Серия «ФИЛОСОФИЯ»

2023
Том 5
№ 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 регистра-
ции 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. 10,5.
Тираж 500 экз. Цена свободная

Оригинал-макет изготовлен
ООО «Эко-Вектор Ай-Пи»,
191186, Санкт-Петербург,
Аптекарский переулочек, 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 № 231
Подписано в печать 20.09.2023
Дата выхода в свет 30.09.2023

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

© Авторы, 2023
© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2023

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

2023
Volume 5
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 №ФС77-75250 of March 7, 2019

Indexation

Russian Science Citation Index
Cyberleninka

Editorial contact

Address: 244, Molodogvardeyskaya st.,
Samara, 443100,
Russian Federation

E-mail: vestnik.filosofii@yandex.ru
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

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

- Идея ипостасности Бога: истоки и судьбы 5
А.А. Хамидов
- Философские аспекты экологического просвещения 19
А.Ф. Гордова, Н.М. Твердынин
- Цифровое право как объект социально-философского анализа 27
А.А. Бодров, Т.В. Борисова, А.М. Максимов
- Размышления об экстатичности культуры 37
В.Б. Малышев
- Одиночество как феномен бытия *Homo sapiens / Homo cosmicus* 47
И.А. Беляев, М.Н. Лященко, А.М. Максимов

■ ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

- Динамика взаимодействия естествознания и техники в истории развития научно-технического знания: философско-методологический анализ 61
В.И. Курашов, Я.В. Курашов

■ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

- Онтологические нарративы духовно-телесной целостности человека в рамках современного общества и проблема гуманитарной экспертизы 75
В.О. Шелекета, Ю.Ю. Легочкин, А.О. Сабаяева

■ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- Мартин Хайдеггер: рефлексии картины мира (продолжение) 85
В.В. Костецкий
- Католическая теология в контексте постмодернистского релятивизма 97
М.А. Можейко
- Географический детерминизм Г.В.Ф. Гегеля 103
Е.А. Тюгашев

■ ТРИБУНА АСПИРАНТА

- Обыденное знание как эпистемический феномен 113
Ю.В. Буртовая

CONTENTS

■ SOCIETY. CULTURE. PERSON

- The problem of God's hypostasis in Christianity: origins and destinies 5
A.A. Khamidov
- Philosophical aspects of environmental enlightenment 19
A.F. Gordova, N.M. Tverdynin
- Digital law as an object of socio-philosophical analysis 27
A.A. Bodrov, T.V. Borisova, A.M. Maksimov
- Reflections on ecstatic of culture 37
V.B. Malyshev
- Loneliness as a phenomenon of being Homo sapiens / Homo cosmicus 47
I.A. Belyaev, M.N. Lyashchenko, A.M. Maksimov

■ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

- Dynamics of interaction of natural science and technology in the history of the development of scientific and technical knowledge: philosophical and methodological analysis 61
V.I. Kurashov, Y.V. Kurashov

■ PHILOSOPHY AND THE MODERN WORLD

- Ontological narrativats of the spiritual and body integrity of a human in the framework of modern society and the problem of humanitarian expertise 75
V.O. Sheleketa, Yu.Yu. Legochkin, A.O. Sabaeva

■ FOREIGN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY

- Martin Heidegger: reflexes of the picture of the world (be continued) 85
V. Kostetckii
- Catholic theology in the context of postmodernist relativism 97
M.A. Mojeiko
- Hegelian geographical determinism 107
E.A. Tyugashev

■ GRADUATE STUDENT TRIBUNE

- Ordinary knowledge as an epistemic phenomenon 113
J.V. Burtovaya

Идея ипостасности Бога: истоки и судьбы

А.А. Хамидов

Независимый исследователь, Россия

Поступила в редакцию: 21.06.23

В окончательном варианте: 30.06.23

■ Для цитирования: Хамидов А.А. Идея ипостасности Бога: истоки и судьбы // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 5–18. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.1>

Аннотация. В статье анализируется проблема ипостасности Бога. Отмечается, что уже в Евангелиях Бог предстает как единый в трех лицах. Обосновывается предположение, что сложившиеся антитринитарные трактовки исходили скорее не из Евангелий, а из трактовки Бога в иудаизме, в котором он не имеет ипостасей. Отмечается, что в рамках тринитаризма долгое время велись споры о соотношении в Святой Троице Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа, завершившиеся разделением церквей. Однако объявленный ересью антитринитаризм (унитаризм) продолжал существовать. В статье демонстрируется исповедание данного направления И. Ньютоном. Отмечается, что в начале 1990-х годов в Советском Союзе возникла община, претендующая на развитие христианства и доктрина которой по ряду параметров смыкается с гностицизмом. Анализируется истолкование в ней проблемы ипостасности.

Ключевые слова: Бог; ипостась; Бог Отец; Бог Сын; Бог Святой Дух; Иисус Христос; тринитаризм; антитринитаризм; Ньютон; «Последний Завет»; гностицизм.

The problem of God's hypostasis in Christianity: origins and destinies

A.A. Khamidov

Independent researcher, Russia

Original article submitted: 21.06.23

Revision submitted: 30.06.23

■ For citation: Khamidov A.A. The problem of God's hypostasis in Christianity: origins and destinies. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):5–18. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.1>

Abstract. The article analyzes the problem of God's hypostasis. It is noted that already in the Gospels God appears as one in three persons. The assumption is based that the existing anti-Trinitarian interpretations proceeded rather not from the Gospels, but from the interpretation of God in Judaism, in which he has no hypostasis. It is noted that within the framework of trinitarianism for a long time there were disputes about the ratio in the Holy Trinity of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit, which ended in the division of churches. However, heresy-declared anti-Trinitarianism (Unitarianism) continued to exist. The article demonstrates the confession of this direction by I. Newton. It is noted that in the early 1990^s, a community arose in the Soviet Union, claiming to develop Christianity and the doctrine of which, in a number of parameters, coincides with Gnosticism. The interpretation of the problem of hypostasis in it is analyzed.

Keywords: God; hypostasis; God the Father; God the Son; God the Holy Spirit; Jesus Christ; Trinitarianism; anti-Trinitarianism; Newton; «The Last Testament»; Gnosticism.

В официальном христианстве Бог трехипостасен, он «един в трех лицах»: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Откуда это взялось? Ведь Бог иудаизма (Яхве) безипостасен, или, если угодно, *моноипостасен*. То же самое и Бог ислама (Аллах). Мухаммад — пророк Аллаха, но не его сын. Необходимо сначала обратиться к Евангелиям. В Евангелии сказано, что, прежде чем Иосиф и жена его Мария сочтались, «оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого» (Мф 1: 18). Так появился Иисус. Тем, кому он читал проповеди, Он называл Бога Отцом их Небесным. В то же время он называл Бога и своим Отцом Небесным (см.: Мф 7: 21; 10: 32; и др.). Таким образом, пока получается, что он — Сын и Духа Святого и Бога (Отца Небесного). В то же время его именуют Сыном Человеческим. Простолюдины называли его также Сыном Давидовым (см.: Мф 9: 27). Иоанн Креститель говорит народу на берегу реки Иордан: «...Я крестил вас водою, а Он (Иисус. — А.Х.) будет крестить вас Духом Святым» (Мк 1: 8). После крещения Иисус вышел из воды и тут «глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благословение» (Мк 1: 11; ср.: 9: 7). Представляется ясным, что это был голос Бога Отца. Таким образом, не только Иисус утверждает, что он — сын Бога, но и последний утверждает, что Иисус — его Сын. Об этом же сказано и в Евангелии от Луки. Когда Иисус крестился, «отверзлось небо, и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (Лк 3: 21–22). «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3: 16).

Иисус подчеркивает свою тесную связь с Богом Отцом. Он говорит: «...Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин 8: 16). «...Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня» (Ин 8: 42). «...Отец во мне и Я в Нем» (Ин 10: 38). «Я и Отец — одно» (Ин 10: 30). Перед предстоящей казнью Иисус говорит ученикам: «Вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу» (Ин 16: 16). Иисус отвечал Понтию Пилату: «...Царство Мое не от мира сего...» (Ин 18: 36). После воскресения Иисус сказал своим ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...» (Мф 28: 19). Отметим, что о Святом Духе в Евангелиях говорится немного. Иисус говорит: «...Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне...» (Ин 15: 26). В Евангелии от Луки сказано, что Дух Святой общался с неким праведником Симеоном (см.: Лк 2: 25–26). Можно предположить, что, он общался с ним будучи в телесном облике. Понятно поэтому, как Мария могла от него зачать.

Итак, в Евангелиях однозначно утверждается, что Иисус — «Сын Божий». Следовательно, он — ипостась Бога Отца. Что касается Духа Святого, то он тоже исходит от Бога, через него и посредством него был зачат Иисус. Святой Дух подчинен и Богу Сыну (Иисусу), ибо им после Иоанна Крестителя Иисусу предстоит крестить людей. В последующие три века вопрос об ипостасности Бога, скорее всего, каждым христианскими общинами решался по-своему.

Однако, когда император Константин I Великий учредил христианство как государственную религию, встала задача упорядочить учение, согласовать в нем все основные моменты. По инициативе императора Константина в июне 325 г. в г. Никея был созван Первый Никейский собор (он же был назван Первым Вселенским). Работа собора продолжалась более двух месяцев. На нем было утверждено окончательное отделение христианства от иудаизма. Но одним из основных вопросов, которые на нем активно дискутировались, был вопрос о природе Бога и его соотношении с Сыном (Иисусом Христом) и Святым Духом.

Во главе тех, кто отстаивал триипостасность Бога, стоял Афанасий Александрийский (Великий) (293–373 гг.); его позиция выражалась понятием *единосущности* (ὁμο-ούσιος) трех ипостасей Бога. Во главе тех, кто отстаивал безипостасность Бога, т. е. ратовал за отрицание догмата троичности Бога, стоял александрийский пресвитер Арий (256–336 гг.); его позиция выражалась понятием *подобосущности* (ὁμοι-ούσιος). Как отмечает Л.М. Косарева: «В греческом написании эти два понятия различаются лишь одной буквой, одним слогом, за которым, однако, стояло различие двух мироощущений, миропониманий — еще эллинистического и собственно христианского» [1, с. 351]. «Арий исходил из представления о Боге как нерожденном, вечном, безначальном, самодостаточном единстве, имеющем в себе собственный (неипостасный) Логос, который не тождествен Сыну. Отсюда Сын, для Ария, не совечен Отцу (“было время, когда Его [Сына] не было”...), не рождается из сущности Бога, а потому является конечным произведением его воли, творением (κτίσμα, ποιήμα). Сын происходит из несущего (ἐξ οὗκ ὄντων), имеет иную, менее совершенную сущность, чем Отец (субординационизм), лишен прямого знания Отца, хотя и выше остальных созданий мира (“совершенное творение”)» [2, с. 168. Лев. стбц]. То же, согласно Арию, относится и к Святому Духу: он тоже создание Бога, а потому и не может приравниваться к последнему. Арий, конечно, был знаком с текстами Евангелий, но, очевидно, находился под сильным влиянием образа Бога в иудаизме, а потому и отстаивал свою позицию. Афанасий Великий утверждал тезис о троичности Бога. В итоге победу одержал Афанасий. Собор принял Никейский Символ веры, в соответствии с которым Бог является троичным, или трехипостасным, то есть как нераздельное единство Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. Хотя Отец изначален, предвечен, все ипостаси *равночастны* по своему божественному статусу. Собор осудил позицию Ария и его сторонников как ересь.

Отрицание троичности Бога получило название «*антитринитаризм*» (от лат. *anti* — против и *Trinitas* — Троица), или «*унитаризм*» (от лат. *unitas* — единство). Хотя существует несколько вариантов антитринитаризма: собственно арианство, социнианство (отрицающее существование Иисуса Христа до его земной жизни), гуманитаризм (собственно унитаризм, наиболее радикальное течение, сторонники которого считают Иисуса Христа просто человеком, хотя и наделенным особыми качествами, и запрещают почитать его и молиться ему), — мы здесь в детали вдаваться не станем. Но так или иначе в каждом из этих вариантов в той или иной степени утверждалось земное происхождение Сына, утверждалось, что он происходит не из сущего

(ἐξ οὐκ ὄντων), стало быть, не является частью Бога. Он, конечно, — лучшее творение Бога, но тем не менее творение. На основании изложенного выше можно заключить, что на кресте был распят вовсе не Бог, а просто человек. Его незаслуженно называют Спасителем, ибо, кроме Бога, никто не может быть таковым.

На протяжении II — начала IV столетий учение Ария не только не исчезло, но получило значительное распространение и имело немало сторонников, причем не только рядовых верующих (к примеру, его сторонником был Евсевий Кесарийский). В дело защиты от арианства включились так называемые Великие Каппадокийцы — таково собирательное название отцов Церкви второй половины IV в. из Каппадокии — Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Они сформулировали окончательный вариант Символа веры. Они строго разделили понятия «*сущность*» и «*ипостась*». Согласно Василию Великому, данное различие аналогично различию между общим и частным. Великие Каппадокийцы пришли к выводу, что *по своей сущности* Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой *едины*, но по своим *ипостасям* персонажи Святой Троицы *различны*. Одно из значений греческого слова ὑπό-σῆσις — лицо, личность. Второй Вселенский собор, созданный в 381 г., утвердил догмат о равенстве и единственности Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого и об их ипостасном различии. Согласно этому догмату, Сын *рождается* от Бога Отца, а Святой Дух исходит от Него. Данное понятие исхождения напоминало неоплатонистское понятие *эманации* (лат. emanation, греч. ἀπόρροια, πρόβολή, πρόδος). Три ипостаси (три лица) Святой Троицы соотносятся между собой различно: Отец — единственное начало (ἀρχή), единственный источник (πηγή) всего сущего в мире, включая и человека, и Сына, и Святого Духа. Последние имеют своим вечным началом Бога Отца. Бог Отец — «монарх» (μονάρχης) в Святой Троице. Бог Сын — вечно «рождается» из Бога Отца и только из него. Святой Дух вечно «исходит» от Бога Отца и только от него. «Рождение» и «исхождение», повторяем, не одно и то же. Ведь если их отождествить, то получится, что у Бога Отца не один, а *два* сына, а это не так; у него *один* сын — это Бог Сын.

С IV по XI век принятый Вторым Вселенским собором Символ веры был единым для всей христианской Церкви. В то же время латинские отцы Церкви учили об *участии* Бога Сына в исхождении Святого Духа. При этом они ссылались на следующие слова Иисуса из Евангелие от Иоанна: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, он будет свидетельствовать о Мне...» (Ин 15: 26). По нашему мнению, эти слова отнюдь не свидетельствуют о том, что Бог Сын как-то участвует в исхождении Святого Духа. Они свидетельствуют лишь о том, что Бог Сын в иерархии Святой Троицы занимает более привилегированное место, чем Дух Святой. Потому-то он и способен повелевать последним: послать его к своим ученикам.

В создании латинской церковной и богословской терминологии большое участие принял К.С.Ф. Тертуллиан. К примеру, формулу Святой Троицы он сформулировал так: «Una substantia et tres personae». Но уже в работах А. Августина встречаются суждения об исхождении (spiratio) Святого Духа от Бога Отца и от Бога Сына. Августин называет Бога Отца и Бога Сына

Началом (Principium) Святого Духа. Но на Третьем Толедском соборе (589 г.) была утверждена формула, согласно которой Святой Дух исходит не только от Бога Отца, но равно и от Бога Сына. По-латыни эта формула выглядит как *Filioque* (от «*Filius*» — «Сын» и «-*que*» — союз «и», фигурирующий здесь как суффикс; традиционно переводится как «и от Сына»). В течение IX в. филиокве было принято рядом западноевропейских церквей. А в 1014 г. при папе Бенедикте VIII догмат филиокве был принят официально и присоединен к Символу веры. К XI в. этот догмат стал считаться единственно верным установлением Римской Церкви. А в 1054 г. произошел официальный раскол прежде единой христианской Церкви на Западную (католицизм) с центром в Риме и Восточную (православие) с центром в Константинополе (Византия). В.Н. Лосский отмечает: «Именно *Filioque* и был единственной догматической причиной, был “первопричиной” разделения Востока и Запада; остальные доктринальные разногласия только его последствия» [3, с. 131].

Суть разногласия, пишет В.Н. Лосский, состоит в том, что «западная мысль в своем изложении тринитарного догмата чаще всего отправлялась от единой природы, чтобы прийти к Лицам, тогда как греческие отцы шли путем противоположным — от трех Лиц к единой природе. <...> Однако, — отмечает он, — оба эти пути были вполне законны, поскольку они не предполагали, в первом случае, первенства единой сущности над тремя Лицами, во втором — первенства трех Лиц над общей природой» [3, с. 131]. Тем не менее нюансы имелись. Вот как это разъясняет Лосский: «В формуле исхождения Святого Духа от Отца и Сына греки увидели тенденцию подчеркнуть единство природы в ущерб реальному различению Лиц: соотношения по происхождению, не приводящие Сына и Духа непосредственно к Единому Источнику — Отцу, Одного — как Рожденного, Другого — как Исходящего, — становятся некоей “системой отношений” в единой сущности, чем-то логически сущности последующим. Действительно, в умозрении Западной Церкви Отец и Сын изводят Дух Святой, поскольку они представляют единую природу; в свою очередь Святой Дух, который для западных богословов является “связью между Отцом и Сыном”, означает природное единство двух первых Лиц. Ипостасные свойства (отцовство, рождение, исхождение) оказываются более или менее растворенными в природе или сущности, которая как начало единства Святой Троицы становится дифференцированным соотношением: соотносясь к Сыну — как Отец, к Святому Духу — как Отец и Сын. Отношения вместо того, чтобы отличать Ипостаси, с Ними отождествляются» [3, с. 132]. Такова суть разногласий между Восточной и Западной церквями по вопросу соотношения Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого.

Сэр И. Ньютон по праву считается основателем классической механики — науки, всецело соответствующей идеалам и нормам науки Нового времени. Но сама механика — и вообще физика — *не была* для него самоцелью. В третьем английском издании «Оптики» (1721 г.) ученый писал: «...Если натуральная философия, следуя этому методу, станет, наконец, совершенной во всех своих частях, расширятся также границы нравственной философии. Ибо насколько мы можем познать, при помощи натуральной философии, что такое первая

причина, какую силу она имеет над нами и какие благодеяния мы от нее получаем, настолько же станет ясным в свете природы наш долг по отношению к первой причине, а также друг к другу. И нет сомнения, что если бы поклонение ложным богам не затемнило язычников, их нравственная философия пошла бы далее четырех главных добродетелей и вместо учения о переселении душ, почитания Солнца и Луны и умерших героев, они научили бы нас поклонению нашему истинному творцу и благодетелю, как это делали их предки в правление Ноя и его сыновей, до того как они развратились» [4, с. 307]. Первая причина — это Бог. Таким образом, «натуральная философия» — лишь фундамент «моральной философии». Но и это еще не все. Сами они, и прежде всего механика, призваны, согласно Ньютону, служить иной, *более высокой*, с его точки зрения, цели.

Ученый, как известно, также много уделял внимания другим проблемам (в частности, древней хронологии; см.: [5]) и особенно проблемам *теологии*. Подавляющее большинство его теологического наследия не опубликовано. Значительное число его теологических рукописей хранится в библиотеке Еврейского национального университета в Иерусалиме. Ньютон специально исследовал «Книгу Пророка Даниила» и «Откровение Иоанна Богослова» («Апокалипсис») (см.: [6]). Он, например, пытался вычислить дату «конца света». Согласно его расчетам, он должен наступить через 1260 лет после создания Карлом Великим Священной Римской империи, то есть после 800 года. Получается дата — 2060 год. Кроме того, — и *в первую очередь*, — его интересовала проблема сущности *истинной религии* и *проблема сущности Бога*. И это была *основная проблема*, решению которой должны, по замыслу И. Ньютона, служить как натуральная, так и моральная философия. Ньютон писал: «Религия отчасти фундаментальна и неизменна, отчасти — случайна и изменчива. Первая была религией Адама, Еноха, Ноя, Авраама, Моисея, Христа и всех святых, и она состоит из двух частей: нашего долга перед Богом и нашего долга перед человеком, или из набожности и праведности, которые я здесь буду называть Благочестием и Человеколюбием» [7, с. 768]. Он различал *истинную, исконную* религию (*prisca theologia*) и религию вторичную и *искаженную*. Он так писал об истинной религии: «Это была религия первых веков, покуда не отказались от поклонения истинному Богу и не обратились к поклонению мертвым и идолам, и покуда их Бог не оставил их в грехах и страстях причинять всевозможную несправедливость» [7, с. 774]. Он считал реликтами истинной религии поклонение в Риме богине Весте. Самым страшным грехом И. Ньютон считал *идолопоклонство* (идолатрию). «Идолопоклонство, — писал он, — более тяжкое преступление, потому что оно может поддерживаться властью царей и под множеством предлогов внедряться в человечество...» [7, с. 770]. Разновидностью идолопоклонства он считал христианство *после* I Никейского собора (325 г.).

Вникая в суть споров Афанасия и Ария, ученый пришел к заключению, что правота находится *на стороне Ария*. Некоторые исследователи однозначно утверждают об арианстве Ньютона. И.С. Дмитриев же считает, что вопрос не так прост. При этом все отмечают, что Ньютона мало интересовала третья ипостась Святой Троицы — Святой Дух. Его интересовало лишь соотношение Отца и Сына. Названный исследователь пишет, что «говоря об арианстве Ньютона,

следует учитывать одно важное обстоятельство: речь, по мнению английского мыслителя, должна идти не о том, троично божество или не троично, а о том, как эту троичность следует понимать. Согласно ньютоновой трактовке, единство Отца и Сына надо понимать исключительно как монархическое, т. е. соотнося указанное единство с монархической идеей абсолютной власти Бога. В консубстанциалистском же (т. е. метафизическом) понимании единства Отца и Сына Ньютон усматривал черты “странной религии Запада” и проявления “культы трех равных Богов” [8, с. 517–518]. Итак, арианство Ньютон считал *неискаженным* христианством. Тогда как последующее христианство — как католицизм, так и протестантизм — он считал искаженным. С победой догмата тринитарности Бога христианство, по мысли Ньютона, совершило «Великое отступничество» от истинной религии. Он провел текстологический анализ канонических и апокрифических текстов Священного Писания и пришел к выводу, что после победы Афанасия в Новый Завет были внесены искажения тринитарного характера.

«По мысли Ньютона, поклонение Христу как Богу — это типичное идолопоклонство (“*Idolatria*”), т. е. смертный грех, но эта “языческая идолатрия никогда не была хуже римской (т. е. католической. — А.Х.), что иногда признают даже иезуиты” [8, с. 298]. Ньютон пишет: «Применение имени Бога к Сыну и Св. Духу как лицам, отличным от Отца, не делает их Богами, отличными от Отца, поскольку божественность Сына и Св. Духа происходит от божественности Отца. <...> Таким образом, есть божественность в Отце, в Сыне и Св. Духе, но при этом существуют не три божественности, но одна, которая исходно была у Отца и, передаваясь сверху вниз (*by descent or communication*)/оказалась/ в Сыне и в Св. Духе» (цит. по: [8, с. 300]). Как отмечает И.С. Дмитриев, «главной причиной расхождения Ньютона с христианской ортодоксией (как католической, так и протестантской) стал не непреклонный антитринитаризм (“*adamant arianism*”) лукасианского профессора, но особое понимание им *природы троичности* божества, того основания, на котором только и могут зиждиться всякие рассуждения о нераздельности и неслиянности лиц Св. Троицы. Бог-Отец и Бог-Сын равны и едины лишь в том смысле, что Сын получил свою силу, власть и авторитет от Отца, и это, и только это, обстоятельство может служить законным основанием поклонения Христу.

Иными словами, альтернативой римско-католической доктрине триединства божества должен стать, по мысли сэра Исаака, не просто арианский субординациализм, но субординациализм, уравновешенный идеей монархического единства Отца и Сына, идеей, которая, по мнению Ньютона, была в известной мере усвоена восточными церквями» [8, с. 511–512]. Таким образом, в отличие от Дж. Бруно, которого не устраивало христианство как *такое* (и он мечтал реорганизовать его на началах герметизма), И. Ньютона не устраивал именно *тринитаризм*. Нетрудно заметить, что православная трактовка ближе к позиции И. Ньютона, хотя, конечно, она для него тоже неприемлема.

Вернемся, однако, к механике. Цель ее разработки Ньютон видел не просто в раскрытии «законов Природы», как понимал ее, к примеру, Г. Галилей. Ее высшая цель не *физическая*, но *метафизическая*, точнее — *теологическая*.

Размышлять о Боге можно, согласно Ньютону, «на основании совершающихся явлений», а это, «конечно, относится к предмету натуральной философии» [9, с. 661]. Стало быть, *сверхзадача* натуральной философии — посильное постижение сущности Бога. Антитринитаризм Ньютона (как бы он его ни скрывал) явственно присутствует уже в характеристике им Бога. Явно он присутствует и в «Общем поучении», которым завершается Книга третья «Математических начал натуральной философии», названная «О системе мира», и которой соответственно завершается данный трактат. В нем Ньютон прямо утверждает: «Сей управляет всем не как душа мира, а как властитель вселенной, и по господству своему должен именоваться господь бог вседержитель (Павтократор)». Ньютон поясняет: «То означает повелитель вселенной» [9, с. 659].

Однако унитаризм у Ньютона (а это — хоть и еретическое, но все же христианство), тем не менее, присутствует *не вполне в чистом* виде. В его построениях присутствуют и определенные ингредиенты учения Гермеса Трисмегиста. Во-первых, он не разделяет взгляд на мир своих предшественников по разработке механики, включая и Галилея. В этом вопросе он примыкает к учению герметизма. Гермес Трисмегист, к примеру, говорит Асклепию: «...Никогда неодушевленное тело не может двигать иное неодушевленное тело. Каждый движитель одушевлен, поскольку он производит движение» [10, с. 25]. Ньютон также подчеркивает: «От слепой необходимости природы, которая повсюду и всегда одна и та же, не может происходить изменения вещей. Всякое разнообразие вещей, сотворенных по месту и времени, может происходить лишь от мысли и воли существа необходимо существующего» [9, с. 661]. Во-вторых, в алхимическом трактате «О тяготении» («De gravitatione») Ньютон пишет: «Бог пребывает повсюду, сотворенные души — где-либо, а тела — в том пространстве, которое они занимают» (цит. по: [8, с. 413]). Здесь также имеет место переключка с герметизмом. В «Герметическом Своде», к примеру, сказано: «...Творец есть во всем, у Него нет отдельного местопребывания в какой-либо вещи; Он творит не ту или иную вещь, но все вещи...» [10, с. 25].

И. Ньютон пишет о Боге: «Он вечен и бесконечен, всемогущ и вездесущ, т. е. существует из вечности в вечность и пребывает из бесконечности в бесконечность, всем управляет и все знает, что было и что может быть. Он не есть вечность или бесконечность, но он вечен и бесконечен, он не есть продолжительность или пространство, но продолжает быть и всюду пребывает. Он продолжает быть всегда и присутствует всюду, всегда и везде существуя; он установил пространство и продолжительность» [9, с. 660]. И. Ньютон еще добавляет о Боге: «Мы имеем представление об его свойствах, но какого рода его сущность — совершенно не знаем» [9, с. 661]. В «Герметическом Своде» сказано: «Ум... принадлежит к самой сущности Бога, если у Бога вообще есть сущность; а что касается знания природы этой сущности, то только Он один может знать ее точно» [10, с. 62]. Там же говорится: «Итак... существует Творец и Самодержец Всего» [10, с. 35]. И. Ньютон усиливает эту идею, изображая Бога монархом и деспотом. Согласно ему, «бог есть слово относительное и относится к рабам; божественность есть господство бога не над самим собою, как думают полагающие, что бог есть душа мира, но над рабами.

Бог величайший есть существо вечное, бесконечное, вполне совершенное; но существо сколь угодно совершенное без господства не есть господь бог» [9, с. 659–660]. Таковы особенности антитринитаризма И. Ньютона, в котором он опирался, как видим, не только на Ария, но и на учение Гермеса Трисмегиста.

В период перестройки на территории Советского Союза появилось множество нетрадиционных для этого геополитического пространства религий, религиозных и псевдорелигиозных движений и общин, сект и т. п. Со временем активность большинства поослабла, а многие вовсе прекратили свое существование. Но одна из таких общин просуществовала вплоть до начала 20-х годов текущего, XXI века. Она больше и настойчивее других провозглашала свою близость к христианству и даже претендовала на развитие его. Ее создателем и руководителем стал некто С.А. Тороп, сержант патрульно-постовой службы. Свою общину он назвал «Церковью Последнего Завета», утверждая тем самым ее как продолжение христианства на новом уровне. От сугубо правовых аспектов существования данной общины мы абстрагируемся и сосредоточимся на провозглашаемой ею доктрине.

С.А. Тороп в начале 1991 г. вдруг «осознал» себя второй инкарнацией Иисуса Христа, взял себе имя Виссарион и стал проповедовать новую «истину». Согласно доктрине «Последнего Завета» (вряд ли придуманной самим Виссарионом), развитие земного человечества «протекает на пяти Основах: Земля, Единый и Дух Жизни, Бог-Сын и Святой Дух» [11, с. 3. Лев. стбц]¹. Во времена Иисуса Христа, утверждает Виссарион, людям была открыта не вся Истина. Теперь же наступило время открыть ее полностью. Нынешнему человечеству Виссарион заявляет: «Постигайте, чада Божии, великую Тайну, что Творец Вселенной и Отец ваш Небесный не есть один и тот же источник» [11, с. 4. Лев. стбц]. Творца Вселенной Виссарион именует Единым, или Абсолютным. «Он есть великий Отец Вселенной и всего сущего в ней. Он является Началом Истины Материального Бытия и Источником Духа Жизни (материальной жизненной силы)» [11, с. 4. Прав. стбц]. Кроме того, Единый «не обладает духовной тканью».

На каком-то этапе эволюции Вселенной, учит Виссарион, в ней произошла флуктуация, вследствие которой появилась та сущность, которую он называет Отцом Небесным. С ведома и по разрешению Единого Отец Небесный взял под свою опеку земное человечество и стал для него его собственным Богом. Он породил из себя Святого Духа, который входил в тела людей и внедрял в них «духовную ткань», из которой вырастали их души. Таким образом, согласно доктрине «Последнего Завета», человек — существо уникальное во всей Вселенной: от Единого в нем содержится Дух Жизни и Разум, а от Отца Небесного — Душа, как средоточие Святого Духа. Поэтому земное человечество и его поведение непонятно представителям других миров, обладающих только Духом Жизни и Разумом. И — сказано в «Последнем Завете», — «с тех пор, как Отец Небесный вложил духовную ткань

¹ «Слово Виссариона» в книге «Последний Завет» имеет собственную пагинацию. Она начинается после «Повествования от Вадима», заканчивающегося на с. 524.

с особым предначертанием в плоть человеческую, человечество двинулось по пути, не присущему Разуму всей Вселенной» [11, с. 5. Прав. стбц — 6. Лев стбц].

Как же решается и решается ли в принципе в доктрине «Последнего Завета» проблема ипостасности? Отец Небесный — это Сын Единого, его ипостась. Отец Небесный — творец Святого Духа, который, стало быть, есть только его ипостась. А каков ипостасный статус самого Виссариона, объявившего себя реинкарнацией Иисуса Христа? Последний в свое время считался Сыном Бога Отца, который теперь, согласно «Последнему Завету», является не кем иным, как Единым. Но Виссарион не может быть сыном Единого. Зададимся вопросом: каково его отношение к Отцу Небесному, сыну Единого? В одном месте «Слова Виссариона» проповедник говорит, что в нынешние времена, когда очень «велико влияние Внеземных миров на развитие человекoв, ныне, во прозрение ваше, Отец Мой вновь посылает Меня к вам, дабы возвестить Истину о бытии великого Творца Вселенной и об Отце Моем — великом Творце Духовного Бытия. Коих вы долгое время путали меж Собой и о Коих рассуждали яко об одном Творце» [11, с. 226. Прав. стбц].

Получается, согласно доктрине «Последнего Завета», что и во времена Иисуса Христа дело обстояло так же, как и сейчас, только люди того времени не знали об этом. Отца Небесного они принимали за Единого, а Иисуса — за Сына Единого. Тем самым и Святого Духа принимали за творение Единого. Таким образом, Виссарион признает себя сыном Отца Небесного, следовательно, его ипостасью, Сыном, «...которого Он послал во Спасение человечества» [11, с. 231. Прав. стбц]. И еще. «Я, — говорит Виссарион, — Слово Своего Отца. Я и Отец едины, но не есть одно и то же, как многие из вас ложно понимали в течение двух тысяч лет.

*Я в Отце, а Отец — во Мне, — Он творит дела.
Все, что Бог имеет явить вам, Я освещу.
И это — Истина»* [11, с. 265. Лев. стбц].

Из этих слов получается, что Виссарион и Отец Небесный *сущностно* едины, *единосущны*, но *ипостасно* различны. А каково отношение Виссариона к Святому Духу, творению Отца Небесного? Очевидно, как и согласно Великим Каппадокийцам, он *единосущен* и Отцу Небесному, и Виссариону, но своей ипостасью *отличен* от каждого из них. Таким образом, согласно картине мира «Последнего Завета», только Отец Небесный непосредственно связан с Единым, Богом христианства. Сын Отца Небесного и Святой Дух к последнему не имеют никакого отношения. И еще. Вся «святая троица» имеет значимость *только* для планеты Земля (для «Земли-Матушки», по терминологии Виссариона) и для земного человечества. Для всей остальной Вселенной и ее обитателей (буде таковые имеются) эта троица не имеет значения.

Зададимся вопросом: эта картина мира ничего не напоминает в далеком прошлом? Напоминает. И больше всего напоминает *гностицизм*, который во II и III веках был главным соперником христианства. В гностицизме выделяют три основные течения (см.: [12, с. 127. Лев стбц]), но основным считается

то, которое тесно связано с христианством (его называют также «христианским гностицизмом»)¹. Нам необходимо бегло коснуться лишь общей картины мира гностицизма. Первый и главный вопрос — вопрос о Первоначале. И Бог иудаизма, и Бог христианства суть деятели, обладающие личностью. В гностицизме Первоначало — безличное. Так его трактует уже Симон Маг. Но это Первоначало деятельное, ибо творит мир. А в «Апокрифе Иоанна» оно характеризуется лишь апофатически. Сказано лишь: «Он [до всех вещей. Он] глава всех эонов. [Это он дает им] силу [по своему благу]» [15, с. 199].

Из Первоначала посредством эманации образуются пары (*сизигии*²) ипостасей-эонов, по одному мужскому и одному женскому в эоне; в своем иерархическом единстве они образуют *Плерому* (πλήρομα значит «полнота») — совершенную целостность абсолютного бытия. Чем ниже расположен эон, тем меньшим достоинством он обладает. В системе Валентина Плерома содержит 30 эонов, в системе Василида их 365. Но это здесь неважно. Каждый эон, подобно ляйбницеvской монаде, представляет собой замкнутый мир, но в то же время воспроизводит в себе всю архитектонику Плеромы. Мир Плеромы — это умопостигаемый имматериальный, духовный мир. *По ту сторону и ниже* по вертикали существует другой мир, который появился позже образования царства Плеромы.

В гностицизме появление этого второго мира объясняется следующим образом (подробнее см.: [15, с. 202–203]). Тридцатый (если по Валентину) эон — женский и имя ему София. Именно она является *виновницей* возникновения мира ниже Плеромы. Согласно учению гностиков, эон София возымела гордыню и, узурпировав функции и способности Первоначала, нарушив «кодекс» и «этос» Плеромы, приступила к творению. Получился монстр, которого она утаила от других эонов и вытолкала за пределы Плеромы. Имя его — Иалтабаоф (в других гностических сочинениях и даже в «Апокрифе Иоанна» он также именуется Иалдабаофом и даже Алтабаофом). Будучи изгнанным из Плеромы, он стал творить свой собственный мир. Но о существовании Плеромы он ничего не знал. И «он сказал: “Я — бог, и нет другого бога, кроме меня”, — не зная о своей силе, о месте, откуда произошел» [15, с. 204]. Ему присуще незнание (ἀγνοσία) — начало, противоположное гносису. В большинстве гностических текстов он называется также *Демииургом* и отождествляется с иудаистским Яхве. С помощью своих архонтов он начинает творить *сей* мир — мир мрака и зла. София с ужасом поняла, что она натворила, но было уже поздно.

И тогда Иалтабаоф «сказал властям, которые были с ним: “Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас”. И они создали общими силами по знакам, которые были даны им» [15, с. 206]. Они дали ему имя Адам. Но Иалдабаоф со своими архонтами смог лишь создать только *тело* (σῶμα) и *душу* (ψυχή) человека, но не его дух (πνεῦμα). Следовательно, созданный ими человек принадлежит двум мирам: телом и душой он погружен в созданный Демииургом мир мрака

¹ О гностицизме см. также [13] и [14].

² По-гречески συ-ζυγία означает: соединение, связь; парная-запряжка; парное сочетание (см.: [16, с. 1527. Лев. стбц]).

и зла, духом же он принадлежит миру Плеромы и тем возвышается над миром мрака и зла.

Итак, то, что мы выделили в гностицизме и что имеет аналогию в доктрине «Последнего Завета», это постулирование *двух* созидательных Начал. В гностицизме это незримое Первоначало и Демиург (Иалдабаоф), в «Последнем Завете» это — Единый и Отец Небесный. Каждый из них творит свой мир: Первоначало — добрый духовный мир, Демиург — грубо материальный мир зла (и сам он является злом). В «Последнем Завете» Единый не наделяется ни положительными, ни отрицательными характеристиками и является творцом всей материальной Вселенной; Отец же Небесный наделяется исключительно положительными атрибутами и является творцом порядка на «Земле-Матушке». Эта аналогия и позволяет нам охарактеризовать доктрину Виссариона как неогностицизм. Так в этой, претендующей на религиозный статус доктрине решается проблема ипостасности.

Список литературы

1. Косарева Л.М. В поисках философского камня: о мировоззрении Ньютона // Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. Москва: Институт психологии РАН, 1997. С. 345–358.
2. Михайловский А.В. Арианство // Новая философская энциклопедия. Т. I. Москва: Мысль, 2000. С. 167.
3. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Дионисий Ареопагит, Лосский В., Минин П. Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 95–259.
4. Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. Москва: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1954. 367 с.
5. Ньютон И. Исправленная хронология древних царств. Москва: РИМИС, 2007. 645 с.
6. Ньютонъ Исаакъ сэръ. Записки на книгу пророка Даниила и Апокалипсисъ св. Иоанна. Петроградъ: Издательство товарищества А.С. Суворина «Новое Время», 1915. 245 с.
7. Ньютон И. Краткое изложение истинной религии // Дмитриев И.С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. Приложение II. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. С. 768–775.
8. Дмитриев И.С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 783 с.
9. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Москва: Наука, 1989. 688 с.
10. Герметический свод // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев: Ирис; Москва: Алетейя, 1998. С. 13–92.
11. Слово Виссариона // Последний Завет. Санкт-Петербург: Церковь Последнего Завета, 1996. С. 1–282.
12. Сидоров А.И. Гностицизм // Философский энциклопедический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1989. С. 127.

13. Сидоров А.И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. Москва: Наука, 1982. С. 159–183.
14. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). Москва: Наука, 1979.
15. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии / под ред. А.Ф. Окулова. Москва: Мысль, 1989. С. 197–218.
16. Древнегреческо-русский словарь. Т. I. А–Л / под ред. С.И. Соболевский. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

References

1. Kosareva LM. V poiskakh filosofskogo kamnya: o mirovozzrenii N'yutona. In: Kosareva LM. Rozhdenie nauki Novogo vremeni iz dukha kul'tury. Moscow: Institut psikhologii RAN, 1997. P. 345–358. (In Russ.)
2. Mikhailovskii AV. Arianstvo. In: Novaya filosofskaya entsiklopediya. T. I. Moscow: Mysl'; 2000. P. 167. (In Russ.)
3. Losskii V. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi tserkvi. In: Dionisii Areopagit, Losskii V, Minin P. Misticheskoe bogoslovie. Kiev: Put' k Istine; 1991. P. 95–259. (In Russ.)
4. N'yuton I. Optika, ili Traktat ob otrazheniyakh, prelomleniyakh, izgibaniyakh i tsvetakh sveta. In: S.I. Vavilova. Moscow: Gosudastvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoi literatury; 1954. 367 p. (In Russ.)
5. N'yuton I. Ispravlennaya khronologiya drevnikh tsarstv. Moscow: RIMIS; 2007. 645 p. (In Russ.)
6. N'yuton I. Zamechaniya na knigu proroka Daniila i Apokalipsis" sv. Ioanna. Petrograd": Izdatel'stvo tovarishchestva A.S. Suvorina «Novoe Vremya»; 1915. 245 p. (In Russ.)
7. N'yuton I. Kratkoe izlozhenie istinnoi religii. In: Dmitriev I.S. Neizvestnyi N'yuton. Siluet na fone epokhi. Saint Petersburg: Aleteiya, 1999. P. 768–775. (In Russ.)
8. Dmitriev IS. Neizvestnyi N'yuton. Siluet na fone epokhi. Saint Petersburg: Aleteiya; 1999. 783 p. (In Russ.)
9. N'yuton I. Matematicheskie nachala natural'noi filosofii. Moscow: Nauka; 1989. 688 p. (In Russ.)
10. Germeticheskii svod. In: Germes Trismegist i germeticheskaya traditsiya Vostoka i Zapada. Kiev: Iris; Moscow: Aleteia; 1998. P. 13–92. (In Russ.)
11. Slovo Vissariona. In: Poslednii Zavet. Saint Petersburg: Tserkov' Poslednego Zaveta; 1996. P. 1–282. (In Russ.)
12. Sidorov AI. Gnostitsizm. In: Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1989. P. 127. (In Russ.)
13. Sidorov AI. Gnostitsizm i filosofiya (uchenie Vasilida po Ippolitu). In: Religii mira. Istoriya i sovremennost'. Ezhegodnik 1982. Moscow: Nauka, 1982. P. 159–183. (In Russ.)
14. Trofimova MK. Istoriko-filosofskie voprosy gnostitsizma. (Nag-Khammadi, II, sochineniya 2, 3, 6, 7). Moscow: Nauka; 1979. (In Russ.)
15. Apokrif Ioanna. In: Apokrify drevnikh khristian. Issledovaniya, teksty, komentarii. Ed. by A.F. Okulov. Moscow: Mysl'; 1989. P. 197–218. (In Russ.)
16. Drevnegrechesko-russkii slovar'. Pt. I. A–L. Ed. by: S.I. Sobolevskii. Moscow: Gos izd-vo inostrannykh i natsional'nykh slovarei; 1958. (In Russ.)

Информация об авторе

Александр Александрович Хамидов — доктор философских наук, профессор.

E-mail: smiriti@list.ru

Information about the author

Alexander A. Khamidov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor. **E-mail:** smiriti@list.ru

Философские аспекты экологического просвещения

А.Ф. Гордова, Н.М. Твердынин

ФГБВОУ «Академия гражданской защиты МЧС России имени генерал-лейтенанта Д.И. Михайлика», Химки, Россия

Поступила в редакцию: 15.04.23

В окончательном варианте: 03.05.23

■ Для цитирования: Гордова А.Ф., Твердынин Н.М. Философские аспекты экологического просвещения // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 19–26. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.2>

Аннотация. Экологическое просвещение за последние годы превратилось в самостоятельную область просветительской деятельности, которая хотя и тесно связана с экологическим образованием, но по своей социальной значимости значительно шире и активно влияет на формирование у населения не только отношения к проблемам экологического характера, но и ко всей научно-технической деятельности. Это влияние весьма неоднозначно и может быть использовано как в позитивных, так и в негативных целях.

Ключевые слова: просвещение; образование; экология; философия науки и техники; экологическая парадигма; социальный заказ; наука и политика.

Philosophical aspects of environmental enlightenment

A.F. Gordova, N.M. Tverdynin

Academy of Civil Protection of the Russian Emergencies Ministry, Khimki, Russia

Original article submitted: 15.04.23

Revision submitted: 03.05.23

■ For citation: Gordova A.F., Tverdynin N.M. Philosophical aspects of environmental enlightenment. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):19–26. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.2>

Abstract. Environmental education in recent years has become an independent field of educational activity, which, although closely related to environmental education, is much broader in its social significance and actively influences the formation of the population's attitude not only to environmental problems, but also to all scientific and technical activities. This influence is very ambiguous and can be used for both positive and negative purposes.

Keywords: enlightenment; education; ecology; philosophy of science and technology; ecological paradigm; social order; science and politics.

Экологическая парадигма в философии науки и техники является одним из тех базисных конструктов, который за последние десятилетия утвердился не только в интеллектуальной среде, но и на уровне обыденного сознания. Необходимость экологического подхода к любому новому научно-техническому проекту и необходимость осмысления или переосмысления существующих

технологий с позиций их экологической приемлемости как для человека, так и всей окружающей среды в целом в последние полвека стали доминирующими в социуме.

При этом произошло превращение экологической проблематики из достаточно узкоспециализированной во всеобъемлющую. Более того, сам термин «экологический» оторвался от своего изначального научного значения и превратился в понятие, употребляемое в различных смыслах. Такая семантическая гетерогенность восприятия слова «экологический» приводит к его неоднозначному пониманию. Плохо это, хорошо или безразлично для тех, кто этот термин употребляет, и для тех, кто этот термин воспринимает? Представляется, что этот вопрос весьма важен, поскольку в средствах массовой информации слова «экологический» и «экологичный» обрели изначально положительный смысл. Это привело к тому, что когда пытаются, например, обвинить политического оппонента в неправильных действиях, то ему практически всегда припишут действия, которые вредят экологии. Даже в тех случаях, когда в реальности это не так, то такие нападки весьма трудно отвести. Кроме того экология вошла отдельными разделами в целый ряд учебных курсов различных дисциплин и одновременно преподается при подготовке практически по всем профилям высшего и среднего профессионального образования как отдельный предмет. Это естественно, ведь если есть социальный заказ, то, исходя из сказанного выше, никто не будет заявлять, что он против охраны и сбережения окружающей среды. Соответственно, и образовательное пространство не могло остаться в стороне. В ряде случаев это носило и носит определенный защитный характер: практически все вузовские кафедры, которые еще несколько лет назад назывались просто кафедрами охраны труда, теперь в своем названии имеют еще и слово экология. Улучшилась ли при этом эффективность экологического сегмента образования обучающихся — вопрос по меньшей мере дискуссионный.

В итоге к настоящему времени мы имеем огромный пласт как различных бюрократических структур, которые заботятся, а в ряде случаев «заботятся» об экологии, так и значительный сегмент в образовательном пространстве, в котором осуществляется экологическое образование. Помимо этого, существует огромное количество общественных организаций экологической направленности. (Как известно, в ряде стран, особенно в Германии, партия Зеленых (Союз 90/Зеленые — нем. Bündnis 90/Die Grünen) является весьма влиятельной политической силой.) В России размах зеленого движения меньше, но «зеленые» лозунги практически постоянно присутствуют у всех политических сил, хотя часто и носят спекулятивный характер. (Как уже отмечалось, против защиты окружающей среды никто не выступает.) Все перечисленные сообщества: госструктуры, включая государственные образовательные учреждения, прочие образовательные организации и общественные организации — способствуют экологическому просвещению. Именно с сопоставления понятий «экологическое образование» и «экологическое просвещение» следует начать решение заявленной в заголовке статьи темы. Само понятие «экологическое образование» к настоящему времени достаточно прочно вошло в российское законодательное пространство [1; 2, с. 16–21].

У экологического просвещения нет столь очерченных рамок, как у экологического образования, но при этом экологическое просвещение — понятие гораздо более широкое. Взаимосвязь образования и просвещения в экологическом поле гораздо сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. При детальном рассмотрении она оказывается многоуровневой, амбивалентной и специфичной для каждой области человеческой деятельности. Поясим далее данный тезис.

Образование — многоуровневая система. Для каждого уровня существуют своя методология и методический аппарат. Всегда происходит определенная корреляция наиболее общих установок, которые провозглашаются с высоких трибун.

Анализируя многочисленные материалы в научной и популярной литературе, посвященные экологической проблематике, нельзя не отметить, что количество публикаций, посвященных экологическому образованию (ЭО), непрерывно растет. Исследования, посвященные проблематике ЭО, проводятся уже на протяжении более полувека, и, соответственно, существует много трактовок понятия «экологическое образование» [4, с. 2–15; 5, с. 15–25]. Авторы показывают, что экологическое образование и экологическое просвещение [4, с. 2–15] служат основой для образования для устойчивого развития. Авторы [5, с. 15–25] не используют понятие «экологическое просвещение», но выделенные ими для совершенствования экологического образования и образования для устойчивого развития (ОУР) системообразующие (под системой понимается социоприродная система) понятия и процессы: взаимозависимости членов системы, усложненные отсроченные реакции (латентный эффект), саморазвитие, обусловленное внутренними причинами, — должны учитываться для эффективной реализации целей ОУР, выдвинутых автором [4], на основе 17 целей устойчивого развития ООН.

Мнение авторов [5, с. 15–25] о том, что «цели ОУР достигаются не через простое усвоение людьми некоей информации, а через ментальное совершенствование, способность воспринимать мир многомерно», согласуется с определением современного нового просвещения, предложенного Б.Я. Пукшанским [3].

Модель же реализации экологического просвещения, по мнению [4, с. 2–15], должна соединять формальное образование (образование, получаемое в аккредитованных образовательных учреждениях в рамках образовательных программ ФГОС, подтвержденное соответствующим сертификатом государственного образца), неформальное (образование, получаемое в неаккредитованных учреждениях и неподтвержденное сертификатом государственного образца) и информальное образование (образование, получаемое человеком через его информационное пространство, через общение с другими людьми, через средства массовой информации). Такая модель осуществления экологического просвещения делает его объемнее формального образования, что созвучно определению нового современного просвещения в работе [3, с. 170–190].

Взаимосвязь составляющих экологического образования и экологического просвещения предложено считать троякой: воспитание (как ответственность смыслов и способов бытия человека), сопряжение понятий

«информирование — обучение» (превращение информации в лично значимые знания) и «распространение — развитие» (формирование потребности в распространении знаний) [4, с. 2–15].

Итак, все перечисленные компоненты взаимосвязи экологического образования и экологического просвещения обусловлены единством цели двух этих процессов — формирование экологической культуры, ментальное совершенствование отдельных лиц, групп, общества, которое сможет сохранять баланс внутри изменяющихся социоприродных систем.

Различия в методологии экологического образования и экологического просвещения вызваны именно различиями в определениях понятий «образование» и «просвещение». Экологическое образование осуществляется в аккредитованных образовательных учреждениях, в рамках образовательных программ ФГОС, его завершение подтверждается сертификатом государственного образца. В процессе экологического образования обучающиеся приобретают компетенции, объясняющие общетеоретические аспекты экологических проблем, и ценностные установки, дающие понимание комплексности естественно-научных, технических и гуманитарных аспектов безопасности окружающей природной и техногенной среды, неизбежности предотвращения экологических проблем [6, с. 170–176].

Интерес к экологическому образованию велик. Его пропаганда как в сфере просвещения и популяризации научных знаний, так и в сфере высшего и среднего профессионального образования при включении в состав учебных программ весьма эффективна. В России в настоящее время нет высшего образовательного учреждения или учреждения среднего профессионального образования, где практически для любого направления и профиля образования не был бы введен курс экологии или значительный объем экологической информации не был бы включен в общеобразовательные курсы.

При этом необходимо формирование не только теоретических знаний, но и практических умений и навыков. В начале XXI века особенное значение приобрели ноксологические аспекты экологического образования, поскольку возросло как количество опасных факторов, так и необходимость качественной и количественной оценки ущерба, который должен быть возмещен в ходе профилактических и защитных мероприятий различного масштаба.

Экологическое образование многоуровнево и одновременно «сегментировано по вертикали», то есть для каждой профессиональной группы необходимо профессионально-ориентированное экологическое образование с учетом специфики преподавания на уровнях бакалавриата, магистратуры, аспирантуры. Кроме того, то экологическое образование, которое должно осуществляться для всего населения, состоит из двух принципиально разных в плане подачи материала и методического обеспечения конструкторов: всеобщего экологического образования при обучении в общеобразовательной школе и образования, носящего просветительскую направленность и учитывающего образовательный уровень и потенциал той социальной группы, к которой обращена образовательно-политическая деятельность.

Что касается методологии экологического просвещения, то экологическим просвещением, безусловно, должны заниматься профессионалы. Учитывая сложную экологическую ситуацию в России и в мире,

экологическое просвещение необходимо всем слоям населения [7, с. 15–19]. Профессионалы же сосредоточены в аккредитованных образовательных учреждениях, в государственных природных учреждениях, на особо охраняемых природных территориях и т. д. Подобные организации — богатый источник экологического просвещения, его своеобразные базисные точки. Функционирование таких организаций включает и информационно-пропагандистскую работу. Прекрасным примером такого центра пропаганды экологических знаний является Воронежский государственный природный биосферный заповедник имени В.М. Пескова, где работа по экологическому просвещению проводится на высочайшем, можно даже сказать, эталонном уровне.

Информационно-пропагандистская работа может реализовываться через организацию курсов повышения квалификации, занятий для родителей, занятий для пенсионеров и обязательно должна включать суть и цели устойчивого развития. Смена парадигм, сопровождающаяся формированием новых приоритетов в образовании, касается всех возрастных групп. И за последние годы можно наблюдать достаточно зримые результаты в области прогресса в сфере социально-экологического мышления. Например, для России сейчас очень актуальна проблема раздельного сбора мусора [8, с. 37–40], сортировки отходов, и постепенно этот процесс набирает обороты. Также для нашей страны актуально снижение потребления энергии, потребления ресурсов (на бытовом уровне — воды), использование экологичных видов транспорта (в г. Москве в теплое время года резко выросло количество велосипедистов). Тем не менее перечисленные здесь процессы и явления пока еще не охватывают большую часть российского социума.

Всякая образовательная деятельность, как бы она ни развивалась, лимитирована. Иными словами, все не могут все время учиться. Любое обучение является прелюдией к практической деятельности. Другое дело, что квалификацию, приобретенную в ходе обучения (и последующей практической работы), необходимо постоянно повышать. Применительно к экологическому образованию это означает, что оно может дать представление, понимание и сделать компетентным любого из нас в экологическом ключе. Привить же экологическую культуру — задача экологического просвещения. Данное утверждение провоцирует вопрос о том, что же позволяет осуществить экологическое просвещение из того, что не относится к экологическому образованию, и где экологическое образование и просвещение дополняют друг друга? Как ни парадоксально, на первый взгляд, этому мешает восприятие большинством людей экологических знаний как таковых. Они оказываются «помещенными» в ту область, которая большинством индивидов воспринимается как пространство обыденного знания. Поэтому экологическая информация либо не воспринимается (воспринимается незначительно) по «принципу», что «это я и так знаю», либо просто отторгается. В этом случае понимание экологических процессов оказывается, как правило, очень далеким от реальности. Поэтому главной задачей тех, кто на самых различных уровнях занимается экологическим просвещением, заключается в том, чтобы не возвращаться к экологическому образованию, а в методологическом плане оставаться на позициях экологического просвещения. Это не столь

просто, как может показаться на первый взгляд. Преподавать какой-либо раздел экологии, связанный с биологией, химией, физикой или социальными проблемами, для человека, обладающего соответствующей квалификацией, относительно просто, но далеко не каждый даже профессиональный педагог сможет рассказать о предмете популярно, но одновременно и достаточно правильно, не искажая смысл сведений, транслятором которых он выступает. Конечно, всякое популярное изложение не только упрощение, но и вульгаризация. В то же время, чтобы избежать искажений, популяризатор должен обладать по сравнению с обычным специалистом (пусть даже и имеющим педагогическое образование) значительно большими знаниями и глубоко понимать особенности взаимодействия с той или иной аудиторией.

Итак, методологии экологического образования, образования для устойчивого развития, экологического просвещения могут и должны быть различными и разрабатываться с учетом возможностей и потребностей тех социальных групп, для которых осуществляются. Цель экологического образования, образования для устойчивого развития, экологического просвещения — человек, личность, общество, в котором сознательно осуществляется динамичная корректировка личных благ в зависимости от благ последующих поколений [9, с. 207–208].

Только развитие экологического просвещения может действительно сделать наше общество обществом, обладающим культурой сбережения ресурсов, как природных, так и вторичных, созданных человеком. Это процесс, который не может идти равномерно, но который в интересах всего общества должен обладать в целом положительной социальной динамикой. Именно поэтому экологическое просвещение будет и должно занимать все большее место как в социокультурной, так и образовательной деятельности и постепенно охватывать весь российский социум.

Список литературы

1. Федеральный закон РФ № 273. Об образовании в Российской Федерации. 21 декабря 2012 года. [дата обращения 22.08.2022]. Доступ по ссылке: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/
2. Жигалов С.В. Образование и просвещение как правовые категории // Образовательная политика. 2021. Т. 85. № 1. С. 16–21.
3. Пукшанский Б.Я. К вопросу о роли просвещения в современном образовании // Человек в мире науки – наука в мире человека: сборник, посвященный восьмидесятилетию профессора Б.Я. Пукшанского. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2019. С. 170–190.
4. Алексеев С.В. Образование и просвещение: две грани единого процесса (на примере формирования экологической культуры) // Непрерывное образование: XXI век. 2018. Т. 22. № 2. С. 2–15.
5. Марфенин Н.Н., Попова Л.В. Системный базис в образовании для устойчивого развития // Ученые записки Забайкальского государственного университета. 2020. Т. 15. № 4. С. 16–25.
6. Balance of economic and social factors in environmental projects / Gordova A.F., Tverdnyin N.M., Sharifullina L.R., et al. *Advances in economics, business and management research: proceedings of the International Scientific and Practical Conference Strategy of Development*

of Regional Ecosystems “Education-Science-Industry” (ISPCR 2021), Veliky Novgorod, 2021 December 07–08. Veliky Novgorod: Atlantis Press, 2022. P. 170–176.

7. Тимофеев А.Н. Природоохранное просвещение и система экологического образования в развитии современного общества // Известия Воронежского государственного педагогического университета. 2020. Т. 286. № 1. С. 15–19.
8. Полякова А.В. Экологическое образование и просвещение как инструмент улучшения экологической ситуации в Московской области // Инновационные проекты и программы в образовании. 2020. Т. 72. № 6. С. 37–40.
9. Садуллаев А.М. Экологическое просвещение как основа экологической культуры и образования // Экономика и социум. 2017. Т. 37. № 6. С. 207–208.

References

1. Federal'nyi zakon № 273 RF. Ob obrazovanii v Rossiiskoi Federatsii. 21 dekabrya 2012 goda. (In Russ.) [cited 2022 Aug 22] Available from: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/
2. Zhigalov SV. Obrazovanie i prosveshchenie kak pravovye kategorii. *Obrazovatel'naya politika*. 2021. Vol. 85. No. 1. P. 16–21. (In Russ.)
3. Pukshanskii B.Ya. K voprosu o roli prosveshcheniya v sovremennom obrazovanii. In: *Che-lovek v mire nauki – nauka v mire cheloveka: sbornik, posvyashchennyi vos'midesyatiletiyu professora B.Ya. Pukshanskogo*. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskii tsentr istorii idei; 2019. P. 170–190. (In Russ.)
4. Alekseev SV. Obrazovanie i prosveshchenie: dve grani edinogo protsessa (na primere formirovaniya ekologicheskoi kul'tury). *Nepreryvnoe obrazovanie: XXI vek*. 2018. Vol. 22. No. 2. P. 2–15. (In Russ.)
5. Marfenin NN, Popova LV. Sistemnyi bazis v obrazovanii dlya ustoichivogo razvitiya. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020. Vol. 15. No. 4. P. 16–25. (In Russ.)
6. Balance of economic and social factors in environmental projects. In: Gordova AF, Tverdnyin NM, Sharifullina LR, et al. *Advances in economics, business and management research: proceedings of the International Scientific and Practical Conference Strategy of Development of Regional Ecosystems “Education-Science-Industry” (ISPCR 2021), Veliky Novgorod, 2021 December 07–08*. Veliky Novgorod: Atlantis Press; 2022. P. 170–176.
7. Timofeev AN. Prirodookhrannoe prosveshchenie i sistema ekologicheskogo obrazovaniya v razvitiu sovremennogo obshchestva. *Izvestiya Voronezhskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2020. Vol. 286. No. 1. P. 15–19. (In Russ.)
8. Polyakova AV. Ekologicheskoe obrazovanie i prosveshchenie kak instrument uluchsheniya ekologicheskoi situatsii v Moskovskoi oblasti. *Innovatsionnye projekty i programmy v obrazovanii*. 2020. Vol. 72. No. 6. P. 37–40. (In Russ.)
9. Sadullaev AM. Ekologicheskoe prosveshchenie kak osnova ekologicheskoi kul'tury i obrazovaniya. *Ekonomika i sotsium*. 2017. Vol. 37. No. 6. P. 207–208. (In Russ.)

Информация об авторах

Анна Фирсовна Гордова — кандидат химических наук, доцент кафедры химии и материаловедения, ФГБВОУ ВО «Академия гражданской защиты МЧС России имени генерал-лейтенанта Д.И. Михайлика», Химки, Россия.

Николай Михайлович Твердынин — доктор философских наук, кандидат технических наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры химии и материаловедения, ФГБВОУ ВО «Академия гражданской защиты МЧС России имени генерал-лейтенанта Д.И. Михайлика», Химки, Россия.

E-mail: tvernick@mail.ru

Information about the authors

Anna F. Gordova — Candidate of Chemical Sciences, Associate Professor of the Department of Chemistry and Materials Science, Academy of Civil Defense of the Russian Emergencies Ministry, Khimki, Russia.

Nikolai M. Tverdynin — Doctor of Philosophy, Candidate of Technical Sciences, Professor, Department of Chemistry and Materials Science, Academy of Civil Protection of the Russian Emergencies Ministry, Khimki, Russia. **E-mail:** tvernick@mail.ru

Цифровое право как объект социально-философского анализа

А.А. Бодров¹, Т.В. Борисова¹, А.М. Максимов²

¹ Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

² Оренбургский государственный аграрный университет, Оренбург, Россия

Поступила в редакцию: 10.05.23

В окончательном варианте: 08.06.23

■ Для цитирования: Бодров А.А., Борисова Т.В., Максимов А.М. Цифровое право как объект социально-философского анализа // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 27–36. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.3>

Аннотация. В статье проводится анализ содержательного наполнения категории «цифровое право» как одного из принципиально значимых инструментов регулирования информационного бытия человека в социальных реалиях XXI века. Анализируются онтологические проблемы, возникающие в процессе применения принципов цифрового права в информационном пространстве. Рассматриваются тенденции развития цифрового права, проблемы и перспективы его функционирования, связанные с цифровизацией социальных процессов. Используются принципы междисциплинарного подхода, объединяющего социально-философские основы познания, нацеленные на выявление онтологических характеристик информационного пространства и межличностных коммуникаций в нем, с правоведением, сосредоточенным на анализе категории «цифрового права» как одного из аспектов правового поля.

Ключевые слова: цифровое право; цифровизация; социально-философский анализ; информационное пространство; кибербуллинг; киберпреступления; криптовалюта.

Digital law as an object of socio-philosophical analysis

A.A. Bodrov¹, T.V. Borisova¹, A.M. Maksimov²

¹ Samara State Technical University, Samara, Russia

² Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia

Original article submitted: 10.05.23

Revision submitted: 08.06.23

■ For citation: Bodrov A.A., Borisova T.V., Maksimov A.M. Digital law as an object of socio-philosophical analysis. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):27–36. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.3>

Abstract. The article analyzes the content content of the category «digital law» as one of the fundamentally important tools for regulating the information existence of a person in the social realities of the XXI century. The ontological problems arising in the process of applying the principles of digital law in the information space are analyzed. The trends in the development of digital law, problems and prospects of its functioning related to the digitalization of social processes are considered. The principles of an interdisciplinary approach combining the socio-philosophical foundations of cognition aimed at identifying the ontological characteristics of the information space and interpersonal communications in it are used, with jurisprudence focused on the analysis of the category of «digital law» as one of the aspects of the legal field.

Keywords: digital law; digitalization; socio-philosophical analysis; information space; cyberbullying; cybercrime; cryptocurrency.

Цифровая революция изменила облик современного мира. Благодаря развитию новых технологий удалось значительно упростить жизнь многих людей. Социальная реальность наглядным образом демонстрирует потребность правового регулирования процессов, происходящих в цифровом пространстве, и их включения в онтологическую канву общества XXI века. Увеличение объема информации, развитие цифровых технологий в своей совокупности объективно должны привести к увеличению числа задач, стоящих перед современным обществом, его социальными и правовыми системами, так как появляются новые явления, которые до этого не существовали, а следовательно, не регулировались правом [1, с. 48].

Однако даже поверхностный анализ, направленный на объективную оценку динамики трансформации правовой системы, наглядно демонстрирует определенное отставание системы права от темпов развития субъектов, деятельность которых (в том числе в информационном пространстве) нуждается в регулировании. На данный момент лишь предпринимаются попытки ответа на вопрос о том, как будет выглядеть синтез права и новых технологий, определяющих облик социальной реальности. Для того чтобы рассмотреть роль цифрового права в современном обществе, необходимо определиться с основными терминами, которые будут использоваться далее.

Анализом в философии называют противоположность синтезу, т. е. такой логический прием определения понятия, при котором данное понятие разлагают на составные части, познавая его смысл через толкование его частей. Если рассматривать термин «социально-философский анализ», то он применяется для познания социальной реальности, социального бытия. Можно утверждать, что в центре внимания данной гносеологической парадигмы находится общество, как совокупность личностных взаимодействий, а также отношений, прежде всего, оценочного характера, с окружающим миром. Иными словами, его объектом выступает общество, как способ и результат взаимодействия людей друг с другом и с окружающим миром, постоянно изменяющаяся действительность общественной жизни в единстве и разнообразии всех отношений людей с соответствующими формами организации совместной деятельности и общими социальными интересами [3, с. 16].

Заявленный гносеологический контекст нацеливает нас на ряд проблем, связанных с функционированием цифрового права, и, прежде всего, его способность удовлетворять растущие потребности цифровой среды. Здесь приходится констатировать определенную степень несоответствия и даже отставания цифрового права от запросов цифровой реальности и скорости появления новых цифровых феноменов. Решение проблемы отставания системы права от потребностей цифровой среды (а право, по объективным причинам, не может развиваться так же стремительно, как цифровые технологии) можно обеспечить двумя основными способами. Первый предполагает разработку принципиально новой системы права, охватывающей онтологические проявления как предметной, так и цифровой реальности, второй — допускает возможность содержательной адаптации существующих правовых принципов и норм. Практическое применение второго способа заявленной проблемы позволит системе права перейти на принципиально новый и крайне востребованный законотворческий уровень, сохраняющий

уже имеющиеся положительные наработки и в то же время предполагающий разработку целого ряда нормативно-правовых механизмов, регулирующих действие любого элемента социальной системы. Будучи самой разнообразностью проявления информации, система права сможет осуществлять само-рефлексию с позиций потребностей цифрового бытия, став гармоничным элементом цифрового взаимодействия между людьми.

Информация, представленная посредством цифры, безусловно уникальна в силу идеальности своего бытия, сращенного с цифровыми носителями, что, в совокупности данных характеристик, обуславливает ее популярность у потребителей в сочетании с необходимостью правового регулирования рассматриваемой сферы. Подобные характеристики позволяют назвать правовое регулирование информации сферой специфической, учитывающей нематериальный характер действующих правовых субъектов, представляющих собой элементы информационного, цифрового бытия. Правовое регулирование данной сферы воспринимается как очевидная задача, стоящая перед мировым сообществом. Более того, система электронного взаимодействия при непосредственном правовом регулировании уже успешно применяется во многих социальных сферах, наглядно демонстрируя связь цифрового и предметного пространства. Цифровое право в широком смысле не предполагает выделение особой отрасли права или правового института, а скорее представляет собой новое направление регулирования цифровой реальности [4, с. 11–12].

Как особый объект социально-философского анализа цифровой онтологии категория «цифровое право» выполняет функцию регулирования отношений в информационном пространстве, которое не регулируется специфическим профильным разделом законодательства, а фрагментарно представлено в различных законодательных актах. Объектами регулирования здесь выступают различные элементы цифрового пространства, такие как искусственный интеллект, технологии Big Data, содержание и процесс реализации разнообразных IT-проектов. Они тесно переплетаются между собой в своих цифровых проявлениях, генерируя новые формы и элементы цифрового бытия, что, безусловно, должно сопровождаться расширением сферы применения цифрового права, т. е. «цифровизация входит в новые сферы нашей жизни» [5]. Цифровое право как один из системообразующих компонентов цифрового бытия имеет ряд специфических свойств и особенностей. В этой связи прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что объектом цифрового права является информация, представленная в специальной цифровой форме. Цифровые права субъектов реализуются в данном случае посредством использования цифровых технологий, при этом цифровые права принадлежат только участникам цифрового общения [6].

Также стоит отличать цифровое право от цифровой формы реализации любых прав. Например, обращение гражданина в государственный орган, даже если он осуществляет его в электронной форме, будет все равно являться политическим правом, а не цифровым. К цифровым правам, зафиксированным в различных актах, можно отнести: право на доступ и использование телекоммуникационной сети, право на цифровые технологии и искусственный интеллект (технология блокчейн, Интернет объекты,

облачные сервисы, дополненная реальность и т. д.), право на написание, распространение и защиту авторских прав на произведения, созданные в цифровом формате, на оказание и получение цифровых услуг, право на информационный обмен, свободное выражение мнения в цифровой среде, право на конфиденциальность цифровых интеракций, защиту персональной информации. Субъектами правовых правоотношений в рамках цифрового бытия является обладатель цифровой информации и информационный посредник. В условиях цифрового взаимодействия большую роль играет идентификация и аутентификация субъектов. В связи с этим интересным представляется вопрос электронной подписи, безопасности данных, а также биометрии и опасности, сопряженной с мошенническими действиями, направленными на завладение такой информацией, что идентифицируется как цифровая девиация, дестабилизирующая онтологические основы цифрового пространства.

События недавнего прошлого актуализировали представление о цифровом пространстве и, как следствие, цифровом праве. Так, более активное развитие цифрового права было отмечено в период пандемии, поскольку многие люди перешли на удаленную работу и интернет-коммуникации стали повседневной реальностью множества людей, существенно расширив таким образом их цифровое бытие. Это позволило множеству работников сохранить свои места и продолжить выполнять свою работу «на удаленке», обеспечивая при этом безопасность для себя и для окружающих. С другой стороны, дистанционная работа стала вызывать опасения в плане защиты конфиденциальной информации и персональных данных, что обусловлено недостатком соответствующих механизмов и защиты при работе удаленно. Для многих стало очевидным, что цифровое бытие не является столь безопасным. Действительно, большинство сделок, договоров в наши дни заключаются онлайн, что вызывает опасение в плане безопасности и защиты персональных данных. Реальность показывает, что существующие системы безопасности вряд ли смогут обеспечить полную защиту в полностью децентрализованном цифровом пространстве, но соединение традиционных методов противодействия девиантности и новых технологий может повысить уровень безопасности.

Другая важная сфера, на которую может быть оказано девиантное воздействие — это сфера получения различных государственных и коммерческих услуг через Интернет, что значительно ускоряет их обработку и предоставление, но в то же время создает угрозы в плане безопасности и защиты персональных данных. Возможность наличия единых стандартов для провайдеров услуг и механизмы проверки качества и эффективности могут помочь предотвратить возможные угрозы, вернув человеку ощущение безопасности в информационном пространстве. Таким образом, пандемия и другие социальные обстоятельства вызвали необходимость создания новых юридических механизмов регулирования отношений в новых условиях цифровых технологий. Большой прогресс был достигнут в вопросах дистанционной работы, безопасности и защиты персональных данных, электронных услуг от государства. Все это факты позволяют говорить лишь об определенной степени безопасности интеракций в информационном пространстве. Поэтому нужны дальнейшие усилия по совершенствованию цифрового права, подготовке новых юристов, работающих

в этой сфере, сделок и договоров в онлайн-формате. В данном случае цифровое право выступает как действенный инструмент достижения данной цели, своеобразный вектор, направляющий и регламентирующий развитие цифрового пространства

Цифровое право опирается прежде всего на нормы и правила, которые регулируют взаимодействие людей и организаций в онлайн-среде. Влияние цифрового права на сознание людей состоит в его способности формировать осознание важности защиты своих персональных данных и осведомленности о возможности незаконного использования их информации в сети. При этом оказывается возможным использование междисциплинарного подхода объединяющего социально-философские принципы познания, нацеленные на выявление онтологических характеристик информационного пространства и межличностных коммуникаций в нем, с правоведением, сосредоточенным на анализе категории «цифрового права», как одного из аспектов правового поля. Такой комплексный, междисциплинарный подход позволяет конкретизировать роль цифрового права в его онтологическом статусе значимого компонента информационного пространства, его влияние на личность, которое заключается в обеспечении защиты прав пользователей в Интернете и повышении осведомленности о рисках, связанных с использованием онлайн-платформ. Цифровое право помогает снизить вероятность попадания пользователей в ситуации, когда их права нарушаются в онлайн-среде, например, при кибербуллинге или киберпреступлениях. Однако, цифровое право также может ограничивать свободу выражения и доступ к информации в интернете.

В целом, цифровое право имеет важное значение для безопасного и ответственного использования Интернета и функционирования информационного пространства. Его развитие и совершенствование помогает защитить права и свободы пользователей, а также обеспечить безопасность и защиту данных в онлайн-среде, гармонизировать данный формат межличностных отношений, минимизировав девиантные проявления. Функциональный статус цифрового права вполне можно конкретизировать. С учетом его онтологической направленности на цифровую реальность, оно должно рассматривать вопросы права, осуществлять поиск, предоставление, распространение и качественный анализ цифровой информации. И хотя законодательство в той или иной мере регламентирует такие вопросы (например, ограничение публикации фотографий детей, защита авторского права). При этом, однако, остаются отрасли, недостаточно регулируемые. Например, не развито право на забвение и право на анонимность.

Специфика функционирования информационного пространства предусматривает необходимость существования особой категории цифрового права — «права на забвение». Право на забвение в своей статусной, онтологической интерпретации характеризуется как обязанность оператора, обеспечивающего функционирование системы поиска, по требованию гражданина (физического лица) не предоставлять в информационном пространстве какую-либо информацию о нем, в том числе через ссылки. Данное требование необходимо к исполнению в том случае, если информация распространяется с нарушением законодательства Российской Федерации или является недостоверной.

Из поля цифрового пространства подлежит изъятию информация неактуальная, утратившая свою значимость для субъекта цифровых взаимодействий в силу последующих событий или действий субъекта. В то же время право на забвение не затрагивает информацию, которая относится к действиям, подлежащим уголовному преследованию, а также касается информации о действиях, за которые гражданин имеет неснятую или не погашенную судимость.

Социально-философский анализ убеждает нас в том, что право на забвение — это инструмент установления необходимого паритета между правом на уважение частной жизни физического лица и свободой распространения информации, что предусмотрено действующим законодательством. Однако право на забвение в настоящий момент не регулирует защиту прав недееспособных лиц или удаление информации об умерших гражданах, так как, согласно закону, удаление информации возможно по заявлению лица, информация о котором находится в каких-то базах. В то же время право на анонимность в цифровом пространстве на данный момент нуждается в дальнейшей конкретизации в нормативных актах. Обоснования для него могут быть обнаружены в конституционных нормах о тайне переписки, телефонных переговоров, почтовых и иных сообщений. Ограничение этого права допускается только на основании судебного решения.

Стратегия развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы, утвержденная Указом Президента Российской Федерации от 09.05.2017 № 203, оценивает анонимность, как элемент информационного бытия личности, критически. Она предусматривает выработку системы доверия в сети, «исключающую анонимность, безответственность пользователей и безнаказанность правонарушителей в сети Интернет». В настоящее время в России доминирует движение в направлении ограничения анонимного общения [7]. Помимо этого, значительный интерес вызывает характеристика субъектов информационного пространства не только с онтологических позиций, но и как субъектов права, обладающих правосубъектностью электронных лиц и выступающих в статусе цифровой личности, обладающей целым рядом специфических возможностей. Для нас уже стало доступным и обыденным общение с «умным домом», голосовыми помощниками разного рода. Перспективы использования беспилотного транспорта становятся все более реальными. Однако общепризнанных этических принципов и правовых норм, регламентирующих взаимодействие с многообразными проявлениями искусственного интеллекта, в перспективе способными претендовать на правосубъектность, еще не выработано, они существуют лишь как разрозненные вариации, пилотные проекты.

При этом, несмотря на то что цифровое право прочно вошло в жизнь современных людей, в том числе и в России (отметим также, что в России цифровое право очень развито), существует ряд проблем, лежащих в социальной плоскости и требующих осмысления с позиций современной науки. К ним можно отнести в первую очередь отсутствие общегуманитарного определения цифрового права. На данный момент в текстах разных наук, а также специальных нормативно-правовых актах содержится термин «цифровые права», однако его предлагают понимать как определенную онтологическую

данность. Содержательное наполнение категории «цифровое право» обнаруживается лишь в юридической литературе, которая относит цифровое право к объектам гражданских правоотношений [8]. Но даже юридическая трактовка категории «цифровое право» обнаруживает свою односторонность, не предлагая подробную регламентацию цифрового права, а закрепляя в большей степени правовой режим информации, устанавливающий порядок создания, распространения, использования, хранения и уничтожения (утилизации) информации, а также порядок отнесения информации к категории информации с ограниченным доступом. В данном случае лишь определение правового статуса информации позволяет говорить о существовании цифрового права.

В следствии этого социально-философский анализ позволяет говорить о фактическом отсутствии механизмов реализации и защиты существующих в обществе цифровых отношений и связанных с ними возможностей субъектов, действующих в информационном пространстве. Многие существующие на данный момент социальные институты, функционирующие в том числе и в информационном пространстве, находятся, по сути, вне правового поля, следовательно, как правовые субъекты не существуют. В качестве примера можно назвать криптовалюту, операции с которой не имеют правового статуса, и сами криптовалюты не признаются платежными средствами, хотя являются действенным инструментом цифровых интеракций. Первая попытка определения статуса криптовалюты в российском правовом поле относится к 2018 г. Она была определена как нематериальный объект, участвующий в гражданских правоотношениях [9].

Специфичность цифрового права и, прежде всего, его нематериальность, затрудняют привлечение к юридической ответственности за его нарушение, совершенное в информационном пространстве. Традиционные механизмы юридической ответственности, предусмотренные действующими классическими правовыми системами, не всегда срабатывают, когда речь идет о необходимости защиты нарушенных цифровых прав. Решением данной проблемы должно стать дальнейшее теоретическое наполнение категории «цифровое право», основанное на принципах междисциплинарного подхода, определяющее сущность, статус, круг субъектов, особенности проявления цифрового права в информационном пространстве. Отсутствие конкретной онтологической конкретизации и непосредственной идентификации субъекта цифровых прав как аспект рассматриваемой проблемы, с одной стороны, интерпретируется как проявление свободы в информационном пространстве, с другой — свидетельствует об отсутствии должной регламентации данной сферы. Как следствие, ощущение свободы способно перерасти во вседозволенность, проявляясь в нарушении прав и свобод иных участников цифровых взаимодействий. Цифровые технологии позволяют субъектам осуществлять деятельность в информационном пространстве в статусе «инкогнито». Как следствие, идентификация личности, которая использует цифровые технологии, дестабилизируя информационное пространство, становится практически невозможной. В данном случае основные действия должны быть направлены на минимизацию девиантности поведенческих проявлений цифрового субъекта. Добиться этого возможно путем наделения субъектов цифрового права

идентификационным кодом, предоставленным компанией-провайдером. Онтологическим следствием будет, с одной стороны, обеспечение анонимности взаимодействий в цифровом пространстве, с другой — сохранение возможности идентификации субъекта в случае проявления девиантных признаков в его поведении. В качестве ответных санкций можно рассматривать как полное удаление цифровой личности субъекта, его блокировку, так и частные ограничительные меры. Примером здесь может стать запрет анонимных финансовых интеракций с использованием как классических финансовых активов, так и криптовалюты.

В целом, несмотря на существующие проблемы, можно однозначно говорить о реальности перспектив восходящего развития информационного пространства, непосредственно связанного с категорией «цифрового права», что продиктовано происходящей онтологической трансформацией социальной реальности и, прежде всего, ее цифровизацией. Это позволит обеспечить формирование дополнительных возможностей для развития и реализации потенциала личности с учетом ее цифровых проявлений. В числе компонентов данных перспектив можно отметить развитие сферы контроля над цифровым пространством в сочетании с совершенствованием системы цифрового права, формирование специфической системы количественной и качественной подготовки кадров, способных эффективно контролировать цифровое пространство и бороться с девиациями в цифровой среде. Возможно, это не станет абсолютным решением проблемы, но сделает цифровое пространство более регулируемым и гуманным.

Социально-философский анализ убеждает нас в том, что в России цифровое право развивается в основном в сфере контроля (например, ограничение анонимности в сети) и экономики (регулирование криптовалюты), в то время как личные права (например, на забвение) не находятся в сфере междисциплинарных исследований. В целом, рассмотренные тенденции позволяют сделать вывод, что цифровое пространство будет активно развиваться, усиливая онтологическую конкуренцию предметной и цифровой реальности. Формирование последней не представляется возможным без развития содержательного наполнения категории «цифровое право». Если говорить об обществе в целом, то с развитием цифрового права общество должно стать более осознанным и ответственным в использовании цифровых технологий. Люди должны начать более серьезно относиться к защите своих личных данных и осознавать, как важно соблюдать правила безопасности в Интернете, начать задумываться о том, как использовать социальные сети, исходя из их принципов гуманности, и какой контент распространять с их помощью, чтобы не нарушать законы и не причинять вред другим. В целом, развитие цифрового права может привести к более осознанному и ответственному использованию цифровых технологий, что может улучшить качество жизни в обществе.

Список литературы

1. Азаров А.Я. Введение в теорию прав человека // Азаров А.Я., Ройтер В., Хюфнер К. Права человека: международные и российские механизмы защиты. Москва: Московская школа прав человека, 2003. С. 8–10.

2. Беркут В.П. Социально-философский анализ в методологии научного познания // Вестник МГОУ. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 16. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-14-23
3. Волков В.Э. Цифровое право. Самара: Издательство Самарский университет, 2023.
4. Хабр [Internet]. Цифровое право: что это, зачем его нужно знать и где можно изучить. [дата обращения: 12.04.2023]. Доступ по ссылке: <https://habr.com/ru/companies/digitalrightscenter/articles/519638/>
5. Жемеров В.В. Цифровые права человека: теоретические и практические проблемы // Вопросы российской юстиции. 2019. № 3.
6. Указ Президента Российской Федерации от 09.05.2017 № 203 «О стратегии развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы». [дата обращения 12.04.2023]. Доступ по ссылке: <https://dokipedia.ru/document/5339673#>
7. Гражданский кодекс Российской Федерации. [дата обращения 12.04.2023]. Доступ по ссылке: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_5142/

References

1. Azarov AYa. Vvedenie v teoriyu prav cheloveka. In: Azarov AYa, Roiter V, Khyufner K. Prava cheloveka: mezhdunarodnye i rossiiskie mekhanizmy zashchity. Moscow: Moskovskaya shkola prav cheloveka; 2003. P. 8–10. (In Russ.)
2. Berkut VP. Sotsial'no-filosofskii analiz v metodologii nauchnogo poznaniya. *Vestnik MGOU. Seriya: Filosofskie nauki*. 2016;(1):16. (In Russ.) DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-14-23
3. Volkov VE. Tsifrovoe pravo. Samara: Izdatel'stvo Samarskii universitet; 2023. (In Russ.)
4. Khabr [Internet]. Tsifrovoe pravo: chto eto, zachem ego nuzhno znat' i gde možno izuchit'. (In Russ.) [cited 2023 Apr 12]. Available from: <https://habr.com/ru/companies/digitalrightscenter/articles/519638/>
5. Zhemerov VV. Tsifrovye prava cheloveka: teoreticheskie i prakticheskie problemy. *Voprosy rossiiskoi yustitsii*. 2019;(3). (In Russ.)
6. Ukaz Prezidenta Rossiiskoi Federatsii ot 09.05.2017 № 203 «O strategii razvitiya informatsionnogo obshchestva v Rossiiskoi Federatsii na 2017–2030 gody». (In Russ.) [cited 2023 Apr 12]. Available from: <https://dokipedia.ru/document/5339673#>
7. Grazhdanskii kodeks Rossiiskoi Federatsii. (In Russ.) [cited 2023 Apr 12]. Available from: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_5142/

Информация об авторах

Александр Алексеевич Бодров — доктор философских наук, профессор кафедры философия и социально-гуманитарные науки, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** bodrov@imi-samara.ru

Татьяна Вадимовна Борисова — доктор философских наук, профессор кафедры философия и социально-гуманитарные науки, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** borisovatva@yandex.ru

Александр Михайлович Максимов — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры английского языка и гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru

Information about the authors

Alexander A. Bodrov — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanities of Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** bodrov@imi-samara.ru

Tatyana V. Borisova — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanities of the Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** borisovatva@yandex.ru

Aleksandr M. Maksimov — PhD (Philosophy), Professor, Professor of the department of English and humanities, Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru

Размышления об экстатичности культуры

В.Б. Малышев

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 14.04.23

В окончательном варианте: 03.05.23

■ Для цитирования: Малышев В.Б. Размышления об экстатичности культуры // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 37–46. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.4>

Аннотация. В статье производится анализ текстов, связанных с осмыслением проблемы экстатичности культуры и внечеловеческих инстанций, прежде всего, Природы. Перечитывая работы «Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности» (1883 г.) Д.Н. Овсяннико-Куликовского и В.В. Костецкого «Экстатичность культуры и проблемы эстетики» (2022 г.), мы начинаем еще глубже понимать роль экстатических состояний в культуре в целом и в отдельных видах человеческой деятельности. Продвигаясь дальше и изучая первоисточники индоевропейской древности с их мифопоэтикой, мы приходим к осознанию того, что этим состояниям мы во многом обязаны трансцендентальной игре внечеловеческих инстанций, прежде всего, Природы. Особенно репрезентативными для понимания внечеловеческой субъектности становятся тексты древнеиндийских Вед и русская поэзия.

Ключевые слова: экстаз; экстатичность культуры; игровая концепция культуры; модальности культуры; внечеловеческие инстанции; внечеловеческая субъектность; мифоритуальные схемы; русская культура и древнеиндийская культура.

Reflections on ecstatic of culture

V.B. Malyshev

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 14.04.23

Revision submitted: 03.05.23

■ For citation: Malyshev V.B. Reflections on ecstatic of culture. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):37–46. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.4>

Abstract. The article analyzes texts related to the comprehension of the problem of ecstasy of culture and outside of human instances, first of all, Nature. Rereading the works «The experience of studying bacchanalian cults of Indo-European antiquity in connection with the role of ecstasy at the early stages of public development» (1883) by D.N. Ovsyaniko-Kulikovsky and V.V. Kostetsky «Ecstasy of culture and problems of aesthetics» (2022), we are beginning to understand even more deeply the role of ecstatic states in culture as a whole and in certain types of human activity. Moving further, and reading the primary sources of Indo-European antiquity with their mythopoetics, we come to realize that we owe much to these states to the transcendental play of extrahuman instances, first of all, Nature. Texts of the ancient Indian Vedas and Russian poetry become especially representative for understanding beyond human subjectivity.

Keywords: ecstasy; ecstasy of culture; game concept of culture; original modalities of culture; extrahuman subjectivity; myforital schemes; extrahuman instances; Russian culture and ancient Indian culture.

Кризисное состояние современной культуры в целом, весьма сложная картина перманентных культурных революций и трансформаций, столкновения цивилизаций делают весьма актуальным изучение тех важных модальностей культуры, которые восполняли бы ее энергетический потенциал, сводя на нет патологические состояния и деструктивные сценарии развития. Изначально в культуре присутствуют модальности или социальные нормы, связанные с самим существованием человека, должное понимание которых создает противовес деструктивным процессам в культуре. Речь идет о так называемой *экстатичности культуры*. В настоящем исследовании мы хотели бы рассмотреть феномен экстатичности в культуре с кросс-культурных позиций, понять культурфилософски и онтологически довольно сложную феноменологию экстаза в разных культурах на примере двух весьма значимых в этом плане трудов. Во-первых, постановка вопроса инспирирована выходом в свет монографии доктора философских наук, профессора Санкт-Петербургского государственного академического Института живописи, скульптуры и архитектуры имени И.Е. Репина при Российской академии художеств Виктора Валентиновича Костецкого; во-вторых, необходимостью осмысления научного наследия русского лингвиста, литературоведа, этнографа, религиоведа, философа и историка культуры Дмитрия Николаевича Овсяннико-Куликовского, в части работ, посвященных исследованию экстаза в культуре. В качестве культурфилософского (культурного) фона, на основе которого мы пытаемся проанализировать аспекты экстатичности, просто необходимо рассматривать древнеиндийскую культуру, без анализа особенностей и мифоритуальных схем которой не было бы ключевой для нашего рассмотрения работы Д.Н. Овсяннико-Куликовского [5]. Тем не менее, рассуждая об экстатичности на материале древнеиндийских священных текстов, русской поэзии, необходимо проследить, как проявляются в разных культурах сходные категории и мифоритуальные схемы.

Для начала необходимо рассмотреть этимологию древнегреческого слова «экстаз». Словарь Вейсмана указывает на следующие значения греческого ἔκ-στάσις — смещение, помешательство, изумление, восхищение, восторг [1, с. 404]. При этом слово στάσις само по себе означает «стояние», «место», «пост», «положение» [1, с. 1150]; приставка ἔκ — движение *из, от, вне* какого-то места [1, с. 387]. В самом общем плане экстаз — состояние восторга, исступления, повышенного настроения, аффекта, это выход за пределы собственной человеческой ограниченности за счет погружения в некое новое позитивное состояние сознания (как правило, речь идет о так называемых «измененных» состояниях сознания).

В качестве одного из первых исследователей проблемы экстаза в культуре мы можем назвать имя Дмитрия Николаевича Овсяннико-Куликовского, в данном случае он начинал как выдающийся санскритолог, исследователь священных мифоритуальных текстов Древней Индии — Вед. В частности, идеи достижения человеком экстатических состояний были отражены в работе «Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности» (1883 г.). По мнению Овсяннико-Куликовского, танцы, пение, музыка и поэзия обладают экстатическим действием [5, с. 5]. Ритмическое сочетание телодвижений

в танцах, ритмика музыкальных звуков, ритмическое соположение образов и идей в поэзии — все это, по мнению ученого, действует на душу «возбуждающим, экстатическим образом» [5, с. 5]. При этом отмечается, что ритмическое начало присуще языку изначально. В самой природе языка таятся предпосылки того культурно-психологического фактора, который принято называть экстазом [5, с. 5]. В конечном счете, по мнению Д.Н. Овсяннико-Куликовского, с «острых проявлений экстаза» и началось развитие общества [5, с. 230].

Вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским В.В. Костецкий подчеркивает необходимость для каждого народа и каждого человека восполнять свой ресурс экстаза, свою «норму» экстатичности [2; 5, с. 229–231]. По мнению В.В. Костецкого, жизнь общества без экстаза становится дорогой к патологии: «Когда в обществе "все не так, ребята": в политике, в религии, в искусстве, в спорте или в семье, на работе, в суде, в поликлинике, в тематике повседневных разговоров, — возникает культурная недостаточность со всеми вытекающими последствиями» [2].

Если считать доминантой современного понимания культуры телесность (телесность анатомическая, рассеченная и т. д.), как было и в античности (полная, теоморфная телесность), то с телесности начинаются *танец*, *ритм*, и даже *музыка*. В монографии В.В. Костецкого главным пороком современной культуры названа «ее принципиальная нехореографичность» [2].

Итак, *cherchez la danse*, «ищите танец», причем именно в смысле старорусского «пляс», с отсылкой к вакхическим культам античности. Необходимо оговорить, что это направление мысли связано с рецепцией взглядов Д.Н. Овсяннико-Куликовского. При этом очень большое значение имеет священный *трепет*, вызываемый во время танца и, по мнению исследователя, семантически отсылающий к имени музы Терпсихоры, покровительницы танцев (в англоязычной транскрипции не собственно «трепет», а «ecstatic trance»). Экстаз, инсайт, интуиция, транс — все это, по мнению В.В. Костецкого, — звенья одной цепи, свидетельствующие о принципиальной экстатичности культуры, красной нитью пронизывающей историю античной и европейской культуры в целом.

Но получается, что эта телесность начинается со... взгляда. Или же взгляд предшествует «танцу» культуры? Иконичные коды восприятия, эйдетика, образы... К этому же семантическому ряду примыкает античное слово «теория» (греч. θεωρίω — *рассматриваю*; θεωρητός — *видимый*), ибо, как утверждает автор рассматриваемой монографии, «всякая настоящая теория экстатична по своему возникновению» [2].

Конечно же, если речь идет о визуальности, то визуальность и иконичность должны пониматься не так, как это характерно для современной культуры с ее репрезентацией в сфере массмедиа. Экстаз начинается с телесного опыта, и визуальность можно рассматривать как часть этого опыта, во всем комплексе взаимодействующих частей. Если традиционную проблему «целого» и «части» перевести на язык авторского исследования, то не системность, а членораздельность является прототипом эстетического мировосприятия. К примеру, если, по мнению В.В. Костецкого, музыка в античную эпоху проникала в человека извне, снаружи, то

«христианоцентричная» музыка, наоборот, существует как проекция индивидуального внутреннего мира композитора. При этом характерно, что автор работы по культурологической по своей сути эстетике «Экстатичность культуры...» очень пессимистично настроен по отношению к классической музыке. Эффект ее воздействия он сравнивает с радостью игрока на бирже от обналичивания стремительно падающих по курсу ценных бумаг [2].

Хотя, говоря откровенно, имена таких композиторов, как Иоганн Себастьян Бах, Вольфганг Амадей Моцарт, Людвиг ван Бетховен, иные имена известнейших европейских и русских композиторов, с одной стороны, и метафора рынка, биржи, денежной циркуляции, с другой — каким образом все это как две стороны одной медали с трудом уживается в сознании человека культуры? Не разделяя целиком подобных взглядов, можно понять их исток. Подобная оценка методологически вполне закономерна, если вспомнить, что подобную критическую установку по отношению к христианоцентричной культуре в целом и музыке в частности впервые обозначила философия Фридриха Ницше. Более того, надо вспомнить, что европейский нигилизм (по сути, от латинского слова *nihilo*), в свою очередь, восходит к средневековому мировоззрению с его креационизмом. Креационизм может быть выражен фразой «*creatio ex nihilo*», творение Богом мира из «ничего», и имеет свое позднейшее продолжение в онтике бумажных (а сегодня и цифровых) денег, сущность которых тем более приближается к *ничто*, чем больше эмитируется ничем не обеспеченной денежной массы [4]. Здесь есть еще один аспект проблемы: *что* придает творению одного композитора общезначимость (есть общественное признание), а творению другого дарит забвение? Видимо, это и есть спектр смыслов, восходящих к немецкому *Geist*, Дух. В немецком языке термин *Geist* удивительно многогранен. Достаточно вспомнить работы знаменитых немецких мыслителей и ученых, где рассматриваются и обыгрываются отдельные смысловые оттенки термина. В частности, труды Вильгельма фон Гумбольдта, Иоганна Готфрида Гердера, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

С другой стороны, утверждение о комплементарности и физичности музыки имеет право на существование с позиций «длинного» исторического мышления, ведь если обратить свой взор к античности, противоречия устраниваются естественным образом. Тем более что постановка проблемы понимания музыки как социально и телесно укорененного феномена уже успешно осуществлена в работах Ф. Ницше, Т. Адорно, Й. Хейзинги. По мнению В.В. Костецкого, «аффекты» внутреннего мира формируются и проявляются благодаря воздействию на сознание людей социально-культурных рычагов. Например, исторически так происходило, когда «аффекты» внутреннего мира личности формировались в условиях деспотии и длительного воздержания в самых разных сферах жизни [2].

В самом деле, выступать за собственные пределы, самосовершенствоваться, экзистировать — разве это не составляет духовную природу человека? Иметь место для шага вперед, иметь перспективу своего продвижения в жизни, в профессии, в искусстве — ведь это так важно для каждого.

Мой глаз гравером стал и образ твой
Запечатлел в моей груди правдиво.
С тех пор служу я рамою живой,
А лучшее в искусстве — перспектива.
(У. Шекспир. Сонет 24. Пер С. Маршака)

Экстатическое начинается с визионерства, с видений. В самом деле, почему мы так любим интересный вид из окна? «Домик окнами в сад», «светлая даль», «туманная даль» — трансцензус человеческого духа в мир Природы. Почему, если мы наблюдаем некую «даль», «перспективу», некий милый «садик», все наше сознание преобразуется, еще сильнее обостряется желание жить дальше, действовать, творить? В любом случае визуальность перспективы — это дорога к возвышенным состояниям человеческого духа, состоянию экстаза, озарения.

Выдающимися физиогномистами культуры были Ф. Достоевский, В. Фон Гумбольдт, Ф. Ницше, О. Шпенглер. Автор «Экстатичности культуры...» становится достойным продолжателем этой исследовательской традиции.

Особенность мировоззрения современной эпохи в том, что люди разучились смотреть на мир достаточно широко, постигая бытие в его всецелостности, единстве и постоянстве. Шоры «клипового сознания» ограничены движением сознания от фрагмента к фрагменту, от одного осколка реальности к другому. Истина при физиогномическом методе познания, за который ратует В.В. Костецкий [2], понимается как некое умозрение, усмотрение, схватывание истины в едином взгляде, всего и сразу, ни в коем случае не по частям.

Если считать вслед за В.В. Костецким, что культура — это о Духе, культура понимается как мгновенное постижение «лица» эпохи, через выражение лица, через мимику, через взгляд и жест, через целую серию постижений, «в наших глазах», в глазах общества и отдельных его представителей. Интенция понять смысл явления физиогномически, как его лицо, восходит к архаической культуре. В этом плане большой интерес представляет идея автора о сущности акта имянаречения в архаических ритуалах инициации. «Явь замеченного в инициации лица и есть его пожизненная сущность (личность, персона), метафорически выраженная в имени» [2].

Концепция культуры как игры Йохана Хейзинги, автора знаменитой работы «*Nomo Ludens. Человек играющий*» [10], становится объектом критического переосмысления в работах В.В. Костецкого. Проблема культуры как игры и игры самой по себе, не как разновидности человеческой деятельности, но как *модальности культуры* весьма фундаментальна и многогранна. Именно на этой презумпции основано понимание игры в книге В.В. Костецкого [2]. Вслед за Г.В.Ф. Гегелем мысль автора «Эстетичности культуры...» склоняется к тому, что игровая модальность является всеобщей чертой бытия в его становлении и развитии. Игра, по мнению В.В. Костецкого, позволяет человеку расширить свое сознание на пути к трансцендентному, «выходить из так называемого нормального сознания в «измененные состояния сознания» [2]. В частности, довольно острой становится критика положения о том, что игра старше культуры, и того, что игра — универсальная модальность человеческой деятельности. В последнем случае мы оказываемся в положении нелепого выбора, напоминающего процесс гадания: это — игра, это не игра, это опять игра, это совсем

не игра... На наш взгляд, чтобы избежать противоречий, нужно обратиться к сакральным текстам архаической культуры и рассмотреть трансцендентальные основания проблемы экстаза и проблематику мира как космической игры Бога в индийской метафизике, для чего будут важны работы Д.Н. Овсяннико-Куликовского, а также положения «Адвайта-веданты».

Поскольку уже сам дискурс экстатичности в отечественной историографии восходит к работам Д.Н. Овсяннико-Куликовского, чья концепция экстаза основана на анализе ведийских текстов, такое универсальное, по сути, вне-человеческое понимание игры было бы вполне обосновано и закономерно. Из фрагмента же философской системы «Адвайта-веданты» дается понимание игры в самом широком метафизическом смысле этого слова.

Понимание мира как священной игры Бога погружено в глубокую древность. На санскрите, одном из важнейших праязыков человечества, слово «игра» звучит как लीला *игра, забава, шутка, притворство, красота*, в русскоязычной транскрипции «лила» [3, с. 555]. Игра в древнеиндийской культуре эстетична, игра, лила, отсылает к презумпции того, что то, что прекрасно, автоматически является и благим. Значение производного от данного слова имени «Лилавати» लीलावती, означающего «красавица» [3, с. 555], может быть понято и как *благая воля Бога* в широком смысле. В данном случае «божественное провидение» синонимично «божественной игре», ибо так задуман Богом сценарий божественного творения в истории. Не только в античной культуре присутствует идеал «калокагатии», гармоничного соотношения «прекрасного» (kalos) и «благого» (agathos), этот канон важен для многих древнейших космогонических текстов. Библейское «и увидел Бог, что все, что он сделал, хорошо», стих 1.31 книги Бытия, Берейшит, דָּאָם בּוֹט-הַהֲנִיחַ הָשֵׁעַ רָשָׁע-לְכָתָּא מִיְהוָה אֱרַבּוּ, на наш взгляд, наиболее оптимально смысл фрагмента передает синодальный перевод с иврита: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма (Бытие 1:31)». Имеется ввиду взгляд Творца на бытие в его всецелостности, идеальной гармонии и архитектонике. Мы говорим «жизнь удалась», но можно также сказать «игра удалась». Правда, здесь работает только оптимистический взгляд на мир как на удачное творение Бога. Если смотреть на мир глазами неудачника или скептика, что в мире все ужасно и неправильно, то можно с долей иронии сказать, что в мире все «ужасно-прекрасно» (ужасное может стать прекрасным и наоборот), тогда противоречие исчезает. В европейской философии это отсылает к идее предустановленной гармонии (фр. harmonie préétablie), так ярко выраженной Готфридом Вильгельмом фон Лейбницем. Мир как предустановленное Богом гармоническое упорядоченное целое, онтологический оптимум между порядком и хаосом, теоцентрическая демаркация между добром и злом есть как бы совершенная математическая игра, успешный финал которой предрешен, предустановлен.

Сарвепалли Радхакришнан в своей широко известной фундаментальной работе «Индийская философия» очень хорошо проливает свет на проблему онтологических оснований внечеловеческой мировой игры на примере анализа философской системы «Адвайта-веданты».

«...Принимается положение, что действие не обязательно определяется извне. Оно может быть определено мотивами, которые являются внутренними для самой деятельности. Таким образом, указывается, что “деятельность

господа Бога должна быть рассматриваема как простая игра (*лила*), возникающая из его собственной природы, безотносительно к какой-либо цели". Творческая деятельность Ишвары представляет собой нежелательный избыток его совершенств, который не может бесплодно оставаться в самом себе. Концепция *лилы* связана с целым рядом представлений. Акт творения не мотивируется каким-либо эгоистическим интересом. Это является самопроизвольным избытком природы бога (*свабхава*), подобно тому как вдох и выдох составляют природу человека. Бог не может избежать творения. Деятельность мира не есть результат изменения или отсутствия мысли, а является результатом просто природы бога» [3, с. 508–509].

«Избыток природы» в Боге, о котором говорит С. Радхакришнан, запускает символические экзистенциальные качели, которые сопровождают наш земной путь. Вдохи и выдохи, взлеты и падения, балансирование на грани жизни и смерти, обыденного и героического, низменного и возвышенного — согласно закону маятника амплитуда колебаний всегда различается, хотя шоры человеческого существования ставят жесткий предел всем возможным проявлениям экзатичности, этот диапазон «человеческого, слишком человеческого» (Ф. Ницше) напоминает ход механических часов. Только в музыке, пении, танце, поэзии мы теряем ощущение своей земной ограниченности. Тиканье часов механистично, но музыкальный или поэтический ритм, ритмические танцевальные движения, наоборот, ведут к экзатическим состояниям. Отдельно нужно рассматривать санскритское *स्वभाव*, *svabhāva*, «собственная природа, сущность», это понятие в индийской мысли, обозначающее природу вещей с точки зрения ее естества, естественности. Хотя, если следовать пониманию мира как фундаментальной иллюзии, все вещи мира как часть этой иллюзии «пусты», эфемерны и не обладают самодостаточным бытием — *svabhāva*. Только божественный Самосуций, Парабраман, санскр. *परब्रह्मन्*, обладает самодостаточным бытием, порождая все вторичное и иллюзорное.

Обратимся к другой культуре, европейской. Вспомним слова Портоса из «Трех мушкетеров» Александра Дюма: «Я дерусь просто потому, что дерусь». Если перефразировать, то получается, что «я играю, потому что я играю». Но, играя, я так или иначе проявляю себя творчески, игра становится моим экзистенциальным «расширением», экстазисом моего бытия. И тем самым это моя возможность приобщения к миру бытия внечеловеческого.

Д.Н. Овсяннико-Куликовский, анализируя гимн 136 Десятой Мандалы Риг-веды, который в среде специалистов принято называть «Косматые аскеты», более всего раскрывает сущность экстаза как игры в человеке внечеловеческих сил [7, с. 292].

Аскеты, подпоясанные ветром,
Одеваются в коричневые грязные одежды.
Они следуют порыву ветра,
Когда боги вошли (в них)...

Ригведа, X, 136, (2); Перевод Т.Я. Елизаренковой

Это перевод второй строфы 136 гимна Т.Я. Елизаренковой [7, с. 292]. Д.Н. Овсяннико-Куликовский переводит иначе: «Исступленные подвижники надевают золотые рубища, препоясавшись ветром, они следуют за тягой ветра,

когда боги проникли в них...» В переводе третьей строфы Т.Я. Елизаренковой, следующей за вышеприведенным, нет слова «экстаз».

Возбужденные состоянием аскета,
Мы оседлали ветра.
Только тела наши вы,
Смертные, видите перед собою.

Ригведа, X, 136, (3); Перевод Т.Я. Елизаренковой

Очевидно, что перевод третьей строфы гимна рождает в уме когнитивный диссонанс: о чем речь? Первая фраза явно провальна. Переводчику, человеку современной эпохи, безбожной и бездуховной, зачастую почти невозможно понять, как работает эта *внечеловеческая субъектность*.

В оригинале первая часть третьей строфы — «unmaditā maṇeyena vātām ā tasthimā vaṇam». Д.Н. Овсяннико-Куликовский ту же третью строфу переводит так: «Опьяненные экстазом, мы вступили в ветры, а вы — смертные — взираете на наши тела» [5, с. 61]. Человеческое тело в данном случае предстает вторичным, первичными телами выступают тела богов, которые неким образом «одеты в ветер». Д.Н. Овсяннико-Куликовский справедливо указывает, что есть два уровня экстаза — на небе (боги) и на земле (люди). Люди, unmaditās maṇeyena, «опьяненные экстазом», от погружения в воздушную стихию обретают воображаемую или иную телесность [5, с. 64]. Глубокие прекрасные поэтические образы, но если бы они были только поэтическими... Восходящие к немыслимым для нас горизонтам сознания, равнодушные к антропологии и механике человеческих тел — биообъектов, внечеловеческие инстанции сканируют и заново воссоздают человека ex nihilo, из ничего [4, с. 90–106]. Одной из этих инстанций является сама Природа.

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик –
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Ф.И. Тютчев, 1836 г.

Именно так происходит игра внечеловеческих сил в экстатической вселенной: боги, обладая самодостаточным бытием, как бы свидетельствуют об ограниченности человеческого существования, удел которого все вторичное и иллюзорное.

Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мирозданья
Открыто катится в святилище небес.
Тогда густеет ночь, как хаос на водах;
Беспамятство, как Атлас, давит сушу;
Лишь Музы девственную душу
В пророческих тревожат боги снах!

Ф.И. Тютчев, 1829 г.

Боги, которые являются человеку в пророческих снах, архетипы, которые будоражат сознание, выплывая откуда-то из немислимых глубин, символы, которые используют люди в коллективных ритуалах, — все это экстатический выход во внечеловеческие измерения бытия... [4, с. 90–106]. И неслучайно после фрагментов Ригведы мы привели стихи Ф.И. Тютчева. Безусловно наличие некоей глубинной фундаментальной связи между русской культурой и древнеиндийской. В.В. Костецкий даже полагает, что «русская культура заимствована в процессе миграции арийских племен от общества знати ушедших цивилизаций и лишь "отредактирована" группой славянских племен» [2].

Таким образом, анализ вышеприведенных текстов (труды Д.Н. Овсяннико-Куликовского и В.В. Костецкого, С. Радхакришнана, а также Ригведа, библейские тексты, стихотворения В. Шекспира, Ф.И. Тютчева) показал, что через экстатические состояния, актуализируемые в мире культуры, реализуется творческое возрастание человеческой ограниченной природы в ее восхождении к новым когнитивным и онтологическим горизонтам, к Природе как своему онтологическому истоку, тому, что охарактеризовано в статье как внечеловеческая субъектность, *внечеловеческие инстанции*. Экстаз, экстатические состояния человека — тот «фактор икс», который примиряет методологические крайности в изучении культуры как деятельности и ее модальностей, в частности игровой модальности. Возрастание экстатичности является своеобразной профилактической мерой против так называемой «культурной недостаточности», только тогда всевозможные патологии человеческой деятельности могут быть преодолены. Очень важны в этом смысле первоисточники индоевропейской древности с их мифопоэтикой, из них наиболее продуктивны для понимания внечеловеческой субъектности тексты древнеиндийских Вед, и русская поэзия.

Список литературы

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Санкт-Петербург, 1899. 1371 с.
2. Костецкий В.В. Экстатичность культуры и проблемы эстетики. Санкт-Петербург: Алетей, 2022. 386 с.
3. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. Москва: Филология, 1996. 944 с.
4. Малышев В.Б. Архитектоника воображаемого: фэнтези-проекции изначальных модальностей европейской культуры. Самара: Самарский научный центр РАН, 2015. 187 с.
5. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общности. Часть I. Культ божества Soma в Древней Индии в эпоху Вед. Одесса: Типография П.А. Зеленого, 1883. 240 с.
6. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. Санкт-Петербург: Стиск, 1994. 736 с.
7. Ригведа. Мандалы IX-X. Москва: Наука, 1999. 560 с.
8. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. Москва: Terra-Книжный клуб; Республика, 2002. 640 с.
9. Тиандер К.Ф., Овсяннико-Куликовский Д.Н., Аничков Е.В. Напиток и поэзия: истоки религиозного экстаза. Тамбов: Ex Nord Lux, 2021. 230 с.
10. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. Москва: Азбука, 2022. 400 с.

References

1. Veisman A.D. Grechesko-russkii slovar'. Saint Petersburg; 1899. 1371 p. (In Russ.)
2. Kostetskii VV. Ekstatchnost' kul'tury i problemy estetiki. Saint Petersburg: Aleteiya; 2022. 386 p. (In Russ.)
3. Kochergina VA. Sanskritsko-russkii slovar'. Moscow: Filologiya; 1996. 944 p. (In Russ.)
4. Malyshev VB. Arkhitektonika voobrazhaemogo: fentezi-proektsii iznachal'nykh modal'nosti evropeiskoi kul'tury. Samara: Samarskii nauchnyi tsentr RAN; 2015. 187 p. (In Russ.)
5. Ovsyaniko-Kulikovskii DN. Opyt izucheniya vakkhicheskikh kul'tov indoevropeiskoi drevnosti v svyazi s rol'yu ekstaza na rannikh stupenyakh razvitiya obshchestvennosti. Pt. I. Kul't bozhestva Soma v Drevnei Indii v epokhu Ved. Odessa: Tipografiya P.A. Zelenogo; 1883. 240 p. (In Russ.)
6. Radhakrishnan S. Indiiskaya filosofiya. Pt. 2. Saint Petersburg: Stiks; 1994. (In Russ.)
7. Rigveda. Mandaly IX-X. Moscow: Nauka; 1999. 736 p. 560 p. (In Russ.)
8. Sartr ZhP. Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii. Moskva: Terra-Knizhnyi klub; Respublika; 2002. 640 p. (In Russ.)
9. Tiander KF, Ovsyaniko-Kulikovskii DN, Anichkov EV. Napitok i poeziya: istoki religioznogo ekstaza. Tambov: Ex Nord Lux; 2021. 230 p. (In Russ.)
10. Heizinga Y. Homo ludens. The man playing. Moscow: ABC; 2022. 400 p.

Информация об авторе

Владислав Борисович Малышев — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vlmaly@yandex.ru

Information about the author

Vladislav B. Malyshev — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** vlmaly@yandex.ru

Одиночество как феномен бытия Homo sapiens / Homo cosmicus

И.А. Беляев¹, М.Н. Лященко¹, А.М. Максимов²

¹ Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

² Оренбургский государственный аграрный университет, Оренбург, Россия

Поступила в редакцию: 16.06.23

В окончательном варианте: 30.06.23

■ Для цитирования: Беляев И.А., Лященко М.Н., Максимов А.М. Одиночество как феномен бытия Homo sapiens / Homo cosmicus // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 47–60. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.5>

Аннотация. Статья посвящена раскрытию фундаментальных характеристик одиночества Homo sapiens, выступающего как Homo cosmicus. В своих исследованиях авторы исходят из того, что человек, для которого освоение космического пространства станет повседневной жизненной реальией, останется, в принципе, тем же природно-социально-духовным существом, каким является сейчас, несмотря на все те внешние и внутренние изменения, претерпевание которых — неизбежный атрибут его будущего. Философский поиск показал, что применительно к бытию Homo sapiens / Homo cosmicus одиночество представляет собой феномен, сущность которого является социально-исторической, а существование — эвентуальным.

Ключевые слова: Homo sapiens; Homo cosmicus; одиночество; Встреча; целостность; Другой.

Loneliness as a phenomenon of being Homo sapiens / Homo cosmicus

I.A. Belyaev¹, M.N. Lyashchenko¹, A.M. Maksimov²

¹ Orenburg State University, Orenburg, Russia

² Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia

Original article submitted: 16.06.23

Revision submitted: 30.06.23

■ For citation: Belyaev I.A., Lyashchenko M.N., Maksimov A.M. Loneliness as a phenomenon of being homo sapiens / Homo cosmicus. Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy. 2023;5(3):47–60. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.5>

Abstract. The article is devoted to the disclosure of the fundamental characteristics of the loneliness of Homo sapiens, acting as Homo cosmicus. In their research, the authors proceed from the assumption that a person for whom the development of outer space will become an everyday life reality will remain, in principle, the same natural, socio-spiritual being as it is now, despite all those external and internal changes, the undergoing of which is an inevitable attribute of his future. Philosophical search has shown that in relation to the existence of Homo sapiens/Homo cosmicus, loneliness is a phenomenon, the essence of which is socio-historical, and existence is eventual.

Keywords: Homo sapiens; Homo cosmicus; loneliness; Meeting; integrity; Other.

Человек, являющий собой природно-социально-духовную целостность [6], есть существо космическое. Если в настоящее время сомнения в справедливости данного утверждения можно признать допустимыми, то в обозримом будущем для сомнений такого рода, надо полагать, не останется места. О том, что человек призван освоить предуготованное ему космическое пространство, писали многие мыслители давнего и недавнего прошлого. В частности, русские мыслители-космисты рассматривали человека в двух аспектах: во-первых, как неотъемлемую часть космоса и, во-вторых, как фактор его эволюции. Значительное место в их произведениях занимала идея осуществления человеком космических полетов [27, 32, 33, 36 и др.]. В XX–XXI вв. фокус внимания исследователей сосредоточивался на разных аспектах сущности и существования *Homo cosmicus*. В последние годы проведены философско ориентированные исследования, в рамках которых разрабатывались, в частности, вопросы: освоения человечеством космического пространства [13, 17–20]; преобразования современного человека в космическое существо [21, 25, 38]; становления космического образования [1–4] и т. д. Однако одиночеству человека как космически важному феномену должного внимания пока не уделялось. Соответственно, имеет смысл констатировать актуальность избрания этого феномена объектом философского исследования.

Далее целесообразно затронуть специфику проблемности вопроса об онтологических основаниях одиночества человека как космического существа. Размышляя в указанном направлении, мы исходим из представления о том, что при всех грядущих внутренних и внешних изменениях *Homo cosmicus* останется прежним, по сути, *Homo sapiens*, сохранившим в достаточно функциональном состоянии природные, социальные и духовные составляющие собственного естества. Иными словами, *Homo cosmicus* — это тот же *Homo sapiens*, только оказавшийся в условиях внеземного существования и успешно приспособившийся к ним [7]. Вряд ли кто-то, не имеющий прямого отношения к обсуждаемой ситуации, хоть на первый, самый беглый взгляд, хоть после некоторого размышления, не признает верным утверждение о том, что человек, осваивающий космическое пространство вместе с другими людьми, вряд ли окажется в ситуации, в рамках которой у него возникнет состояние одиночества. Если занять позицию внешнего наблюдателя как такового, то данное обстоятельство будет, скорее всего, выглядеть предопределенным исключительно тем, что ни экипаж корабля, ни колония землян в далеком космосе не могут быть многолюдными настолько, что индивид затеряется в гуще людей, в связи с чем утратит хотя бы минимальную возможность взаимодействия с ними. Более того, наверняка некоторым из внешних наблюдателей покажется самоочевидным, что именно утрата возможности взаимодействовать с другими покорителями космоса и только она представляет собой подлинную причину высокой вероятности возникновения одиночества у *Homo cosmicus*. Но обозначенные представления будут, скорее всего, в корне ошибочными. Точно так же следует оценить и представление о том, что непосредственным основанием одиночества *Homo cosmicus* выступит сама по себе малочисленность тех групп людей, которые окажутся космическим авангардом человечества.

Давно известно, что в земной жизни встречается и даже весьма широко распространено «одиночество в толпе», когда индивид, окруженный другими

подобными ему человеческими существами, взаимодействует с ними тем или иным образом, причем нередко только потому, что альтернативные варианты развития событий практически невозможны, но подлинной близости ни с кем из них не имеет. При этом человек, как вполне резонно отмечает Н.Е. Покровский, «ощущает одиночество наиболее остро в ситуациях интенсивного и подчас принудительного общения» [29], что имеет место, надо полагать, практически вне зависимости от количества индивидов, вовлеченных в этот процесс. А ведь как раз такой режим интенсивно-принудительного общения подавляющего большинства индивидов будет складываться, скорее всего, на начальных этапах освоения человечеством космического пространства. Соответственно, рассматриваемый феномен может войти в жизнь как космических первопроходцев, так и целых поколений их потомков. Тем самым проблема одиночества *Homo sapiens* / *Homo cosmicus* естественным образом окажется экстраполированной с земных реалий на космические.

Полагаем, что тотальный и глубинный критический анализ феномена одиночества требует не только осмысления внутренних оснований и границ самого *Homo sapiens* / *Homo cosmicus*, но и переноса центра тяжести философского во внешнее поле познания — в реальность его деятельностного сбытия. Это позволит выявить особенности генезиса одиночества и, «вырвав» обсуждаемый феномен из порочного круга присущих ему множественных эмпирических проявлений и вариаций, определить главное в нем. Вопрос о генезисе одиночества всякого человека, в том числе того, который станет воистину космическим существом, характеризуется явно недостаточной теоретической разработанностью. В связи с этим в настоящем исследовании предпринята попытка выявления и анализа генезиса одиночества *Homo sapiens* / *Homo cosmicus* посредством применения синтетического подхода к осмыслению философско-антропологических проблем. При этом методологической опорой настоящего исследования выступают трудовая теория К. Маркса и теория происхождения человека Б.Ф. Поршнева, в своей совокупности позволяющие не только осмыслить процессы становления человека и человеческого, но и усмотреть в их особенностях источник экзистенциальных проблем. Указанные теории дополняются установками диалогического подхода, представленного в трудах М. Бубера и М.М. Бахтина, а также некоторыми положениями теории неотени Л. Болька.

Согласно К. Марксу, главенствующим способом воспроизводства и развития бытия человека является его деятельность [23], включающая в себя несколько взаимодействующих и коррелирующих между собой компонентов — мышление, речевое общение и поведение. Выдвинутая Б.Ф. Поршневым теория происхождения человека в противовес индивидуалистическим концепциям антропогенеза убедительно свидетельствует о том, что становление целостности человека и его внутреннего мира (субъективности) не происходило на каком-то одном основании (сознание, деятельность, общение), выступавшим изолированно от других. На ранних этапах онтогенеза язык, общение и орудия труда являлись, по мысли данного автора, взаимосвязанными и взаимодополняемыми факторами, одновременное воздействие которых привело к возникновению сознательного труда (преобразующей деятельности), присущего только человеку. «Речь, — как отмечает Поршнев, — возникла прежде всего как проявление и средство формирующихся общественных

отношений: средство людей воздействовать на поведение в отношении друг друга» [30, с. 379]. Одновременно социальное, опосредованное речью (речевыми знаками), преобразуясь «в направляющую волю и осуществляющую ее волю... проникает внутрь индивида», становясь «внутренним законом его деятельности» [30, с. 122]. Таким образом, социальность (общность с Другими) является субстанциональной основой бытия человека, присущей всему его бытию без остатка, язык же выступает ключом к бытию человека, а значит — и к человеческому миру в целом. Язык, по меткому утверждению М. Хайдеггера, это и есть сама сущность человека [34, с. 259].

Сознание, будучи результатом общения, взаимодействия и предметного преобразования окружающего мира, следствием которого является удвоение реальности, создает условия для целеполагания как главной характеристики трудовой деятельности человека и его взаимодействия с природой, земной в наши дни и внеземной в вероятной перспективе. «Человек, — согласно марксистской парадигме, — не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [24, с. 189]. Целеполагание же, согласно теории Поршнева, не прирождено индивиду, а является подлинно социальным фактором, даже если оно «выступает не в обнаженной форме социального заказа или приказа, а во вполне интериоризованной форме намерения, замысла, все равно цель, подчиняющая процесс труда, — это продукт принадлежности человека к общественной среде и его предшествующих коммуникаций с нею» [30, с. 533].

Надо отметить, что переход человечества от кочевого образа жизни к оседлости, следствием чего стало замещение присваивающей экономики производительной, сыграл ключевую роль в возникновении и развитии человеческого сознания, качественно преобразовав и расширив временной горизонт первобытного человека, позволивший ему выработать навыки отражения причинно-следственных зависимостей «между событиями, отстоящими на месяцы и годы» [26, с. 130–131]. Ранее, в эпоху расцвета палеолитической культуры, повседневной реалией был узкий временной горизонт событий [26, с. 130]. Произошедшие перемены, имеющие, несомненно, огромное историческое значение для развития человечества, способствовали трансформации отношений человека с природой, возникновению целеполагания как нового типа детерминации. Стоит отметить, что человек грядущей эпохи, становящийся космическим существом, ставший им и даже забывающий свое некосмическое вчера, вряд ли утратит обретенную ранее способность целеполагания до тех пор, пока будет оставаться человеком.

Окружающий мир, изменяющийся под воздействием деятельности Номо cosmicus в соответствии с поставленными им целями («идеальное» как предвосхищение будущего результата), требует своего обязательного выражения в языковой форме (сначала в словах, а позже в более сложноорганизованных формах передачи знания — понятиях, идеях и т. д.). Несомненно, что вещи существовали до человека, но когда они становятся объектом его деятельности, то появляется необходимость в их обозначении (наименовании). Так возникает язык, а вместе с ним и мышление, которое, вырастая из нужд самой деятельности, является плодом человеческой речи [30], то есть языка,

используемого в процессах межиндивидуального взаимодействия. На более поздних этапах социального развития, связанных с продвижением человека «от частных видов деятельности к более общим... возникает основа восхождения к подлинно универсальным языковым и религиозным понятиям» [15, с. 226]. Важным следствием, проистекающим из теории Поршнева, является утверждение о первичности совместного бытия относительно индивидуального, выступающего базисом развития бытия человека. Поэтому данная триада (деятельность — мышление — язык), вокруг которой концентрируется основной познавательный интерес исследователей антропогенеза, социальна по своей сути. Социальность (то есть общность с Другими) является подлинным основанием бытия человека как человека. Доказательством тому служит факт существования феральных людей, практически полностью замкнутых на содержании природных составляющих своего естества и не переживающих, в частности, одиночество как проблему надприродную, экзистенциальную, личностно-смысловую, затрагивающую наиболее глубинные слои их собственно человеческого бытия. Это происходит по причине несформированности их самосознания и социально-духовной неактуализированности.

Согласно теории неотении Л. Болька [37], в эмбриональном состоянии происходит задержка развития ребенка, переносящая на относительно отдаленный срок, по сравнению с животными, появление у него признаков взросления. Указанное обстоятельство позволяет эволюции повернуть в другое русло, но при этом за «раннее» рождение ребенку положена компенсация. Функцию компенсации на себя берет, по мысли Б.В. Маркова, культура, выступающая как система определенных антропотехник (язык, труд, родство, брак, воспитание и т. д.), гоминизирующих ребенка и формирующих у него качества, необходимые для совместной жизнедеятельности; соответственно, культура становится следующим после природы механизмом эволюции бытия человека [22, с. 24]. Надо полагать, что культуру допустимо трактовать как механизм, подготавливающий и обеспечивающий Встречу человека с Другим в его явленном «человеческом» облики и вместе с тем сохраняющий и поддерживающий устойчивость целостности Встречи человека с Другим в их предельной значимости друг для друга. Встреча же, в свою очередь это «вершина» со-бытия, основание и источник развития всего комплекса сущностных сил человека, позволяющих ему стать целостным как социально, так и духовно.

Думается, что Встреча есть континуально организованная самоиндуцирующаяся целостность, в которой Я становится ценным для Других, а Другие — Значимыми для Я, где происходит взаимооткрытие, где индивиды берут на себя искреннюю и бескорыстную заботу друг о друге, где Я находит свое призвание в служении Другим. Встреча — это живой и подвижный диалог, поддерживающийся взаимными усилиями всего человечества, от самых первых людей до тех, кому еще только предстоит родиться. Вместе с тем диалог является собой не только деятельность, но и сеть, связывающую весь людской род в единую целостность, из которой не выпадает, как правило, ни один из представителей человечества. Исключением здесь может выступить, на наш взгляд, только по-настоящему одинокий человек. Заметим, что данное утверждение имеет дискуссионный характер.

Далее, допустимо, вслед за С.Н. Корсаковым, заявить о том, что если личность рассматривать в соответствии с позицией К. Маркса как «конкретный участок совокупности общественных отношений», то сущность человека предстанет как «сущность всего рода», а ее расширение до масштабов всего рода или сужение до конкретно личного узелка общественных отношений зависит от него самого [16]. Но диапазон расширения или сужения Я (границ субъективности) зависит, на наш взгляд, все-таки от значимости и ценности Другого, предметные отношения с которым способствуют обогащению индивидуального внутреннего мира человека и одновременно укреплению его духовно-ценностной основы. Синхронно разворачивающиеся связи, пространственно соединяющие индивидов, дополняются разворачиванием диахронных связей [14], посредством которых преодолеваются временные грани в соединении Я и Значимых Других в едином пространственно-временном континууме. Специфику как пространственных, так и временных измерений событий, развертывающихся с участием Я и Значимого Другого, определяет, на наш взгляд, именно ценностно-смысловая детерминация.

Ценностно-смысловая интеграция Я и Значимого Другого приводит к формированию целостного единства — Встречи, в пределах которой обеспечивается совместность «живого» деяния и возникает возможность взаимораскрытия внутренних индивидуальных миров человеческих существ на основе единства ценностей и смыслов, ценностно-смысловой синхронизации и диахронизации. Встреча Я и Значимого Другого является «живой клеточкой» общества как социокультурного организма, в «недрах» которой бытие *Homo sapiens* обретает целостность и полноту. Несомненно, что ориентация Я на Других имеет устойчивый характер. Эта ориентация вызвана к жизни Другими, «встречающими» его, инициирована их Встречей. Однако в процессе социально-духовного созревания индивида происходит смена его ориентации с Другого на Значимого Другого (Своего Другого), отношения с которым организуются на основе высшей формы детерминации — ценностно-смысловой.

Если для современного нам *Homo sapiens* Значимый Другой важен, то применительно к грядущему *Homo cosmicus* эта важность приобретает превосходную степень. Комплекс специфических способностей (сопереживание, соучастие, взаимопомощь, поддержка, совесть и ответственность) служит объективной мерой укоренения меня среди Других и степени моего осознания этого факта. К тому же не будет преувеличением сказать о том, что без признания наличия Значимых Других объяснить альтруизм, самопожертвование, творчество и стыд весьма затруднительно. Данное обстоятельство учитывал, в частности, Ж.-П. Сартр, однако стыд для него был равносителен «ничтожению» Я Другим, так как Я для последнего становится «объектом», включенным в «другое бытие» [31]. При этом отношение Я со Значимым Другим может актуализировать указанные способности и дать им развиваться в самобытии человека, став органической составляющей его естества. Если Другой оказался частью меня (то есть Значимым Другим), это совсем не означает, что он поглотил мое Я; здесь, напротив, прослеживается обратный процесс: бытие человека становится полнее и целостнее, а присущий ему внутренний мир обогащается. Противоположный же исход имеет место в том случае, когда один человек для другого человека выступает, наперекор кантовскому

категорическому императиву, в качестве средства, то есть как нечто нужное, но неблизкое ему.

Только во Встрече, характеризующейся доминированием ценностно-смысловой детерминации (а именно такая Встреча станет, надо полагать, естественной для *Homo cosmicus*), Я приобретает способности и чувства, получая возможность актуализировать стихию духовно-экзистенциальных глубин своего самобытия. Более того, полагаем, что ценностно-смысловой мир порождается и утверждается посредством разворачивания человеческих отношений в процессе совместной деятельности индивидов по материально-практическому преобразованию окружающего мира, следствием которого является духовное освоение последнего. Духовное, порожденное в рамках социального [6, 12], произрастает из него как из своей основы, надстраивается над ним, представляя собой более высокий уровень собственно человеческого. Раскрытие личностных смыслов и жизненных ценностей в процессе общей деятельности людей превращает их социальную организованность в совместно творимое бытие во Встрече, где «инаковости» (индивидуальности), как полагает Г. В. Ф. Гегель, сходятся в тождественное единство.

Встреча, снимая непроходимые границы между Я (самобытием) и Другим (инобытием), совмещая, тем самым, противоположности, в то же время пролагает новые границы между ними только внутри себя, задавая им новое качество по новым критериям. «Граница, — как справедливо заметил Гегель, — это опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть» [9, с. 189]. Вхождение Я и ТЫ во внутреннее пространство общей для них Встречи «снимает» противоречия между ними, то есть нечто «иное в них», не деформируя и не разрушая структуры их бытия. Напротив, это способствует как развитию каждого из них, так и их взаимообогащению. Но, тем не менее, необходимо обратить внимание на то, что установление новых границ, в которых утверждается новое качество, приводит к новым же противоречиям, снятие которых может трактоваться как атрибут бытия Встречи. То есть границы Встречи являются подвижными, а не раз и навсегда заданными.

Таким образом, Встреча — это открытая целостность, самоорганизующаяся на основе ценностно-смысловой детерминации, необходимой для обретения человеком целостности, полноты и самотождественности своего бытия. Вместе с тем Встреча — это мир, создающийся усилиями самих соучастников, вступающих в живой диалог между собой и ориентирующихся в своих деятельности и поведении на Другого как на Значимого. В диалоге (неизбежно становящимся фактором конфигурирования бытия *Homo cosmicus*) участвуют, по мысли М.М. Бахтина, активные и ответственные субъекты, сопричастные друг другу через единый контекст «бытия-события» [5], в котором они обретают целостность. «Бытие-событие» определяется, главным образом, общими для сопричастных субъектов ценностями и смыслами, выстраивающими пространства, которые допустимо обозначить как «круги сопричастности», где формула «Я отдельно от Других» меняется на формулу «Я вместе с Другими и для Других», а диалог происходит только при участии двух составляющих: Я и Значимого Другого.

Далее стоит заметить, что Встреча — это процесс духовного преображения человека, в котором его сущностные силы воплощаются в жизнь не за пределами социального, а в нем, в процессе служения Значимым Другим. Поэтому

трудно представить зов совести как молчание вне Других, вне общения; он «идет из беззвучия одинокого не-по-себе и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя» [35, с. 296]. И если мое бытие одиноко и «герметично» замкнуто, то голос совести никем не будет услышан. Уточним, что не всякий Другой способен выступить онтологическим основанием индивидуальных качеств, раскрывающихся человеком в со-бытии [10]. Таким основанием может явиться Значимый Другой (Свой Другой). Только обретя статус Значимого, Другой оказывается мерой для меня, как, впрочем, и Я для него (да и в принципе, и Я для самого себя), причем все это становится реальным после ценностно-смысловой идентификации, признания контактирующими индивидами друг друга взаимозначимыми и взаимоценными. Иными словами, именно Значимый Другой представляет собой меру человечности в человеке, меру его открытости миру и универсальной представленности в нем.

Встреча, в которую вовлечен человек, не является, как и он сам, окончательно сформировавшейся, завершенной целостностью. Совершенство целостности Встречи, присущих ей полноты и гармонии относительны. Состояние ее непрерывного становления неизбежно предполагает, в частности, развертывание хаотических инволюционных процессов, определяющих деформацию и/или деградацию целостности, полноты и самоидентичности ее бытия. Более того, деградации подвергается и бытие самой Встречи, то есть имеет (может иметь) место тотальный подрыв духовно-ценностных основ бытия, совместно творимого людьми. Воистину неизбежным следствием возникновения данных обстоятельств является одиночество человека, в котором концентрированное выражение находит утрата значимости Другого для Я и/или Я для Другого. Важно и то, что при таком развитии событий человек теряет свою онтологическую позицию, оказывается за границами Встречи и испытывает сложности с возвращением в ее пространство. Высока ли вероятность того, что жизненные обстоятельства Номо cosmicus обретут такую конфигурацию? Думается, что весьма и весьма высока. Более того, реалии бытия человека космического завтра будут, скорее всего, способствовать тому, чтобы возможное здесь едва ли не повсеместно оборачивалось действительным. Если «выпадение» человеческого существа за границы Встречи является временным, то в данном случае, на наш взгляд, допустимо говорить о неполном типе одиночества. Но если человеку, пребывающему за границами Встречи, не удастся вернуться назад, то неизбежно придется зафиксировать факт его пребывания в состоянии полного одиночества, в котором происходит интенсивное развертывание деградации надприродных, социально-духовных составляющих его целостности.

Справедливости ради заметим, что мысли подобного рода ранее высказывались М. Хайдеггером, полагавшим, что одиночество «есть дефективный модус со-бытия» [35, с. 120], характеризующийся «соприсутствием» Других, но «в модусе безразличия и чужести» [35, с. 121]. Однако в его концепции, как, собственно, и в экзистенциальной антропологии в целом, под одиночеством понимается состояние, обуславливающее складывание подлинной формы внутренней (духовной) жизни человека, которая обеспечивает целостность отдельной человеческой личности. На наш же взгляд, одиночество порождается глубинной деградацией целостности человека. Оно противоестественно бытию человека как социально и духовно целостного существа. Одиночество,

по своей сути, «омертвляет» претерпевающего его человека для других людей, это, с одной стороны. С другой же стороны, для одинокого человека также «мертвеет» все, причем не только его внешнее окружение, но и он сам для себя. Такова природа одиночества. Неслучаен, кстати, факт его бесспорного коррелирования с несвободой и смертью. Нет никакого сомнения в том, что нахождение человека за границами бытия Встречи приводит к серьезным деструктивным последствиям, затрагивающим, в первую очередь, его самобытие (возобладание хаотических тенденций во внутреннем мире, деградация целостности бытия, утрата его полноты и т. д.). Причем разрушение границ Встречи может происходить в основном при наличии внешнего негативного воздействия, в период критических фаз культурных перенастроек или трансформации общества в целом.

Развивая эту мысль далее, можно предположить, что человек одинок настолько, насколько в нем «отмерло» присущее его бытию социальное и духовное, то есть надприродное наполнение. И действительно, чем ярче и глубже данное наполнение было выражено в человеке, тем острее и болезненнее при его «отмирании» он переживает «свое» одиночество. Только с принятием изложенной позиции становится понятным, что одним из возможных исходов одиночества может стать сумасшествие человека, выступающее выражением неприятия реальности, не наполненной отношениями Я с Другим. От этого, собственно говоря, во многом зависит и тип одиночества, свойственного человеку. Вместе с тем «иммунный» потенциал, предохраняющий человеческое существо от деградации и сопряженного с ним одиночества, существенным образом определяется полноценностью социальной и духовной составляющей его естества.

Б.Ф. Поршнев, показывающий, что в бытии человека глубоко укоренено социальное, которое при любых обстоятельствах непременно присутствует в нем, констатирует: «Человек, даже в одиночестве, является прежде всего носителем второсигнальных воздействий и тем самым социального опыта и социальной истории» [30, с. 426]. Сходная позиция характерна и для Д.В. Пивоварова [28]. В некоторой верности этой мысли нельзя, как мы полагаем, отказать, хотя и абсолютизировать ее не стоит. Дело в том, что в одиночестве, особенно в полном его типе, социальная и духовная составляющие целостности человека не остаются прежними; они в обязательном порядке подвергаются деградации или же сильнейшей деформации. При этом социальные и духовные свойства человека деактуализируются, переходя, в той или иной степени, в состояние потенции. В частности, одинокий человек не может быть признан субъектом истории. Перейдя в разряд пассивного наблюдателя за происходящим, он лишается возможности внести посильный вклад в развертывание исторического процесса. Причина этому состоит в пребывании человека за границами бытия Встречи. Что же касается интересующего нас *Homo cosmicus*, то ему, особенно на заре по-настоящему глубокого освоения космического пространства, уготована участь актора, каждым своим деянием выстраивающего исторический процесс, вносящего в него созидательно позитивное или же негативное содержание.

Представители экзистенциализма (например, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) уверены, в свою очередь, в том, что в одиноком состоянии человек способен обрести свою подлинную сущность, вследствие чего он начинает

жить и существовать истинно, то есть вне Других [31, 35]. Обращаясь к философскому наследию предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора, целесообразно вспомнить о его мысли, согласно которой переход «от конечного бытия к бесконечному, от временного к вечному» может быть осуществлен «в одиночестве, когда человек в тиши своего Я и перед богом принимает решение и берет на себя полную ответственность за него» [11, с. 125]. Безусловно, эта позиция обладает определенным потенциалом конструктивности, однако процессуально-результативные тонкости опоры на нее следует уточнить. Полагаем, что данная позиция окажется эвристически ценной только в том случае, если речь пойдет о конкретном этапе развития человека — этапе выхода из «заброшенности» в общественной системе и навязанного ему «пассивного бытия» (неподлинной Встречи). Здесь человеком демонстрируется непротивление реалиям наличного бытия, то есть имеет место ситуация, в рамках которой его социальные и духовные потенции едва ли не полностью перестают воплощаться в жизнь. Но такой выход, надо полагать, оказывается возможным благодаря погружению человека не в одиночество, а в существенно отличающиеся от него состояния уединения или самоизоляции. Думается, что недаром М. Бубер, последователь антропологической философии Л. Фейербаха, при подведении итогов философских размышлений М. Хайдеггера указывает на один общий недостаток, присущий, по-видимому, всему экзистенциализму: «Ничто из того, о чем некогда говорил Фейербах, что отдельный человек не имеет в себе человеческой сущности, что сущность эта содержится лишь в единстве человека с человеком, — в философию Хайдеггера не вошло» [8, с. 204]. Таким образом, экзистенциальная антропология отрицает позитивную силу межлических отношений и не рассматривает ее диалектически, что не позволяет увидеть «корень» экзистенциальных проблем человека в них, в их специфике. Если же человек является представителем человечества, входящего, а тем более — вошедшего в свою космическую эпоху, то самой судьбой ему предначертаны, причем вне зависимости от каких-либо обстоятельств, непрменная актуализация своих потенций, преобразования себя и своего ближнего и дальнего окружения, подлинная Встреча с ним.

Полагаем, что одиночество — это вынужденный и не присущий изначально человеку как природно-социально-духовной целостности способ существования, проживаемый им как следствие выпадения за границы бытия Встречи, но не за границы социального или культурного бытия. Одиночество изначально потенциально, оно актуализируется деформацией и деградацией бытия Встречи и имеет деструктивную природу, направленную на деградацию социальных и духовных составляющих целостности человека, убывание полноты его бытия. Выступая инобытием человека как целостного существа, оно трансформирует природное в нем и отрицает социальное и духовное. Одиночество являет собой продукт исторического развития самого человека и его разнообразных отношений с подобными себе существами, то есть де-факто антропосоциогенеза. Номо cosmicus, будучи, по сути, Номо sapiens, не утратит, по крайней мере явственно и бесповоротно, ныне актуальных свойств, не перестанет действовать, мыслить и отображать происходящее в речи, ставить цели и достигать их, генерировать ценности и смыслы. Соответственно, состояние одиночества, являющееся для многих наших современников едва ли

не обыденным, может оказаться таковым и для покинувшего планету Земля человека космического завтра. Авторы полагают, что сущностные свойства бытия человека (целостность, полнота и тождественность) полностью актуализируются только в его общности с Другими, трансформирующимися в Значимых Других (своих Других) в процессе онтогенетического развития. Процесс нахождения Я Значимых Других закрепляется в понятии «Встреча», в содержании которого мыслится вершина их совместного бытия. Главной особенностью Встречи является то, что переживающий ее человек начинает рассматривать как ценность не только Другого, но и весь мир, всю Вселенную. Это позволяет Встрече выступить основанием и источником развития природных, социальных и духовных сущностных сил самого человека, актуализации его неявных жизненных ресурсов и гармонизации присущей ему целостности. Вместе с тем Встреча должна оказаться для человека событием воистину космического масштаба, обеспечивающим, в конечном итоге, его единение с вершиной космоса — Абсолютом (Богом). Встреча Я и Значимого Другого является «живой клеточкой» космического целого и социокультурного организма (общества) как его фрагмента, в котором человек обретает полноту бытия, что позволяет ему стать неотъемлемой частью Вселенной.

Деградация и деформация целостности Встречи — причины одиночества, деструктивные по своей сути и выступающие, в свою очередь, фактором деградации надприродных социально-духовных составляющих целостности человека и убывания полноты его бытия. Состояние одиночества «омертвляет» *Homo sapiens* для Других вне зависимости от того, обрел он статус *Homo cosmicus* или нет, лично же для него «мертвеет» и все «внешнее», и он сам. Парадоксально, но, будучи противоестественным применительно к бытию человека как целостности, атрибутом которой является взаимодействие с иными подобными целостностями, одиночество возникает только в условиях наличия Я и Другого как их оборотная сторона, когда Другой теряет ценность для Я, становясь средством. Все то, что превращается в средство для Я, например природа и ее фрагменты, какой-либо человек и даже Бог, автоматически отчуждается от него, утрачивая духовное измерение. Логическое развитие намеченной концептуальной линии позволяет авторам отвергнуть тезис экзистенциальной антропологии об извечности и «фатальности» одиночества человека и выдвинуть в противовес ему антитезис о социально-исторической сущности данного феномена. Неминуемым следствием позитивного принятия этого антитезиса является признание эвентуальности одиночества применительно к бытию как *Homo sapiens*, так и *Homo cosmicus*.

Список литературы

1. Базалук О.А. Космическая педагогика как образовательная дисциплина // *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2016. № 6. С. 20–29.
2. Базалук О.А. Космическое образование как научная дисциплина // *Инновации в образовании*. 2014. № 6. С. 16–26.
3. Базалук О.А. *Философия образования в свете новой космологической концепции*. Киев: Кондор, 2010. 458 с.
4. Базалук О.А., Матусевич Т.В. *Образ человека будущего в космическом образовании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2014. Т. 40. № 2–1. С. 16–21.

5. Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание сочинений Бахтина М.М. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. Москва: Издательство русские словари и языки славянской культуры, 2003. С. 3–45.
6. Беляев И.А. Целостность человека в аспекте взаимосвязи его способностей и потребностей: автореф. дис. ... д-к. филос. наук. Оренбург, 2011. 360 с.
7. Беляев И.А. Номо cosmicus: каким он будет? // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Дополнения и Стендовые доклады (Т. V: Дополнения (А-Я) & Addenda). Сборник научных статей Москва: Логос; Новые печатные технологии, 2021. С. 119–121.
8. Бубер М. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. 464 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. Москва: Мысль, 1970. 501 с.
10. Герт В.А. Субъектность индивидуального бытия человека: монография. Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет, 2012. 172 с.
11. Григорьян Б.Т. Философия о сущности человека. Москва: Политиздат, 1973. 319 с.
12. Гумницкий Г.Н. О понятии духовности // Философия и общество. 2011. Т. 63. № 3. С. 21–37.
13. Дронов А.И. Освоение космоса: стратегические цели и оценка возможностей их реализации // Вестник Калужского университета. 2017. № 3. С. 66–75.
14. Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. Москва: Политиздат, 1988. 319 с.
15. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 272 с.
16. Корсаков С.Н. Об универсальности и уникальности человека // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 167–175.
17. Кричевский С.В. Космическое будущее человека и человечества: проблемы и перспективы // Философские науки. 2013. № 9. С. 38–43.
18. Кричевский С.В. Космическое человечество: утопии, реалии, перспективы // Future Human Image. 2017. Т. 7. С. 50–70.
19. Кричевский С.В. Перспективы космической эры: сверхглобальные проекты и экологичные технологии // Воздушно-космическая сфера. 2018. Т. 94. № 1. С. 6–15. DOI: 10.30981/2587-7992-2018-94-1-6-15
20. Кричевский С.В. Расселение человечества вне Земли: проблемы и перспективы // Philosophy and Cosmology. 2011. Т. 10. С. 99–106.
21. Максименко Л.А. Номо cosmicus: феномен «океанического чувства» // Теория и практика общественного развития. 2010. № 4. С. 19–25.
22. Марков Б.В. Философская концептуализация человека // Аналитика культурологии. 2009. № 15. С. 17–26.
23. Маркс К. Из ранних произведений. Москва: Госполитиздат, 1956. 689 с.
24. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 23. Москва: Госполитиздат, 1961. 907 с.
25. Матусевич Т.В. Образ человека будущего: современный философский дискурс // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. Т. 30. № 4-1. С. 128–130.
26. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической эволюции. Москва: ЛИБРОКОМ, 2012. 256 с.
27. Одоевский В.Ф. 4338-й год: Петербургские письма. Москва: Огонек, 1926. 64 с.
28. Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // Философия самоопределения. Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. С. 41–70.
29. Покровский Н.Е. Человек, одиночество, гуманизм // Лабиринты одиночества. Москва: Прогресс, 1989. С. 5–20.
30. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). Москва: ФЭРИ-В, 2006. 635 с.
31. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. Москва: АСТ, 2015. 928 с.

32. Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: инженерно-философские озарения. Москва: С.Е.Т., 1995. 124 с.
33. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Москва: Эксмо, 2008. 751 с.
34. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. 445 с.
35. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Академический Проект, 2013. 447 с.
36. Циолковский К.Э. Космическая философия. Москва: УРСС, 2001. 478 с.
37. Bolk L. Il problema dell'ominazione. A cura di Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi, 2006. 96 p.
38. Matushevich T.V. The future human being – what is it like? // *Philosophy and Cosmology*. 2012. Vol. 11. P. 161–170.

References

1. Bazaluk OA. Kosmicheskaya pedagogika kak obrazovatel'naya distsiplina. *Dukhovnist' osobistosti: metodologiya, teoriya i praktika*. 2016;(6):20–29. (In Russ.)
2. Bazaluk OA. Kosmicheskoe obrazovanie kak nauchnaya distsiplina. *Innovatsii v obrazovanii*. 2014;(6):16–26. (In Russ.)
3. Bazaluk OA. Filosofiya obrazovaniya v svete novoi kosmologicheskoi kontseptsii. Kiev: Kondor; 2010. 458 p. (In Russ.)
4. Bazaluk OA, Matushevich TV. Obraz cheloveka budushchego v kosmicheskom obrazovanii. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2014;40(2–1):16–21. (In Russ.)
5. Bakhtin MM. K filosofii postupka. In: *Sobranie sochinenii Bakhtina M.M. Vol. 1. Filosofskaya estetika 1920-kh godov*. Moscow: Izdatel'stvo russkie slovari i yazyki slavyanskoj kul'tury, 2003. P. 3–45. (In Russ.)
6. Belyaev IA. Tselostnost' cheloveka v aspekte vzaimosvyazi ego sposobnostei i potrebnosti [abstract dissertation]. Orenburg; 2011. 360 p. (In Russ.)
7. Belyaev IA. Homo cosmicus: kakim on budet? In: *Vos'moi Rossiiskii Filosofskii Kongress «Filosofiya v politsestrichnom mire»*. Dopolneniya i Stendovye doklady (T.V: Dopolneniya (A-Ya) & Addenda). Sbornik nauchnykh statei. Moscow: Logos; Novye pechatnye tekhnologii; 2021. P. 119–121. (In Russ.)
8. Buber M. Dva obraza very. Moscow: Respublika; 1995. 464 p. (In Russ.)
9. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1970. 501 p. (In Russ.)
10. Gert VA. Sub»ektnost' individual'nogo bytiya cheloveka: monografiya. Ekaterinburg: Ural'skii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet; 2012. 172 p. (In Russ.)
11. Grigor'yan BT. Filosofiya o sushchnosti cheloveka. Moscow: Politizdat; 1973. 319 p. (In Russ.)
12. Gumnitskii GN. O ponyatii dukhovnosti. *Filosofiya i obshchestvo*. 2011;63(3):21–37. (In Russ.)
13. Dronov AI. Osvoenie kosmosa: strategicheskie tseli i otsenka vozmozhnostei ikh realizatsii. *Vestnik Kaluzhskogo universiteta*. 2017;(3):66–75. (In Russ.)
14. Kagan MS. Mir obshcheniya: problema mezhsob'ektnykh otnoshenii. Moscow: Politizdat; 1988. 319 p. (In Russ.)
15. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. Vol. 1. Yazyk. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; 2015. 272 p. (In Russ.)
16. Korsakov SN. Ob universal'nosti i unikal'nosti cheloveka. *Voprosy filosofii*. 2012;(3):167–175. (In Russ.)
17. Krichevskii SV. Kosmicheskoe budushchee cheloveka i chelovechestva: problemy i perspektivy. *Filosofskie nauki*. 2013;(9):38–43. (In Russ.)
18. Krichevskii SV. Kosmicheskoe chelovechestvo: utopii, realii, perspektivy. *Future Human Image*. 2017;7:50–70. (In Russ.)
19. Krichevskii SV. Perspektivy kosmicheskoi ery: sverkhglobal'nye proekty i ekologichnye tekhnologii. *Vozdushno-kosmicheskaya sfera*. 2018;94(1):6–15. DOI: 10.30981/2587-7992-2018-94-1-6-15
20. Krichevskii SV. Rasselenie chelovechestva vne Zemli: problemy i perspektivy. *Philosophy and Cosmology*. 2011;10:99–106. (In Russ.)

21. Maksimenko LA. Homo cosmicus: fenomen «okeanicheskogo chuvstva» // Teoia i praktika obshchestvennogo razvitiya. 2010;(4):19–25. (In Russ.)
22. Markov BV. Filosofskaya kontseptualizatsiya cheloveka. Analitika kul'turologii. 2009;(15):17–26. (In Russ.)
23. Marks K. Iz rannikh proizvedenii. Moscow: Gospolitizdat; 1956. 689 p. (In Russ.)
24. Marks K, Engel's F. Sochineniya. Vol. 23. Moscow: Gospolitizdat; 1961. 907 p. (In Russ.)
25. Matusevich TV. Obraz cheloveka budushchego: sovremenniy filosofskii diskurs. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2013;30(4-1):128–130. (In Russ.)
26. Nazaretyan AP. Antropologiya nasiliya i kul'tura samoorganizatsii: Ocherki po evolyutsionno-istoricheskoi evolyutsii. Moscow: LIBROKOM; 2012. 256 p. (In Russ.)
27. Odoevskii VF. 4338-i god: Peterburgskie pis'ma. Moscow: Ogonek; 1926. 64 p. (In Russ.)
28. Pivovarov DV. Religioznoe samoopredelenie cheloveka v kontekste kul'tury. In: *Filosofiya samoopredeleniya*. Orenburg: Izd-vo OGU; 1996. P. 41–70. (In Russ.)
29. Pokrovskii NE. Chelovek, odinochestvo, gumanizm. In: *Labirinty odinochestva*. Moscow: Progress; 1989. P. 5–20. (In Russ.)
30. Porshnev BF. O nachale chelovecheskoi istorii (problemy paleopsikhologii). Moscow: FERI-V; 2006. 635 p. (In Russ.)
31. Sartr ZhP. Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii. Moscow: AST; 2015. 928 p. (In Russ.)
32. Sukhovo-Kobylin AV. Uchenie Vsemir: inzhenerno-filosofskie ozareniya. Moscow: S.E.T.; 1995. 124 p. (In Russ.)
33. Fedorov NF. *Filosofiya obshchego dela*. Moscow: Eksmo; 2008. 751 p. (In Russ.)
34. Khaidegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya. Moscow: Respublika; 1993. 445 p. (In Russ.)
35. Khaidegger M. Bytie i vremya. Moscow: Akademicheskii Proekt; 2013. 447 p. (In Russ.)
36. Tsiolkovskii KE. *Kosmicheskaya filosofiya*. Moscow: URSS; 2001. 478 p. (In Russ.)
37. Bolk L. Il problema dell'ominazione. A cura di Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi; 2006. 96 p.
38. Matusevich TV. The future human being – what is it like? *Philosophy and Cosmology*. 2012;11:161–170.

Информация об авторах

Игорь Александрович Беляев — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** igorbelyaev@list.ru

Максим Николаевич Лященко — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** megamax82@rambler.ru

Александр Михайлович Максимов — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры английского языка и гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет», Оренбург, Россия. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru

Information about the authors

Igor A. Belyaev — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, Orenburg, Russia. **E-mail:** igorbelyaev@list.ru

Maxim N. Lyashchenko — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, Orenburg, Russia. **E-mail:** megamax82@rambler.ru

Alexander M. Maksimov — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of English and Humanities, Orenburg State Agrarian University, Orenburg, Russia. **E-mail:** maksimov_a_m@mail.ru

Динамика взаимодействия естествознания и техники в истории развития научно-технического знания: философско-методологический анализ

В.И. Курашов¹, Я.В. Курашов²

¹ Казанский национальный исследовательский технологический университет, Казань, Россия

² Казанский федеральный университет, Казань, Россия

Поступила в редакцию: 25.06.23

В окончательном варианте: 01.07.23

■ Для цитирования: Курашов В.И., Курашов Я.В. Динамика взаимодействия естествознания и техники в истории развития научно-технического знания: философско-методологический анализ // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.6>

Аннотация. Исследованы особенности независимого и взаимообусловленного развития естествознания и техники. В различные периоды и в различных областях связи и взаимодействие между названными знаниями могут отсутствовать. Взаимоотношения естественно-научных, технических и технологических знаний могут быть не взаимодействием, а иметь направленность только в одну сторону — от области донора в область акцептора. Эти взаимоотношения могут происходить по встречным направлениям, т. е. быть собственно взаимодействием. Есть особые области научно-технического знания, которые возникли и развиваются как связанная целостная система, т. е. естественно-научные, технические и технологические знания в ней неразделимы. В историческом процессе взаимодействия естественно-научных, технических и технологических знаний можно наблюдать развитие по возрастающей спирали. Каждый виток такой спирали включает последовательность исторических эпизодов: новые естественно-научные знания, их синтез с техническими разработками при создании нового исследовательского инструмента, новые экспериментальные возможности, обуславливающие получение новых естественно-научных знаний, и далее по восходящей траектории к следующему витку. Например, создание и усовершенствование паровых машин в XVIII–XIX веках обусловило зарождение термодинамики, которая определила развитие многих областей естествознания и техники. Также исследования в области микробиологии и энзимологии в XIX–XX веках обусловили разветвленное развитие биотехнологии, технологий органического синтеза и биосенсоров. В XX веке научные исследования дефектов кристаллических решеток привели к открытию полупроводников и революционному изменению элементной базы всех радиотехнических систем, которые нашли применение во многих областях естествознания и техники. В это же время были созданы источники когерентного электромагнитного излучения — лазеры, которые также распространились по всем областям техники. В системе естествознания особо выделяется аналитическая химия, представляющая собой синтез фундаментального знания и прикладной технологии. Исследования в области супрамолекулярной химии и нанотехнологий, проведенные в XX–XXI веках, стали научной базой для производства электрических и оптических устройств, для разработки технологий целевой доставки лекарственных веществ в живом организме, а также для создания молекулярных машин. Исследования

и технологические разработки в области микроэлектроники обусловили прогресс информатизации и цифровизации всех областей человеческой деятельности. Многие области современного естествознания становятся все более и более технологичными, а современные промышленные технологии — все более и более научными. Технологические знания с необходимостью распространяются во многих сферах системы современного образования. Технология стала всеобъемлющей — она проникла практически во все области интеллектуальной, индустриальной, информационной, гуманитарной и социально-экономической жизни общества. Технологический стиль мышления все больше и больше включается в ментальность и мировоззрение современного человека.

Ключевые слова: естествознание; техника; технология; взаимодействие; интегративные процессы; прогресс технологии; современное общество; технологическое мировоззрение.

Dynamics of interaction of natural science and technology in the history of the development of scientific and technical knowledge: philosophical and methodological analysis

V.I. Kurashov¹, Y.V. Kurashov²

¹ Kazan National Research Technological University, Kazan, Russia

² Kazan Federal University, Kazan, Russia

Original article submitted: 25.06.23

Revision submitted: 01.07.23

■ For citation: Kurashov V.I., Kurashov Y.V. Dynamics of interaction of natural science and technology in the history of the development of scientific and technical knowledge: philosophical and methodological analysis. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):61–74. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.6>

Abstract. The features of independent and mutually agreed development of natural sciences and technology were investigated. At different times and in different areas, there may be no communication and interaction between these fields of knowledges. The relationship of natural sciences, technical and technological knowledge may not be an interaction, but have a focus only in one direction — from the donor area to the acceptor area. These relationships can occur in opposite directions, that is, they are actually an interaction. There are special areas of scientific and technical knowledge that have arisen and are developing as a coherent integral system, i.e. natural science technical and technological knowledge in it is inseparable. In the historical process of interaction of natural sciences, technical and technological knowledge, one can observe the development of an increasing spiral. Each round of such a spiral includes a sequence of historical episodes: new natural sciences knowledge, their synthesis with technical developments when creating a new research tool, new experimental possibilities that determine the receipt of new natural science knowledge and further along the ascending trajectory to the next round. For example, the creation and improvement of steam engines in the 18th and 19th centuries led to the emergence of thermodynamics, which determined the development of many fields of natural science and technology. Also, research in the field of microbiology and enzymology in the 19th and 20th centuries led to the extensive development of biotechnology, organic synthesis technologies and biosensors. In the 20th century, scientific research on crystal lattice defects led to the discovery of semiconductors and a revolutionary change in the element base of all radio engineering systems that have found application in many fields of natural science and technology. At the same time, sources of coherent electromagnetic radiation were created —

lasers, which also spread throughout all areas of technology. In the system of natural sciences, analytical chemistry stands out, which is a synthesis of fundamental knowledge and applied technology. Research in supramolecular chemistry and nanotechnology conducted in the 20th and 21st centuries became the scientific basis for the production of electrical and optical devices; for the development of targeted medicine delivery technologies in a living organism, as well as for the creation of molecular machines. Research and technological developments in the field of microelectronics have led to the progress of informatization and digitalization of all areas of human activity. Many areas of modern natural science are becoming more and more technologically advanced, and modern industrial technologists are becoming more and more scientific. Technological knowledges spreads with necessity in many areas of the modern education system. The technology has become comprehensive — it has penetrated almost all areas of the intellectual, industrial, information, humanitarian and socio-economic life of society. The technological style of thinking is increasingly incorporated into the mentality and worldview of the modern person.

Keywords: natural science; technology; interaction; integrative processes; technology progress; modern society; technological worldview.

О смысле и значении понятий «техника» и «технология»

В научной литературе сложилась ситуация неопределенности, которую желательно преодолеть в научном сообществе.

Так, в англоязычной литературе понятия «техника» и «технология» обычно принимаются как термины близкие по значению и смыслу, причем наиболее употребительным является термин «технология» (*technology*), а слово *technique* употребляется как близкое по смыслу термину «методика» в русскоязычной научной литературе. В современных компьютерных автоматических переводчиках термины «техника» и «технология» переводятся как правило одним термином «*technology*».

В отечественной философской литературе, особенно в названиях работ, как правило, используется термин «философия техники» (хотя в тексте часто именем «техника» обозначают целевые продукты, или артефакты, а именем «технология» — знания о последовательности операций их получения). Показательный пример — одна из последних работ видного отечественного специалиста в области философии техники В.Г. Горохова, которая названа «Технические науки: история и современность». При рассмотрении нанотехнологий автор использует термин «технология» именно в смысле последовательности операций получения артефактов [1, с. 409–481]. В этой же работе автор переводит название англоязычной работы «*Philosophy of Technology and Engineering Sciences*» как «Философия техники и технических наук» [Там же, с. 19].

Получается, что при восприятии современной историко-научной и философской литературы понимание значения терминов техника и технология может быть достигнуто только при анализе контекста каждой конкретной работы, что затрудняет восприятие материала.

В представленной работе мы используем оба термина — «техника» и «технология», но ввиду охарактеризованных обстоятельств включаем их в контексты так, чтобы избежать неопределенности в их толковании.

Заметим также, что в представленной работе мы основываемся только на фактах истории естествознания, техники и технологии, обязательно включая самые современные данные (обзор концептуальных построений других авторов потребовал бы иного объема и иной научной аналитической направленности работы).

Независимое от естествознания развитие техники и технологии

С древнейших времен до XVII–XVIII вв. вне непосредственного влияния естествознания были изобретены и непрерывно совершенствовались: колесо, плавильные печи и различные сплавы, оборудование кузниц, бытовые, плотницкие и слесарные инструменты, оружие, музыкальные инструменты, ветряные и водяные мельницы, парусные суда, печатный станок, компас, линзы и очки, телескоп. В этот же период алхимиками (мистиками в теоретических представлениях и практиками в разработке методов анализа и получения новых веществ) были также разработаны технологии разделения веществ перегонкой, получения различных стекол, сплавов металлов (и, наоборот, способы выделения чистых металлов), производство кислот и многих других химических продуктов, включая лекарственные препараты. В части создания лекарственных средств алхимиками были близки работам ятрохимиков.

Вплоть до наших дней многие технические устройства и технологии создаются не только и не столько на основании теоретических вычислений, а благодаря практическому опыту их создателей. Даже в наши дни создание многих технических и технологических систем невозможно осуществить, если исходить только из предварительных теоретических моделей и математических вычислений. Это связано как с несовершенством исходных моделей, так и с непреодолимыми проблемами аналитических и/или численных решений математических задач, сформулированных на основе этих моделей.

Это действительно так — один из соавторов представленной публикации занимался созданием вакуумных систем и может на основании конкретного опыта констатировать, что далеко не все при их создании основывается на теоретических моделях и соответствующих математических вычислениях.

Сказанное подтверждается и тем, что создание технических устройств и разработка разнообразных технологий — процесс непрерывный на протяжении всей истории человечества. При этом изучение истории естествознания и техники позволяет увидеть заметное различие в динамике их развития. Революционные события в естествознании — редкие явление, интервалы между ними в некоторых направлениях исчисляются десятилетиями или даже столетиями (например, классическую механику с релятивистской механикой и квантовой механикой разделяют двести лет). Революционные события в технике и технологии — события перманентные, они происходят с созданием каждой новой машины, устройства, технологии. Это происходит в некоторых направлениях с интервалами в считанные десятилетия, а в наши дни в некоторых направлениях инженерно-технологической деятельности — в пределах одного года.

Просто говоря, изобретатели новых технических устройств и технологий на протяжении всей истории человечества часто получали практически значимые результаты, не дожидаясь поддержки их творческой деятельности

естествознанием и аналитическими методами математики. Словом, полная синхронизация и координация в исторических процессах развития естествознания и техники невозможна

Воздействие естествознания на развитие техники и технологии

Классическая механика Ньютона, или механика макроскопических тел, оказала решающее воздействие на развитие естествознания и техники. Продолжающиеся успехи классической механики в естествознании и технике в XVII–XX вв. явились фактором интенсификации исследовательской деятельности в этой области и инженерных разработок различных машин и механизмов.

В XX в. научные исследования в области физики твердого тела, относящиеся к исследованиям дефектов кристаллической решетки, привели к открытию полупроводников. В результате этого в естествознании возникло новое направление «физика и химия полупроводников», а в технологии начался цепной разветвленный процесс по созданию и совершенствованию элементной базы всех радиотехнических устройств, особенно в направлении их миниатюризации. Революционное изменение в жизни человечества, произведенное открытием полупроводников, вмещается в три понятия: «компьютер», «микрочип», «информационные технологии».

В начале второй половины XX в. увенчались успехом научные работы по созданию источника когерентного электромагнитного излучения (лазера). Слово «лазер» — аббревиатура слов «light amplification by simulated emission of radiation», его синоним — «оптический квантовый генератор» (ОКГ). Всем известно техническое применение лазера в жизни человека: от бытовой техники до инструментов в различных областях научных исследований и промышленных производств. В связи с разнообразными практическими применениями лазера возникло общее понятие «лазерные технологии».

С позапрошлого века химики и биологи в своих исследованиях изучают проблемы и предлагают технологические решения для производства и применения удобрений, средств борьбы с болезнями растений, средств борьбы с сорными растениями и насекомыми, препятствующими высокой урожайности. Кроме того, аграрные науки все больше и больше взаимодействуют с комплексом наук и технологий в области решения экологических проблем. Заметим, что аграрные технологии — это отрасль биотехнологии в полном смысле этого понятия. В XIX–XX вв. энзимология, которая в XIX в. формировалась как раздел биохимии, стала в XX–XXI вв. основой для биотехнологии и вошла в интегративные области технологий органического синтеза, фармацевтической промышленности и бытовой химии.

Активное взаимодействие естественных наук [2] обусловило формирование взаимосвязанной системы знания, в состав которой вошли такие дисциплины, как термодинамика, электродинамика, атомно-молекулярное учение, микробиология, биохимия, геохимия и генетика. Это создало фундаментальный научный потенциал, который определил в XX в. дальнейшую активизацию взаимодействия естественных наук и сопряженный разветвленный процесс инженерно-технологических разработок в областях химической технологии, биотехнологии, генной инженерии (технологии рекомбинантных

ДНК), агротехники, радиотехники (включая микроэлектронику и компьютерную технику), ядерных физико-технических систем и информационных технологий.

В заключение этого раздела заметим, что многие видные ученые обращали внимание общественности на важность практических приложений естественно-научных знаний. О значении прикладного естествознания многократно высказывался Д.И. Менделеев, в том числе в знаменитом учебнике «Основы химии». О значимости практических приложений естественных наук написано в работах [см. 3, 4].

Воздействие техники и технологии на развитие естествознания

Создание технических устройств является фактором развития естествознания в той области, которая относится к научному описанию действия этих устройств. Например, создание паровых машин обусловило постановку проблем теплофизики и явилось одной из причин для становления термодинамики в целом. Действительно, во второй половине XVIII в. была создана без подкрепления какой-либо научной теорией работающая и практически применяемая паровая машина. Только после этого (ввиду необходимости научного описания принципов ее работы с целью повышения ее эффективности) Николаем Карно в 1824 г. была предложена теорема о коэффициенте полезного действия тепловых двигателей. Он описал обратимый круговой процесс превращения теплоты в работу или работы в теплоту (цикл Карно), что в свою очередь послужило основанием для развития такой ключевой общенаучной термодинамики, которая определила развитие многих областей естествознания и технологии.

Наряду с этим в истории становления экспериментального естествознания ключевую роль играют инструментальные (по сути — технические) методы исследования [5, с. 291]. Здесь имеет смысл назвать некоторые наиболее значимые исследовательские инструменты (технические устройства): оптические и радиотелескопы, оптические и электронные микроскопы, весы, калориметры; электрические, пьезоэлектрические и лазерные контрольно-измерительные приборы; Уф-, ИК-, ЯМР-, ЭПР- и масс-спектрометры, хроматографы, полярографы, устройства для вольтамперометрии, центрифуги, а также инструменты второй половины XX и XXI веков — томографы, биосенсоры, сканирующие и атомно-силовые микроскопы. Все эти приборы сами созданы на основе синтеза естественно-научных знаний и технических разработок и в свою очередь включаются в восходящее спиралевидное развитие естествознания, техники и технологии.

Интегративные области взаимодействия естествознания, техники и технологии

Рассмотрим области познавательной деятельности, в которых естествознание, техника и технология находятся в органичном единстве и, соответственно, развиваются как одно целое.

Так, например, в химических лабораториях разрабатывают методы получения каких-либо целевых веществ. Эти методы уже сами по себе есть не что иное, как технология. Причем в случаях, когда в прикладных целях

требуются малые количества вещества (например, для аналитических и/или диагностических инструментов), технология лабораторного уровня является одновременно и промышленной технологией (снимаются проблемы масштабирования при переходе от лабораторных технологий к промышленным).

В последней четверти XX в. произошло открытие новой обширной области естествознания и техники (технологии) в интегративных областях химии, физики и биологии. В этот период были открыты принципиально новые объекты, которые стали предметом новых естественно-научных и технологических дисциплин — супрамолекулярной химии и нанохимии (подробнее об этом написано в [см. 2, 6]. Эти дисциплины стали теоретической и практической основой работ по созданию различных высокоорганизованных систем, оптических и электрических элементов, уникальных материалов, таргетных медицинских технологий и молекулярных машин.

Разработка и распространение аддитивных технологий — технологий послойного создания разнообразных объектов — стали возможны благодаря интеграции естественно-научных и технологических знаний в сочетании с цифровыми технологиями. С этим связано становление технологий получения метаматериалов — композиционных материалов, особые свойства которых определяются не столько свойствами их компонентов, сколько специально созданной структурой (эти процессы подкрепляются аддитивными технологиями).

Создание молекулярных машин — новая область синтеза естествознания и техники. В наноразмерных машинах, состоящих из единичных молекул, были найдены методы запуска и контроля их движения как в целом, так и отдельных их конструктивных составляющих. В таких машинах «молекулы приводятся в движение с помощью электрохимических, фотонных или химических сигналов» [7]. В последнее время ведутся поиски принципиально новых эффективных технологий создания молекулярных машин. Одно из направлений — создание супрамолекулярных конструкторов, в которых в большей или меньшей степени закладывается способность к сборке [8].

Необходимо также отметить, что начиная с прошлого века происходит активная интеграция разнообразных научных исследований и технологических решений для предотвращения глобальной экологической катастрофы [9].

Другой пример интегративного развития естествознания, техники и технологии — аналитическая химия, которая в ее исходных основаниях представляет собой интеграцию естествознания и технологии. Можно сказать, что технология — ее атрибут. Действительно, целью аналитической химии является разработка и применение методов качественного и количественного определения состава вещества в разнообразных его состояниях и композициях. Аналитическая химия вбирает в свой арсенал практически все достижения химии и смежных естественных наук [см. 10–12]. История и варианты определения понятия «аналитическая химия» рассмотрены в [12–14]. Одно из наиболее значимых приложений аналитической химии — фармакология и фармацевтика. Методы аналитической химии, включая спектроскопию, хроматографию, электрохимические методы, электрофоретический анализ, в системном рассмотрении дают возможность для оптимизации разработки

и технологии применения лекарств [12, 15]. Новые возможности для аналитической химии открылись благодаря развитию супрамолекулярной химии [6]. Ключевое свойство супрамолекул — распознавание — является комплементарным для всего инструментария аналитической химии. Высокая селективность (или распознавание объекта анализа) — важная составляющая супрамолекул, ферментных или иммуноферментных систем. Социально значимая область применений высокоселективных систем распознавания — это медицина. Таргетные системы (системы целевой доставки лекарств), по сути, представляют собой автономные аналитические системы, когда процесс транспорта, распознавания и адресной передачи лекарственного вещества делегируется самому молекулярному носителю (таргетной системе), отправленной в живой организм для «свободного плавания».

В наше время повсеместное распространение получили биосенсоры — инструменты биологической природы: ферменты, иммунные тела, иммобилизованные клетки, клеточные органоиды, а также фрагменты ДНК и РНК в диагностических методах ПЦР (методы на основе полимеразных цепных реакций). Различные виды биосенсоров в систематизированном виде описаны в [12, 16]. Биосенсоры дают возможность проводить высокоселективный анализ различных объектов химической и биохимической природы. Взаимодействие биосенсора с анализируемым объектом преобразуется в электрические, оптические или термические сигналы, удобные для дальнейшего преобразования приборами (в наше время, как правило, оснащенными компьютерной техникой). Наиболее распространены электрохимические биосенсоры. Активно разрабатываются ДНК сенсоры и иммунные биосенсоры. Также развиваются аналитические методы, основанные на принципах биомиметики (подражания живой природе), например при мониторинге живых систем для обеспечения химической безопасности [10].

Современное понятие «высокие технологии» хорошо выражает единство естествознания, техники и технологии как в их становлении, так и в практических применениях.

Замечание о степени достоверности знаний в естествознании и технике

Что касается извечной проблемы достижения истинного, или объективного, знания о мире, надо сказать, что в этом вопросе приоритеты естествознания и техники принципиально различны. Этот вопрос мы анализировали ранее и пришли к заключению: «В естествознании любой объект познается только в некоторой мере, часто даже без выявления его сущности. В технике сущность — это исходная идея технического созидательного творчества, она предшествует целевому объекту, поэтому, когда он сотворен человеком, сущность присутствует в нем и известна его творцу — человеку. В связи с этим отметим еще преимущество технического знания с экзистенциально-психологической точки зрения. Человек стремится жить в известном ему мире, и технология дает человеку такую возможность. Действительно, естественнонаучное знание может быть опровергнуто, фальсифицировано... В силу этого технические знания ценны для нас не только в материально-практическом отношении, но и в психологическом — они окружают человека известным

ему миром вещей и знаний о них. Колесо было и останется колесом в нашем знании, а паровая машина — паровой машиной» [2, с. 264–265].

Мир технических артефактов — это мир, который мы создали сами на основании собственных идей. Природа — безбрежный мир, в котором мы изучили только некоторые области. Причем естественно-научные знания, принимаемые даже всем научным сообществом, в какой-то период развития науки могут быть существенно изменены или опровергнуты. История науки демонстрирует нам непрерывный процесс изменений и опровержений знаний практически во все ее областях. В естествознании мы наблюдаем многократные трансформации теорий: строения и происхождения Вселенной, пространства и времени, микромира, строения и истории Земли, генетики и молекулярной биологии, строения химических соединений.

В заключение обратим внимание на общее для естествознания и техники осложнение — это непреодолимая проблема восприятия даже предельно общих и концентрированных знаний одним человеком. В связи с этим при всем прогрессе естественных, технических и гуманитарных наук каждый из наших современников по отдельности способен освоить на уровне личного знания и понимания только отдельные области из все увеличивающегося объема знаний об естественном мире природы и искусственном мире техники.

Становление институтов технологического образования и формирование технологического мировоззрения

Формирование технологического мировоззрения не могло бы активно распространяться в обществе без технологического образования.

Прежде, как и во всем мире, в России многие профессии, в которых имели место те или иные технологии, осваивались в процессе личной передачи знаний и умений от мастера к подмастерью, от наставника к ученику. В данном случае речь идет и о *технологии*, т. е. не только о некоей способности создания чего-либо благодаря неосознанным умениям, полученным в результате опыта совместной работы с учителем. Любой ученик (подмастерье) осваивал ремесло во все времена не только путем подражания видимым действиям мастера, но и слушая его наставления о последовательности операций получения готового изделия, т. е. он осваивал ремесло не только на основании практики, но и технологии. В средневековой Западной Европе сформировался и прообраз современной выпускной (дипломной) работы. Так, подмастерье при завершении своего профессионального обучения должен был представить образцовое ремесленное изделие — шедевр, после одобрения которого мастерами подмастерье получал звание мастера. Мастер становился полноправным членом цеха, т. е. профессионального объединения ремесленников: сапожников, пекарей, мясников, плотников, жестянщиков. Так поддерживались и развивались технологические знания и умения ремесленников.

Начиная с XIX века видные ученые постоянно выделяют вопросы профессионального образования в качестве ключевого фактора прогресса цивилизации. Задача подготовки специалистов с углубленным владением

инженерно-технологическими знаниями привела к необходимости учреждения профессиональных училищ, а также технологических специализаций в вузах.

Здесь уместно привести слова выдающегося химика А.Е. Арбузова в речи 16 мая 1930 г., произнесенной в Казанском государственном университете: «В заслугу основателям кафедры технической химии надо поставить то, что они правильно понимали значение и место технической химии в системе университетского образования того времени. Организация практических лабораторных занятий со студентами, широкое введение методов технического анализа, знакомство с заводами и фабриками, причем не только находящимися вблизи Казани, но и в отдалении, организация прекрасных музеев с многочисленными экспонатами как отечественными, так и заграничными и много других мероприятий организационно-педагогического характера отмечают деятельность кафедры химической технологии Казанского университета» [17, с. 50–51].

Необходимо сказать о значительном вкладе в этот процесс Д.И. Менделеева, который постоянно выступал за развитие в России реального образования (в современных терминах — за естественно-научное и инженерно-технологическое образование). В его время приоритетным было гимназическое, т. е. классическое, образование. Менделеев аргументированно выступал за то, чтобы реальное образование было равноценным классическому гимназическому образованию и давало выпускникам те же права на поступление в высшие учебные заведения, что и выпускникам гимназий. Деятельность ученого в этом направлении обстоятельно описана И.С. Дмитриевым в главе «Принцип абсолютного преобладания реального (неклассического) многоуровневого образования» [18, с. 291–298].

Усилия великого ученого окончательно увенчались успехом только в XX веке, но без таких подвижников реального образования все случилось бы позже (общенаучный, исторический и философский анализ феномена «технологический университет» проведен нами в работе [19]).

Заключение

Связи естественно-научных, технических и технологических знаний — многомерный исторический процесс. В различные периоды и в различных областях связи между названными знаниями (и соответственно, взаимодействие) могут *отсутствовать*. Взаимоотношения естественно-научных, технических и технологических знаний могут быть *не взаимодействием, а иметь направленность только в одну сторону* — от области донора в область акцептора. Эти взаимоотношения могут происходить по встречным направлениями, т. е. быть *собственно взаимодействием*. Есть особые области научно-технического знания, которые *возникли и развиваются как связанная целостная система*, т. е. естественно-научные, технические и технологические знания в ней неразделимы.

В историческом процессе взаимодействия естественно-научных, технических и технологических знаний можно наблюдать развитие по возрастающей спирали. Каждый виток такой спирали включает последовательность исторических эпизодов: новые естественно-научные знания, их синтез с техническими разработками при создании нового исследовательского инструмента,

новые экспериментальные возможности, обуславливающие получение новых естественно-научных знаний, и далее по восходящей траектории к следующему витку. Получение насыщенной фактами картины циклического восходящего процесса развития научно-технического знания на протяжении длительного исторического периода — открытая область для философии науки и техники.

Синхронность и координация процессов развития естествознания и техники в их истории наблюдается только эпизодически, поэтому есть основания предполагать, что развитие техники и технологии даже в далеком будущем не будет полностью обусловлено развитием естествознания.

Многие области современного естествознания становятся все более и более технологичными, а современные промышленные технологии — все более и более научными. Более того, в настоящее время в ряде направлений развития научно-технического знания происходит взаимопроникновение естествознания, техники и технологии, вплоть до полного их слияния в единую целостную систему. Личное общение авторов с современными представителями естественных наук, инженерами и технологами показывает, что в некоторых областях они в своей деятельности воспринимают естествознание, технику и технологию как нечто единое. Особенно такое восприятие характерно для тех, кто работает в областях нанохимии и нанотехнологий, аналитической химии, супрамолекулярной химии и разработках таргетной системы доставки лекарств, биотехнологии и технологии рекомбинантных ДНК, молекулярной микроэлектроники. При этом всегда особо выделяется проблема внедрения научно-технических разработок в промышленное производство — особая тема согласования производственно-экономической целесообразности и интересов корпоративной конкуренции.

В связи с этим целесообразно сказать о состоянии современной интеллектуальной культуры в целом. Обращают на себя внимание области взаимосвязи технологических знаний практически со всеми областями знания. Здесь достаточно назвать уже сложившиеся интегративные направления, такие как информационные технологии, политические технологии, PR-технологии, технологии управления большими системами, технологии обработки и хранения больших массивов данных. Как отклик на активизацию интеграции научно-технической деятельности в наше время был выделен новый предмет научно-философского осмысления, названный «НБИКС-революция» (современный феномен конвергентного развития нанотехнологий, биотехнологий, информационных, когнитивных и социальных технологий) и «нанонаука» [20].

Техника и технология были в большей или меньшей степени фрагментом картины мира с античности до промышленно-технологической революции XVIII–XIX веков. При этом XX–XXI века революционно отличаются от предыдущих именно тотальным проникновением технологии во все сферы жизни человека. Технологические знания с необходимостью распространяются во многих сферах системы современного образования. Технология стала всеобъемлющей, она проникла почти во все области интеллектуальной, индустриальной, информационной, гуманитарной и социально-экономической жизни

общества. Технологический стиль мышления все больше и больше включается в ментальность современного человека и его мировоззрение.

Список литературы

1. Горохов В.Г. Технические науки: история и теория (история науки с философской точки зрения). Москва: Логос, 2012. 512 с.
2. Курашов В.И. Познание природы во взаимодействии научных знаний. Москва: КДУ; Университетская книга, 2021. 354 с.
3. Ломоносов М.В. Слово о пользе химии // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 2. Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1951. С. 349–369.
4. Аррениус Св. Химия и современная жизнь. Ленинград: Научное химико-техническое издательство, 1924. 252 с.
5. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники: учебное пособие. Москва: Контакт-Альфа, 1995. 384 с.
6. Курашов В.И. Супрамолекулярная и нанохимия: философско-методологический анализ // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. С. 79–87.
7. Sauvage J.-P. From catenanes and rotaxanes to molecular machines // XXI Менделеевский съезд по общей и прикладной химии. Т. 1: тезисы докладов. Санкт-Петербург, 2019. С. 7.
8. Громов С.П., Алфимов М.В. Разработка фотоактивных супрамолекулярных устройств и машин // XXI Менделеевский съезд по общей и прикладной химии. Т. 1: тезисы докладов. Санкт-Петербург, 2019. С. 42.
9. Kurashov V.I. Ecology and eschatology // Russian Studies in Philosophy. 1998–1999. Vol. 37. № 3. P. 8–19.
10. Будников Г.К., Гармонов С.Ю., Медянцева Э.П., и др. Химическая безопасность и мониторинг живых систем на принципах биометики. Москва: НИЦ ИНФРА-М, 2019. 320 с.
11. Курашов В.И. Познание природы в интеллектуальных коллизиях научных знаний. Москва: Наука, 1995. 283 с.
12. Золотов Ю.А., Вершинин В.И. История и методология аналитической химии: учебное пособие. Москва: Лаборатория знаний, 2023. 496 с.
13. Сабадвари Ф., Робинсон А. История аналитической химии. Москва: Мир, 1984. 304 с.
14. Клячко Ю.А. Идеи и принципы современной аналитической химии // Российский химический журнал. 1996. Т. XL. № 3. С. 99–119.
15. Sharma S., Singh N., Ankalgi A.D., et al. Modern trends in analytical techniques for method development and validation of pharmaceuticals: a review // Journal of Drug Delivery and Therapeutics. 2021. Vol. 11. No. 1-s. P. 121–130. DOI: 10.22270/jddt.v11i1-s.4515
16. Mohankumar P., Ajayan J., Mohanraj T., et al. Recent developments in biosensors for healthcare and biomedical applications: a review // Measurement. 2021. Vol. 167. P. 108–293. DOI: 10.1016/j.measurement.2020.108293
17. Арбузов А.Е. Краткий очерк развития учения о катализе // Арбузов А.Е. Избранные работы по истории химии. Москва: Наука, 1975. С. 7–88.
18. Дмитриев И.С. Человек эпохи перемен: очерки о Д.И. Менделееве и его времени. Санкт-Петербург: Химиздат, 2004. 576 с.
19. Дьяконов С.Г., Курашов В.И. Феномен прошедшего и наступившего века «технологический университет». О современной концепции технологического образования // Высшее образование в России. 2001. № 5. С. 31–34. DOI: 10.52772/25420291_2021_3_67
20. Алексеева И.Ю., Аршинов В.И. Информационное общество и НБИКС-революция. Москва: Институт Философии РАН, 2016. 196 с.

References

1. Gorokhov VG. *Tekhnicheskie nauki: istoriya i teoriya (istoriya nauki s filosofskoi tochki zreniya)*. Moscow: Logos; 2012. 512 p. (In Russ.)
2. Kurashov VI. *Poznanie prirody vo vzaimodeistvii nauchnykh znanii*. Moscow: KDU; Universitetskaya kniga; 2021. 354 p. (In Russ.)
3. Lomonosov MV. Slovo o pol'ze khimii. In: Lomonosov M.V. *Polnoe sobranie sochinenii*. Vol. 2. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR; 1951. P. 349–369. (In Russ.)
4. Arrhenius Sv. *Khimiya i sovremennaya zhizn'*. Leningrad: Nauchnoe khimiko-tehnicheskoe izdatel'stvo; 1924. 252 p. (In Russ.)
5. Stepin VS, Gorokhov VG, Rozov MA. *Filosofiya nauki i tekhniki: uchebnoe posobie*. Moscow Kontakt-Al'fa; 1995. 384 p. (In Russ.)
6. Kurashov VI. *Supramolekulyarnaya i nanokhimiya: filosofsko-metodologicheskii analiz. Filosofiya nauki i tekhniki*. 2018;23:79–87. (In Russ.)
7. Sauvage J.-P. From catenanes and rotaxanes to molecular machines. In: XXI Mendeleevskii s'ezd po obshchei i prikladnoi khimii. Vol. 1: tezisы докладov Saint Petersburg; 2019. P. 7.
8. Gromov SP, Alfimov MV. *Razrabotka fotoaktivnykh supramolekulyarnykh ustroystv i mashin*. In: XXI Mendeleevskii s'ezd po obshchei i prikladnoi khimii. Vol. 1: tezisы докладov. Saint Petersburg; 2019. P. 42. (In Russ.)
9. Kurashov VI. Ecology and eschatology. *Russian Studies in Philosophy*. 1998–1999;37(3):8–19. (In Russ.)
10. Budnikov GK, Garmonov SYu, Medyantseva EP, et al. *Khimicheskaya bezopasnost' i monitoring zhivykh sistem na printsipakh biometiki*. Moscow: NITs INFRA-M; 2019. 320 p. (In Russ.)
11. Kurashov VI. *Poznanie prirody v intellektual'nykh kolliziyakh nauchnykh znanii*. Moscow: Nauka; 1995. 283 p. (In Russ.)
12. Zolotov YuA., Vershinin VI. *Istoriya i metodologiya analiticheskoi khimii: uchebnoe posobie*. Moscow: Laboratoriya znanii; 2023. 496 p. (In Russ.)
13. Sabadvari F, Robinson A. *Istoriya analiticheskoi khimii*. Moscow Mir; 1984. 304 p. (In Russ.)
14. Klyachko YuA. *Idei i printsipy sovremennoi analiticheskoi khimii. Rossiiskii khimicheskii zhurnal*. 1996;XL(3):99–119. (In Russ.)
15. Sharma S, Singh N, Ankalgi AD, et al. Modern trends in analytical techniques for method development and validation of pharmaceuticals: a review. *Journal of Drug Delivery and Therapeutics*. 2021;11(1-s):121–130. DOI: 10.22270/jddt.v11i1-s.4515
16. Mohankumar P, Ajayan J, Mohanraj T, et al. Recent developments in biosensors for healthcare and biomedical applications: a review. *Measurement*. 2021;(167):108–293. DOI: 10.1016/j.measurement.2020.108293
17. Arbuzov AE. *Kratkii ocherk razvitiya ucheniya o katalize // Arbuzov AE. Izbrannye raboty po istorii khimii*. Moscow: Nauka; 1975. P. 7–88. (In Russ.)
18. Dmitriev IS. *Chelovek epokhi peremen: ocherki o D.I. Mendeleee i ego vremeni*. Saint Petersburg: Khimizdat; 2004. 576 p. (In Russ.)
19. D'yakonov SG, Kurashov VI. Fenomen prashedshego i nastupivshego veka «tehnologicheskii universitet». *O sovremennoi kontseptsii tekhnologicheskogo obrazovaniya. Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2001;(5):31–34. (In Russ.) DOI: 10.52772/25420291_2021_3_67
20. Alekseeva IYu, Arshinov VI. *Informatsionnoe obshchestvo i NBIKS-revolutsiya*. Moscow: Institut Filosofii RAN; 2016. 196 p. (In Russ.)

Информация об авторах

Владимир Игнатьевич Курашов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет, Казань, Россия. **E-mail:** v.kurashov@mail.ru

Ярослав Владимирович Курашов — инженер, Казанский федеральный университет, Казань, Россия. **E-mail:** yakurashov@gmail.com

Information about the authors

Vladimir I. Kurashov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and History of Science of Kazan National Research Technological University, Kazan, Russia. **E-mail:** v.kurashov@mail.ru

Yaroslav V. Kurashov — Engineer, Kazan Federal University, Kazan, Russia. **E-mail:** yakurashov@gmail.com

Онтологические нарративы духовно-телесной целостности человека в рамках современного общества и проблема гуманитарной экспертизы

В.О. Шелекета, Ю.Ю. Легочкин, А.О. Сабаяева

Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова, Белгород, Россия

Поступила в редакцию: 02.05.23

В окончательном варианте: 16.05.23

■ Для цитирования: Легочкин Ю.Ю., Сабаяева А.О. Онтологические нарративы духовно-телесной целостности человека в рамках современного общества и проблема гуманитарной экспертизы // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 75–84. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.7>

Аннотация. Статья посвящена проблеме объективно-онтологических оснований культурных нарративов, нравственности, этических оценок. Авторы, привлекая теорию нарративов культуры и принципы теории систем, обосновывают позицию, согласно которой любые этические оценки, в том числе оценка технологических проектов, должны иметь свое основание в виде данных принципов целостности, самосогласованности и др., в соответствии с которыми (и по шаблонам и нарративам которых) развивается человеческая цивилизация. Приобщение к этим надкультурным, универсальным принципам, одним из которых является принцип единства бытия, в соответствии с чем и развивается бытие человека и культуры, гарантирует достижение целостности и самого человека.

Ключевые слова: нарративы; духовно-телесное; целостность бытия человека; культура.

Ontological narrativats of the spiritual and body integrity of a human in the framework of modern society and the problem of humanitarian expertise

V.O. Sheleketa, Yu.Yu. Legochkin, A.O. Sabaeva

Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Belgorod, Russia

Original article submitted: 02.05.23

Revision submitted: 16.05.23

■ For citation: Legochkin Yu.Yu., Sabaeva A.O. Ontological narrativats of the spiritual and body integrity of a human in the framework of modern society and the problem of humanitarian expertise. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):75–84. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.7>

Abstract. The article is devoted to the problem of objective-ontological foundations of cultural narratives, morality, and ethical assessments. The authors, drawing on the theory of cultural narratives and the principles of systems theory, substantiate the position that any ethical assessment, including the assessment of technological projects, should have its basis in the form of these principles of integrity, self-consistency, etc., according to which (and

according to patterns and narratives of which) human civilization develops. Adherence to these supracultural, universal principles, one of which is the principle of the unity of being, in accordance with which the being of a person and culture develops, guarantees the achievement of integrity and the person himself.

Keywords: narratives; spiritual and physical; integrity of human being; culture.

В культурно-духовном пространстве цивилизации существуют некие макродопущения, которые имеют нарративный, универсальный и архетипический характер (типа «все кончается», «есть некое абсолютное существо», «существует душа» и т. п. и др.).

Это одновременно и высказывания, — но высказывания, очевидно, в духе аналитической философии, — и идеальные образования. В связи с употреблением словосочетания «идеальные образования», у философски образованного читателя сразу же возникают аллюзии с платоновскими «эйдосами». Мы не можем здесь категорически отрицать подобную связь, ведь, действительно, эти образования имеют, во-первых, надвременной, во-вторых, унифицированный в своей форме, деиндивидуализированный, то есть всеобщий характер. Эта общность порождает особую онтологичность, проявляющуюся в понимании субъективного бытия человека, так сказать, «под сенью» объективности универсальных конструктов. Эти образования имеют общекультурные характеристики, одновременно они чрезвычайно архаичны, отстоят от нас во временном отношении чрезвычайно далеко, теряясь во мраке времени, но одновременно очень близки нашему сознанию. Здесь мы можем употреблять понятие из философии постмодернизма — «нарратив». Нарративность, как известно, лично дискурсивна. Человек создает себе своей личной историей свой собственный нарратив как историю психологических остатков опыта, а также — в деструктивном плане — комплексов и травм. При этом эта нарративность циркулирует во внутреннем плане личности, составляя не симптоматику, как у Фрейда, и не базисные регулятивы поведения и деятельности, как у Юнга. А скорее — поведенческую модель встраивания человека в реальность. В отличие от дискурсов, являющихся ментально-доречевой моделью встраивания в социокультурную реальность, личные нарративы определяют базовые модели восприятия и поведения.

Различные нарративные практики имеют, таким образом, свои онтологические корни уже в самой структурированности бытия. Системность задается онтичностью, онтические глубины (а онтичность сама по себе есть «неизбывная глубина») как онтологическое основание самой системности и соразмерности. Регулятивность пронизывает само бытие человека в мире вещей, и телесность связана в культурном аспекте со множеством явлений, дистанций, соразмерностей. Так, существование людей вместе определяется телесностью, например, грязь есть мера неупорядоченности мира, потенциально негативная «плотскость». В этом смысле телесность есть вообще некая перспектива, на которую проецируется мир. Барт рассматривает различные явления повседневности, организующие «жизнь вместе», типа «пищи», «грязи», «дистанции» и др. Также он рассматривает правило (*regle*, *Regula*) в связи с явлениями: обычай, закон. Их связь проступает в том, что «правило-обычай постепенно переходит

в правило-закон (часть репрессивной системы) через понятие договора» [1, с. 219]. Барт анализирует механизм появления правил и законов как выражения регулятивов через монашеские практики жизни и формирование уставов: так, преемник Пахомия, Шенуди составляет перечень нарушений: уход из монастыря вопреки уставу, отлучка в ночное время для разговоров с изгнанными монахами и пр., при этом обет — двусторонний договор между монашеской общиной и приносящим обет [1, с. 219]. Но в основе всех регулятивов лежит идея управления: «временем, желаниями, пространством, вещами» [1, с. 219]. И телесностью — добавили бы мы.

Барт ищет и, в принципе, находит принципы структурирования отношений в монастырских уставных регулятивах. Да, такой подход позволяет выявить причины властности не на историко-культурных основаниях уже свершившихся структурирований, но как бы самоорганизующихся под влиянием существующих в пространстве различного рода сил, проходящих трансформации и тем самым организующих социально-политическое и социально-экономическое бытие через ткань материи социума, — как это делает М. Фуко. Но выявляет внутреннюю «семантику» социальных институтов на основе анализа языковых практик. Так, говоря об идеоритмии — его термин, означающий вырванность из контекста временной непрерывности в пространство свободы, — он свидетельствует о напряжении между властью и маргинальностью. Так, приводя для примера так называемых бегинов — термин, обозначавший кельнских альбигойцев, он выделяет признаки: строжайшее целомудрие, отвращение к клятвам, публичное покаяние запрет спать без сорочки [1, с. 100]. Отсюда и женская форма бегинов: воздержанные непорочные женщины. Позже этот источник забывается и происходит нормализация понятия, что приводит к объединению богомолков и оформляется власть церкви, над этими формами осуществляющаяся следующими путями: 1) через подчинение настоятельнице; 2) через служащего священника — сначала над ними ставили цистерцианского священника, потом доминиканского или францисканского; 3) через стремление самих бегинок, чтобы быть вне подозрений — принять обет терциариев или же устав св. Августина для полусветских служителей.

Нарративность, как известно, лично дискурсивна. В отличие от дискурсов, являющихся ментально-доречевой моделью встраивания в социокультурную реальность, личные нарративы предопределяют базовые модели восприятия и поведения. Нарратив будущего видится как тотальное регулирование не только смыслов, но и чувств и эмоций. Цель — создание полностью регулируемого сознания людей, при этом регулирование обеспечивается информационными системами контроля и одновременно — наказания.

Эта позиция, конечно же, совершенно противоположна популярному сегодня видению информационной культуры, которая, напротив, в отличие от позиции Ж. Бодрийера, ввиду своей чрезмерной упорядоченности и системности, имеет тенденцию к появлению жесткости, ригидности и склонна включать человека и все процессы в чрезвычайно узкий контекст предельно четко канализированных процессов. Это также можно определять как «нарративы» и «дискурс». Однако более адекватным, по нашему мнению, было бы утверждение о некоей избыточности, дарующей пусть размытую и, как говорил Ж. Бодрийер, «импловивную», но надежду на свободу «отправлений человеческого творчества», духовности.

Таким образом, мы можем констатировать наличие некоторых достаточно не расчлененных в своем составе и до конца не рефлекслируемых дискурсивных образований, уточняющих и само существование и принципы функционирования нарративов как неких схем для деятельности индивидуального и общественного сознания. Именно они формируют все многообразие культурных феноменов, а в контексте современного информационного общества, составляя смысловую и лингвистическую основу коммуникативных связей, определяют содержание всех культурных дискурсов.

Одной из таких очевидностей является утверждение или идея о наличии душевно-телесной оппозиции в бытии человека.

Анализируя телесный вектор этой оппозиции, мы можем прийти к выводу, что понимание телесности сегодня имеет крайне технологичный характер. «При клонировании — пишет Бодрийяр — нечто подобное происходит уже не только на уровне месседжей, но и на уровне индивидуумов. В сущности, именно это и происходит с телом, когда оно мыслится лишь как некий месседж, как носитель информации и сообщений, как информационная субстанция» [2, с. 184]. Тогда ничто не мешает его серийному воспроизводству. Происходит воспроизводство типичного и отсутствие производства, доминирование модели над живыми телами. Это обусловлено технологичностью, той, как развитие гигантского протеза индустриального общества, основанного на производстве идентичных объектов, что, кстати, делает невозможным понимание оригинала, поскольку исходная целостность, основанная на глубинной взаимосвязи элементов, разрушена [2, с. 184].

Далее он говорит о, так сказать, симулятивных редупликациях типичных «сознаний»: «Протезы индустриальной эры все еще внешние, экзотехнические, те же которые нам известны сегодня, превратились во внутренние разветвленные протезы в протезы эзотехнические. Мы живем в эпоху софтверных технологий, в век генетического и ментального программного обеспечения (software)» [2, с. 184]. Как подразумевается из использования частиц «экзо» и «эзо», речь идет об открытом, внешнем и скрытом, внутреннем планах существования этой тенденции.

Индустриальное общество редуплицирует одинаковость сознания и стандарты телесности. Феномен клонирования демонстрирует по Бодрийяру редупликацию одного и того же набора генов во всех индивидуумах, что есть торжество идентичности. Это, в свою очередь, напоминает рак, как бесконтрольное распространение одинаковых клеток, и это есть основная болезнь индустриально-апиталистического общества.

Здесь открываются перспективы возможности манипулирования всей духовно-телесной целостностью, но, в первую очередь, тело, «лишенное своей сути и своего смысла», может быть бесконечно трансформируемо «вследствие преобразования генетической формулы или биохимической зависимости» [2, с. 187–188], виртуализации телесности, когда она вновь, как в эпоху вульгарного материализма, становится машиной (тем самым «поставом» не имеющим глубинных онтологических свойств) и материалом для трансформаций, с целью достижения максимальной «эффективности», в буквальном смысле соединяясь с продуктами машинной цивилизации с помощью нейроинтерфейсов с компьютерами, искусственным интеллектом и т. п.

Продолжение медикализации телесности и социума мы наблюдали в период пандемии, которая еще рельефнее обнаружила тот факт, что вся духовно-телесная целостность человека уже полностью сегодня включена в дискурс медицины. Возникновение, становление и развитие этого процесса медикализации телесности как формы манипулирования в свое время обнаружил и зафиксировал в понятии «власти биополитики» М. Фуко [6].

Дисциплинарный контроль тела и психики, по Фуко, «насаждает наилучшее соотношение между жестом и общим положением тела, которое является условием его эффективности и быстроты» [6, с. 185]. То есть речь идет о тотализации отношений между телом и властью, принуждающей его к определенному позиционированию в пространстве, задающей даже его физиологические реакции. Власть, таким образом, распространяется и на его физиологию. Естественно, это необходимо для целей обеспечения функциональности индивида в социальном пространстве и производственном процессе: «При надлежащем использовании тела обеспечивающем надлежащее использование времени ничто не должно оставаться бездействующим или бесполезным. Должны быть привлечены все средства для поддержки требуемого действия. Хорошо дисциплинированное тело образует операционный контекст для малейшего жеста» [6, с. 186]. Все эти регулятивы опутывают все тело и все тела. Так, тело должно не сутулиться, локти должны иметь определенное расположение, между телом и столом должно быть определенное расстояние, нога должна иметь определенное положение и т. д. и т. п. Это касается практики обучения. Здесь «дисциплинированное тело, как формулирует Фуко, — подставка для эффективного жеста» [6, с. 186].

В военной сфере также «Дисциплина определяет, какие отношения тело должно поддерживать с объектом, которым оно манипулирует. При этом «на всю поверхность соприкосновения тела с объектом, подвергаемым манипуляции, проникает власть, скрепляющая их друг с другом. Оно образует комплексы тело — оружие тело — инструмент тело — машина» [6, с. 187]. Отсюда предельная «машинизированность» тела, которое теперь рассматривается не иначе как в контексте производства или, как говорит Фуко, «принудительной связи с производственной машиной» там же). Вот исток превращения тела в объект властной репрессивности, и здесь предельно обозначивается связь власти с капиталистическим производством, в описываемую Фуко эпоху возникновения дисциплинарной власти.

Но, вслед за этой регулятивностью меняется одновременно образ, архитектоника, плотность и другие экзистенциально-чувственные параметры телесности. Как пишет Фуко по этому поводу, «это «скорее тело упражнения, чем умозрительной физики. Скорее тело которым манипулирует власть, нежели тело, наделенное животным сознанием. Тело полезной муштры, а не рациональной механики...» [6, с. 189]. Вот апогей, предельная точка распределения пространства и времени и жизни в нем тела, которое приобретает черты длительности, распределенности.

В этом смысле за некий праобраз информационного общества мы можем взять описание «Паноптикума Бентама», который приводит Фуко в анализе дисциплинарного общества как полного просматривания камеры. Причем — и это немаловажно в нашем контексте рассмотрения информационной природы власти — функцию наблюдателя может выполнять любой человек.

В контексте проблемы массового и индивидуального протеста можно утверждать, что подобное устройство общества обеспечивает защиту власти от любых форм протеста — индивидуального и массового. Так Фуко по этому поводу пишет о том, что «такое устройство общества делало возможным — в качестве отрицательного результата — избежать образование тех скученных кишачих и ревущих масс, которые населяли места заключения; их изображал Гойя и описывал Говард...» [6, с. 244]. Толпа — плотная масса, место множественных обменов схождения индивидуальностей и коллективных проявлений — устраняется и заменяется собранием отделенных индивидуальностей. С точки зрения охранника толпа заменяется исчислимым и контролируемым множеством, с точки зрения заключенных — изоляцией и поднадзором одиночеством, там же). То есть, с одной стороны, в результате этого процесса мы получаем понятие индивида. С другой — поднадзору единицу. Задача власти заключается здесь в том, чтобы обеспечить автоматическое функционирование власти, а также сделать ее тотальной. А достижению этой цели может способствовать именно информационное общество, обеспеченное в этом смысле всеми техническими средствами. В этом смысле основной целью подобной системы паноптикума является приведение заключенного, а в нашем случае — человека вообще в состояние сознаваемой и постоянной видимости, которая обеспечивает автоматическое функционирование власти. Для целей слежения за поднадзорным, который во времена Фуко признавался заключенным, а сегодня, как мы знаем, это распространяется и на любого человека, находящегося в рамках информационного общества, необходимо, чтобы «совершенство власти делало необязательным ее действительное отправление и чтобы архитектурный аппарат паноптикона был машиной, создающей и поддерживающей отношение власти независимо от человека, который ее отправляет, — короче говоря, чтобы заключенные были вовлечены в ситуацию власти, носителями которой они сами же и являются» [6, с. 245].

Эта власть бестелесна, она не имеет приложения для соприкосновения и физического воздействия на индивида. В этом смысле избыточность демонстративности, массивность и соответственно неповоротливость власти уже не мучает общество. Власть, как говорит М. Фуко, — нередко избыточным образом, — защищает себя в актах наказания (имеются ввиду пытки, казни, судебная система в целом). Тело здесь выступает как некое поле действия и проявления, на котором запечатлеваются печати власти. Таким образом оно является одновременно дискурсом...

Как пишет Фуко: «Тело короля с его странным материальным и мифическим присутствием с той силой, которую он разворачивает сам или передает немногим другим лицам прямо противоположно этой новой физике власти, представленной паноптизмом» [6, с. 254]. В этом смысле дисциплинарная власть функциональна, но и страдает склонностью к систематизации и унификации. Она безусловно механистична, где каждый человек есть «винтик, который можно заменить» — ремейк и аллюзия сталинского индустриально ориентированного лозунга «у нас незаменимых нет». Тоталитаризм согласно рассматриваемой логике рождается в индустриальном обществе, исток которого — дисциплинарная власть: «...здесь требуются механизмы, которые анализируют распределения, нарушения, ряды и комбинации и используют

инструменты, которые делают видимым, записывают, различают и сравнивают: физика существующей в форме отношений и множественной власти, достигающей максимальной интенсивности не в личности короля, а в телах, индивидуализируемых посредством этих отношений», становясь более... прозрачно-бесплотной, что ли, но несмотря на эту эфирность пронизывающей все социальное и индивидуальное бытие.

Одна из наиболее обсуждаемых в этом направлении проблем — проблема трансплантации органов человека. В современном правовом поле заложена доктрина неотчуждаемых прав человека, актуализированная в историческом развитии права, морали, нравственности и философии, среди которых наибольшее количество вопросов вызывают законы, связанные с трансплантацией органов.

Также важным пунктом в данном проблемном поле может стать вопрос: где те граничные условия, задающие меру для выражения нравственно одобряемого и (или) конвенционально закрепленного в общественном сознании или научном сообществе, которые могут стать мерой для критериального обеспечения концепции этико-гуманитарной оценки либо — шире — экспертизы.

Так, онтологическим основанием для парадигмы может стать то, что материальный мир существует как относительно процессуально и феноменологически равновесный несмотря на то, что в любом объекте постоянно происходят изменения, и на макро-, и на микроуровне эти объекты сохраняют самоидентичность. Границы явлений и объектов материальной действительности сохраняются для сохранения самоидентичности этих объектов и явлений. При этом есть ограничения «внешние» и ограничения «внутренние». Данный факт вписывается, в свою очередь, в так называемую общую системность бытия, где свойства объекта охраняются границами других объектов и своими собственными условиями существования. В этом смысле гуманитарная экспертиза может касаться бытия как новая онтология, онтология жизнеобеспечения на основе этических принципов (то есть, в сущности, как биоэтика). Цифровая трансформация может коснуться и телесности человека и его сознания, что, с одной стороны, нарушает общий принцип духовно-телесной целостности, с другой — важный духовный принцип сознания и души — трезвение. Ведь реальность будущего рисуется как протекающая большей частью времени в информационном пространстве, где даже телесность сращена с компьютерными моделями и имплантирована в информационное пространство. И в этом смысле в таком мире не будет различия между виртуальным и реальным. И сейчас уже человек это совокупность его компьютерного следа — его активности в социальных сетях, результатов его информационно-поисковой активности и всех результатов деятельности, зафиксированных в цифровой форме. И опять встает вопрос о его истинном бытии.

В разработанной Б.Г. Юдиным концепции технонауки основными акторами служат «лаборатория», бизнес, медиа и общественность [8]. Это измерение предполагает метафизическую позицию, с которой только и возможно обосновать необходимость сохранения жизни и человечности человека [7, с. 10]. Гуманитарная подразумевает здесь человека, соответственно, ее главный вопрос: какова цена для благополучия и жизнеобеспечения и жизнестойкости, как объект оценки влияет на человека как человека, в его высших сущностных

измерениях, а не только как существа потребляющего, социального и экономического, о чем прекрасно говорит Ж. Бодрийяр в своем анализе человека потребляющего в обществе потребления как системы симулякров и симуляций. Получается, что фиксирование *гуманитарности* экспертизы основывается на применении в процессе экспертизы определенного класса дисциплин и теоретико-методологических подходов, которые, согласно традиционному разделению на естественно-научные, технические и гуманитарные, являются противоположностью объективированному по преимуществу предмету изучения первых двух, а направлены скорее на субъекта — человека, с учетом всех специфически человечески-субъективных свойств и измерений в пределах субъект-объектной системы гносеологически и онтологически понимаемых противоположностей.

Все вышеизложенное, несмотря на предельно общий характер рассуждения, имеет важное значение для определения и обоснования концептуальной парадигмы наиболее общей теории и методологии гуманитарной экспертизы. Так, мы исходим из предположения о возможности некоего инварианта для проведения исследований посредством применения парадигмы гуманитарной экспертизы, представления заключения и последующей конгруэнтности использования объекта экспертизы для человека (в процессе производства и потребления). Речь идет о такой системе оценок либо модели, в которой субъективно-личностные качества экспертов не играют существенной роли, а основную роль выполняет система концептуальных положений, ядром которых выступает этическая либо — в целом — ценностная теория. В таком случае эта теория играет роль парадигмы — в духе понимания этого понятия в теории научных революций Т. Куна. При этом, так сказать, орудием или «механизменной стороной» этой парадигмы, ее методологией является определенная и жестко фиксированная, возможно, алгоритмизированная система [экспертных] оценок, имеющая важную характеристику инвариантности. То, что слово экспертное взято здесь в квадратные скобки, обусловлено тем фактом, что экспертность, как исходящее от группы специалистов, в данном случае не всегда связано с наличием жесткой специализации и компетентности, а может быть, связана с феноменами общественного или индивидуального сознания, такими как мораль, нравственность и т.п.

Приступая к освещению вопроса содержания данной системы оценок, мы, в сущности, имеем дело с определенной этической теорией, базирующейся на четко определенных этических принципах, выступающих в форме норм, заповедей, нравственных принципов и т.п. Но они все обладают ограниченностью в силу исторически обусловленного характера их возникновения и применения. Значит, в основе этой парадигмы должны лежать некие закономерности, предельно очевидные в силу включенности в само бытие. С научной точки зрения такая характеристика называется «*объективностью* знания». Этой характеристикой может выступать принцип системности бытия.

Принцип самотождественности — это принцип обеспечения [сохранения] жизни и здоровья — как сохранения целостности объекта. Вместе с тем существуют системы, которые ради своего самосохранения стремятся разрушить окружающие их системы. Пример тому — авторитарная власть, уничтожающая все вокруг ради своих целей деструктивного существования.

Этот критерий, в свою очередь, в ситуации применения гуманитарной экспертизы конкретного технологического проекта может быть основанием для такого критерия, как «гуманитарное достоинство проекта», включающего в себя такие характеристики проекта по улучшению качества жизни человека: экологическую безопасность, реализацию права человека на благоприятную окружающую среду, духовно-нравственное развитие личности и психологическое благополучие, соответствие российскому законодательству и международно-правовым нормам, а также принцип сохранения физического здоровья и жизни человека, минимальность рисков от внедрения технологий в повседневную жизнь человека, нацеленность проекта на удовлетворение моральных потребностей высокого уровня, способствующих развитию духовно-телесной целостности и охране жизни на Земле.

Таким образом, в связи с приведенным примером самосохранения деструктивных систем: имеется то, что можно обозначить как граничные условия, то есть условия, возникающие в определенных обстоятельствах и в условиях изменений обстоятельств. В приведенном случае граничные условия — это условия, в которых ценности, которые находятся в основе системы гуманитарной оценки смыслового концептуального ядра для гуманитарной экспертизы, приобретают условный характер в силу ограничений обстоятельств, времени, материального мира, пространства и т. п. При этом такие гуманитарные сферы, как юридическая, культурная и нравственная, могут восприниматься как сферы, из которых может исходить понимание и установление граничных условий.

Конечной целью реализации базовых онтологических оснований является способность к перспективному развитию без разрушения мира. На решение обозначенных проблем и должны быть направлены сегодня усилия в контексте проблем биоэтики и этических вызовов.

Основная характеристика критерия оценки гуманитарных рисков внедрения и использования технологий, подразумеваемых в технологических проектах, — сохранение духовно-телесной целостности бытия человека. Интегративность как выражение как раз-таки принципа взаимооберегания и взаимосогласованности всех элементов и уровней, глубинная взаимозависимость и взаимопроникновение и при этом системная упорядоченность — онтологическое и гносеологическое основания для выработки наиболее общих мировоззренческих установок для парадигмальных основ гуманитарной экспертизы, которая в случае ориентации на эти базовые принципы лишается неоднозначности и обусловленности (условности) этических доктрин, превращаясь в научную теорию, выстраиваемую в соответствии с базовыми принципами научности — объективности, доказываемости и даже с принципом наблюдаемости (эмпирической проверяемости).

Это, в свою очередь, поможет сохранить целостность принципов, заложенных в основание самой этики, тех моральных принципов, в соответствии с которыми (и по шаблонам и нарративам которых) развивается человеческая цивилизация. Ведь, действительно, целостность подразумевает приобщение к неким надкультурным, универсальным принципам, одним из которых является принцип единства бытия, в соответствии с чем и развивается бытие человека и культуры.

Список литературы

1. Ашмарин И.И. Надпрофессиональные смыслы гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4. С. 202–205.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. Москва: Постум, 2017. 242 с.
3. Вукчевич Н., Шелекета В.О. Чужой: от этносоциальной герменевтики к трансгуманистическому пониманию эпохи постпандемии (антропологические и культурологические аспекты // Известия ЮЗГУ. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. 2022. № 5. С. 253–266.
4. Петров В.И., Седова Н.Н. Практическая биоэтика. Москва: Триумф, 2002. 192 с.
5. Скирбекк Г. Есть ли у экспертизы этические основы? // Человек. 1991. № 1. С. 86–93.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. 383 с.
7. Цыцарев А.А. Социокультурные основания гуманитарной экспертизы: дис. ... канд. филос. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2012.
8. Юдин Б.Г. Медицина и конструирование человека // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 1. С. 12–20.
9. Bulletin of Medical Ethics. 2000. № 164.
10. International Conference of the Council of Europe on Ethical Issues Arising from the Application of Biotechnology. Proceedings. Oviedo, May 1999. Council of Europe Publishing, 2000.

References

1. Ashmarin II. Nadprofessional'nye smysly gumanitarnoi ekspertizy. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2006;(4):202–205. (In Russ.)
2. Bodriyar Zh. Simulyakry i simulyatsii. Moscow: Postum; 2017. 242 p. (In Russ.)
3. Vukchevich N, Sheleketa VO. Chuzhoi: ot etnosotsial'noi germeneytiki k transgumanisticheskomu ponimaniyu epokhi postpandemii (antropologicheskie i kul'turologicheskie aspekty // *Izvestiya YuZGU. Seriya Ekonomika. Sotsiologiya. Menedzhment*. 2022;(5):253–266. (In Russ.)
4. Petrov VI, Sedova NN. Prakticheskaya bioetika. Moscow: Triumf; 2002. 192 p. (In Russ.)
5. Skirbekk G. Est' li u ekspertizy eticheskie osnovy? *Chelovek*. 1991;(1):86–93. (In Russ.)
6. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat'. Moscow: Ad Marginem Press; 2018. 383 p. (In Russ.)
7. Tsytsarev AA. Sotsiokul'turnye osnovaniya gumanitarnoi ekspertizy: [abstract dissertation]. Komsomol'sk-na-Amure; 2012. (In Russ.)
8. Yudin BG. Meditsina i konstruirovaniye cheloveka. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2008;(1):12–20. (In Russ.)
9. Bulletin of Medical Ethics. № 164. Dec. 2000 / Jan. 2001.
10. International Conference of the Council of Europe on Ethical Issues Arising from the Application of Biotechnology. Proceedings. Oviedo, May 1999. Council of Europe Publishing; 2000.

Информация об авторах

Владислав Олегович Шелекета — ФГБОУ ВО «Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова», Белгород, Россия. **E-mail:** vladshelo@mail.ru

Юрий Юрьевич Легочкин — аспирант кафедры теории и методологии науки, ФГБОУ ВО «Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова», Белгород, Россия.

Анна Олеговна Сабеева — аспирантка кафедры теории и методологии науки, ФГБОУ ВО «Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова», Белгород, Россия.

Information about the authors

Vladislav O. Sheleketa — Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Belgorod, Russia., Belgorod, Russia. **E-mail:** vladshelo@mail.ru

Yuri Yu. Legochkin — postgraduate student of the Department of Theory and Methodology of Science, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Belgorod, Russia.

Anna O. Sabaeva — postgraduate student of the Department of Theory and Methodology of Science, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Belgorod, Russia.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: РЕФЛЕКСЫ КАРТИНЫ МИРА (продолжение)

В.В. Костецкий

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

Поступила в редакцию: 16.04.23

В окончательном варианте: 01.05.23

■ Для цитирования: Костецкий В.В. Мартин Хайдеггер: рефлекс картины мира (продолжение) // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 85–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.8>

Аннотация. В статье центральное внимание уделяется философскому анализу понятия «время». Благодаря М. Хайдеггеру время трактуется вне отношения к движению и трем формам времени (настоящее, прошедшее, будущее). Авторская позиция сводится к тому, что время масштабирует бытие, тем самым представляя разные картины мира и разные онтологии. По своему онтологическому статусу понятия время и знание пересекаются. Что касается традиционных соотношений времени и движения, то это соотношение носит частный характер, значимый при бытовом масштабировании времени.

Ключевые слова: картина мира; субъект; время; язык; симпатия; Аристотель; Августин; Хайдеггер; физика.

Martin Heidegger: reflexes of the picture of the world (be continued)

V. Kostetckii

St. Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of arts, Saint Petersburg, Russia

■ For citation: Kostetckii V. Martin Heidegger: reflexes of the picture of the world (be continued). *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):85–96. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.8>

Original article submitted: 16.04.23

Revision submitted: 01.05.23

Abstract. The article focuses on the philosophical analysis of the concept of «time.» Thanks to M. Heidegger, time is interpreted outside the attitude to movement and three forms of time (present, past, future). The author's position boils down to the fact that time scales being, thereby representing different paintings of the world and different ontologies. In terms of their ontological status, the concepts of time and knowledge intersect. As for the traditional ratios of time and movement, this ratio is of a particular nature, significant in the everyday scaling of time.

Keywords: picture of the world; subject; time; language; sympathy; Aristotle; Augustine; Heidegger; physics.

Что же такое время?
 Если никто меня об этом не спрашивает,
 я знаю, что такое время;
 если бы я захотел объяснить
 спрашивающему — нет, не знаю.

Аврелий Августин

Часть вторая: немного истории

В докладе «Время и бытие», прочитанном М. Хайдеггером во Фрайбургском университете в 1962 году, много того, что Т.В. Васильева называла «артистичной герменевтикой». Безусловно, это достоинство философского текста. Однако, у М. Хайдеггера «артистичной герменевтики» слишком много, она перехлестывает через край. Почему-то никто не восторгается «артистичной герменевтикой» Аристотеля, а она тоньше, изящнее, ненавязчивее хайдеггеровской. Например, Аристотель говорит: «Каждый может рассердиться — это легко; но рассердиться на того, кого нужно, тогда, когда нужно и так, как нужно — это дано не каждому». В другом случае Аристотель, комментируя «порядочность», пишет: «Порядочность и порядочный человек — это тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законное право» [1, с. 338]. Аристотелем введено в философский оборот много терминов, порой неологизмов. Аристотель терминологически изобретателен и ярок, только артистичность совсем другого свойства, нежели у Хайдеггера.

«Артистичная герменевтика» М. Хайдеггера в докладе «Время и бытие» не может не вызывать иронии пафосом подачи докладчиком самого себя. Докладчик претендует на абсолютную оригинальность в трактовке объявленной им темы, а это далеко не так. Да, Хайдеггер оригинален в сравнении с физиками в трактовке времени, но и не более того. Физика за две с половиной тысячи лет в трактовке времени накатала две колеи, которые ведут в никуда. С одной стороны, движение определяется временем (Гераклит, Ньютон). С другой стороны, время определяется движением (Аристотель, Лейбниц, Эйнштейн). М. Хайдеггер, безусловно, прав в том, что выводит время за пределы сопоставления с движением и пространством: ставит время *рядом* с бытием и продельвает манипуляции с «потаенным и непотаенным». Другое дело, что Хайдеггер прав в том, в чем он оказывается неоригинальным.

Тема времени в том же объеме, что у Хайдеггера — если не в большем, — представлена бл. Августином в известном трактате «Исповедь». Даже терминология отчасти совпадает. Так, Августин пишет: «Время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник...» [2, с. 295]. Аврелий Августин отдает отчет и в том, что время не сводится к детским представлениям о настоящем, прошлом и будущем: «Кто решился бы сказать, что трех форм времени, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет?» [2, с. 295].

Что касается термина «бытие» в его философском значении, то в античности этот термин образован в период становления логики от глагола-связки «быть», например, «Сократ есть человек», но также «Сократ был человеком» или «Сократ будет человеком». В отглагольном существительном сохраняется

аллюзия времени. Но для той формы логического мышления, которая называется «суждением», фактор времени безразличен. Условно «четвертое измерение» времени, якобы обнаруженное Хайдеггером, есть «логическое измерение» времени, то есть за пределами настоящего, прошедшего и будущего. Оно и было зафиксировано Парменидом в термине «бытие». При переводе на немецкий язык изначального смысла слова «бытие» возможен только термин *Sain*, но никак не *Dasain*: это не «вот бытие», не «тут бытие», не «пробытие» и уж совсем не «присутствие». М. Хайдеггер обрушивается на традицию сводить происхождение термина «бытие» к логической связке [3, с. 76] совершенно напрасно. А.О. Маковельский при обширном комментарии Парменида использовал даже выражение «безвременность бытия» [4, с. 398] в силу логического (отчасти математического) характера этого термина у Парменида и Зенона. Г. Гегелю в его «Науке логики» нужен был именно такой смысл «бытия», чтобы конституировать «становление». Углубляясь в «диалектику бытия» посредством «становления», Гегель в итоге сформулировал принцип «единства логического и исторического». В логике время латентно присутствует («потаянно») в форме дискурса, вывода; точно так же в историческом «ходе времени» есть логическая составляющая. Никакого «откровения» в этом нет. Немецкий мыслитель М. Хайдеггер в своей «артистичной герменевтике» сначала отказался от логической ипостаси «бытия» в «поисках утраченного времени», а потом вдруг обнаружил его в таинственно-потаянном «четвертом измерении». В данном случае «артистичная герменевтика» сыграла не лучшую службу. Тем не менее Хайдеггеру удалось вывести понимание времени за пределы традиционных «форм времени» в виде настоящего, прошедшего и будущего — время, действительно, к любым формам времени не сводится.

Сведение времени к настоящему, прошлому и будущему было положено софистами при грамматическом анализе глагола. Однако во времена Парменида абстрактного понятия «время» (*χρονος*) все еще не существовало, точно так же, как не было понятий «искусство», «музыка», «архитектура», «художник». Этот факт только кажется удивительным. В России понятия «время» тоже не было до тех пор, пока механические часы не стали обычным явлением. Существовал ряд слов, который полностью удовлетворял потребности в хронологии. Среди таких слов были: черед, срок, пора. Еще В. Даль зафиксировал ироничное отношение к новому понятию «время»: «Дураку что ни время, то и пора». Слово «черед» означает последовательность, слово «срок» означает длительность, слово «пора» выделяет нужный момент — и все это в отношении практических действий, а не «времени». Частично потребности в хронологии удовлетворялись календарем и календарным подходом типа «до потопа — после потопа». Метки времени, естественно, существовали, но не само понятие «время».

Время как общее понятие привносится в общественное сознание Европы с изобретением механических часов с циферблатом и стрелками (городские башенные часы, XIII век). Привычка к часам обернулась «переживанием времени»: время стали чувствовать; вот оно «идет», «ползет», «бежит», «торопится», «летит». Посредством пресловутого «онтологического доказательства бытия бога» время превращается в «физическую реальность»: раз ее чувствуют и измеряют, значит, она есть. Эта мысль, кстати, тоже известна бл. Августину. Культурологическая история с «временем» точно такая же, как с «небом»: все

привыкли *видеть небо* высоко, а *на небе* видеть звезды. Греки «переживали» небо как «твердь», а звезды воспринимались как отверстия в тверди, через которые просачивается светящийся эфир или свет от колесницы солнца. Однако при всей очезримости неба оно оказалось фантомом.

С изобретением механических часов общественная культура регламентировала время в привычных календарных формах: настоящее, прошлое, будущее. С понятием «ускорение» сложилась наука физики; это означает, соответственно, что европейская физика сложилась вокруг привычно-наглядного понимания времени с использованием механических часов, «будильника».

В античную эпоху будущий концепт времени определялся не в направлении физики: это судьба, рок, доля, провидение, фатум. В религиозном понятии «провидение» вообще слиты воедино три разных понятия: время, бог, бытие. Отсюда сакраментальное «что есть, то и будет». Время «имеет место быть», как выражался Хайдеггер, но не в качестве будильника, а в качестве событий. В событиях есть момент воли — доброй или злой. А. Шопенгауэр не без оснований вводил в картину мира «Мировую волю» — что бы она ни значила.

В греческой мифологии не было божества времени; были Ананке и ее дочери Мойры. Ананке вращает веретено, прядя нить «бытия», а Мойры помогают нить скручивать. А.Ф. Лосев обращает внимание на этимологию: «Мойры (мойра букв. «часть», «доля», отсюда «участь, которую получает каждый при рождении) <...> понимаются теперь как рок («то, что изречено») и судьба («то, что суждено»)» [5, с. 374]. В этимологической связке рок-речение уже соединены воедино язык и бытие, слово и бытие.

«Судьба» имеет место не только в отношении людей, но в отношении организации любых событий, от хода природной эволюции и истории цивилизаций до мельчайших проявлений быта. «Судьба» есть тоже сила. Физики порой забывают, что понятия «сила» и «энергия» изначально сложились вне физики, а порой и непосредственно в теологии. Сила слова, сила авторитета, сила духа — все это силы, меняющие поведение людей, меняющие ход принятия решений, меняющие историю. Аналогичным образом «энергия» буквально означает задействованность, вовлеченность в дело (от *εργον* — дело, действие, поручение). В общем случае «силы судьбы» удерживают реальность в определенных рамках, проявляют себя как бы в качестве регулятора-светофора. Светофор обладает странной силой: по мановению светового сигнала останавливается поток автомобилей или, напротив, возобновляется их ускорение. Светофор реально может стать для кого-то судьбой, роком, несчастной или, напротив, счастливой долей. Настоящая физика времени в судьбоносности, а не в часах и «числе движения» (позиция Аристотеля в его «Физике»).

Надо заметить, что вся авторская философия Мартина Хайдеггера в чрезвычайной мере зависит от метафизики Аристотеля; это очевидно любому профессионалу, в этом признавался он сам, об этом говорили его ученики, не забывают говорить переводчики. Однако так сложилось, что знатоки Хайдеггера, как правило, не являются знатоками Аристотеля. Виной тому западная традиция истории философии: Аристотеля то подгоняли под Платона, то противопоставляли ему. Оба подхода односторонни. Платон выстраивал свою «картину мира» через обращение к Пармениду и Пифагору — порой мифологизируя свое учение ради целостной концепции. Аристотелю подобный подход чужд;

он отказался от выстраивания «картины мира», но сосредоточил свое внимание на методе «миропонимания», причем трактуя миропонимание через язык. Это как раз тот момент, когда Хайдеггер приближается к Аристотелю в своем профессионализме.

Для Аристотеля язык не есть способ общения; язык только используется человеком для общения, как, например, вода используется для питья. Понятно, что от изучения многочисленных способов питья воды: стаканами, флягами, под струей — суть воды не станет яснее. Язык в понимании Аристотеля есть тот способ, каким не люди, но вещи сказываются о себе и друг о друге, «кажут себя».

Вещи не могут не казать себя, не «сказываться», потому что такова их «энтелехия». Традиционно считается с отсылкой к трактату «О душе», что Аристотель придумал понятие «энтелехия» для объяснения феномена «души». Это не совсем так. Понятием «энтелехия» Аристотель видоизменял понятие «бытие», чем потом не стали пренебрегать Гегель и Хайдеггер. Энтелехия предполагает, что «то, что есть» (собственное выражение Аристотеля — как заметил в «эпоху гуманизма» замечательный филолог Лоренцо Валла) — «сущее», «вещь», — было ожидаемым, чаянным, желанным еще до появления этого сущего; соответственно, вещь при ее появлении на свет стремится быть тем, чем ее ждали и к чему призывали. Отсюда так называемая «телеология» Аристотеля. Энтелехия представляет собой прежде всего одухотворенное ожиданиями бытие и лишь благодаря этому привлекается к трактовке «психэ», души. Кстати, Аристотель использовал слово «энтузиазм» [1, с. 636] — так что в конструкции энтелехии есть нечто от энтузиазма. «Бытие» у Аристотеля не является «нечаянным», оно — чаянное. И потому в «бытии» ничто не существует для себя, и все существует для другого.

Мысль Аристотеля о том, что вещь не просто существует, но стремится быть собой — в соответствии с ожиданиями ее еще до ее появления на свет, — философы Стои представили сначала «тоносом» (τονος — напряжение, натянутость), потом «логосом», а римские стоики то и другое объединили в понятие «интенция» (от intentio — натягиваю, напрягаю). Понятие интенции оказалось очень близким арабским мыслителям в их трактовке «категорий» и «универсалий». В результате зависимости средневековых текстов от арабских переводов Аристотеля понятие интенции стало широко использоваться в латинских текстах, в том числе в текстах Дунса Скота (1270–1308 гг.). При подготовке диссертации о Дунсе Скоте М. Хайдеггеру пришлось глубоко вникать в понятие интенции, в результате чего он оказался у истоков этого понятия — Аристотеля. Когда В.В. Библихин решил переводить термин «бытие» в трактатах Хайдеггера, то есть пресловутый «Dasain» («присутствие»), то в этом слове отчасти верно отразилось значение слова «энтелехия» применительно к «бытию». «Присутствие» предполагает, что присутствующего ожидали, и это «ожидаемое» не заставило себя ждать, явилось вовремя. Все энтелехияльные коннотации «бытия» Хайдеггер намеренно означивал разного рода «заботой», «ответственностью», «присутствием». Коллеги с радостью объявили Хайдеггера «экзистенциалистом» по типу литераторов, чему философ, естественно, сопротивлялся.

Аристотель фактически отказался от термина «бытие», справедливо полагая его устаревшим. Хайдеггер, реанимируя термин «бытие» посредством

замены *Sain* на *Dasain*, лишь по видимости обращается к Пармениду, реально погружаясь в дефиниции христианского средневекового аристотелизма. В собственно аристотелевских суждениях намеренно игнорируется связка «есть» — что оставили без внимания сначала стоики, потом арабские мыслители, затем ученые богословы и далее вся университетская традиция вплоть до настоящего времени. Как свидетельствуют тексты, Аристотель никогда не говорит «Сократ есть человек»: он переставляет субъект и предикат местами, чтобы этой связки не было. Получается: «Человек — сказывается о Сократе».

Уже в самом начале трактата «Категории» появляются выражения типа: «...“человек” сказывается об отдельном человеке, а “живое существо” — о “человеке”...» [6, с. 54]. В такой форме суждения предикат на первом месте, субъект на последнем, а вместо связки «есть» используется глагол «сказывается». Спрашивается: «Кем сказывается?» Ответ Аристотеля примерно таков: «Не кем, а чем. Чем? — Да всем: одеждой, мимикой, жестами, речами». Вся телесность Сократа «говорит», что он не рыба, не статуя, не фрукт. Этот язык понятен даже птицам. А на каком человеческом языке реализуется то, что очевидно: эллинском, персидском, семитском, индусском, — не имеет значения. Само бытие есть язык, но язык не как фонемы-морфемы-синтаксис. Хайдеггер уловит эту мысль Аристотеля своим громким заявлением «язык — дом бытия». В ответ экзистенциалисты, особенно французские, падут ниц перед «сумрачным германским гением».

О связи бытия, судьбы и языка может свидетельствовать сама история языка. Эллы и римляне веками жили «в соседях», иногда на одной территории и порой говорили на обоих языках, но общего языка римско-эллинского почему-то не образовалось. Эллинские диалекты оставались эллинскими, латинские латинскими. Что-то удерживало диалекты в пределах одного языка, точно так же, как что-то не позволяло греческому языку и латинскому объединиться в один язык. Вроде семья языков одна, индо-европейская, и корни многих слов общие, и народы вживую общаются столетиями, но общность языка не возникает. Так в чем дело?

На этот вопрос отвечает теория Ф. де Соссюра: за изменения языков отвечает Время (с большой буквы) [7, с. 52–53]. Соссюр утверждал, что язык на все человечество один, но он неудержимо изменяется Временем. Люди в их отношениях, миграциях, сменах поколений при всем желании не могут сохранить в неизменности свой язык: он не совсем их. Люди владеют «родным языком», не будучи его собственниками. Соответственно, именно Время не позволяло диалектам Эллады и Рима разойтись настолько далеко, чтобы стать разными языками; и Оно же не позволяло слиться двум языкам в единый язык, несмотря на наличие всех социальных условий. Из этого следует странный вывод: две близкие цивилизации — эллинская и римская — существуют одновременно, но каждая *в своем* времени. Как это возможно? Между тем аналогичная ситуация характерна для сосуществования любых цивилизаций: они не смешиваются между собой (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, О. Тойнби, Л.Н. Гумилев). М. Хайдеггер уже не замечает этой проблематики «времени и бытия», а проблема времени только с этого и начинается.

Часть третья: от истории к метафизике

В ранней античной мифологии у каждой вещи, события была своя мойра (доля, участь); у римлян их осталось только три. Мойра Атропос — «неотвратимая» (буквально: не увернуться; «не отвертеться»). Клото — «прядающая» нить жизни каждому еще до его рождения. Лахесис — «тянущая жребий». В мифологических концепциях нет «времени», но если бы оно было, то было бы структурированным по «долям», причем вне механического «до» и «после». Структурированность времени демонстрирует и реальная история человечества. Структурированность времени игнорируют физики, а зря. И. Ньютон прямо постулировал, что время «течет» равномерно и прямолинейно, А. Эйнштейн внес поправки, которые по большому счету не меняют философской традиции. Спор о взглядах на «время» между известными физиками лишь повторяет античные антитезы: движение определяется временем (Гераклит) или время определяется движением (Аристотель).

Однако время привязано к движению лишь по видимости, подобно тому, как числа «привязаны» к яблокам и прочим предметам. Хайдеггер не связывает время ни с пространством, ни с движением: связывает с бытием. В этом есть резон. В качестве примера может служить подход французского историка Ф. Броделя к истории цивилизации. История будет очень по-разному выглядеть в зависимости от масштаба времени. Так, при масштабе в сутки история будет политической, а при масштабе в десятки лет история будет экономической. При масштабе в сотни лет окажется, что в человеческой истории есть константы, например характер народов, «дух народа». Аналогичным образом при смене масштаба времени вместо биографии индивида появляется биография рода: так, на улицах города можно столетиями видеть голубей или ворон, только это будут не одни и те же голуби и вороны. Смерть индивидов не попадает в масштаб времени.

Точно также при смене масштаба времени физическая картина мира будет сильно меняться. Например, когда время меряют сутками, то Солнечная система будет выглядеть привычным образом: вокруг светила кружат шарики планет. Но если изменить «масштаб видения» с суток до года или столетия, то планеты будут видны сразу во всех точках своих орбит, то есть воображаемые орбиты предстанут не траекториями на карте, а реальными «кольцами». Аналогичным образом на ночных фотографиях при большой выдержке движущиеся с фарами автомобили превращаются в «кометы». Время — это, прежде всего, то, что масштабирует бытие, меняя тем самым картины мира. Когда физики масштабируют время «стандартным» образом, это свидетельствует только об очередном явлении антропоморфизма в науке.

При масштабировании времени бытие микроба может стать необъятным или, напротив, бытие вселенной стать точечным. В искусстве можно задать эпопею подобно «Войне и миру» Л.Н. Толстого, а можно в эпопею превратить один день Ивана Денисовича по примеру А.И. Солженицина. Эффектом масштабирования может оказаться пресловутый феномен «расширения Вселенной». «Красное смещение» в спектре удаленных звезд можно объяснять через движение — что по привычке делают физики уже сто лет, а можно временем: время «замедляется» по мере удаления звезд от наблюдателя — соответственно,

спектр смещается в сторону длинных волн. Более того, если пропустить вид звездного неба (особенно в телескоп) через фильтр времени, то неизвестно, что от «звездного неба» вообще останется.

Масштабирование времени — реальный процесс, реальность которого определяется субъектностью. В своей философии М. Хайдеггер решительно меняет смысл понятия «субъект». После Дж. Беркли субъект стал соотноситься с объектом на правах «принципиальной координации», причем под субъектом понимался человек, «Я». Для Хайдеггера объекты субъектны сами по себе: «Это метафизическое значение понятия субъекта не имеет ближайшим образом никакого подчеркнутого отношения к человеку и тем более к Я» [8, с. 48]. Субъект — это то, что воспринимает свое окружение относительно себя и, тем самым, «видит» его. Например, деревья в лесу «видят», что вокруг них растет. И в этом видении есть собственная «воля»: господствовать над одними и нравиться другим. Понятие субъекта в его философском значении так и следует понимать: субъект — то, что видит свое окружение (объекты), стремясь к доминированию и признанию. Все вещи субъектны, поэтому отношения между вещами не лишены симпатии и синергии, — что было известно в первобытной культуре, но не известно современной науке. Между тем типичным примером синергии и симпатии являются отношения этноса и ландшафта в качестве родины. «Любовь к родине» не поэзия, а презумция выживаемости. Как можно любить пустыню? Но арабы любят. Как можно любить тундру? Но аборигены Севера любят ее. Ландшафт реагирует многими способами, начиная с погоды и кончая полезными знаниями в сновиденческих практиках.

Субъектность эмпирически определяется наличием «точки зрения», видением, в том числе видением себя со стороны. Во времени есть, например, такая субъектность, такая «точка зрения», с позиций которой видно все человечество во всей его истории, от зарождения до исчезновения. Есть и точка зрения, с которой видно, что человечество на планете Земля является сезонным явлением, подобно временам года. Например, Гесиод упоминает о пяти сезонах разного рода «человечества». Приходит очередная геобиологическая весна, возникает «человечество»; оно развивается один сезон до каких-либо итогов, потом приходит осень со своим листопадом и нет человечества. Аналогичным образом у вселенной есть свой «шестоднев», увиденный однажды шумерами и пересказанный семитами.

Физики связали время с движением, а движение с силами. Между тем время — всегда сила. Такая же, как знание. Тела падают вниз — сила притяжения; но сила притяжения потому и проявляет себя, что время разрешает ей быть. Время всем «силам» позволяет «быть»; оно остановится, и нет сил. Подобно тому, как рубильник в электросетях отключили, и нет сил ни для освещения, ни для движения.

Можно сказать вслед за Роджером Бэконом «знание — сила», но можно сказать и «время — сила»; можно точно также сказать «время — знание». Можно, потому что все три понятия: знание, сила и время — философски не определены. В физике время определяется через движение, а движение через время — тавтология. И. Ньютон определил силу тоже через движение, причем в абсолютном изотропном пространстве и абсолютном изотропном времени.

Что касается «знания», то оно до сих пор никем не определено. В самом деле, нельзя же считать определением знания определение через сознание, и наоборот.

Термин «знание» появляется благодаря системе школьного образования, причем исключительно в рамках «полуобразованности» [9]. При полуобразованности знание усекается с двух сторон: со стороны истории этого знания и со стороны его применения (и неприменения). Например, догма «вода закипает при ста градусах» приводит нерадивых студиязусов к казусам в горах. В древнегреческом языке «знание» различалось по своему источнику. Знание из авторитетного источника — «гносис», из случайного — «докса». Знание из опыта — «эпистеме», знание путем логического вывода — «матема». Знание, с которым умный не спорит — «догма». Знание, которое интересно выслушать — «мифос». Знание, которое может быть у животных, людей, богов, насекомых — без разницы, — «логос».

Методология «естествознания» приводит в смущение всякого, кому приходится говорить о наличии знания у животных. Дескать, за пределами человека только коды и шифры рефлексов. Но домашние питомцы что-то знают о своем хозяине, хотя бы потому, что он «их». Даже органы нашего тела о нас что-то знают [10, с. 238–239]. Знают, потому что органы тела субъектны. Представление о бессубъектности тела держится на ложных метафорах типа «сердце — насос». Так и мышцы — насос, и кровь в качестве «неньютоновской жидкости» сама себе насос. По отношению к сердцу требуется совсем другая метафора, типа осведомленного слуги в барском доме. Сердце, печень, репродуктивные органы многое знают о своем хозяине. Напротив, современный человек мало знает о том, что такое знание. Была такая восточная притча. Два монаха наблюдают за золотыми рыбками в императорском пруду. «Как должно быть счастливы эти рыбки!», — восклицает один. Второй возражает: «Откуда ты знаешь, счастливы ли они, ведь ты не рыба». Первый монах парирует: «Откуда ты знаешь, что я могу знать, ведь ты не я».

Как ни странно, но все особенности разного рода «знания» применимы и к времени. Время может быть мифично, логично, догматично, математично, случайно, авторитетно и даже интересно. Потому что знание «присутствует» во времени, если не определяет его. Главная особенность времени, можно сказать, в том, что время всевидяще. В самом этом видении проявляется знание. Логос и Хронос, по сути, начинают совпадать друг с другом. В результате время «теряет» придуманную И. Ньютоном изотропность. Если пространство «географично», то время «хронографично» — оно располагает своими ландшафтами.

Один из ландшафтов времени — это язык. Язык существует не в форме «общения», а в форме «видения», следствием которого выступает и «общение». Чтобы избежать двусмысленности, достаточно сказать, что вещи видят человека, тем более когда он на них смотрит. Точно так же вещи выставляют себя напоказ. Аристотелевские «категории» представляют способы представления себя напоказ: с одной стороны, с другой стороны — и так десять раз. Боэций переводил на латынь греческое слово «категории» термином «предикаменты» — предписания. В предписаниях «категорий» скрывается язык по типу: движение — глагол, качество — прилагательное, количество — числительное, — только аналогия всегда не полная. Аналогия очевидная, но не полная

по той причине, что язык «сказываемого» — это не лингвистика, а эстетика. Вещи не говорят о себе, но кажут себя — и наказывают непонятливых. До Г. Гегеля сотни веков предпринимались попытки увязать аристотелевские категории то с языком, то с логикой. Только Гегель осознал, что это пустое занятие. Как только Гегель встал на путь эстетической трактовки категорий, перед ним раскрылся путь «Науки логики» вне «формальной логики» (которая существует исключительно на основе вербального языка).

Для Гегеля время «действительно» в логике «духа времени». Не время «есть», а дух времени. Физика имеет дело не со временем, а с промежутками времени, с часами. На это обращал внимание еще бл. Августин: «...мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой...» [2, с. 295]. Но «промежутки времени» представляют время только с одной стороны — количественной. Между тем «дух времени» имеет место в аспекте всех категорий, и аристотелевских, и гегелевских. И качество, и отношение, и разные виды противопоставления, и часть с целым, и единичное с общим, и случайное с необходимым — вся «диалектика» без остатка совместима именно с духом времени. Соответственно, все существующее в своем времени будет детерминировано диалектикой категорий.

Дух времени — странная вещь. В духе времени все отмеряно, мера являет себя, причем с необходимостью и жестко. Границы, казалось бы, ничем не обозначены, только нарушать их нельзя, да и не получится. Например, в истории познания Т. Кун обнаруживает «парадигму». Парадигма являет собой пример духа времени, за пределы которого никто не выходит. Если выходят одиночки, их замалчивают или уничтожают со странным фанатизмом. Точно так же проявляет себя «осевое время» К. Ясперса: цивилизации от Китая до Средиземноморья резко бодрятся в определенное время. Весьма показательны истории с «духом народа». Дух народа способен сохраняться при смене состава населения, смене ландшафта, изменении этноса или даже расы, замены языка. Дух народа способен даже сохраняться с уничтожением самого народа — в памятниках письменности, в руинах культуры. Этому факту удивлялся еще бл. Августин: «Одним Бог заповедовал одно, другим — другое, в соответствии с условиями времени... Значит, правда бывает разной и меняется? Нет, но время, которым она управляет, протекает разно: это ведь время» [2, с. 95].

По отношению к Времени мир существует в качестве произведения искусства, которое творится на глазах у всех, причем не взирая ни на что и ни на кого. Заканчивая свою «Исповедь», бл. Августин восклицает: «Итак, мы видим, что Ты сделал, ибо мир существует. Но существует он потому, что Ты его видишь» [2, с. 373]. Видение — очень емкое понятие. Видеть и знать, видеть и понимать, видеть и присутствовать, видеть и быть.

Главная особенность видения в том, что видение не физиологично. Зрение физиологично, но не видение. Как говорил Цицерон: «А мы ведь воспринимаем видимое не глазами <...> видит и слышит именно душа, а не части тела, которые служат ей как бы окошками» [11, с. 223].

В монотеистических религиях Верховная Личность всегда субъектна с точки зрения видения: Бог видит все, так что само видение провиденциально. У Сенеки в его нравственных наставлениях есть замечательное наблюдение: «Самое благотворное — жить словно под взглядом неразлучного с тобою

человека добра» [12, с. 57]. Ход мыслей Сенеки близок и Хайдеггеру: «Быть под взглядом сущего захваченным и поглощенным его открытостью <...> вот существо человека в великое греческое время» [8, с. 5]. Вселенная существует «под взглядом» — в этом специфика того, что называется патетично «бытием». Ж. Лакан говорит: «В мировом спектакле мы являем себя зрелищем» [13, с. 81]; да, и не только мы. Вселенная существует «зрелищем», как и все в бытии.

Время — не только «честный человек» по выражению Бомарше, но еще и нечто «бодрое». Dasain M. Хайдеггера, в отличие от обычного Sain, есть нечто «бодрое». «Дазайн» — это «бодрое бытие», отчего переводчик переводит на русский язык «бытие» как «присутствие». Бодрость тоже имеет свою причину: это увиденное, внезапно раскрывшееся взгляду субъекта и, тем самым, ставшее легким для принятия решения или свершения действия. Увиденное феноменологически тождественно проясненному: видение и свет соотносительны, причем видение первично, свет вторичен.

Время существует физически не как движение, а как условие всеобщего видения; свет существует как производная видения. Видение, в свою очередь, есть атрибут субъектности. За счет субъектности время выходит за пределы физики.

В науке физики время увязывается с движением, а свет с электромагнитными колебаниями, «волнами». Это чисто историческая условность. За пределами этой условности время связано с субъектностью, а свет с видением. При анализе того, что такое «видение», опять приходится обращаться к субъектности, а субъектность вновь приводит к времени. Что самое странное в этой связи, так это выпадение «движения». И это не случайно. Полезно вспомнить великого Зенона Элейского с его вечными «апориями»: движения нет. Того движения, которое представляют себе физики в образах текущей воды или летящей стрелы. Между тем эти образы становятся бесполезными уже по отношению к электричеству: «ток идет» — что это значит? Ток течет и не может не течь. По отношению к «току» даже понятие скорости бесполезно: ток идет, но без скорости. Потому что физика «тока» другая, нежели течение воды в водопроводе. Для иллюстрации этой мысли достаточно вспомнить сказку А.С. Пушкина про работника Балду, который отправил на перегонки бесенка и зайчонка. Хитрость Балды состояла в том, что на старте был один зайчонок, а на финише точно такой же другой. Движение было *обозначено*, но его в натуре не было.

Если вспомнить «синематограф», то его принцип в том и состоит, чтобы видеть движение, которого нет. В кинематографе время реально, движение — нет. Точнее говоря, в кинематографе реальны две величины: время и видение. Они, а не движение, физичны, причем друг через друга.

Видение (с ударением на первом слоге) — это самый странный феномен из всего, что есть в этом мире. В видении есть знание. Знание — сила. В видении есть бытие, причем видящего и видимого. Быть, собственно, и означает видеть и быть увиденным — снова и снова. Поэтому все повторяется и «вечное возвращение» есть вторая сторона бытия, она же время. Что касается видимого «мира», то он есть результат масштабирования времени. Есть бытовой масштаб времени, при котором многое исчезает из картины мира, а многое возникает в форме видимости по типу кино, в том числе движение и производные от него три формы времени.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1983. 830 с.
2. Августин А. Исповедь. Москва: Ренессанс, Сид, 1991. 488 с.
3. Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. Москва: Издатель Савин С.А., 2004. 336 с.
4. Досократики. В переводе А. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. 784 с.
5. Мифологический словарь / под ред. М.Е. Мелетинского. Москва, 1991. 736 с.
6. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1978. 687 с.
7. Сосюр Ф. Заметки по общей лингвистике. Москва: Прогресс, 1990. 280 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Республика, 1993. 447 с.
9. Костецкий В.В. Полуобразованность и полунравственность в системе образования // Педагогика. 2010. № 1. С. 40–47.
10. Костецкий В.В. Экстатичность культуры и проблемы эстетики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2022. 450 с.
11. Цицерон М. Избранные сочинения. Москва: Художественная литература, 1975. 456 с.
12. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986.
13. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа. Семинары. Москва: Гнозис; Логос, 2004. 304 с.

References

1. Aristotel'. Sochineniya. Vol. 4. Moscow: Mysl'; 1983. 830 p. (In Russ.)
2. Avgustin A. Isposed'. Moscow: Renessans, SiD; 1991. 488 p. (In Russ.)
3. Vasil'eva TV. Sem' vstrech s M.Khaideggerom. Moscow: Izdatel' Savin S.A.; 2004. 336 p. (In Russ.)
4. Dosokratiki. V perevode A. Makovel'skogo. Minsk: Kharvest; 1999. 784 p. (In Russ.)
5. Mifologicheskii slovar'. Ed. by E.M. Meletinskii. Moscow; 1991. 736 p. (In Russ.)
6. Aristotel'. Sochineniya. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1978. 687 p. (In Russ.)
7. Sossyur F. Zametki po obshchei lingvistike. Moscow: Progress; 1990. 280 p. (In Russ.)
8. Khaidegger M. Bytie i vremya. Moscow: Respublika; 1993. 447 p. (In Russ.)
9. Kostetskii VV. Poluobrazovannost' i polunravstvennost' v sisteme obrazovaniya. *Pedagogika*. 2010;(1):40–47. (In Russ.)
10. Kostetskii VV. Ekstatchnost' kul'tury i problemy estetiki. Saint Petersburg: Aleteiya; 2022. 450 p. (In Russ.)
11. Tsitseron M. Izbrannye sochineniya. Moscow: Khudozhestvennaya literature; 1975. 456 p. (In Russ.)
12. Seneka L. Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu. Kemerovo; 1986. (In Russ.)
13. Lakan Zh. Chetyre osnovnykh ponyatiya psikhoanaliza. Seminary. Moscow: Gnozis; Logos; 2004. 304 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Виктор Валентинович Костецкий — доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии Художеств», Санкт-Петербург, Россия. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru

Information about the author

Victor V. Kostetskii — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of Saint Petersburg state academic Institute of painting, sculpture and architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia. **E-mail:** kostavictor@yandex.ru

Католическая теология в контексте постмодернистского релятивизма

М.А. Можейко

Республиканский институт высшей школы, Минск, Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 30.03.23

В окончательном варианте: 05.05.23

■ Для цитирования: Можейко М.А. Католическая теология в контексте постмодернистского релятивизма // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 97–102. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.9>

Аннотация. Статья рассматривает современную католическую теологию в контексте, заданном постмодернистскими установками культуры, а именно — феноменом заката метанарраций и принципиального релятивизма, что плохо совмещается с классической богословской традицией. В этих условиях католическая теология, начиная с традиции аджорнаменто, демонстрирует новые установки, которые могут быть рассмотрены и в контексте отказа от жесткой нетерпимости, т. е. своего рода гуманизации.

Ключевые слова: постмодерн; закат метанарраций; католическая теология; аджорнаменто; интенция синтетизма; интегральная теология.

Catholic theology in the context of postmodernist relativism

M.A. Mojeiko

Republican Institute of Higher Education, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 30.03.23

Revision submitted: 05.05.23

■ For citation: Mojeiko M.A. Catholic theology in the context of postmodernist relativism. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):97–102. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.9>

Abstract. The article considers modern Catholic theology in the context set by the postmodern cultural attitudes, namely, the phenomenon of the decline of metanarrations and fundamental relativism, which does not correlate well with the classical theological tradition. Under these conditions, Catholic theology, starting with the Agiornamento tradition, demonstrates new attitudes that can also be considered in the context of the rejection of severe intolerance, that is, a kind of humanization.

Keywords: postmodern; decline of metanarrations; catholic theology; agiornamento; intention of synthesistism; integral theology.

Проблема взаимодействия религиозных традиций в культуре постмодерна

Культура постмодерна, оформившаяся во 2-й половине XX в., — это культура торжества аксиологической толерантности, ибо программно основана на отказе от признания какой бы то ни было семантической или ценностной системы (научной теории, философского метода, политической доктрины, религиозного вероучения и т.п.) в качестве приоритетной. Это касается

практически всех сфер современной культуры, не позволяя последней центрироваться вокруг какой-нибудь одной мифологемы, которая смогла бы выступить интерпретационной матрицей для всего содержания культурного целого. Такую мифологему Ж.-Ф. Лиотар называет *большим рассказом* или *метанаррацией*, а современную эпоху — эпохой *заката метанарраций* [1, с. 140–158].

Идея заката метанарраций сформулирована Ж.-Ф. Лиотаром на основе идей Ю. Хабермаса и М. Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии. На основании *дискурса легитимации* в той или иной конкретной традиции и оформляются, по Ж.-Ф. Лиотару, *большие наррации* (*великие повествования*), задающие семантическую рамку любых дискурсивных практик в данной культуре. Ф. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о *доминантном повествовании* — своего рода коде, который функционирует в соответствующей традиции как нерелексивируемая система координат, внутри которой «коллективное сознание» моделирует «в социально символических актах» свои «культурно опосредованные артефакты» [2, р. 20].

Ж.-Ф. Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как *культуру больших нарраций*, выступающих в качестве определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К метанаррациям Ж.-Ф. Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т. п.

В этом отношении эпоха постмодерна — это эпоха крушения интерпретационных матриц, претендующих на какой бы то ни было приоритетный статус (т. е. воспринимаемых культурной средой в качестве предпочтительных — так называемых правильных). Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, а санкционированный культурной традицией (репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности — вариативностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку.

Практически девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциональная) универсальность: Ж.-Ф. Лиотар оценивает консенсус в качестве не только устаревшей, но и *подозрительной* ценности.

Таким образом, постмодерн может быть определен как своего рода *недоверие к метаповествованиям* (Ж.-Ф. Лиотар): прежние *великие повествования* распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая — не более, чем одна из многих, и ни одна из них не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Отвергая все метаповествования (все модели объяснения мира), постмодернизм заменяет их плюрализмом *фрагментарного опыта* (И. Хассан). Идеалом стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия. Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа *мерцизма* К. Швиттерса в дадаизме) в универсальный принцип построения культуры.

Сосуществование в едином пространстве аксиологически взаимоисключающих друг друга различных культурных традиций порождает — в качестве своего рода аннигиляционного эффекта — «невозможность единого зеркала

мира», не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой «метанаррации» [3, р. 54–69]. Ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе — нормативной и, наконец, единственно легитимной) метанаррацией. В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована традиция отказа от традиции.

В этой ситуации универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма: так, в частности, если модернизм характеризовался европоцентристскими интенциями, то постмодернизм, по оценке Ж.-Ф. Лиотара, задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях: «эклетицизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед — в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге» [4, р. 334–335].

Апплицируясь на различные предметные области, концепция заката метанарраций, получает широкое распространение и содержательное развитие. При этом, специфицируясь в тех или иных предметных областях, данная концепция обретает новые — подчас неожиданные — черты.

Так, применительно к сфере религиозной веры концепция заката метанарраций получает аксиологически иную — весьма далекую от идеи эклектизма — аранжировку в трудах швейцарского теолога-модерниста Х. Кюнга.

Именно Х. Кюнг в 1962 г. был назначен папой официальным богословским советником на II Ватиканском соборе, однако результаты последнего его не удовлетворили, хотя и инспирировали появление ряда его богословских трудов: «Структуры церкви» (1962), «Церковь на соборе» (1963) и др. В одной из последних своих работ — «Богословие для третьего тысячелетия» (1988) — Х. Кюнг постулирует необходимость нового понимания различных деноминаций и религий. Это новое понимание должно основываться, по мнению Х. Кюнга, на преодолении фатальной замкнутости богословия «на прошлом», ибо современность ставит перед ортодоксальным богословием новые и гораздо более актуальные вопросы, чем те, которыми оно традиционно занималось.

Х. Кюнг, интерпретирует историю христианства как смену парадигм вероисповедания, которые ставятся им в соответствие с большими нарративами. Современность в этом плане выступает эпохой заката больших нарративов, что предполагает снятие межрелигиозных коллизий и дает «новый шанс для религии» в смысле обретения ею адекватного места в плюрализме мировоззренческих парадигм [5, с. 63–65].

Анализируя плюрализм взглядов христианских богословов (в частности, рассматривая на примере концепции К. Барта расхождения между католической и протестантской теологическими системами), Х. Кюнг делает акцент не на фиксации различий (изначально полагая, что принятие икупительной жертвы Христа задает максимально возможную фундаментальность единства всех христианских церквей), но на поиске общности, — центральным вопросом для него становится вопрос, не стали ли христианские направления вероисповедания за последние 400 лет ближе друг другу на уровне теоретического богословия. В зрелый период своего творчества рамки постановки этого

вопроса расширяются: главным для Х. Кюнга становится обоснование возможности веры, а именно — выбора в пользу веры в условиях современного культурного плюрализма.

Создавая теоретическую модель исторической эволюции христианства, Х. Кюнг полагает, что его история христианства (как и история любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с феноменом метанаррации: от иудео-христианской парадигмы раннего христианства — до просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма.

Современность в этом плане выступает для Х. Кюнга эпохой заката метанарраций в полном смысле этого слова: по его мнению, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, — возникающий полицентристский мир демонстрирует радикальный плюрализм как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что конфессиональная среда финальным образом утрачивает гомогенность.

С точки зрения Х. Кюнга, это не только предполагает возможность разрешения экуменистической проблемы внутри христианства, но и снятие межрелигиозных коллизий на основе максимальной открытости религиозных традиций по отношению друг к другу.

Полагая предметом своего исследовательского интереса феномен богословия для третьего тысячелетия, Х. Кюнг оценивает современность как максимально благоприятную культурную среду для того, чтобы индивид мог сделать выбор в пользу веры, и — более того — чтобы выбор этот был рациональным. Феномен заката метанарраций, по оценке Х. Кюнга, не только дает религии возможность преодолеть узкодогматические межконфессиональные противоречия (за радикализм своих взглядов мыслитель едва не был лишен сана католического священника), но и, что значительно более важно, «означает... новый шанс для религии» в смысле нахождения ею адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм [5, с. 75–76].

Модернизация католической теологии и современная философия

Отсчет *новой истории* католической теологии может быть начал с середины XX в., а точнее — со II Ватиканского собора (1962–1965), принявшего масштабную программу адаптации неотолизма к установкам современной культуры и, в частности, ассимиляции теологией новейших философских тенденций. Новый курс современного неотолизма получил название аджорнаменто (итал. *aggiornamento* — *обновление*)¹. Могут быть выделены несколько направлений аджорнаменто: семантически смыкающиеся между собою экзистенциализация (Э. Жильсон, Ж. Маритен) и антропологизация (К. Ранер, М.Ф. Шакка) неотомистской проблематики; ее феноменологизация (Ф. ван Стеенберген,

¹ Применительно к первой половине XX в. правомерно говорить о своего рода пред-аджорнаменто, примером которого может служить влияние философии жизни, философской антропологии и герменевтики на оформление в рамках неотолизма *новой антропологии* Р. Гвардини, строящейся на идее единства имманенции и трансценденции, взаимодействие которых детерминировано универсальным принципом поиска связи вовне.

Ю.М. Бохеньский); параллельно развивающиеся герменевтическая когнитизация (Э. Корет) и методологизация (Б. Лонерган) теологии.

Начало экзистенциализации канонического неотомизма было положено Э. Жильсоном и Ж. Маритеном, использовавшими категориальный аппарат экзистенциализма и предложившими экзистенциальную интерпретацию классической проблемы бытия Божьего: Божественное бытие есть чистый «акт существования», иррадирующее распространение которого инспирирует многообразие форм природного и социального существования (*мистическое фонтанирование*). Человеческое существование описывается в традиционных для экзистенциализма категориях: экзистенция отнюдь не сводится к его бытию, и проявлением этой несводимости является исконная для человека забота о смысле бытия, выводящая человека за пределы посюсторонности.

Аналогично, в антропологической линии аджорнаменто устремленность человеческого существа к *самопревосхождению* (трансцендированию) к Богу обосновывается содержанием в его сознании трансцендентной истины. С позиции К. Ранера, анализ априорного строя человеческого мышления свидетельствует о том, что человек изначально существует как вопрос о бытии, он открыт тотальности Божественного бытия (*слушатель слова Божьего*), и его собственное, личное бытие есть перманентная трансценденция к Богу на основе «предвосхищения» и «предпонимания» сущности бытия Божьего.

Опираясь на концепцию *мистического фонтанирования* Божественного существования, М.Ф. Шакка постулирует единство существования абсолютного бытия и мышления, т. е. Бога и человека. Поскольку человек в своем сознании актуализирует возможные формы бытия Божьего, в силу чего космогонический процесс приобретает антропологическую размерность, постольку самая проблема бытия Бога эксплицитно формулируется у М.Ф. Шакка не как теологическая и не как космологическая, но как антропологическая: Бог конституируется как актуализация трансцендирования человеческого сознания.

Новую интерпретацию получает в контексте аджорнаменто и проблематика христианской философии истории. Традиционный провиденциализм наполняется новым экзистенциально-антропологическим содержанием. Согласно концепции Э. Корета, принципиальная диалогичность человеческого существования креативно объективируется: духовно-личностная диалогичность коммуникаций объективируется в формировании и развитии культуры, а объективацией духовно-сакральной диалогичности, открытости человека к созерцанию Божественного Абсолюта, выступает история как процесс трансцендирования человека к Богу.

Именно из экзистенциально-антропологической ориентации аджорнаменто вырастают как феноменологическое, так и герменевтическое его направления. Так, исходная данность человеческого бытия трактуется в рамках аджорнаменто как *пребывание в мире* (термин Э. Корета, аналог экзистенциалистской *заброшенности*). Однако *мир* выступает в качестве культурно аранжированной системы феноменов сознания, имеющих как интегрально-социальную, так и интимно-личную значимость. Эта индивидуальная значимость мира позволяет задать его *горизонт*, через который человек может приобщиться к целостности исторического опыта (интегрально-социальному значению мира). Поскольку феноменологически этот опыт выражен в языке и представлен

текстами, постольку видение мира обретается человеком посредством их понимания и интерпретации: анализ герменевтических процедур оказывается в фокусе внимания теологии аджорнаменто (Пуллахская школа неотомизма).

Интенция на методологизацию приводит к оформлению в рамках аджорнаменто своего рода метатеологии. Б. Лонерганом предложен принципиально новый подход к толкованию самого предмета теологии, в центре значимости которой не объект и не результат богопознания, но когнитивный механизм процесса постижения сущности и бытия Божьего.

Теология аджорнаменто, таким образом, выступает как «синтетичная» (Ф. ван Стеенберген), «синкретичная» (Ю.М. Бохеньский) или «интегральная» (Ф.М. Шакка).

* * *

Именно в современной культуре с ее идеалом толерантности и отказом от непримиримости в выражении своих воззрений созревают условия для диалога различных мировоззрений. Именно в подобном контексте возможна вся глубина содержания описанной Мартином Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Бога, вскочили и бросились друг на друга, но, поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: «Забыто!»

Список литературы

1. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // *Философия эпохи постмодерна* / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 140–158.
2. Jameson F. *The political Unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981. 296 p.
3. Lemert C. *Postmodernism is not what you think*. London: Oxford, 1997. 185 p.
4. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur la savoir*. Paris, 1979. 197 p.
5. Кюнг Г. Религия на переломе времен // *Arbor Mundi* (Мировое древо). 1992. № 2. С. 63–76.

References

1. Liotar Zh.-F. *Postmodernistskoe sostoyanie: doklad o znanii*. In: *Filosofiya epokhi postmoderna*. Ed. by A. Usmanova. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 140–158. (In Russ.)
2. Jameson F. *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Ithaca: Cornell University Press; 1981. 296 p.
3. Lemert C. *Postmodernism is not what you think*. London: Oxford; 1997. 185 p.
4. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur la savoir*. Paris, 1979. 197 p.
5. Kyung G. *Religiya na perelome vremen*. *Arbor Mundi* (*Mirovoe drevo*). 1992;(2):63–76. (In Russ.)

Информация об авторе

Марина Александровна Можейко — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии университетского образования Государственного учреждения образования «Республиканский институт высшей школы», Минск, Республика Беларусь.
E-mail: marina-mojeiko@yandex.by

Information about the author

Marina A. Mozheiko — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of University-Sitet Education of the State Educational Institution «Republican Institute of Higher Education», Minsk, Republic of Belarus. **E-mail:** marina-mojeiko@yandex.by

Географический детерминизм Г.В.Ф. Гегеля

Е.А. Тюгашев

Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Новосибирск, Россия

Поступила в редакцию: 10.06.23

В окончательном варианте: 30.06.23

■ Для цитирования: Тюгашев Е.А. Географический детерминизм Г.В.Ф. Гегеля // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 3. С. 103–112. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.10>

Аннотация. Философия истории Г.В.Ф. Гегеля имеет ярко выраженный географический профиль. Географический детерминизм Г.В.Ф. Гегеля развивает стихийный материализм философии истории И.Г. Гердера и акцентирует роль стихии моря как фактора всемирности истории. В соответствии с тремя основными географическими моментами мировой истории — плоскогорьями, речными равнинами и морскими побережьями — Г.В.Ф. Гегель выделяет и характеризует три типа общественной жизни, базирующихся на скотоводстве, земледелии (с промышленностью), торговом мореплавании. Методологическая стратегия географического детерминизма актуальна для социокультурных исследований антропосоциогенеза и логики национальных культур.

Ключевые слова: Г.Д. Гачев; Г.В.Ф. Гегель; И.Г. Гердер; Л.И. Мечников; философия истории; стихийный материализм; географический детерминизм; геополитический дуализм.

Hegelian geographical determinism

Е.А. Tyugashev

Novosibirsk National Research State University, Novosibirsk, Russia

Original article submitted: 10.06.23

Revision submitted: 30.06.23

■ For citation: Tyugashev E.A. Hegelian geographical determinism. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):103–112. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.10>

Abstract. G.W.F. Hegel's philosophy of history has a pronounced geographical profile. The hegelian geographical determinism develops the spontaneous materialism of J.G. Herder's philosophy of history and emphasizes the role of the element of the sea as a factor of the universality of history. In accordance with the three main geographical moments of world history — plateaus, river plains and sea coasts — G.W.F. Hegel identifies and characterizes three types of social life based on cattle breeding, agriculture (with industry), merchant shipping. The methodological strategy of geographical determinism is relevant for socio-cultural studies of anthroposociogenesis and the logic of national cultures.

Keywords: G.D. Gachev; G.W.F. Hegel; J.G. Herder; L.I. Mechnikova; philosophy of history; spontaneous materialism; geographical determinism; geopolitical dualism.

Актуальность философии истории Г.В.Ф. Гегеля отмечают многие исследователи. Это удивительно, поскольку более ста лет назад считалось, что в этом разделе своего учения Г.В.Ф. Гегель «наиболее устарел и антиквирован» [9, с. 289].

Интерес к философии истории Г.В.Ф. Гегеля И.Л. Андреев объяснял тем, что многие гипотезы и идеи Г.В.Ф. Гегеля «вплотную примыкают к предмету жарких дискуссий и поисков философов и историков современности» [15, с. 225]. А.М. Каримский также констатировал современность философско-исторических идей Г.В.Ф. Гегеля и оживление интереса к ним [6, с. 9].

Действительно, замечено, что «Лекции по философии истории» выступили концептуальной точкой отсчета при анализе конца истории у Ф. Фукуямы [5, с. 5], философского дискурса о модерне у Ю. Хабермаса [5, с. 6]. В.И. Корниенко полагает, что философия история Г.В.Ф. Гегеля «не исчерпала своего эвристического потенциала, она содержит ряд продуктивных в исследовательском плане социально-философских идей, разработка которых способствует всестороннему анализу проблем исторического процесса» [8, с. 200–201]. А.Ф. Поломошнов пишет о почти единогласном отношении к философско-исторической системе Г.В.Ф. Гегеля как к любопытному, но не актуальному курьезу, сданному в философский музей, но считает нерешенной проблему положительного историко-философского снятия данной системы. А без решения этой проблемы невозможно, по его мнению, создать «философию истории более высокого теоретического уровня» [13, с. 3]. В недавней публикации И.В. Макарьев приходит к выводу о необходимости нового обращения к философско-исторической концепции Г.В.Ф. Гегеля [10, с. 263].

Таким образом, позитивное отношение к философии истории Г.В.Ф. Гегеля не исчезло. Она рассматривается как система, по концептуальной мощи пока непревзойденная философско-историческими концепциями XX века. В скрупулезном освоении философско-исторической системы Г.В.Ф. Гегеля видятся обнадеживающие исследовательские перспективы.

Следует сказать, что единства в определении конкретных возможностей дальнейшего развития идей Г.В.Ф. Гегеля не наблюдается. По-видимому, каждое из философских движений (направлений, течений) будет разрабатывать собственную стратегию актуализации наследия Г.В.Ф. Гегеля при обосновании, развитии и конкретизации своих философско-исторических учений. Поэтому можно предполагать существование множества линий концептуального прогресса, восходящих к философии истории Г.В.Ф. Гегеля.

Одной из таких линий является исторический материализм, зачатки которого, как были убеждены его основоположники, содержатся в учении Г.В.Ф. Гегеля. И.Л. Андреев высказывал мнение, что философия истории Г.В.Ф. Гегеля в целом «снята» историческим материализмом, но в связи с этим подчеркивал: «И сегодня назрела необходимость такого материалистического “снятия” в деталях, в частных моделях различных аспектов исторического процесса» [15, с. 225]. Хотя на данную необходимость указывалось в начале 1970-х годов, решение этой задачи по-прежнему актуально.

Одним из недостаточно разработанных аспектов марксистской философии истории является многообразие мирового исторического процесса, его вариативность. Обсуждая проблему исторического многообразия, известный

специалист в области исторического материализма В.Ж. Келле предложил многоуровневую модель, основанную на делении развития человечества на периоды доистории (первобытности), предистории (начиная с неолитической революции) и собственно истории, наступающей с появлением письменности [7]. В.Ж. Келле полагал, что в период доистории возникло культурное многообразие, в период предистории — социальное многообразие, а в период истории — собственно историческое многообразие. В период истории культурное и социальное многообразие не исчезает, а снимается, т. е. сохраняется в качестве внутреннего дифференцирующего основания.

Согласно В.Ж. Келле, многообразие культур в период доистории обусловлено пространственным многообразием планеты и разнообразием среды обитания, природных условий существования людей [7, с. 127]. «...Каждое человеческое сообщество способ своего существования адаптировало к конкретным условиям среды — климату, характеру пищи, условиям обитания и т. д.», — писал он [7, с. 126]. Имели место, как констатировал В.Ж. Келле, и незначительные биологические изменения (цвет кожи, разрез глаз и т.п.) [7, с. 126].

Выделенный В.Ж. Келле культурный уровень детерминации исторического многообразия известен в философско-исторической мысли как географический детерминизм. Его суть состоит в обусловленности общественной жизни народов природно-климатической зоной. «Данное различие было особенно чувствительным для человека на ранних ступенях развития общества, когда преобразование предметов природы составляло лишь незначительный процент, по сравнению с их использованием в готовом виде», — поясняет А.А. Мустафин [11, с. 10].

Таким образом, в предложенной В.Ж. Келле многоуровневой модели детерминации исторического многообразия позиция географического детерминизма учитывается как весьма значимая для развития человечества. Географическая детерминация проявляется в культурном многообразии, которое сохраняется и в период истории.

Позиция географического детерминизма выступает отправным пунктом эмпирического анализа в философии истории Г.В.Ф. Гегеля. Говоря о том, что всемирная история есть история духа, он подчеркивал следующее: «Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории...» [3, с. 70]. Эта роль не столь уж незначительна.

Вводные разделы «Философия истории» Г.В.Ф. Гегеля содержат описание природы и обитателей Америки и Африки. Основные разделы работы построены как экскурсия по странам Старого Света: Китай, Индия, Персия, Сирия Иудея, Египет, Греция, Рим. Каждый раздел, описывающий конкретный культурный мир, содержит его географическую характеристику.

Например, начиная характеристику римского мира, Г.В.Ф. Гегель после предварительных замечаний переходит к описанию территории. По его оценке, Италия — в отличие от Нильской долины — не обладает естественным единством. Но таким единством обладает северная Италия, образованная в рамках бассейна реки По и отделенная от полуострова. Поскольку Рим, как полагал Г.В.Ф. Гегель, способен подчинить северную Италию только искусственно,

то «географически и исторически римское государство основано на насилии» [3, с. 305]. Как мы видим, оценка географии региона становится предпосылкой его культурно-исторической характеристики.

И только остановившись на германо-христианском мире, автор описывает стадии его исторического развития. В результате работа Г.В.Ф. Гегеля сконструирована как травелог или, точнее, как мысленное путешествие. Последовательно знакомясь с изложением Г.В.Ф. Гегеля, мы наблюдаем не столько шествие мирового духа, сколько совершаем экскурсию по маршруту, избранному автором.

Эксплицитно позиция географического детерминизма представлена в вводном разделе «Географическая основа всемирной истории» [3, с. 126]. Трудно согласиться с тем, что И.А. Василенко интерпретирует содержание философии истории Г.В.Ф. Гегеля исключительно как «глубокое исследование философии истории с точки зрения развития национального духа и политического строя разных народов» [2, с. 14], а географический аспект относит к геополитическому анализу. Напомню, что естественные различия Г.В.Ф. Гегель предлагает рассматривать «как особые возможности, из которых развивается дух» [3, с. 126], то есть в философском аспекте. Соответственно, духи народов понимаются в обусловленности ландшафтом, который есть основа развития местных духов.

Характеризуя ислам как религию арабов, Г.В.Ф. Гегель пишет, что «здесь дух совершенно прост, и здесь распространена склонность к бесформенному» [3, с. 374]. Объясняет он это тем, что в пустынях «нет ничего такого, что могло бы быть формируемо» [3, с. 374]. Абстрактно Единое становится абсолютным предметом и, соответственно, «поклонение Единому есть единственная конечная цель магометанства, и содержанием деятельности для субъективности являются лишь это поклонение и намерение покорить Единому мирское» [3, с. 373].

В противоположность ландшафтам Передней Азии вся Греция расчленена, изрезана заливами, раздроблена на мелкие части обилием гор и рек. Отсутствие географического однообразия и массивности, а также индивидуализация разнородных природных субстанций определяют способ представления, присущий греческому духу. В основе его «лежат предметы, существующие в природе, но не в их массе, а в их обособленности» [3, с. 263]. Предметность мышления определяет эйдетический характер познания: «Ведь греки лишь всматриваются в предметы, существующие в природе, и составляют себе догадки о них, задаваясь в глубине души вопросом об их значении» [3, с. 263].

Естественный тип местности образует, по убеждению Г.В.Ф. Гегеля, географическую основу типа и характера народов и государств.

Так, мир египтян составляет естественно замкнутая область, физические условия и характер природы в которой определяются двумя факторами — Нилом и солнцем. Ограниченностью окружающего мира обусловлено «тупое самосознание египтян» [3, с. 242], которое «поклоняется тупой душе, замкнутой еще в одной только животной жизненности, и симпатизирует жизни животных» [3, с. 242].

Физико-географическое разнообразие в Греции определяет разнообразие греческих племен и подвижность греческого духа, стремящегося к переменам,

тогда как на речных равнинах «ничто не побуждает однообразное население стремиться к переменам, так как его горизонт постоянно одинаков» [3, с. 255]. Из-за раздробленности в Греции «не существует и массового единства семейной сплоченности и национальной связи, но в борьбе против раздробленной природы и ее сил людям приходится более полагаться на самих себя и на напряжение своих слабых сил» [3, с. 262]. Это определяло также непостоянство и рассеянность в характере индивидов, зависимость от случайностей природы и озабоченное вслушивание во внешний мир, который все же духовно воспринимался и усваивался. Так у греков вырабатывались свободная индивидуальность, личное мужество и самодеятельность.

Ландшафту пустыни соответствует облик арабского мира: «В этом бесконечном море все движется дальше; нет ничего устойчивого, то, что приобретает определенные очертания, остается прозрачным и так же расплывается. Династиям у арабов была чужда прочная органическая связь, поэтому государства лишь вырождались, индивидуумы лишь исчезали в них» [3, с. 375]. Но так случается не со всеми индивидуумами. «Но там, где благородная душа фиксируется, как волна в морской зыби, она выступает с такою свободой, что не существует ничего более благородного, великодушного, мужественного, безропотного», — писал Г.В.Ф. Гегель [3, с. 375].

Г.В.Ф. Гегель выделял различные типы физико-географических различий и соответствующие им уровни географической детерминации истории. Выделенные природные различия были для него в разной степени значимы. Например, он указывает на различие климатов [3, с. 126–127], но для него это не самый важный географический фактор. Некоторое значение он придавал геоморфологии континентов. Но наиболее существенное значение, на его взгляд, имеют три основных естественных типа местности: безводные плоскогорья (и степи), низменности с большими реками, непосредственно прилегающие к морю прибрежные страны [3, с. 134]. Данные ландшафты представлены во всех частях света. А в конкретном единстве все три основных географических момента существовали только в древнеперсидском государстве (плоскогорья Персии и Мидии, долины Междуречья и Нила, прибрежные государства в Малой Азии) [3, с. 222–223].

Понятно, что плоскогорья не абсолютно безводны, а скорее маловодны, как в Австралии, где «мы найдем огромные потоки, которые, еще не прорыв себе русла, оканчиваются в болотистых равнинах» [3, с. 134]. Но и ясно также, что естественные типы местности Г.В.Ф. Гегель дифференцировал по наличию водных ресурсов — от практически полного их отсутствия до концентрации в стихии моря. Поэтому не вполне права Е.Н. Горина, полагающая, что только Л.И. Мечников «впервые обратил должное внимание на роль гидросферы (водной среды) в процессах социогенеза» [4, с. 56]. Справедливо отмечается, что Г.В.Ф. Гегель отошел от климатоцентризма и стал ориентироваться на аквацентризм [12, с. 126–127].

Влияние основных географических моментов мировой истории на общественную жизнь народов в понимании Г.В.Ф. Гегеля представлено в таблице 1.

Общественная жизнь обитателей плоскогорий и степей характеризуется как естественное состояние. Это исторически первичная форма общественной жизни человека. Геоисторической тенденцией является постоянное

устремление непостоянных, беспокойных и бродячих обитателей плоскогорий к укоренению на плодородных равнинах [3, с. 145]. Г.В.Ф. Гегель указывает на известный факт ассимиляции: завоевывая речные равнины, народы гор не изменяли духа этих мест, но сами усваивали его себе [3, с. 211]. В качестве примера он указывает на маньчжур, которые «вынуждены были усердно изучать китайские законы и науки» [3, с. 162].

Таблица 1

Влияние географических моментов мировой истории на общественную жизнь народов в философии истории Г.В.Ф. Гегеля

Жизненные аспекты	Плоскогорья и степи	Плодородные речные равнины	Приморские страны
Культурная роль	Прочно замкнуты в себе, но способны давать импульсы народам речных равнин	Образуют центры культуры	Выражают и сохраняют мировую связь, достигая высокого уровня культуры
Образ жизни	Скотоводство, бродячий образ жизни	Земледелие и промышленность	Мореплавание и торговля
Политическая жизнь	Патриархальные отношения с разделением на семьи и неустойчивые государства (вождества)	Сословно-кастовые отношения господства и порабощения; большие государства (деспотии и теократии)	Гражданская свобода
Правовое состояние	Правовых отношений не существует; состояние абсолютной и сплошной несправедливости	Правовые отношения на основе поземельной собственности; прикрепление человека к земле и его зависимость в бесконечном множестве отношений	Договорные правовые отношения
Нравы	Люди крайностей с беспокойством и непостоянством; необузданность чувственного произвола и энергии воли; беспечность	Урегулированность повседневной деятельности; рассудочность, благоразумие и тупость; предусмотрительность и забота о будущем	Хладнокровное мужество и благоразумие; хитроумие, деловитость и предприимчивость

Г.В.Ф. Гегель не видел положительной роли нашествий кочевников, за исключением установления исторической связи между различными естественными типами местности. «Итак, мы видим, — писал он, — что дикие толпы, устремляясь с плоскогорий, вторгаются в страны, опустошают их или, поселяясь внутри их, отказываются от дикости, но вообще безрезультатно распыляются в субстанции» [3, с. 149]. Абстрактно-общая негативная оценка влияния кочевников на земледельческие цивилизации, как известно, была проблематизирована Ж.А. де Гобино. Да и сам Г.В.Ф. Гегель в противоположность своей оценке видел в персах, свободном горном и кочевом народе, первый исторический народ, сохранивший прежний образ жизни

и добившийся преобладания своих принципов в древнеперсидском государстве [3, с. 222].

Организация общественной жизни на речных равнинах определяется, согласно Г.В.Ф. Гегелю, регулярностью времен года и необходимостью централизованного регулирования земледельческих работ [3, с. 145]. Общественный строй речных государств оценивался немецким философом как полицейски, но рационально урегулированный [3, с. 237]. Необходимость расширения обрабатываемых земель ведет к продвижению равнинных государств от верхних рек к дельте и к выходу в море.

Как подчеркивал Г.В.Ф. Гегель, не все страны, имевшие выход к морю (Китай, Индия, Вавилония) усваивали себе принцип моря [3, с. 145]. Но он замечал, что они «делали это лишь в тот период, когда формировалась их культура» [3, с. 145]. Действительно, интенсивную морскую торговлю вели шумеры и Южная Индия, а последняя вместе с Южным Китаем вплоть до периода Нового времени формировала мощный центр морской торговли в Юго-Восточной Азии. Определенное замыкание в себя указанных государств было обусловлено правлением династий горных и кочевых народов (от ариев в Индии до маньчжур в Китае). Но отдельные скотоводческие народы (арабы, греки) также успешно завоевывали море. Например, греческие племена, по Г.В.Ф. Гегелю, беспрестанно переселявшиеся с места на место, стали «с той же свободой носиться по волнам, с какой они распространялись на суше...» [3, с. 257].

Г.В.Ф. Гегель констатировал, что оживленная морская торговля вызывает рост промышленности в приморских городах [3, с. 397]. Прибрежные страны оказываются соединенными морем, вплоть, как известно, до создания единого государственного образования: «...Англия и Бретань, Норвегия и Дания, Швеция и Лифляндия были соединены» [3, с. 133]. Для прибрежных стран возникает внешнее основание развития, и они отделяются от равнинных государств. «...Прибрежные страны в большинстве случаев всегда отделяются от стран, не прилегающих к морю... — отмечал историческую закономерность Г.В.Ф. Гегель. — Таким образом, Голландия отделилась от Германии, Португалия от Испании» [3, с. 182].

Стихию моря Г.В.Ф. Гегель характеризует как стихию беспредельную и свободную, опаснейшую и ужаснейшую, коварную и наиболее обманчивую [3, с. 136]. Ее освоение дало человеку возможность развить новые чувства и стремления, умозрения и изобретения, личные качества и формы общезжития.

Реки и моря — в отличие от гор — не разъединяют, а соединяют людей удобными и наименее трудными путями сообщения, способствуя установлению исторических связей. Из всех морей наиболее важным для мировой истории Г.В.Ф. Гегель считал Средиземное море: «...Средиземное море является соединителем трех частей света и центральным пунктом всемирной истории» [3, с. 133]. Таким образом, в философии истории Г.В.Ф. Гегель освоение моря рассматривается как условие и фактор всемирности исторического развития.

Резюмируя изложенное, прежде всего можно сделать вывод о том, что философия истории Г.В.Ф. Гегеля имеет ярко выраженный географический

профиль. Данный подход к ее экспликации — если абстрагироваться от эмпирически конкретной описательности и частных подробностей — имеет эвристическую перспективу, раскрывающую многообразие путей и форм всемирно-исторического процесса.

В отличие от И.Г. Гердера, фиксировавшего дуализм суши и моря и дифференцировавшего обусловленные ими черты организации общественной жизни [14], Г.В.Ф. Гегель в соответствии с используемой им диалектической схемой опосредствования противоположностей усложнил концептуальную конструкцию и выделил три основных географических типа местности, исключив горы и острова как природные ландшафты, малосущественные для мировой истории. В настоящее время признаны значимость гор в распространении человека по Земле, роль тундростепи как местообитания в период верхнего палеолита, культуурообразующая функция леса. Известный из биогеографии островной эффект также заслуживает внимания при объяснении социокультурного развития, например, Британии и Японии.

Идея географической детерминации культурного разнообразия представляется продуктивной в перспективе разработки проблематики логики культур. Г.В.Ф. Гегель наглядно продемонстрировал возможность раскрытия космо-психо-логоса национальных культур (в терминологии Г.Д. Гачева) [1]. Проработка и дальнейшее развитие намеченной географическим детерминизмом методологической стратегии является важным направлением современной социогуманитаристики.

Список литературы

1. Агапкин И.И. Идея «Космо-Психо-Логоса» в творческом наследии Г.Д. Гачева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. № 2. С. 1–4.
2. Василенко И.А. Геополитика современного мира: учебное пособие. Москва: Гардарики, 2006. 317 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 479 с.
4. Горина Е.Н. Л.И. Мечников о роли географического фактора в развитии общества // Известия Саратовского университета. Серия: Социология. Политология. 2008. Т. 8. № 2. С. 55–58.
5. Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века. Ростов-на-Дону: Издательство ЮФУ, 2012. 214 с.
6. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. Москва: Издательство МГУ, 1988. 270 с.
7. Келле В. Историческое многообразие как проблема методологии // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. 2009. Вып. 3. С. 123–139.
8. Корниенко В.И. Некоторые проявления категорий единства и многообразия в философии истории Г.В.Ф. Гегеля // Новые идеи в философии: эвристические функции научной философии. 2002. № 11. С. 200–201.
9. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29. Москва: Политиздат, 1969. 782 с.
10. Макарьев И.В. Философия истории Гегеля: основания концепции и ключевые идеи // Clío-science: проблемы истории и междисциплинарного синтеза. 2021. Т. XII. С. 263–274.
11. Мустафин А.А. Отечественная геосоциология и географический детерминизм: сравнительный анализ // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 21. С. 10–14.

12. Нехамкин В.А. Географический детерминизм как направление в философии истории XVIII–XIX вв.: возможности и ограничения // Социум и власть. 2018. Т. 71. № 3. С. 119–128.
13. Поломошнов А.Ф. Проблема создания цельной философии истории: опыт Г. Гегеля и В. Соловьева // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2006. № 3. С. 3–8.
14. Тюгашев Е.А. Дуализм моря и суши в философии истории И.Г. Гердера // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2022. Т. 4. № 4. С. 69–76.
15. Философия Гегеля и современность / под ред. Л.Н. Суворова. Москва: Мысль, 1973. 431 с.

References

1. Agapkin II. The idea of «Cosmo-Psycho-Logos» in the creative heritage of G.D. Gachev. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. 2018;(2):1–4. (In Russ.)
2. Vasilenko IA. Geopolitics of the modern world: study, manual. Moscow: Gardariki; 2006. 317 p. (In Russ.)
3. Hegel GWF. Lectures on the philosophy of history. Saint Petersburg: Science; 1993. (In Russ.)
4. Gorina EN, L.I. Mechnikov on the role of geographical factor in the development of society. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Sotsiologiya. Politologiya*. 2008;8(2):55–58. (In Russ.)
5. Erygin AH. *Filosofiya istorii Gegelya i russkaya mysl' XIX veka*. Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo YuFU; 2012. 214 p. (In Russ.)
6. Karimskii AM. *Filosofiya istorii Gegelya*. Moscow: Izdatel'stvo MGU; 1988. 270 p. (In Russ.)
7. Kelle V. Istoricheskoe mnogoobrazie kak problema metodologii. *Chelovek vchera i segodnya: mezhdistsiplinarnye issledovaniya*. 2009;3:123–139. (In Russ.)
8. Kornienko VI. Nekotorye proyavleniya kategorii edinstva i mnogoobraziya v filosofii istorii G.V.F. Gegelya. *Novye idei v filosofii: evristicheskie funktsii nauchnoi filosofii*. 2002;(11):200–201. (In Russ.)
9. Lenin VI. *Polnoe sobranie sochinenii*. Vol. 29. Moscow: Politizdat; 1969. 782 p. (In Russ.)
10. Makar'ev IV. *Filosofiya istorii Gegelya: osnovaniya kontseptsii i klyuchevye idei. Clio-science: problemy istorii i mezhdistsiplinarnogo sinteza*. 2021;XII:263–274. (In Russ.)
11. Mustafin AA. Otechestvennaya geosotsiologiya i geograficheskii determinizm: sravnitel'nyi analiz. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2012;(21):10–14. (In Russ.)
12. Nekhamkin VA. *Geograficheskii determinizm kak napravlenie v filosofii istorii XVIII–XIX vv.: vozmozhnosti i ogranicheniya. Sotsium i vlast'*. 2018;71(3):19–128. (In Russ.)
13. Polomoshnov AF. *Problema sozdaniya tsel'noi filosofii istorii: opyt G. Gegelya i V. Solov'eva. Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskii region. Obshchestvennye nauki*. 2006;(3):3–8. (In Russ.)
14. Tyugashev E.A. *Dualizm morya i sushi v filosofii istorii I.G. Gerdera. Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Seriya: Filosofiya*. 2022;4(4):69–76.
15. *Filosofiya Gegelya i sovremennost'*. Ed. by L.N. Suvorova. Moscow: Mysl'; 1973. 431 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, Department of Theory and History of State and Law, Constitutional Law, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk National Research State University, Novosibirsk, Russia. **E-mail:** filosof10@yandex.ru

Обыденное знание как эпистемический феномен

Ю.В. Буртовая

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию: 20.06.23

В окончательном варианте: 30.06.23

■ Для цитирования: Буртовая Ю.В. Обыденное знание как эпистемический феномен // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. №3. С. 113–119. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.11>

Аннотация. Основной задачей науки является добыча нового знания, тогда как в области обыденного знания человек чаще всего не вырабатывает самостоятельно нового знания, а использует уже имеющееся. Отсюда вытекает очевидная особенность обыденного знания: оно усваивается индивидом как бы исподволь, посредством участия в совместной жизнедеятельности с другими людьми. В статье автор сосредотачивается на описании, функционировании и ценности обыденного знания.

Ключевые слова: обыденное знание; вненаучное знание; дифференциация знания; повседневный опыт.

Ordinary knowledge as an epistemic phenomenon

J.V. Burtovaya

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted: 20.06.23

Revision submitted: 30.06.23

■ For citation: Burtovaya J.V. Ordinary knowledge as an epistemic phenomenon. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2023;5(3):113–119. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.3.11>

Abstract. The main task of science is to extract new knowledge, while in the field of ordinary knowledge a person, most often, does not develop new knowledge on his own, but uses the existing one. This implies an obvious feature of everyday knowledge: it is absorbed by an individual, as it were, subtly, through participation in joint life with other people. In the article, the author focuses on the description, functioning and value of everyday knowledge.

Keywords: ordinary knowledge; non-scientific knowledge; differentiation of knowledge; everyday experience.

В древнегреческой философии активно противопоставлялось *знание и мнение*, а также было разработано понятие *житейской мудрости*, к которому философия также испытывала презрение. Выделившись из философии, наука противопоставила себя, прежде всего, *обыденному знанию*. Данный тип знания — если вести отчет со времени появления науки — это знания, унаследованные от эпохи Архаики и продолжающие формироваться в составе культуры

уже наряду с философией и наукой. Общая характеристика обыденного знания состоит в том, что оно, во-первых, бессистемно и эклектично, во-вторых, в нем отсутствует предметная дифференциация, в-третьих, оно не опирается на какую-либо методологию, в-четвертых, оно насыщено всевозможными предрассудками, поверьями, приметам, непроверенными сведениями, стереотипами и т. п. Со времени возникновения науки и до сей поры оппозиция науки обыденному знанию сохраняется.

Обыденное знание составляет часть обыденного сознания, т. е. такого сознания, которое формируется и функционирует в сфере обыденной, т. е. неспециализированной жизнедеятельности. Оно является выражением и до известной степени регулятором этой жизнедеятельности. В ней формируется специфический обыденный опыт. В ходе этого опыта формируется и соответствующее ему знание, которое и называется *обыденным* знанием. Б.Я. Пукшанский определяет «обыденное знание как знание жизненно-практическое, не получившее строго концептуального, системно-логического оформления, не требующее для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки и являющееся общим внепрофессиональным достоянием всех членов общества» [1, с. 24]. Данное определение охватывает основные атрибуты обыденного знания, хотя и не все. Но даже если бы оно охватывало их все, эти атрибуты не нуждаются в специальном их освещении.

Прежде всего, следует отметить, что обыденное знание четко не выделяется в составе обыденного сознания как некое обособленное образование. Обыденное сознание как таковое синкретично, сколько-нибудь определенно не дифференцировано внутри себя. Поэтому в нем знания тесно соседствуют с этическими нормами, эстетическими воззрениями, религиозными или антирелигиозными убеждениями и т. д. Все это сложно переплетено в обыденном сознании, и потому, собственно, обыденное знание из него извлечь можно только посредством абстракции.

Но и само это знание недифференцировано (или же предельно слабо дифференцировано) внутри себя. В науке можно выделить целый ряд структур, одной из которых является попредметная дифференциация наук и научных знаний. По мере развития науки эта дифференциация усиливается, дополняясь, конечно, процессом интеграции наук. Ничего подобного не имеет места в сфере обыденного знания. Подчеркнем, что на это не оказывает влияния процесс развития науки. На любом этапе истории обыденное знание не отличается сколько-нибудь выраженной попредметной дифференциацией. Это объясняется, прежде всего, неспециализированным характером обыденного знания. Поскольку оно неспециализированно, постольку оно и не нуждается в предметной дифференциации. Кроме того, эта его неспециализированность фундируется тем обстоятельством, что оно — знание *для всех*: «повседневный опыт и знание приобретают все нормальные люди, чего мы не можем сказать ни о каком виде специализированного знания» [2 с. 125]. Для того, чтобы работать в области специализированного знания, человек должен пройти длительную образовательную подготовку. Стало быть, субъект обыденного знания и субъект знания научного — это разные люди, хотя они могут сосредотачиваться в одном и том же человеке, поскольку он не находится в «башне из слоновой кости», но живет и полноценной обыденной жизнью, в сфере которой,

возможно, его специализированные знания могут и не быть непосредственно востребованными.

Следующей особенностью обыденного знания является то, что оно, как правило, применяется неосознаваемо, без самоотчета человека, его применяющего, оно не требует предварительной артикуляции. Тогда как специализированное знание требует и постоянного самоотчета, и артикуляции. Ученый вообще не должен действовать по инерции, его отношение к уже добытому научному знанию в той области, в которой он является специалистом, обязано быть критическим. Носителю обыденного знания это ни к чему. Как отмечает В.С. Степин, «для обыденного сознания соблюдение основных установок научного этоса совсем не обязательно, а подчас даже и нежелательно» [3, с. 31].

К тому же основная задача ученого — добывать новые знания, тогда как в области обыденного знания человек чаще всего не вырабатывает самостоятельно нового знания, а использует уже имеющееся. Отсюда — очередная особенность обыденного знания: оно усваивается индивидом как бы исподволь, участвуя в совместной жизнедеятельности с другими людьми. Поэтому отсутствует и какая-либо методология приобретения и выработки обыденного знания. «В обыденном познании, — отмечает Р.Н. Дождикова, — в качестве идеалов и норм объяснения и описания выступают правда жизни, простота, наглядность, народные приметы, житейская мудрость, поведенческие и ментальные схематизмы (здравый смысл, архетипы национального характера), языковые игры (юмор, шутки, загадки), повседневный язык, метафорические смысло-образы, а также такие конкретные человеческие качества, как смекалка, рассудительность, ясное мышление» [4, с. 35]. В связи с этим следует указать на несистематизированность, бессистемность обыденных знаний. Они представляют собой конгломерат часто не только разрозненных, никак не связанных друг с другом «блоков» знаний и сведений, но подчас резко противоречащих друг другу, несовместимых между собой. В обыденном знании могут присутствовать как истины (какими бы банальными подчас они ни были), так и откровенные заблуждения и предрассудки, давно разоблаченные и преодоленные наукой. Поэтому утверждение А. Эйнштейна: «Вся наука является не чем иным, как усовершенствованием повседневного мышления» [5, с. 200] в корне неверно. Наука и вырабатывается как *преодоление* повседневного мышления.

«Существенной особенностью повседневного опыта как культурной системы является его *бесписьменный* характер. С возникновением специализированных форм духовной культуры письменность была монополизирована интеллектуальной элитой — философами, богословами, учеными, поэтами, историками» [2, с. 134]. Конечно, первые поэты и некоторые философы (к примеру, Сократ) не записывали своих поэтических или философских сочинений, но наука, и тем более теология, в принципе внеписьменной трудно представляема. Обыденное же знание, почерпнутое из повседневного опыта и востребуемое этим опытом, передается от человека к человеку и от поколения к поколению, как правило, в живом общении. Но это, конечно, не значит, что оно вообще не фиксируется письменно. Просто в культуре отсутствует необходимость и задача такого фиксирования.

Б.Я. Пукшанский отмечает неконцептуализируемый характер обыденного знания. Концептуализация — это, как известно, работа на уровне понятийного

мышления, т. е. на теоретическом уровне, а таковой *отсутствует* в сфере обыденного знания; это — исключительное достояние науки. Обыденное знание оформляется не посредством понятий, а посредством *представлений*, более низкой формы мышления. Как известно, четкое различие между понятием и представлением дал в свое время Гегель. «В наших представлениях, — писал он, — имеет место одно из двух: либо содержание принадлежит области мысли, а форма не принадлежит ей, либо, наоборот, форма принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей» [7, с. 123]. В понятии же и содержание, и форма в равной мере принадлежат «области мысли».

Своеобразной логикой, действующей в сфере обыденного знания, является так называемый *здравый смысл* («здравый рассудок»), то, что Аристотель определял как «житейскую мудрость» (φρόνησις). Гегель и Маркс относились к здравому смыслу резко отрицательно, отождествляя его с голым рассудком, лишенным диалектичности. К. Маркс, к примеру, писал: «Весь *грубиянский характер* “здорового человеческого смысла”, который черпает из “гущи жизни” и не калечит своих *естественных* наклонностей никакими философскими или другими научными занятиями, сказывается в том, что там, где ему удастся заметить *различие*, он не видит *единства*, а там, где он видит *единство*, он не замечает *различия*. Когда он устанавливает *различающие определения*, они тотчас же окаменевают у него под руками, и он усматривает самую вредную софистику в стремлении высечь пламя из этих окостенелых понятий, сталкивая их друг с другом» [8, с. 299].

Стоит подчеркнуть, что философы по преимуществу не занимали столь высокомерного отношения к здравому смыслу. Например, Аристотель ценил житейскую мудрость (рассудительность) за то, что она имеет дело не только с общим, но и с частным. «Вот почему, — писал по этому поводу мыслитель, — некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытни в других вещах» [9, с. 180]. Но, конечно, абстрактно ставить вопрос о ценности обыденного знания и здравого смысла нельзя. Эта ценность всякий раз конкретно-исторична. Так, в условиях еще недостаточно развитой науки (как это обстояло в эпоху Античности) или в условиях доминирования религии (как это имело место в Средние века) обыденное знание и здравый смысл, безусловно, играли положительную роль. Но вот в условиях, когда в центр культуры выдвинулась наука, когда, вследствие научно-технической революции, наука внедрилась во все сферы культуры, в том числе и в сферу обыденного опыта, статус обыденного знания, естественно, снижается, и границы его уместности сужаются. Но, конечно, полностью вытеснить обыденное знание научное знание никогда не сможет. Да это и ни к чему. Более того, это вредно. Ведь, скажем, нынешний человек в соответствии с современными научными знаниями не должен бы пользоваться такими выражениями, как «восход солнца» и ему подобными, так как оно не восходит и не заходит, а находится в центре Солнечной системы и само движется по своей орбите в системе галактики; он не должен говорить о цветах радуги, так как цвет есть результат взаимодействия световых волн определенных длин и сетчатки глаза и т. д. Но такого рода знания допустимы в очень узких областях науки и техники и вряд ли уместны в практической повседневной жизнедеятельности.

В ходе исторического развития науки происходит все усиливающийся разрыв между некоторыми научными знаниями и тем массивом обыденного знания, который вытекает из обыденного опыта и обслуживает его. Особенно это относится к науке XX и начавшегося XXI века. Наука оперирует понятиями о таких реалиях, которые в принципе *не могут* быть даны в обыденном опыте. В этом опыте человек непосредственно не сталкивается ни с электронами, ни с протонами; ни с нейтрино, ни с кварками; ни с генами, ни с хромосомами; не измеряет расстояния ни парсеками, ни просто световыми годами... И так далее. И это закономерно. Чем дальше вширь и вглубь реальности в своей познавательной деятельности продвинулась наука, тем менее применимы непосредственно ее результаты в сфере обыденной жизнедеятельности. И это обстоятельство является аргументом в пользу тезиса о культурной *необходимости* существования обыденного знания. Известный отечественный специалист В.С. Швырев отмечает в этой связи: «Обыденное сознание является такой же естественной стадией общественного сознания, как и научное мышление. Развитие последнего не отменяло, не отменяет и не будет, по-видимому, отменять и изживать обыденное сознание. Обыденное сознание в жизнедеятельности человеческого общества решает свои задачи, и эти задачи не решаются средствами научного мышления» [10, с. 27].

Сфера обыденного знания не остается неизменной. Ее содержание, как и содержание и форма научного знания, исторично, культурно-исторично. В то же время оно изменяется значительно медленнее, чем научное знание. В качестве основных его источников можно назвать, во-первых, обыденные знания, унаследованные от прошлого. В их составе могут содержаться как достоверные, истинные знания, так и знания недостоверные, ложные; могут содержаться устойчивые предрассудки и догмы, поверья и т.п. Обыденное знание освобождается от заблуждений и предрассудков неизмеримо медленнее, чем наука. Во-вторых, источником содержания обыденного знания является система образования. Правда, на многих этапах человеческой истории образование было делом немногих. В XX в. во многих странах (особенно в так называемом «социалистическом лагере») образование стало всеобщим. Однако сама организация системы образования и характер того знания, которое человек через нее получал, мало способствовало тому, чтобы оно стало чем-то большим, чем мертвый багаж, который мало к чему может быть применен. Наконец, третьим важным каналом, по которому осуществляется пополнение объема обыденного знания, является канал *популяризации* науки и научных знаний (в том числе и новейших гипотез) через издание популярных книг и средства массовой коммуникации (газеты, радио, телевидение, а в последнее время — и Интернет). Однако уже сама популяризация научных знаний чаще всего осуществляется со значительными издержками, оставляющими вне популярного преподнесения какие-то существенные аспекты научного знания. Довершает это снижение, вплоть до явной профанации, само же обыденное сознание. Оно «переводит» строгие научные понятия и принципы науки на язык обыденных представлений, разлагает его системность и увязывает разрозненные части в соответствии с логикой здравого смысла. Это, как отмечено выше, обусловлено, прежде всего, горизонтом обыденного опыта, принципиальной недоступностью ему того, что находится за линией этого горизонта. В этой связи

В.С. Степин пишет: «Тот факт, что наука обеспечивает сверхдальнее прогнозирование практики, выходя за рамки существующих стереотипов производства и обыденного опыта, означает, что она имеет дело с особым набором объектов реальности, не сводимых к объектам обыденного опыта» [11, с. 14].

Таково в целом обыденное знание. Однако кроме него, как отмечено выше, вне науки, за ее пределами со времени ее возникновения существовали и продолжают существовать разновидности *вненаучного* знания, которые, подобно научным знаниям, также являются специализированными видами знания, и, подобно научному знанию, они также противостоят сфере обыденного знания. Но, прежде чем перейти к их рассмотрению, обратимся к *не-когнитивным* мироотношенческим модальностям и дадим характеристику содержащимся в них элементам знаний.

На основе обыденного знания может формироваться и реально формируется то, что В.П. Филатов называет «народной наукой». Она уходит своими корнями в Архаику, в то, что было названо «протонаукой», т. е. комплекс донаучных знаний. Эти знания могут быть относительно специализированными. Эти «науки» выросли из практических знаний Архаики и по своей сути остались их комплексами. Они не превратились в системы отвлеченных знаний. Таковы народная медицина, народная агрокультура, народная метеорология и другие. Эти науки целенаправленно, т. е. предметно обобщали ранее накопленные знания, состоящие из примет, поверий, рецептов, навыков и т. д. Указанный выше автор пишет в этой связи: «Разумеется, мы сейчас можем сказать, что в народных науках отражаются связи лишь между явлениями, связи — и нередко фантастические — между данными в непосредственном опыте вещами, тогда как подлинная наука начинается там, где устанавливаются связи между сущностями, устанавливаются законы. Это верно. Но верно и то, что аккумулируемое в народных науках знание является по-своему весьма глубоким, целесообразным и нередко высокоэффективным в практическом отношении» [2, с. 141]. Народные науки — наиболее древние комплексы относительно специализированных знаний. Некоторые из них, конечно, вследствие развития аналогичных специализированных отраслей науки ушли в прошлое, а некоторые продолжают существовать и сегодня. Таковой является, например, народная медицина, которая довольно многообразна и подчас успешно конкурирует с официальной, научной медициной.

Список литературы

1. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Ленинград: Наука, 1987. 152 с.
2. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. Москва: Политиздат, 1989. 270 с.
3. Степин В.С. Эволюция этноса науки: от классической к постнеклассической рациональности // *Этос науки* / под ред. Л.П. Киященко, Е.З. Мирской. Москва: Академия, 2008. С. 21–47.
4. Дождикова Р.Н. К вопросу об аксиологических основаниях обыденного познания // *Вопросы философии*. 2013. № 2. С. 33–38.
5. Эйнштейн А. Физика и реальность. Сборник статей. Москва: Наука, 1965. 360 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. Москва: Мысль, 1974. 452 с.

7. Маркс К. Морализирующая критика и критицизирующая мораль. К истории немецкой культуры, против Карла Гейнцена // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. Москва: Издательство политической литературы, 1955. С. 299–301.
8. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. Т. 4. Москва: Мысль, 1984. С. 53–294.
9. Швырёв В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. Москва: Наука, 1978. 383 с.
10. Стёпин В.С. Специфика научного познания // Наука: возможности и границы. Москва: Наука, 2003. С. 7–20.

References

1. Pukshanskii BYa. Obydennoe znanie. Opyt filosofskogo osmysleniya. Leningrad: Nauka; 1987. 152 p. (In Russ.)
2. Filatov VP. Nauchnoe poznanie i mir cheloveka. Moscow: Politizdat; 1989. 270 p. (In Russ.)
3. Stepin VS. Evolyutsiya etnosa nauki: ot klassicheskoi k postneklklassicheskoi ratsional'nosti. In: Etos nauki. Ed. by L.P. Kiyashchenko, E.Z. Mirskoi. Moscow: Akademiya; 2008. P. 21–47. (In Russ.)
4. Dozhdikova RN. K voprosu ob aksiologicheskikh osnovaniyakh obydenno go poznaniya. *Voprosy filosofii*. 2013;(2):33–38. (In Russ.)
5. Einshtein A. Fizika i real'nost'. Sbornik statei. Moscow: Nauka; 1965. 360 p. (In Russ.)
6. Gegel' GVF. Entsiklopediya filosofskikh nauk. Vol. 1. Nauka logiki. Moscow: Mysl'; 1974. 452 p. (In Russ.)
7. Marks K. Moraliziruyushchaya kritika i kritiziruyushchaya moral'. K istorii nemetsko i kul'tury, protiv Karla Geintsena. In: Marks K., Engel's F. Sochineniya. Vol. 4. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury; 1955. P. 299–301. (In Russ.)
8. Aristotel'. Nikomakhova etika. In: Aristotel'. Sochineniya. Vol. 4. Moscow: Mysl'; 1984. P. 53–294. (In Russ.)
9. Shvyrev VS. Teoreticheskoe i empiricheskoe v nauchnom poznanii. Moscow: Nauka; 1978. 383 p. (In Russ.)
10. Stepin VS. Spetsifika nauchnogo poznaniya. *Nauka: vozmozhnosti i granitsy*. Moscow: Nauka; 2003. P. 7–20. (In Russ.)

Информация об авторе

Юлия Владимировна Буртова — аспирантка кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия.
E-mail: julia-08@inbox.ru

Information about the author

Yulia V. Burtovaya — PhD student of the Dept. of Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** julia-08@inbox.ru

НАШИ АВТОРЫ

БЕЛЯЕВ Игорь Александрович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет». *E-mail:* igorbelyaev@list.ru

БОДРОВ Александр Алексеевич — доктор философских наук, профессор кафедры философия и социально-гуманитарные науки ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». *E-mail:* bodrov@imi-samara.ru

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна — доктор философских наук, профессор кафедры философия и социально-гуманитарные науки ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». *E-mail:* borisovatva@yandex.ru

БУРТОВАЯ Юлия Владимировна — аспирантка кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. *E-mail:* julia-08@inbox.ru

ГОРДОВА Анна Фирсовна — кандидат химических наук, доцент кафедры химии и материаловедения, ФГБОУ ВО «Академия гражданской защиты МЧС России».

КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович — доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е.Репина при Российской академии Художеств». *E-mail:* kostavictor@yandex.ru

КУРАШОВ Владимир Игнатьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет. *E-mail:* v.kurashov@mail.ru

КУРАШОВ Ярослав Владимирович — инженер, Казанский федеральный университет. *E-mail:* yakurashov@gmail.com

ЛЕГОЧКИН Юрий Юрьевич — аспирант кафедры теории и методологии науки ФГБОУ ВО «Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова».

ЛЯЩЕНКО Максим Николаевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет». *E-mail:* megamax82@rambler.ru

МАКСИМОВ Александр Михайлович — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры английского языка и гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет». *E-mail:* maksimov_a_m@mail.ru

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». *E-mail:* vlmaly@yandex.ru

МОЖЕЙКО Марина Александровна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии университетского образования Государственного учреждения образования «Республиканский институт высшей школы». *E-mail:* marina-mojeiko@yandex.by

САБАЕВА Анна Олеговна — аспирантка кафедры теории и методологии науки ФГБОУ ВО «Белгородский государственный технологический университет имени В.Г. Шухова».

ТВЕРДЫНИН Николай Михайлович — доктор философских наук, кандидат технических наук, с.н.с., профессор кафедры химии и материаловедения ФГБОУ 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

ХАМИДОВ Александр Александрович — доктор философских наук, профессор. *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.
5. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.

6. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам.
7. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.
8. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несет автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
9. 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 Г.С. 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.