

# **Проблемы философии: история и современность**

**Сборник статей по итогам научно-практической  
конференции с международным участием  
(Курск, КГУ, 18–21 мая 2018 г.)**



**КУРСК  
2018**

УДК 1: 001  
ББК 87  
П78

Печатается по решению  
редакционно-издательского совета  
Курского государственного университета

**П78** Проблемы философии: история и современность [Текст]: сб. статей по итогам науч.-практич. конф. с междунар. участием (Курский гос. ун-т, 18–21 мая 2018 г.). – Курск: КГУ, 2018. 240 с. – ISBN 978-5-88313-918-4.

В настоящем сборнике представлены статьи по итогам конференции с международным участием, проходившей в Курском государственном университете 18–21 мая 2018 года, по следующей тематике: «Философские основания и логико-методологические проблемы науки», «История философии», «Философская антропология, философия культуры» и «Эволюция социальной и политической жизни современной России». Сборник ориентирован на специалистов в области философии и методологии науки, истории философии, философской антропологии, философии культуры, социологии, на преподавателей, аспирантов, студентов и всех, интересующихся философской проблематикой.

**ББК 87**

#### РЕДКОЛЛЕГИЯ

*Е.И. Ареньев* – д-р филос. наук (главный редактор); *Т.Н. Каменева* – д-р социол. наук; *Е.А. Когай* – д-р филос. наук; *Л.Г. Королева* – д-р филос. наук; *В.В. Мороз* – д-р филос. наук (отв. редактор); *Е.А. Царева* – д-р филос. наук.

© Коллектив авторов, 2018  
© Курский государственный  
университет, 2018

**ISBN 978-5-88313-918-4**

## СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ	6
<i>Арепьев Е.И.</i> Роль философии в современном мире	7
<i>Козай Е.А.</i> Социокультурные основания регионального стратегирования	10
ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ	20
<i>Букин Д.Н.</i> Онтология математики: априоризм vs эмпиризм?	21
<i>Воробьев Ю.Л., Буренков А.В.</i> О закате принципа социального универсализма	26
<i>Еровенко В.А.</i> Возможно ли креативное преподавание, использующее мифологию, психологию и иронию в математическом образовании?	35
<i>Князев В.Н.</i> Категории как философские принципы	41
<i>Мануйлов В.Т.</i> Философия математики И. Канта	48
<i>Михайлова Н.В.</i> Мировоззренческий синтез предметной области современной математической картины мира и ее роль в фундаментализации образования	66
<i>Михайлова П.В.</i> Компаративистский анализ философии дзэн-буддизма и психоанализа Эриха Фромма	72
<i>Мороз В.В.</i> Э. Гуссерль о «кризисе европейского человечества» и роли математики в постижении истины	79
<i>Побережный А.А.</i> К проблеме истины в конструктивистской философии науки	85
<i>Яскевич Я.С.</i> Логические и этические принципы: вызовы и тренды сетевой экономики	93
<i>Яшин Б.Л.</i> Реализм и платонизм в математике: некоторые аспекты	97

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	101
<i>Бондаренко С.Б.</i> Усложнение и обострение системы противоречий в эпоху Возрождения	102
<i>Волохова Н.В.</i> Аспекты художественного и философского наследия Л.Н. Толстого как выражение идеи бессмертия	110
<i>Иванова А.И.</i> Метафизика воли в философии иррационализма	120
<i>Королева Л.Г.</i> Современное прочтение работы П.И. Новгородцева «Об общественном идеале»	128
<i>Лозина Е.И.</i> Становление этики ненасилия в истории философии	138
<i>Силенин И.А.</i> Смерть как эксплицирующий свободу экзистенциал в философии М. Хайдеггера	143
<i>Телегин А.А.</i> Геронтософские размышления И.И. Мечникова	146
<i>Филиппович М.С.</i> Специфика языка в выражении поэтической мысли у Фридриха Шлегеля	152
<i>Шамарина Е.Т.</i> Интерпретация картезианской концепции сознания Гилбертом Райлом	155
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ	164
<i>Атаманенко Д.В.</i> Концептуальные репрезентации «массового» человека в философии начала XX века	165
<i>Васильченко Д.Д.</i> Проблема стратегического управления в китайской традиции	172
<i>Ковалева М.В.</i> Русские религиозные философы конца XIX – начала XX века: проблема творчества как способ реализации культуры	178
<i>Попов А.А., Федченко А.А.</i> О религиозных основаниях отношения к труду в европейской культуре	183

<i>Попов А.А., Птицина О.В., Лукина Д.В., Николаенко Е.И.</i> «Человек–в–культуре» и «человек культуры»: сравнительный анализ. Портрет культурного человека	189
<i>Царева Е.А.</i> Ценности, символы, код культуры	192
<b>ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ</b>	195
<i>Абраменко А.А., Каменева Т.Н.</i> К вопросу стратегического планирования в системе МВД	196
<i>Гримов О.А.</i> Социальность в сетевых обществах	199
<i>Евстратова С.В.</i> Социокультурные условия становления гражданского общества в России	207
<i>Зотов В.В.</i> От нового государственного управления к государственному менеджменту публичных ценностей (новая философия публичного управления)	213
<i>Кунилова К.Д.</i> Нормы вступления в брачно-семейные отношения иностранных граждан в России	218
<i>Орлова Е.М.</i> К определению понятия «культура брачно-семейных отношений молодёжи»	222
<i>Пасовец Ю.М.</i> Макрорегион в социальном пространстве современного российского общества	227
<i>Хорошилова А.В.</i> Инновационная личность как детерминанта социокультурного развития	234

## ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ



**Е.И. Арепьев**  
**(Курск)**

## **РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*Один из самых задаваемых студентами вопросов – «Зачем нам изучать философию?».*

\* \* \*

Мне хотелось бы сегодня еще раз сказать о том, какие задачи встают перед философией в современном мире, еще раз ответить на часто задаваемый студентами вопрос: «Зачем нам изучать философию?». Ответ на этот вопрос сформировался в процессе преподавания курса философии и других философских дисциплин как для студентов-философов, так и для студентов нефилософских специальностей. И здесь я вижу яркий пример взаимообогащения педагогической и научно-исследовательской деятельности.

Исторически сложилось, что тысячи поколений людей выживали и могли воспитать потомство лишь в силу осмысленности своей жизни. Смысл жизни нашим предкам диктовала сама жизнь, условия существования. Внешняя среда предписывала человеку, кем и каким он должен быть, что делать, к чему стремиться. Мужчине на протяжении тысячелетий предписывалась необходимость быть защитником и добытчиком для своей семьи, быть мужественным и сильным, заботиться о воспитании детей, о формировании у них необходимых качеств, защищать интересы своего рода и племени, которые, в свою очередь, защищали его семью. Тысячам поколений женщин предписывалось быть хранительницами семейного очага в прямом и переносном смысле, растить детей, заботиться о своем мужчине. И никто, ни мужчина, ни женщина, не мог безнаказанно нарушить данные предписания: нарушитель не выживал или, по крайней мере, не мог воспитать потомков. Таким образом, мы все – потомки людей, живших осмысленной жизнью, во всех нас заложена сформировавшаяся веками потребность в смысле жизни.

Известно, что проблема смысла жизни рассматривается философией не один десяток столетий, однако в современном мире эта проблема обретает особую остроту. Начиная с XX века ряд факторов, ряд объективных причин придает вопросу о смысле жизни особый статус. Это такие процессы в обществе, как рост материального производства, делающий в ряде государств условия жизни значительной части населения менее суровыми и, значит, менее строго детерминирующими смысл и устремления человека, это процесс индустриализации производства, превращающий аграрные страны в индустриальные, и неизбежный в таких

условиях процесс массовой урбанизации, распад общественных отношений и связей, характерных для сельской общины, это, особенно в нашей стране, ряд социальных катастроф – революций, войн, других масштабных потрясений, изменяющих общественный уклад, разрывающих связь поколений, приводящих к тому, что несколько поколений молодежи вырастает сиротами, беспризорниками. Представители этих поколений, взрослея и становясь родителями, оказываются, как правило, не способными помочь своим детям в обретении смысла жизни. Более того, они в большинстве своем даже не считают это своей обязанностью. Однако потребность в смысле жизни остается.

Сложившаяся ситуация порождает ряд социальных бедствий, имеющих вполне определенную общую причину: неудовлетворенная потребность в смысле жизни приводит к формированию множества типов ложных смысложизненных систем, имеющих ярко выраженное негативное содержание. Это алкоголизм и наркомания, игромания, суицидальный или криминальный тип поведения и образа жизни, это сектантство и субкультурные молодежные течения, неосознанно повторяющие древнегреческий кинизм и скептицизм, это национализм, терроризм и множество других бедствий современного мира.

Причем же здесь смысл жизни? Разве не отказывается от него наркоман или, например, пьяница? Нет, напротив, он заполняет пустоту, обретая ложный смысл, точнее – набор возобновляющихся переживаний, имитирующих жизнь, наполненную смыслом! У наркомана есть цель – достать дозу, есть единомышленники, он ощущает опасность предприятия (сравните с переживаниями древнего охотника, вышедшего с соплеменниками на поиски добычи, или члена промысловой артели), есть радость при достижении цели, предвкушение торжества (возвращение с добычей в стойбище, окончание охоты, сезонных работ и пр.), непосредственное физиологическое и психологическое удовольствие от принятия наркотика и создаваемой, как правило, соответствующей этому обстановки (насыщение, отдых, празднование), есть поле для проявления изобретательности, для «самореализации», есть признание успехов и т.д.

Профилактика наркомании и борьба с ней предполагают согласованную работу наркологов, психологов и педагогов. Молодежи, родителям учащихся демонстрируются документальные фильмы, в которых наглядно представлены негативные стороны этого порока – вид наркоманов последней стадии, деградировавших, безразличных ко всему окружающему, с гниющими следами уколов. Медики систематично избавляют пациентов наркологических клиник от физиологической зависимости, помогают смягчить и преодолеть «ломку», психологи стараются реставрировать в них образ мыслей, переживаний нормального, здорового человека, но избавиться от зависимости навсегда удается далеко не всем. Почему? Потому, что отказываясь от наркотиков (алкоголя, уходя



из секты), человек лишается переживаний, создающих у него ощущение жизни, наполненной смыслом. А лишение смысла жизни пережить очень трудно, почти невозможно! Избавиться от порока человек может, если взамен имитации смысла он сможет обрести подлинный смысл.

Одной из важнейших задач философии в современном мире является противодействие перечисленным порокам общества, воспрепятствование утверждению и распространению ложных, негативных смысложизненных систем. Философия сегодня призвана уберечь от них живущее и грядущие поколения. Уберечь прежде всего молодежь – наше будущее.

Это очень сложная задача, поскольку сегодня многие пороки поощряются в Западной культуре, преподносятся нам в привлекательной, романтизированной форме. К сожалению, очень многие люди не пытаются строить и воплощать собственную развернутую систему смысла жизни, проживая наиболее плодотворный период своей жизни неосмысленно, как бы «на черновик», упуская множество возможностей и многократно сокращая вероятность обретения счастья. Социальные проблемы, такие как малообеспеченность, неблагополучие и распад семей, размывание традиционных духовных ценностей, подталкивают молодежь к негативным жизненным сценариям. Образование и наука, государство в целом должны сопоставить этой опасности реальный заслон. Человек способен успешно противостоять негативному влиянию, если начинает строить и последовательно воплощать систему ценностей, целей и идеалов, принципов поведения, отвечающих на вопросы о том, что он должен сделать в течение жизни, что он должен делать всю жизнь для себя самого, для своей семьи, родных и близких, для избранной сферы деятельности, для родины малой и Родины великой, для народа, к которому себя причисляет, для человечества в целом, для природы, частью которой он является. Строить и воплощать систему, отвечающую на вопросы о том, что человек должен оставить после себя своим детям, своим потомкам.

Роль философии как науки и как учебной дисциплины в современном обществе состоит в том числе и прежде всего в том, чтобы помочь людям в построении и реализации данной системы.

**Е.А. Когай**  
(Курск)

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕГИОНАЛЬНОГО СТРАТЕГИРОВАНИЯ\***

*Автор статьи акцентирует внимание на необходимости концептуализации позитивного образа будущего и выработки соответствующих стратегий развития страны и ее регионов. Социокультурные основания данных стратегий следует увязывать с традициями и современностью, с ожиданиями и жизненными планами людей, проживающих на конкретных территориях. Данные основания позволяют задать конструктивную перспективу образа будущего, способствуют повышению эффективности стратегического управления страной в целом.*

*Ключевые слова: социальное управление, образ будущего, Россия, регионы, архаизация, прогнозирование, стратегия.*

*Keywords: social management, the image of the future, Russia, regions, archaization, forecasting, strategy.*

\* \* \*

*Человечество не может жить сиюминутными  
заботами, без ясной цели впереди.*

*Д.С. Лихачев*

В современном социально-философском знании особую актуальность приобретает разработка проблем социального управления – страной, ее регионами, социальными институтами, организациями. Если рассматривать данный феномен сквозь призму социокультурного подхода, то на первый план выходит признание именно социокультурного измерения в качестве одной из важнейших характеристик управленческой практики. Применительно к вопросу о развитии социального пространства российских регионов речь здесь идет о практике, максимально учитывающей самые различные компоненты территориального развития: географические и климатические условия, культурное своеобразие, исторические особенности, социальные структуры и процессы, региональный опыт. Соответственно в качестве ориентиров социокультурного развития предстают такие фундаментальные характеристики, как конституирование сложности, разнообразия, развития ресурсного и человеческого потенциала, а также автопоэзис – самоорганизация, саморазвитие.

Следует признать, что ориентация лишь на краткосрочные цели существенно сужает горизонт видения будущего. Для исследователей-

---

\* Работа подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта 18-011-00739 «Социокультурные основания стратегического планирования развития российского макрорегиона (на примере Центрального Черноземья)».

гуманитариев и социальных технологов сегодня, как никогда, актуализируется задача создания позитивного образа будущего своей страны, а также осуществления рефлексии над ключевыми ориентирами стратегии социокультурного развития. Остановимся на данном вопросе подробнее.

О чем сегодня мечтают россияне? Ответы на этот вопрос были получены в ходе широкомасштабного социологического исследования «Русская мечта»: какая она и может ли осуществиться?», проведенного в 2012 году Институтом социологии РАН совместно с Представительством Фонда им. Ф. Эберта в России. В ходе исследования было опрошено 1750 человек из разных регионов нашей страны. При выборе из предложенных вариантов ответов на первом месте оказалась позиция «Жить в достатке, иметь возможность тратить деньги, «не считая копейки», на втором – «Иметь хорошее здоровье», на третьем – «Жить в более справедливом и разумно устроенном обществе» [6, с. 22]. Последняя позиция существенно расширяет пределы мечтаний отдельно взятого гражданина России за рамки повседневного бытия, она указывает на тот факт, что значимой социокультурной ценностью, задающей ключевой вектор развития страны, должен стать ориентир на *утверждение справедливого и разумно устроенного общества*.

Обратимся к результатам других социологических исследований общероссийского масштаба, свидетельствующих о нечеткости, неопределенности образа будущего России у наших сограждан. Так, социологи «Левада-Центра» на основании проведенного в 2016 году социологического исследования обнаружили, что лишь 5% граждан планируют свою собственную жизнь более чем на 5 лет вперед. При этом практически каждый второй (46%) не знает, «что будет даже в ближайшие месяцы», лишь каждый третий (33%) способен планировать на 1-2 года вперед, каждый десятый – «на 5-6 лет». Молодое поколение, с которым обычно связывается будущее, заглядывает в него не более, чем на 2 года. Исследование также показало, что горизонт планирования является относительно весомым у высокостатусных и обеспеченных респондентов, а минимальным – у социально ущемленных граждан и предпринимателей [4]. Некоторые российские исследования свидетельствуют о вытеснении в сознании россиян образов будущего образами прошлого. Так, в докладе «Настоящее, прошлое и будущее в восприятии своей страны гражданами России», прочтенном Е.Б. Шестопаля на VII Грушинской конференции ВЦИОМ в марте 2017 г., было отмечено, что в образе России сегодняшнего дня доминируют элементы, которые заимствованы из образа России прошлого. Если же вести речь об образе будущего, то он нейтрален, при этом оценки будущего являются осторожно-оптимистическими, они не конкретны, в них находят отражение надежды, но никак не рациональные расчеты [14, с. 609-612]. По сути, можно утверждать, что у жителей страны

в настоящее время фиксируется отсутствие, размытость образа будущего. Объяснение данному факту можно дать через указание на ряд причин. Среди них – нежелание думать на отдаленную перспективу (этот феномен связан с «футурофобией» и «презентизмом первобытного мышления» – установкой, согласно которой прошедшее и будущее мыслится в большей или меньшей мере подобными настоящему [3, с. 4]), отсутствие публичных дискуссий на тему возможных образов будущего, желание отложить начало изменений на более позднее время, общее ощущение упадка, пессимизм, наконец, погружение в переживание повседневных проблем, заставляющих зачастую думать не о будущем, а о выживании в настоящем. Пожалуй, среди названных причин наибольшим весом обладает непроявленность рефлексии образов будущего в публичном поле, перенос данной остроактуальной темы на периферию общественного сознания.

Вместе с тем нельзя не согласиться с афористическим утверждением Дж. Голсуорси: «Если вы не думаете о вашем будущем, у вас его не будет». Соответственно, одной из важнейших задач исследователей и социальных технологов сегодняшнего дня становится задача *концептуализации позитивного образа будущего, а также выработка соответствующих стратегий развития*. Заметим при этом, что данная задача – не из простых. Ведь если обратиться к разнообразным сценариям будущего, созданным в последние десятилетия, то нельзя не заметить, что негативные образы оказались доминирующими. Добавим к этому, что средства массовой информации ежедневно выплескивают на граждан страны потоки негативной информации, создавая тем самым алармистский настрой, который, по сути, деструктивен. Постоянное пребывание в страхе парализует волю человека, утверждает стандартизированное, шаблонное мышление, воссоздает архаические формы социального бытия.

Общественное сознание современного российского общества, по сути, оказалось обращенным назад. Разочарование в попытках построения в стране демократического строя обернулось тем, что будущее у граждан страны стало вытесняться недавним прошлым. Прошлым в виде ностальгии по советским годам, грез о периоде стабильности (а по сути, застоя), воссоздания в карикатурных формах советских идеалов. Как справедливо отмечает И.Г. Яковенко, мы живем в то время, когда «советский проект самоисчерпался, а постсоветский не обнаруживает готовности и способности жить и работать по-другому» [16, с. 95]. Следствием этого становится тотальная пассивность, отчуждение большинства жителей страны от государственных институтов и доминирующий патернализм.

Сегодня, по сути, мы можем вести речь о широком разворачивании на территории нашей страны процесса демодернизации и архаизации – стихийного, бессознательного обращения значительных масс людей к архаическим культурным смыслам и социальным практикам. Отметим, что

в истории развития ряда стран есть немало примеров, когда в ответ на вызовы времени архаические практики инверсионно осуществляли возврат общества к прежним ценностям. В России проблема архаизации общества стала подниматься еще со времен спора «почвенников» и «западников», новый импульс она получила в 20-е годы XX века в теме «нового средневековья» А.Н. Бердяева, а на рубеже XX–XXI столетий – в творчестве А.С. Ахиезера, Ч.К. Ламажаа, В.Г. Федотовой, В.М. Хачатурян, А.Е. Чучина-Русова, И.Г. Яковенко и ряда других российских авторов [1; 5; 11; 12; 13].

Так, А.С. Ахиезер рассматривает архаизацию в контексте одной из главных проблем российского общества – *поиска ответов на усложнение, на рост угроз выживаемости*. При этом он отмечает, что в качестве ответов в большинстве своем предлагаются экстенсивные методы, сложившиеся еще в древних и, соответственно, относительно простых условиях. Архаизация, указывает он, предстает в качестве результата «следования субъекта культурным программам, исторически сложившимся в тех пластах культуры, которые сформировались в более простых условиях, в условиях догосударственной жизни, уже не отвечающих возросшей сложности мира, характеру и масштабам проблем» [2, с. 90]. Тем самым феномен архаизации предстает как форма регрессивного развития, в которой деятельностные программы связаны с доосевой культурой, с преобладанием ценностей локальных миров.

Архаизация не может быть оценена однозначно как некое зло, ведь она выражает довольно сложные процессы как в культуре, так и социуме в целом. Она являет собой, по сути, попытку общества обнаружить некую точку опоры в процессе трансформационных изменений и перманентных реформ. При этом архаически ориентированные культурные программы в кризисные моменты развития общества становятся адаптационными механизмами, способствующими приспособлению человека к чрезмерно возросшей сложности мира. Они проявляются в реанимации идеалов прошлого, возрождении манихейского антиномического сознания, которому присущи дуальные оппозиции – «добра и зла», «светлого и темного», «верха и низа», «общества и природы» и других.

Однако следует признать, что мышление в полюсах дуальной оппозиции в конечном счете деструктивно, так как оно малозначимые различия (смыслов, норм, ценностей и т.п.) делает значимыми и даже абсолютными. Это ведет к расколу – состоянию общества, в котором проявляются противоречия между культурой и социальными отношениями, а также между субкультурами одной культуры. Раскол проявляется сегодня в нарастании смысловых барьеров, разрыве коммуникативных связей внутри общества – разрыве между обществом и государством, между духовной и властвующей элитой, между народом и органами власти, внутри самого народа. Заметим, что одной из ведущих

детерминант данного раскола выступает весомый разрыв общественных ожиданий и реального социального опыта.

Раскол возникает также между сознанием и самосознанием общества. И в результате этого раскола в обществе утверждаются, по сути, две системы смысла, которые оказываются не способными к взаимопроникновению, более того, они состоят в состоянии взаиморазрушения. Из формы культуры архаизация трансформируется в форму массового социального поведения, что влечет за собой примитивизацию и дезорганизацию общества, победу ресентиментных установок (фр. *ressentiment* – «негодование, злопамятность, озлобление») – роста агрессивности, отказа от признания реальности.

Вместе с тем архаику, являющуюся неотъемлемым пластом человеческого мышления, нельзя оценивать исключительно в негативных красках. Облекая форму традиции, она способствует смягчению «модернизационных порывов» социально-экономических и политических преобразований, ориентирует на реализацию органической модернизации, которая бы вписывалась в социокультурный код страны, основывалась на ценностных основаниях российской национальной культуры. И здесь следует акцентировать внимание на важности соединения традиций и современности, интеграция которых способна задать социокультурные основания развития социальных систем, способствующие сохранению их самобытности и определенности, поддержанию их целостности и устойчивости.

Архаика связана с прошлым, она пронизывает настоящее. Вместе с тем еще Конфуций высказал предупреждение: «Того, кто не смотрит далеко в будущее, ждут близкие беды». Важной задачей исследователей сегодня является предвидение будущего, построение его позитивного образа. Формированию образов будущего содействуют нормативное прогнозирование, Форсайт-проектирование и стратегирование.

Прогнозирование в ситуации неопределенности нацеливает на учет имеющихся ресурсов и возможностей, а также на выявление едва различимых ростков перспективных направлений и ситуаций. В технологии Форсайта данный феномен находит свое проявление в таких методах, как метод «слабых сигналов» (*weak signals*), когда речь идет об обнаружении событий, сила влияния которых на будущее развитие не получает на данный момент должной оценки, и метод «джокера» (*wild cards*), применение которого позволяет выявить маловероятное событие, остающееся за пределами общественного внимания, однако наступление данного события способно привести к кардинальному изменению ситуации в будущем. Отметим, что для Форсайт-исследований в качестве ведущей задачи выступает выявление и интерпретация событий, трендов и сигналов, меняющих современный контекст и формирующих будущее. Как справедливо при этом замечает М. Энтони, «монетарно-технократические»

образы будущего формируют его поверхностное видение, они оставляют за рамками внимания внутренний мир человека. В контексте новой волны прогностических исследований он указывает на утверждение посттрадиционализма, акцентируя внимание на новых методах и технологиях исследования будущего. К ним он относит многомерный причинный анализ, гармоничные круги, интегральные исследования будущего, глубокую визуализацию, альтернативные способы изучения и ряд других [15, с. 65]. Важная роль при этом отводится «разрушению ментальных решеток», необходимости выхода исследователя из зоны комфорта, обусловливаемой рамками ранее сложившихся представлений. Одновременно расширяется круг представлений о драйверах перемен и возможных вариантах самого будущего, что является довольно конструктивным в рамках выстраивания стратегий развития.

На уровне нашей страны в целом и на уровне ее регионов все более востребованным становится стратегическое управление, основанное на стратегическом планировании – системе решений и действий, предпринимаемых управляющей подсистемой и направляемых на разработку специфических стратегий по определению и актуализации ресурсов для достижения намеченной цели [8, с. 531]. Стратегическое управление выступает сегодня всеобщим атрибутом управленческой деятельности. Неверный выбор стратегических целей способен поставить под вопрос сам факт существования социальной системы. Стратегирование (как в контексте управления, так и в контексте планирования) – процесс, создающий некий пространственно-временной континуум. И этот континуум требует заполнения содержательными, смысловыми сюжетами, а не только установками, обязательными для выполнения. Размытость границ в пространстве ценностей и смыслов способна обернуться потерей субъектности и примитивизацией социальных процессов. Канон стратегии включает в себя совокупность элементов – *миссию, видение, совокупность ценностей и принципов, стратегические цели и планы мероприятий, учет рисков реализации*. Отметим, что данные установки в полной мере соответствуют новой парадигме исследования будущего – парадигме посттрадиционализма.

Выработка стратегии развития выступает, по сути, поиском видения – проблемы, желаемого состояния социальной системы в будущем. А поиск видения выступает при этом одновременно и процессом самопознания. Все это указывает на существенную характеристику современного общества – его саморефлексивность. Элементами социальной системы при этом выступают рефлекслирующие субъекты, разрабатывающие планы и прогнозы, исходя из своего понимания происходящего, а также определенных ожиданий.

Вопрос о стратегическом развитии российских регионов получил актуализацию в 2014 году с выходом закона № 172-ФЗ «О стратегическом

планировании в Российской Федерации» [10]. В данном законе отчетливо прописаны принципы стратегического планирования – единства и целостности, разграничения полномочий, преемственности и непрерывности, сбалансированности системы стратегического планирования, результативности и эффективности стратегического планирования, ответственности участников стратегического планирования, прозрачности (открытости) стратегического планирования, реалистичности, ресурсной обеспеченности, измеримости целей, соответствия показателей целям и программно-целевым принципам. Вместе с тем отчетливо назрела необходимость осуществления мониторинга на предмет действительного соблюдения данных принципов в реальной управленческой деятельности на российских территориях.

Стратегические ориентиры развития нашей страны на период до 2024 года были отчетливо сформулированы в Указе Президента Российской Федерации от 7 мая 2018 года. Это установки на обеспечение «прорывного научно-технологического и социально-экономического развития Российской Федерации», увеличение «численности населения страны», повышение «уровня жизни граждан», создание «комфортных условий для их проживания, а также условий и возможностей для самореализации и раскрытия таланта каждого человека» [9]. Обозначенные направления следует соотносить с каждым отдельно взятым российским регионом и внимательно проанализировать ситуацию на предмет того, в какой мере сложившиеся в регионах условия социально-экономического и культурного развития способствуют или, напротив, не способствуют реализации обозначенных установок. Помимо того, важно отметить, что действенность стратегии развития предполагает активное вовлечение в разработку и осуществление в жизнь данной стратегии самих граждан. Следовательно, стратегия социального развития должна соответствовать вызовам современности, обеспечиваться адекватными технологиями, обладать способностью к мобилизации наличных в обществе не только природных, но, прежде всего, социокультурных ресурсов.

Важной представляется также задача сопряжения стратегирования, реализуемого на федеральном уровне, со стратегическим планированием российских регионов. Стратегии в настоящее время следует рассматривать в качестве важнейших инструментов развития территориальных образований, которые объединяют в себе информационную и аналитическую составляющие, создают зоны притяжения интеллектуальных и финансовых ресурсов, способствуют упорядочению социально-политических процессов и задают вектор устойчивого экономического роста. При этом очевидно, что проблемы развития каждого региона нельзя решить через органы управления отдельных регионов без постоянной увязки их интересов с возможностями федерального центра, а также без их координации с соседними регионами.



Их решение предполагает совершенствование региональной политики на макроуровне с применением механизма регионального стратегирования, под которым понимается процесс прогнозирования и управления формированием будущего региона.

Как свидетельствуют многочисленные социологические и экономические исследования, существенный недостаток разработанных в федеральных округах и регионах стратегий социального развития состоит в их *формализме и имитационном характере*. Наряду с этим зачастую при стратегическом планировании социального развития регионов и макрорегионов не учитываются социокультурные параметры, отражающие специфику общественного сознания и социального поведения, которые во многом определяют возможности и ограничения социального развития территориальных образований. При этом в регионах, как правило, не отлажена или отсутствует институциональная инфраструктура разработки и реализации региональных стратегий. В разработке региональных стратегий, как правило, не участвуют сами граждане, общественные объединения и коммерческие организации. А ведь стратегии только в том случае могут стать жизнеобеспечивающими инструментами регионального развития, если в них будут артикулированы контуры ценностно-смыслового пространства для социокультурного взаимодействия. Тем самым очевидно, что система стратегического управления развитием регионов России требует развития соответствующих социальных механизмов и технологий.

На важность учета социокультурных факторов в разработке стратегических документов и реализации реформ и модернизационных проектов указывает одна из последних экспертных работ, выполненных под эгидой Центра стратегических разработок (ЦСР), – «Социокультурные факторы инновационного развития и успешной имплементации реформ» [7]. Этот документ акцентирует внимание на необходимости при подготовке документов стратегического развития России максимального учета социокультурных факторов, способствующих (или препятствующих) инновационному экономическому развитию России, а также имплементации необходимых для этого реформ; определения регионов, в которых социокультурные факторы будут скорее способствовать (а возможно, препятствовать) такого рода развитию и реализации соответствующих реформ; формулировки рекомендаций по проектированию реформ с учетом социокультурной специфики населения России. Крайне важно также, чтобы стратегические документы максимально были соотнесены с действительными ожиданиями и жизненными планами людей, проживающих на конкретной территории.

Наконец, важным представляется вопрос о действенном субъекте развития страны, который мог бы обеспечить целостность стратегического управления. Именно бессубъектность оборачивается сегодня

инерционностью системы государственного управления, разобщенностью социальных институтов и невысоким уровнем доверия жителей страны к ним. Речь идет о «сборке субъектов», о разработке новых, эффективных моделей управления, в основу которых был бы положен консенсус органов власти, бизнеса и общества.

### *Список литературы*

1. Ахиезер А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // *Общественные науки и современность*. 2001. № 2. С. 89–100.
2. Ахиезер А.С. Архаизация как категория общественных наук (на опыте России) // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2001. Т. IV. № 1. С. 89–100.
3. Бестужев-Лада И.В., Наместникова Г.А. Социальное прогнозирование. М.: Педагогическое общество России 2002. 392 с.
4. Волков Д. Завтра не наступит никогда [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2016/08/08/652203-buduschee-temno> (дата обращения: 30.11.2017).
5. Ламажаа Ч.К. Проблема архаизации общества // *Знание. Понимание. Умение*. 2009. № 4. С. 44–48.
6. О чем мечтают россияне: идеал и реальность / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. М.: Весь Мир, 2013. 400 с.
7. Социокультурные факторы инновационного развития и успешной имплементации реформ / А.А. Аузан, М.А. Авдиенкова, Д.А. Андреева, А.И. Бахтигараева и др. М.: РЭШ, Институт национальных проектов, 2017. 192 с.
8. Социология управления: фундаментальное и прикладное знание / отв. ред. А.В. Тихонов. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 560 с.
9. Указ Президента РФ № 204 от 7 мая 2018 года [Электронный ресурс]. URL: <http://prezident.org/articles/ukaz-prezidenta-rf-204-ot-7-maja-2018-goda-07-05-2018.html> (дата обращения: 15.05.2018).
10. Федеральный закон от 28.06.2014 г. № 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/38630> (дата обращения: 15.04.2018).
11. Федотова В. Г. Архаизация в современном мире // *Философские науки*. 2012. № 5. С. 26–36.
12. Хачатурян В. М. Диалог с архаикой // *Человек*. 2006. № 5. С. 48–61.
13. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? // *Вопросы философии*. 1999. № 4. С. 24–40.
14. Шестопап Е.Б., Нестерова С.В., Пищева Т.Н. Настоящее, прошлое и будущее в восприятии своей страны гражданами России // *Материалы VII международной социологической Грушинской конференции «Навстречу будущему. Прогнозирование в социологических*

- исследованиях», 15–16 марта 2017 г. / отв. ред. А. В. Кулешова. М.: АО «ВЦИОМ», 2017. С. 609-612.
- 15.Энтони М. Глубинные исследования будущего: выход за рамки монетарно-технократической парадигмы // Форсайт. 2012. Т. 6. № 4. С. 60–72.
- 16.Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ. Изд. 3-е, дополн. М.: Изд-во «Знание», 2017. 642 с.
- 17.Яковенко И.Г. Мышление революцией // Общественные науки и современность. 2017. № 3. С. 87–96.

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ  
И ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ

---

Д.Н. Букин  
(Волгоград)

## ОНТОЛОГИЯ МАТЕМАТИКИ: АПРИОРИЗМ VS ЭМПИРИЗМ?

*Статья посвящена рассмотрению проблемы отношений философских течений априоризма и эмпиризма в контексте взаимосвязи математики и объективной действительности. На фоне несостоятельности крайних форм обеих доктрин главная идея статьи состоит в том, что они не обязательно должны противоречить друг другу, необходим синергетический синтез обеих позиций на основе использования их положительных моментов. Также показано, что главные философские проблемы современного математического образования (предмет математики и математическая дефиниция) также берут начало в извечном споре эмпиризма и априоризма.*

*Ключевые слова:* априоризм, эмпиризм, математика, онтология, математическое образование.

*Keywords:* apriorism, empiricism, mathematics, ontology, mathematical education.

\* \* \*

Построение целостной научной картины мира, объединяющей естественные и гуманитарные науки, представляет собой важную проблему, решение которой призвано помочь человеку найти ответы на актуальные во все времена мировоззренческие вопросы – о смысле жизни, о его роли и месте в мире, о границах его познания и т.д. В значительной степени ответы на эти вопросы связаны с изучением онтологических оснований такой фундаментальной науки, как математика.

В настоящее время связь математики с онтологией, однако, уже не выглядит столь естественной, как это было несколькими столетиями ранее. С одной стороны, признается, что идеальные по своей природе математические объекты, порождаемые человеческим разумом, имеют статус универсальных и общезначимых инструментов эффективного описания различных сторон окружающей действительности; с другой стороны, остается открытым вопрос об онтологической укорененности таких объектов, как, например, математические категории, функторы, псевдоструктуры и т.п.

Начиная с Античности основными противоборствующими направлениями, в рамках которых рассматривался вопрос о соотношении математики и объективной реальности, являются априоризм и эмпиризм. Вместе с тем в современном философско-математическом дискурсе все чаще поднимается вопрос о необходимости пересмотра характера такого противоборства, в особенности с учетом того обстоятельства, что крайние формы указанных течений показали свою крайнюю же несостоятельность. Так, априоризму свойственно сведение предмета математики к

субъективному или трансцендентному миру математических сущностей с неизбежной потерей ее связи с объективной реальностью, в то время как представители эмпиризма абсолютизируют роль чувственного познания в изучении воздействия действительности на процесс создания математических объектов. Что же касается их *умеренных* вариантов, то здесь мы согласны с В.А. Бажановым, отметившим: «Я склонен утверждать... что умеренная форма априоризма вовсе не противоречит умеренному же эмпиризму, реальная практика логико-математического дискурса может продемонстрировать весьма любопытные сочетания априористских и эмпиристских составляющих творческого процесса, что вполне мыслимо найти в этой практике гармоническое сочетание этих позиций» [2, с. 96].

Некоторые попытки преодоления вышеуказанных крайностей были предприняты в ряде современных философских школ и концепций – диалектическом материализме, неоаприоризме, праксеологическом априоризме (В.Я. Перминов) и т.д. К положительным моментам этих разработок можно отнести: а) развитие и укрепление позиции, идущей от Аристотеля, заключающейся в формулировании предмета математики на предельно общем, онтологическом уровне, то есть в терминах более общих, чем математические понятия; б) осознание учета интуитивных познавательных способностей субъекта в исследовании взаимодействия математики и действительности.

Важнейшую роль рассматриваемая тема играет в философском осмыслении проблем современного математического образования – таких, например, как проблема предмета математики и проблема математической дефиниции, – берущих начало в извечном споре эмпиризма и априоризма. Остановимся на этом подробнее.

Как известно, многие математики при выборе своей философской позиции чаще всего оказываются априористами преимущественно платонистского толка. Редуцируя предмет математики к хорошо формализуемому и уже сформированному на том или ином этапе ее развития объектам, платонисты не объясняют практически ничего из того, что касается бытия объектов математики как части реального мира. Почти мистически постулируемая очевидность транслируемых следующим поколениям математиков (и не только) истин приводит, в свою очередь, к «недоразумениям», довольно эмоционально описанным Г. Лолли: «Платонисты не видят... очень человеческие вещи и вступают в противоречие на всех фронтах с принципом объективности... Не видят, что их заявления имеют пагубные последствия на преподавание... Без какого-либо образования или подсказки ни один ребенок, никто, рассматривая треугольник, не увидит в нем медианы. Почему нужно соединять вершину с серединой противоположной стороны? У того же Платона, несмотря на его теорию анамнеза – реминисценции, для

познания Идей был необходим какой-то стимул или подсказка для активирования анамнеза у раба» [4, с. 135]. Отметим, что итальянский философ математики очень тонко оперирует понятиями субъективного (в неявном виде) и объективного, не замыкая круг тех самых «очень человеческих вещей» каким-либо экзистенциальным планом. Развивая его мысль, можно констатировать, что и «человеческие вещи» всегда есть не что иное, как часть мира, часть реальности, и *объективно* в наше поля зрения попадает сам мир, а структуры (по-видимому, понимаемые автором как конструкции), которые мы созерцаем – всего лишь его часть. Ни один ребенок, впрочем, как и взрослый, и в самом деле никогда не постигнет не то что какую-то медиану, но и сам треугольник, ее содержащий, если он не будет иметь элементарного представления о пространстве, выступающем своего рода «индикатором» того, что все мы с этими треугольниками, медианами, высотами и биссектрисами пребываем *где-то*, то есть в мире.

С другой стороны, нельзя не отметить и некоторые положительные стороны априоризма, которые можно и нужно использовать в современном преподавании математических дисциплин. Так, априористы утверждают, что основным инструментом постижения математических объектов является *интуиция*. Понимаемая по-разному в различных априористских философско-математических направлениях – от чувственного созерцания до не подверженного случайностям опыта интеллектуального постижения всеобщих и необходимых связей предмета, – она выступает исходной «точкой отсчета» математического познания, «гарантом» онтологической истинности математических рассуждений. На наш взгляд, если не сводить математическую реальность исключительно к миру абстракций и *онтологически* расширить *гносеологию* платонистов, интуиционистов, полуинтуиционистов, формалистов, советских конструктивистов и т.д., можно получить весьма прочный методологический фундамент для философских, математических и педагогических исследований.

Альтернативной философско-математической доктриной является эмпиризм. Как известно, для формирования в сознании учащихся абстракций числа и фигуры им часто предлагается освоение приспособлений для счета, построение и использование моделей геометрических фигур и тел, построение чертежей, схем и рисунков, решение задач, раскрывающих взаимосвязи важнейших физических величин и т.д. Неспроста еще Н.И. Лобачевский полагал, что для развития пространственного воображения и геометрического мышления дети должны научиться самостоятельно изготавливать макеты куба, параллелепипеда, пирамиды, конуса и т.п. С другой стороны, слабостью математического эмпиризма является абсолютизация принципа движения от чувственно-конкретного в действительности к абстрактному в математике, приводящая к наивным представлениям о возникновении целого ряда математических объектов.

Важной проблемой современного математического образования, являющейся закономерным продолжением проблемы предмета математики, также является проблема *математической дефиниции*. Е.Е. Алексеева справедливо отмечает: «Каждый предмет, а особенно математика, оперирующая сугубо формальными, в высшей степени абстрактными категориями, имеет много тонких понятий. Методические просчеты и неувязки этих тонких понятий зачастую уничтожают интерес к учебе и веру в собственные силы» [1, с. 80]. Постулирование априоризмом (в особенности платонического толка) существования особого трансцендентного мира, «населяемого» особыми абстрактными сущностями, постижение и определение которых – задачи скорее метафизические, не могло не привести к некоторому «ослаблению» формальной стороны вопроса определения ключевых математических терминов, понятий, конструкций. С другой стороны, такая потеря строгости вполне может быть оправдана тем, что практически все исходные арифметические и геометрические понятия *в принципе* не могут быть определены классическим, родово-видовым способом. Эту ситуацию Н.И. Жуков комментирует следующим образом: «Не существует более широких фундаментальных категорий математического характера. По этой причине определения точки, прямой и других исходных понятий даны Евклидом, например, на интуитивном уровне... Впрочем, и значительно позже многие ученые вынуждены были давать определение исходных математических понятий на интуитивном уровне» [3, с. 14–15]. Современные учащиеся также на интуитивном уровне осваивают такие сложные объекты, как, например, бесконечность. Действительно, сегодня практически любой школьник с легкостью преодолевает потенциальную бесконечность натурального ряда (1, 2, 3, 4, 5, ... – после перечисления нескольких дискретных членов последовательности ее продолжение в бесконечности, по сути, заменяют точки «...») или прямой (рисую ее, он на самом деле изображает отрезок, а не всю бесконечную в оба конца линию).

Подводя итог, мы выражаем уверенность в том, что преодоление крайностей априоризма и эмпиризма способствует более глубокому изучению оснований не только самого математического знания, но и способов, подходов и методик, направленных на его трансляцию, передачу новым поколениям обучающихся.

### ***Список литературы***

1. Алексеева Е.Е. Реализация креативной развивающей функции обучения математике в вузе // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. 2010. Вып. 5. С. 79–82.



2. Бажанов В.А. Умеренный априоризм и эмпиризм в эвристическом аспекте. Исторический контекст // Математика и опыт. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 106–125.
3. Жуков Н.И. Философские основания математики. Минск: Университетское, 1990. 110 с.
4. Лолли Г. Философия математики: наследие двадцатого столетия. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского гос.уни-та им. Н.И. Лобачевского, 2012. 299 с.

**Ю.Л. Воробьев  
А.В. Буренков  
(Курск, Москва)**

## **О ЗАКАТЕ ПРИНЦИПА СОЦИАЛЬНОГО УНИВЕРСАЛИЗМА**

*В статье дается философский анализ принципа универсализма, который занимал господствующее положение в объяснении исторического развития от античности до современности. Рассматриваются историософские взгляды мыслителей разных направлений, которые пытались абсолютизировать этот принцип, сделать его всеобщим. Показано особое видение этого принципа русскими мыслителями XIX века. Кратко изложена парадигма Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах, которая вносит революционное видение человеческой истории, обосновывает цивилизационное многообразие мира. В статье подчеркивается, что развитие идей русского мыслителя ведущими мыслителями Запада (О. Шпенглер, А. Тойнби) является подтверждением истинности новой парадигмы. Делается вывод, что универсальный подход к истории сводит её развитие к однообразию, является, в конечном итоге, тупиковой моделью для человечества. Громкое название работы Шпенглера свидетельствует, по сути, о закате принципа универсализма и европейского рационализма.*

*Ключевые слова: универсализм, культурно-исторический тип, свобода, разум, кризис, вызов, парадигма, культура.*

*Keywords: universalism, cultural historical type, freedom, intelligence, crises, challenge, paradigm, culture.*

\* \* \*

Принцип универсализма является важным методологическим основанием для метафизического мышления. Отдавая предпочтение общему над частным, отдельным (от лат. univesum – «мир, Вселенная»), универсализм утверждает, что Миром правит Логос, всеобщий Закон. Универсализм представлял мир единым, структурно организованной целостностью. «Единое» Плотина, «теистический рационализм» Августина явились предтечей классического европейского универсализма. Гносеологический универсализм являлся аналогом онтологического универсализма, что облегчало задачу построения разных идеальных моделей познания. Споры реалистов и номиналистов в средневековой философии свидетельствовали о важности проблемы. В истории общества продолжают развиваться подходы в формате идей глобализма, технократизма, тоталитаризма, противостоящих тенденциям изоляционизма и национализма.

Философия истории – сравнительно молодое направление социальной мысли, в которой принцип универсализма занимает особое место. Вольтер, вводя в научный оборот это понятие, критически

относился к идее «божественного проведения», отстаивающего универсализм религиозного плана. У него принцип всеобщей связи неотделим от деизма и основанного на нем представления о мировом порядке. Своё видение истории Вольтер, как и многие просветители того времени, противопоставлял клерикализму, связывал с просвещением, идеей прогресса.

Серьезную попытку написать философию истории сделал И. Кант в своем эссе «Идея Универсальной истории с космополитической точки зрения». Критически оценивая современное ему общество, Кант считал, что люди руководствуются своими устремлениями и действуют разнообразно. В реальной жизни «все соткано из глупости, тщеславия, злобы и страсти к разрушению» [4, с. 58]. Природа установила краткий срок жизни человеку, индивиды смертны, род бессмертен. Народы «социально объединены в тотальность», поэтому надо описывать историю рода человеческого. Кант – сторонник идеи прогрессивного развития. Но в отличие от французских мыслителей, которые усматривали причину прогресса в развитии человеческого разума, просвещении, Кант предложил еще идею антагонизма людей, который «становится причиной их законосообразного порядка».

Сущностью человеческого рода, как и отдельного разумного человека, по мнению Канта, является свобода. Величайшей проблемой для человеческого рода является достижение всеобщего правового гражданского общества. Таким образом, история имеет конечный пункт, который и придает смысл всей истории. Самой трудной проблемой человеческой истории является, по мнению Канта, проблема господина и раба. Человек злоупотребляет своей свободой в отношении своих близких, склонен делать для себя самого исключение, поэтому в роли всеобщего господина может выступить человеческий род. Кантовский проект написания Универсальной Истории остался незавершенным. Эта была всего лишь Идея, указывающая направления исследования проблемы исторического развития.

Наиболее глубокое обоснование философии истории и принципа универсализма было сделано Г.В.Ф. Гегелем, который предложил диалектическую методологию исследования. Он выделил три подхода к изложению истории, которые являются прелюдией «критической истории», где излагается не сама история, а дается «история истории», исследующая истинность и достоверность событий. «Все действительное разумно, все разумное действительно» – основание понимания действительности. «Именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий», – утверждал Гегель [1, с. 77]. Если разум господствует в мире, то всемирно-исторический процесс не может быть неразумным. Лишь в духовной сфере проявляется новое, что дает основание полагать наличие в человеке стремления к

совершенствованию, в природе господствует круговращение. Развитие не есть спокойный процесс изменений, не есть чисто формальный процесс, а «тяжелая недобровольная работа» по осуществлению цели, по достижению свободы. У Гегеля понятие свободы, естественно, свободы духа, является основополагающим для всей его философской системы. Она – субстанция духа.

С точки зрения Гегеля, история начинается, когда в мире начинает осуществляться разумность. История начинает проявляться в сознании, воле, действии, то есть со свободы, со свободы знать и иметь, когда появляются такие субстанциальные предметы, как право и закон, когда появляется государство. Народы могут существовать и без государства. Об этом свидетельствует сама история «доисторического времени», считал Гегель, но лишь в государстве, в котором развилось сознание о законах, «совершаются обдуманые действия». Гегеля многие обвиняют в обожествлении государства и его роли в истории. Действительно, философ много внимания уделяет государству, рассматривает его «как выражение всеобщей разумности воли», «как тотальность всеобщих связей». Он абсолютизировал прусскую монархию как форму правления.

Гегелевская философия торжественно шествовала по странам Европы, оказала она влияние и на русскую социальную мысль. Но это влияние не было подражанием, копированием выводов мыслителя. Представители «западничества» восхищались Гегелем, его диалектикой, но воспринимали его философию не догматически, а более гибко, с учетом русской специфики. «Мы никогда не жили под роковым давлением логики времен», - писал П.Я. Чаадаев. «Для нас не существует непреложной необходимости [6, с. 46]. А.И. Герцен считал, что история разнообразна, содержит в себе тайны. Он первый из русских мыслителей, кто обратил внимание на категорию возможности. История может «импровизировать», она «пользуется всякой нечаянностью», нельзя предугадать, какая из возможностей истории реализуется здесь и сейчас [2, с. 273]. Славянофилы настаивали на особом пути развития России. Русская социальная мысль не вписывалась ни в гегелевский панлогизм, ни в исторический универсализм.

Серьезный удар по прочно утвердившейся универсальной концепции общественного развития нанес Н.Я. Данилевский, предложивший новую парадигму истории, допускающую цивилизационное многообразие мира. Созданная им концепция культурно-исторических типов была альтернативой идее социального универсализма. Данилевский обосновал пять законов развития культурно-исторических типов (цивилизаций), характеризующих их приход и уход с исторической арены, «истощав сумму жизни». Для каждого культурно-исторического типа характерно, во-первых, наличие духовных задатков, общего языка, обладающего некой самобытностью, способной к развитию.

Во-вторых, обладание политической независимостью народа или родственных народов, то есть суверенитетом. В-третьих, наличие у культурно-исторического типа исходного начала, которое не передается другим народам, то есть некой уникальности, неповторимости, самобытности народа. В-четвертых, возможность достижения «полноты, разнообразия и богатства», будучи независимой и самостоятельной. Пятый закон цивилизации свидетельствует о коротком периоде «цветения и плодоношения», который истощает раз навсегда их жизненную силу» [3].

Главным элементом культурно-исторического развития народов является их язык, культура. Идея саморазвития цивилизации, выдвинутая Данилевским, является фундаментальной. Она раскрывает подлинную диалектику культурно-исторического типа, опору на собственные силы народа, свой духовный потенциал. Любая зависимость народа или общества в целом от экономики других стран или их культуры неизбежно приводит к утрате своего национального потенциала. Социальная действительность (культурно-исторический тип) может раскрываться по-разному, сохраняя при этом свою сущность. Н.Я. Данилевский приходит к выводу, что всякого рода «прививки» к социальной сущности ничего хорошего не дают. На это обращает внимание Тойнби, подчеркивая, что Данилевский «разрушает преемственность культуры». Это важный вывод, который разрушает поступательность развития. Культура не может полностью копировать другую культуру, более развитую. Следовательно, общей модели культуры не может быть. «Социальное наследие плохо переносит трансплантацию» [5, с. 107].

Завершение развития не есть физическая смерть культурно-исторического типа, скорее, есть итог его развития, когда он приносит свои плоды всему человечеству, считал Данилевский. Своей новой парадигмой Данилевский открывает вход в сферу иных возможностей человеческой истории. Чтобы потенциальные возможности превращались в реальность, необходимы условия, которые создаются развитием самой цивилизации. Для достижения прогресса в науке, технике, культуре, общественной жизни необходима смена вектора развития, «перемена направления сферы деятельности», считает Данилевский. Это особенно актуально для современного развития, как отдельных цивилизаций, так и всего человечества. Не однолинейное направление, а многократное движение человечества по пути раскрытия своих неограниченных духовных и практических возможностей. Такова более емкая философская трактовка прогресса. Новые цивилизации могли бы идти путем прежних цивилизаций, повторяя их путь. Но это не рационально, считает Данилевский, не творчески. Они должны проявить себя в других сферах и достижениях, особенно в решении новых задач, новых проблем, которые неизбежно возникнут в исторической перспективе.

Цивилизация должна выходить за пределы уже достигнутого. Поэтому поиск новых смыслов, новых ценностей, иных путей развития – задача новых цивилизаций. Славянский культурно-исторический тип как потенциально возможная новая цивилизация, опираясь уже на четыре основания предшествующих цивилизаций, может дать человечеству новые ценности, новые идеалы, указать новые пути развития. Н.Я. Данилевский обосновывает необходимость формирования национальной модели развития для русского народа, той объединяющей силы, которая соединит в первую очередь славянские народы. Для русского народа более значимы нравственные начала, чем правовые. Первые принимаются всем обществом, вторые – государством. Данилевский верит в русский народ, его будущее. «На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства» [3].

Известно, что всякое новое с трудом пробивает себе дорогу. Так и новая парадигма Данилевского, ломая традиционные представления о линейном характере исторического развития, была встречена русской общественностью неоднозначно. Религиозный философ В.С. Соловьев критически воспринял обоснования культурно-исторических типов, которые не вписывались в его учение о всеединстве и понимание человечества как единого живого организма. Н.Н. Страхов в своих статьях показал ошибочность такой критики идей Данилевского, непонимание их сути и значимости со стороны великого мыслителя России. Социальные битвы в XX столетии подтвердили истинность идей Данилевского о наличии коренных различий и интересов европейских государств по причине принадлежности их к разным культурно-историческим типам. Рост национального самосознания на всех континентах, практика освобождения от колониальной зависимости многих стран, стремление к обретению ими суверенитета и построению национальных государств подтверждают выводы теории Данилевского.

Особую значимость идеям Данилевского придает тот факт, что его историософские взгляды получили дальнейшее развитие в трудах западных мыслителей XX века, в первую очередь в работах О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина, что свидетельствует о наступающей смене философской парадигмы исторического развития. Изданная в 1918 году книга О. Шпенглера «Закат Европы» свидетельствовала, что наступал закат не Европы как таковой, а закат принципа универсализма и европейского рационализма. С выходом этого фундаментального труда на философскую арену стали появляться работы, посвященные сравнительному анализу идей талантливых исследователей истории. Мы далеки от мысли плагиата идей нашего соотечественника. Был ли знаком Шпенглер с работой Данилевского? Этот вопрос сегодня не играет особой роли. Важны идеи этих мыслителей и те выводы, которые подтверждают

научную истинность того, что у народов Земли не может быть одного магистрального пути развития.

Главной проблемой, стоящей перед Шпенглером, является проблема логики истории, как он выражается, «метафизическое строение исторического существования», которое не зависит от истории народов, их духовного мира и политических организаций. Иными словами, есть ли у истории универсальный смысл, определяющий всеобщую логику развития, то, что выражалось провиденциализмом? Или же история есть сама жизнь народов, некие «итоги отдельных огромных жизней». Шпенглер – сторонник второй точки зрения. Тойнби будет упрекать его в том, что он «детерминирует исторический процесс», уходит от выявления причин генезиса цивилизаций, их гибели. Сам же Тойнби считает, что цивилизации, как и нации, множественны, а не единичны. Он вводит довольно абстрактное понятие «вызов» цивилизации, который определяет её судьбу. «Цивилизации надламываются и распадаются тогда, когда встречаются вызов, на который им не удастся ответить» [5, с. 61].

Таким вызовом может быть любое крупное социальное явление или событие, например, война. Рассуждая о гибели великой греческой цивилизации, Тойнби приходит к выводу, что ни Афины, ни независимая Спарта, будучи самостоятельными государствами, «выдающимися деятелями политического ландшафта», не могли создать более мощную цивилизацию потому, что «они сами представляли все величие в этой самой независимости» [5, с. 116]. Для современной цивилизации вызовом является, по мнению Тойнби, достижение «справедливого распределения товаров и средств потребления в этом мире между привилегированным меньшинством и неимущим большинством», что не вызывает возражений. Несправедливость неизбежно порождает зло, которое появляется «именно в результате последних технических достижений Запада» [5, с. 33], с чем вряд ли согласится современный человек. Обвинять следует не технический прогресс, а систему экономических отношений, в которой техника становится средством порабощения или же отчуждения человека.

У Данилевского несколько иное видение проблемы гибели цивилизации. Согласно пятому закону, она сходит с исторической арены, когда истощаются жизненные силы народа. Данилевский не говорит о гибели европейской цивилизации, он лишь отмечает ее особенные черты, которые свойственны народам, ее представляющим. Именно европейский индивидуализм является причиной склонности народов германороманского культурно-исторического типа решать свои социальные проблемы путем насилия. «Борьба и соперничество составляют основу английского народного характера» [3]. Эту сущностную черту западного индивида раскрывают теории известных всему миру английских ученых: Т.Гоббса, А. Смита, Ч. Дарвина. Поэтому, считал Н.Я. Данилевский, западной цивилизации может противостоять объединенное славянство,

которое не имеет ничего общего с европоцентризмом. Об агрессивности ведущих западных стран говорит и А. Тойнби, в своей работе «Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад».

Второй важнейшей проблемой, имеющей отношение к принципу поступательного развития истории, является проблема её периодизации. Насколько правомерно руководствоваться сложившейся триадой: древность, средневековье, новое время при рассмотрении всемирной истории? Насколько возможно само выделение ступеней исторического развития и допущение исключений особенностей развития народов в ходе исторического процесса? «Величайшее заблуждение теоретически ориентированных людей – полагать, что их место на острие, а не в хвосте великих событий. Зачастую государственный деятель «не знает», что следует делать» [7, с.21]. Здесь позиция Шпенглера совпадает с позицией Данилевского, который доказывал, что «общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать» [3]. «Никакая культура не способна исполнять свое высокомерное притязание на то, чтобы стать духовным талисманом», - заканчивает таким выводом свое произведение Тойнби [5, с.314]. Таким образом, противопоставлять одну цивилизацию другой нельзя, они равнозначны.

Следует заметить, что, будучи «естественниками» по своему образованию, Данилевский и Шпенглер приносили в свое видение социальных явлений, истории в целом, более строгие (математические) основания. Данилевскому свойственна нацеленность на конкретную связь, зависимость социальных явлений с политическими интересами государств. Шпенглер ближе к философии Шопенгауэра и Ницше, поэтому у него независимые культуры имеют одну основу – «волю к жизни», которая воплощается по-своему. И Данилевский, и Шпенглер в обосновании локальных цивилизаций руководствуются не только рационализмом, но и иррациональными элементами: верой, традициями, волей. Шпенглер свою работу начинает не с выявления различий между народами, а различий между миром живого и неживого. «Связанность и свобода – так можно выразить глубочайшее и коренное различие растительного и животного существования» [7, с.6].

То, что Шпенглер называет напряжением, которое присуще животному миру, есть не что иное, как активность, то есть способность живых систем к самодвижению. Более интересными являются суждения Шпенглера, когда он переходит к анализу культуры, особенно религии, власти, то есть к анализу основ человеческой истории. Однако его суждения относительно различий между городом и деревней, между сельским и городским жителем они существенно отличаются от оценок Данилевского. У Шпенглера «всемирная история – это городская история» [7, С. 17]. Крестьянин, деревня стоят у него вне всемирной истории. У Данилевского нет такого противопоставления города и деревни.



Напротив, он считает, что «самобытная культура, вне всякого постороннего влияния, могла возникнуть иначе как в лесной стране» [3]. Он исходит от земли, леса, то есть естественного основания, а не искусственного. Природа не может породить негатив для человека, она является его средой обитания и дает все необходимые средства жизни. Город дает комфорт проживания, но он таит в себе и массу опасностей, что, видимо, послужило основанием для Шпенглера заявить: «Колесо судьбы катиться к концу, рождение города влечет за собой его смерть» [7, с.105].

Выводы крупнейших мыслителей прошлого (Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби) о кризисе Европейской культуры важны не только для самих европейцев, но и других народов мира. Необходимость смены парадигмы мышления становится все более очевидной. Навязывание народам универсализм в виде европоцентризма или америкоцентризма, характерное для нашего времени, сковывает творческий потенциал народов. В этом видится не только глубокий анализ исторического процесса, проведенных параллелей между разными эпохами, но и гениальное предвидение будущих изменений. Проблема конца истории как завершения развития того или иного культурно-исторического типа (цивилизации) имеет смысл, несущий обновление, наступление нового уклада, новых перемен. Можно лишь восхищаться тем предвидением Данилевским того, что «первосимволом» новой культуры будет «русско-славянский», а Шпенглер называл его «русско-сибирским», оценкой темпов нашего развития, данной Тойнби. «Скорость, с которой Россия догоняет Европу, делает ей честь» [7, с. 105]. Правда, эти оценки относились к Советскому Союзу.

Объективный взгляд на историю, понимание законов общественного развития, движущих пружин социальных явлений дают возможность избежать печальной участи полного разрушения социальных связей и исчезновения с исторической арены, падения в пропасть небытия. Многие цивилизации постигла такая участь. Можно смягчить процесс разрушения, перевести в новую фазу развития и возродиться на новой основе. Это возможно, если народ, в лице своих руководителей, своей элиты понимает сущность общественных процессов, хорошо знает свою историю и историю других народов и делает правильные выводы. Для этого необходимо знать своих и чужих просветителей. К таким мыслителям прошлого и относятся Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, чьи идеи во многом созвучны, несмотря на разное время их обоснования. Главное их обоснование сводится к тому, что история общественных отношений с каждым своим витком усложняется, поэтому свести развитие истории человечества к однообразию, одной универсальной модели было бы серьезной ошибкой. Образ истории как пучка параллельных цивилизаций, более приемлем для понимания ее прошлого, настоящего и

будущего. Путь к однообразию, какими бы экономическими, политическими или рациональными соображениями он не обосновывался, – тупиковый путь.

### *Список литературы*

1. Гегель. Философия истории // Философия истории. Антология. Составитель Ю.А. Кимелев. М.: Аспект Пресс, 1995.
2. Герцен А. Сочинения в 8 т. М.: Изд-во «Правда», 1975. Т.3.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа [Электронный ресурс]. URL: <http://vehi.net/danilevsky/rossiya/index.html> (дата обращения 10.04.2018).
4. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Философия истории. Антология / сост. Ю.А. Кимелев. М.: Аспект Пресс, 1951.
5. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. Изд-во М.: АСТ: Астраль, Владимир: ВКТ, 2011.
6. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. Русская идея / сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992.
7. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1998.

**В.А. Еровенко**  
**(Минск)**

## **ВОЗМОЖНО ЛИ КРЕАТИВНОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ, ИСПОЛЬЗУЮЩЕЕ МИФОЛОГИЮ, ПСИХОЛОГИЮ И ИРОНИЮ В МАТЕМАТИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ?**

*В статье обсуждаются проблемы креативности в обучении высшей математике с точки зрения проблемно-ориентированного математического образования. Выделены сущностные характеристики креативности философии математического образования, которые включают содержательные, психологические и культурологические исследования, основанные на понимании методологической специфики излагаемого математического материала.*

*Ключевые слова: философия математического образования, креативность в обучении математике, педагогическое формирование креативности.*

*Keywords: mathematical education philosophy, creativity in mathematics training, pedagogical formation of creativity.*

\* \* \*

Проблемы творческой активности студентов университета, изучающих различные курсы высшей математики, неизменно остаются не только в области интересов практикующих преподавателей математики, но и являются предметом исследований философов, психологов и социологов. Они с учетом социокультурного состояния общего математического образования расширяют также направления исследований творческой деятельности студентов. Особый интерес в проблеме творческой активности представляет концепция креативности, однако при имеющемся многообразии подходов к исследованию креативности пока не удается систематизировать накопленный практический опыт в этой области, поскольку он во многом опирается на личные успехи в преподавании математики, а не на некие универсальные источники креативности. В философии математического образования креативность непосредственно связана с исследованием критического мышления студентов, например, при решении проблемно-ориентированных задач современного математического анализа.

Существующее многообразие теоретических концепций креативности в различных областях предметного математического знания и связанная с этим практическая направленность на решение проблемных задач, составляющих основу математического образования, обуславливают многоуровневые подходы к указанной актуальной проблеме математического образования. «Креативность – это нацеленность на решение многочисленных проблем, с которыми мы сталкиваемся в нашей повседневной жизни» [1, с. 52]. Сущностные характеристики креативности

включают общие содержательные, то есть философские, психологические и культурологические исследования, и предметно процессуальные аспекты, основанные на глубоком понимании методологической специфики излагаемого материала, дающие возможность интерпретировать креативность как сложный образовательный процесс понимаемого усвоения математического материала различного уровня формальной строгости и сложности.

Живая жизнь математического образования такова, что в ней свободно уживаются как архаические дисфункции практического взаимодействия, так и, условно говоря, новаторские типы педагогической деятельности, среди которых можно выделить следующие компоненты общей креативности: «беглость мысли» как легкость генерирования идей; «гибкость мысли» как способность переключения идей; «оригинальность мысли» как отличие ее от общепринятых стереотипов. Формирование креативных способностей в философии математического образования направлено на развитие мыслительной деятельности. Почему в сложившейся кризисной ситуации математического образования мы уповаем на системную триаду чувств: «вера, надежда, любовь», которую в послании коринфянам впервые сформулировал св. апостол Павел? Эта популярная библейская триада рождает надежду на перспективу смыслов через неосознанную веру на положительный исход событий, например, как это иногда происходит в «диктате убежденности» мифологии эффекта Пигмалиона, надежду на психологическую устойчивость от эмоционального выгорания преподавателей математики и креативность иронии, выявляемую через акт эмпатии, когда слушатель или собеседник чувствует, что вы его видите, понимаете и слышите.

Укажем на психологический феномен, согласно которому ожидания преподавателя математики иногда превращаются в «самореализующиеся пророчества», что определяет характер его дальнейших действий. Он лежит в сущностном понимании так называемого «социального эффекта Пигмалиона» в процессе преподавания математики, который, однако, подчеркивает также недопустимость категорического психологического прогноза исключительно на основе формальной процедуры дидактико-математического тестирования [2]. Важна еще заинтересованность преподавателя в успехах студентов, когда он верит, что студент может понять и осознать материал. Хороший преподаватель математики понимает, что надо нормально относиться и к тем студентам, которые не понимают и не любят его предмет. Вдумчивый преподаватель математики может создать для себя мир, в котором он будет естественно, комфортно и вполне уместно существовать, веря в успехи студентов. По словам св. апостола Павла, вера есть «осуществление ожидаемого» и «уверенность в невидимом». Когда преподаватель «дышит этой верой», он с болезненной осознанностью понимает, что никогда не будет «вечного праздника»

аудиторного бытия. Такое понимание мифа существенно отличается от понимания самой высшей математики, поэтому в духе субъективного «эффекта Пигмалиона», основанного на мифе о царе-скульпторе, можно спросить: способствуют ли он улучшению образования?

Во-первых, обсуждаемый педагогический миф опирается не на «дисциплинированный энтузиазм», а являет такой стиль поведения, к которому преподаватель ощущает склонность. Во-вторых, миф обладает некой дополнительной креативной способностью, когда преподаватель углубляется не во внешнее подражание обыденной действительности, а исследует свои внутренние впечатления, когда развитие креативных способностей направлено на поддержание мотивации и интереса к математике. Но, даже несмотря на явную позитивную тональность мифа о судьбе Пигмалиона, преподавателям нужна трезвость в его оценках. Образовательная реальность в области математики, характеризуясь неопределенностью, такова, что по своей природе она не может быть эталонной для всех. Каждый раз, входя в студенческую аудиторию, университетский преподаватель сталкивается с новой ситуацией, так как «персональный миф» – это индивидуально познаваемая действительность, поскольку педагогический миф иногда соответствует нашим ощущениям и кажется правдоподобным, так как он убеждает легче, чем любые общепринятые рациональные рассуждения.

Сакраментальная фраза «не судите да не судимы будете» вовсе не запрещает нам судить, точнее рационально и эмоционально говорить о кризисном состоянии математического образования, когда к студентам у преподавателя начинает доминировать немотивированное раздражение. Но когда безвозвратно уходит «радость переживаний» за своего студента, тогда появляется «психологическая усталость» от педагогического труда. Заметим, что выражение «эмоциональное выгорание» – это вовсе не научный термин, и сами психологи им чаще пользуются как неточной метафорой, но его специфика проявляется в том, что оно приобретает в процессе интеллектуальной деятельности, представляя приобретенный стереотип эмоционального поведения как формы профессиональной деформации личности [3]. Основным фактором, опосредующим «выгорание преподавателей» высшей математики, наряду со стрессогенностью педагогической профессии и ее коммуникативной нагрузкой, является большая психологическая напряженность. Она вызвана переживанием социальной несправедливости, потерей ролевого статуса преподавателя высшей школы и низкой социальной престижностью профессии преподавателя в обществе. Хороший преподаватель пытается реалистично относиться к себе и не пытается переделывать студентов, несмотря на его усталость, апатию и опустошенность.

Синдром эмоционального выгорания у преподавателей математики часто возникает в связи проблемой непонимания и нежелания некоторых студентов учиться. Да и сами преподаватели не всегда выдерживают долгие и «крупные планы» аудиторного общения, не зная, как достойно держаться в таком аудиторно-психологическом спектакле. Заметим, что важнейшим показателем креативности в преподавании математики многие авторы считают выявление различных нестандартных способов решения задач, плохо воспринимаемых в учебной аудитории с точки зрения их мотивированности. В такой непростой и нестандартной психологической ситуации с явными признаками определенного «эмоционального истощения» некоторых преподавателей математики появляется общее ощущение безысходности и исчезновение видения перспектив, а также даже сомнения в необходимости обучения математике и правильности избранной профессии. Есть и пугающие серьезностью вполне определенные переживания, связанные по существу с профессиональной несостоятельностью или негативным отношением к существующей системе образования. Эти комплексы способствуют потере эмоционально-нравственной ориентации и даже возникновению определенной потребности в своем самооправдании. Хороший преподаватель математики потому хороший, что он выгорает небыстро.

Например, юмор в философии математического образования можно рассматривать с психологической точки зрения еще и в социально-философском контексте, так как ситуативный аудиторный юмор может смягчить неминуемый «преподавательский деспотизм», обусловленный иллюзорностью человеческих представлений на зыбкой границе реальности и представлении о ней, эмоциональной реакцией на комичные стороны происходящего в условиях «коммуникативного неравенства» преподавателя и студента. В такой ситуации благодаря «игре слов или мыслей» присутствует противопоставление, вызывающее усиление положительных чувств и ведущее к ослаблению отрицательных [4]. Однако авторская грусть, незлобная ирония и «юмор любезности», сохраняющие корректное отношение к студентам, создают щемящий душу общий фон аудиторной атмосферы, ведь «смешное в математике» содержит еще и полезную смысловую составляющую интеллектуального восприятия. Юмор должен адекватно соответствовать состоянию педагогической среды. В широком смысле педагогических технологий юмор в преподавании математики – это еще и умение управлять проблемными ситуациями в аудитории, не просто приспособившись к ним, а еще и пытаюсь извлекать из них неожиданные смыслы. Хотя констатация креативных возможностей в математическом образовании не может объяснить все сложные психологические механизмы, которые ведут к успеху.

Даже если сам преподаватель математики, подверженный «синдрому выгорания», не осознает пока его причин, он способен преодолеть свои духовно-нравственные сомнения сам, рефлексировав над эмоциональным проживанием жизненного опыта, характеризующим уровень креативности человека и его деятельности со всеми его светлыми и темными сторонами. На наш взгляд, главной профилактической мерой опасного профессионального выгорания преподавателя математики должен быть постоянный творческий акцент на научно-математической и научно-методической деятельности, расширяющий вариативность подходов к решению общепедагогических задач. При этом каждый преподаватель должен самостоятельно продемонстрировать свои творческие креативные возможности с точки зрения их включения в свой мотивационно-личностный план понимания преподавания математики. Чувство преподавательского стиля и вкус к слову в профессиональной технике должны непременно присутствовать в аудитории, поскольку именно эти качества лектора завораживают студентов, когда креативные эмоциональные высказывания преподавателя, работающие на раскрытие понимания излагаемого математического материала, реализуются в результате общения преподавателя со студентами.

Креативность эмоциональных оценочных суждений преподавателя математики наглядно проявляется в его ироничных высказываниях, сделанных в определенных прагматичных целях для усвоения сложного математического понятия, утверждения или выявления нетривиального смысла теоремы. При этом важно соблюдать определенную меру в свободе аудиторных высказываний. «Важно и то, что экспрессивная функция иронических речевых актов в педагогическом дискурсе, как правило, осуществляется в условиях "коммуникативного неравенства" между адресантом и адресатом» [5, с.122]. Уровень эмоциональности в коммуникативных актах взаимодействия преподавателя математики со студентами зависит еще и от личностных качеств преподавателя, и от его отношения к студентам в ситуации улучшения отношения к ним. Это становится важнейшим звеном «оптимистической триады чувств», проявляемой через доброжелательное отношение к многообразию событий, происходящих в аудитории, к пониманию поведения студентов, а также к самому себе. Эти триединые составляющие способствуют снятию психологического напряжения, поскольку любви сопутствует вера, надежда с присущим им оптимизмом.

Современная математика неизменно привлекает чистотой, совершенством и абстрактной сложностью своих теорий, хотя многие философы и гуманитарии с трудом понимают современные области математики. Математика трудна для некоторых из них, так как большинство гуманитариев не видят как раз тех метафор, которые придают понятное для них значение математическим операциям и

структурам. В сложных педагогических ситуациях непонимания педагогическая креативность преподавателя математики может способствовать принятию решения, способного помочь «оригинально» объяснить трудно воспринимаемый материал с помощью нестандартно организованного занятия, преодолевающего устоявшиеся стереотипы, где решающим моментом преодоления возникших затруднений становится речевая креативность преподавателя, использующая метафорические, психологические и иронические подходы.

При таком подходе взаимоотношения интеллекта и креативности можно рассматривать как человеческую способность, в которой педагогическое математическое творчество становится производной функцией от общего интеллекта. На основе эмоционального интеллекта потенциал преподавателя математики определяет вероятность возникновения «креативного акта» в зависимости от целей, задач и условий осуществления предметной профессиональной педагогической деятельности, учитывая, что креативная направленность курса высшей математики для студентов-нематематиков способствует еще и воспитанию научного мировоззрения студентов. А как быть в такой образовательной ситуации, когда, несмотря на все попытки формирования креативности студентов, именно из-за них не получается преподавать очень хорошо? Стремясь к обновлению содержания математического образования, не надо отчаиваться, в любой проблемной ситуации надо все же опять стараться преподавать хорошо.

### *Список литературы*

1. Боровинская Д.Н. К вопросу о классификации теорий креативности // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 385. С. 50–56.
2. Еровенко В.А. «Миф о Пигмалионе» в философии математического образования // Alma mater (Вестник высшей школы). 2015. № 4. С. 110–115.
3. Еровенко В.А. «Экзистенциальная пустота» доктора Рагина в психологическом контексте эмоционального выгорания преподавателей математики // Alma mater (Вестник высшей школы). 2016. № 7. С. 39–45.
4. Еровенко В.А. «Смеховой мир» Харлампия Диогеновича, или о роли юмора в прагматичной сфере математического образования // Alma mater (Вестник высшей школы). 2017. № 7. С. 79–85.
5. Олешков М.Ю. Эмоциональность педагогического дискурса в контексте креативности // Уральский филологический вестник. Сер.: Язык. Система. Личность: Лингвистика креатива. 2012. № 3. С. 120–124.



**В.Н. Князев**  
**(Москва)**

## **КАТЕГОРИИ КАК ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ**

*Раскрывается природа философских категорий как принципов. Существующий плюрализм философского знания предопределен самой его сутью. Философские категории не есть непосредственное обобщение какого-то конкретного когнитивного опыта. Они рождаются в личностном осмыслении универсалий культуры, претендующих на содержательную всеобщность. Категории как философские принципы неизбежно несут в себе элемент постулативности.*

*Ключевые слова: философия, категории, принцип, постулат, плюрализм.*

*Keywords: philosophy, categories, principle, postulate, pluralism.*

\* \* \*

По существу, все образованные люди понимают философию и науку как формы рациональной мыслительной деятельности и результаты этой деятельности. Хотя я небольшой сторонник «игры в дефиниции», все же и в этом должна быть корректность. Я не буду оригинальным, если декларирую следующее определение. Философия – форма духовно-интеллектуальной деятельности личности, связанная с личностно-мировоззренческим отношением к действительности и месту в ней человека. С античности идет представление о философии как включающей в себя две стороны – эпистемную (знание) и софийную (мудрость). Личностная мудрость философа в лучшем случае лишь косвенно опирается на логико-рациональную компоненту его внутреннего духовного мира.

Сознательно отвлекаясь от специфики философии науки и все дальнейшее изложение сфокусирую на главном своем вопросе – о природе философских категорий. Для начала обратимся к одному из основоположников новоевропейского рационализма. Личные суждения, составленные без доказательства, являются для Декарта недостоверными: в математике каждый знает, «что в ней не делается ни одного шага без достоверного доказательства». И чуть ниже. «Совсем другое дело в философии, – отмечает Декарт, – где каждый, считая все проблематичным, может самолично предаться разысканию истины. Многие же, желая приобрести славу сильных умов, только и заняты, что высокомерным оспариванием самых очевидных истин» [3, с. 324]. По Декарту, математика дисциплинирует ум, а философия его возвышает. Поэтому философские системы составляются в основном спекулятивно-синтетическим путем, когда процесс перехода от одного положения к другому не носит строго доказательно-систематического характера, а зачастую и вовсе является субъективно-произвольным, но лишь соответствующим господствующим

умонастроениям того или иного времени в их явных или скрытых ожиданиях.

Философия есть личностно-мировоззренческая форма знания. Современное состояние философского знания таково, что философские категории и принципы все более становятся парадигмальными характеристиками универсалий культуры [6]. Понятие культуры является наиболее обобщенной характеристикой развития материальной и духовной сфер человеческого бытия. Вспоминая известную гегелевскую характеристику философии как «квинтэссенции культуры» и учитывая плюрализм философских концепций и идей, все же большинство философов солидарны в принятии главных смыслов базовых философских категорий как универсалий культуры. При этом, по сути, категориям трудно или почти невозможно дать строгое однозначное определение, с которым бы согласилось большинство философов. Примерами могут служить категории бытия, материи, сознания, движения, пространства, времени, информации, качества и др.

Онтология – базовый раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия как универсалии культуры. Онтология решала ранее и решает ныне ряд ключевых мировоззренческих вопросов: что такое реальность и что лежит в ее основе? конечен или бесконечен мир? что такое законы природы? возник ли мир естественным путем или представляет собой акт божественного творения? а может быть мир – вечен? а что такое вечность? есть ли иные миры или наш мир единственный?.. На подобного рода вопросы человек ищет ответы с учетом уровня развития всего спектра фундаментальных наук. Но каждая конкретная наука дает свой взгляд на существующее. Астрономия дает один взгляд, биология – существенно другой, социология – третий и т.п. Философия создает свой подход к пониманию реальности на основе ее конструирования с помощью фундаментальных философских категорий. Категории как наиболее общие понятия выработаны длительным человеческим познанием всей действительности.

В силу всеобщности философских категорий они действительно выполняют функцию универсалий культуры. Здесь я хочу в большей степени подчеркнуть, что любая фундаментальная философская категория вводится в культуру как философский принцип. Поэтому вначале обратимся к вопросу о сущности понятия «принцип». Первое, что следует подчеркнуть, это то, что принципы устанавливаются в философии и науке исходя из имеющихся эмпирических и теоретических данных, но они логически из них не вытекают, а иногда даже прямо противоречат опыту и прежним теоретическим представлениям. Связано это с тем, что принцип имеет характер постулата, исходного положения теории. Которое принимается без доказательства, что в полной мере соответствует этимологии этого слова: лат. *Principium* = *primus* (*prima*) – первый,

начальный (первая, исходная) + *capio* – брать, схватывать, буквально – взятое первым, предвзятое.

Отсюда становится ясным, каково отличие принципа от теории. Принцип – предельно общее и абстрактное положение, взятое в качестве основы в данной теории. Он не является собирательным по отношению ко всему знанию, заключенному в теории. Это знание выводится из принципов теории, но не заключается в них. Какие-то элементы знания теории если и содержатся в принципе, то только имплицитно, в свернутом виде.

Для обоснования статуса категорий как принципов философы ссылаются либо на человеческую веру в них, либо на их значение как условно принимаемых за истинные среди других методологических средств познания, либо прагматическую эффективность. Показательными в этом отношении являются рассуждения Декарта как нерелигиозного философа, апеллирующего к мировоззренческому признанию бога на основе аксиологической установки отождествления истинного и божественного как генетически присущей нашим душам: «Прежде всего я старался отыскать вообще принципы, или первопричины, всего того, что есть или может быть в мире, не принимая во внимание для этой цели ничего, кроме одного бога, который его создал, и выводя их только из некоторых зачатков истин, присущих от природы нашим душам» [4, с.306]. Зачатки истин – это априорные положения в области чувств и аксиоматические утверждения в интеллектуальной сфере. «Так, например, – утверждает Декарт, – когда мы мыслим, что из ничего не может произойти ничто, мы не думаем, что это положение есть существующая вещь или свойство какой-либо вещи, – мы принимаем его за некоторую вечную истину, пребывающую в нашей душе и называемую общим понятием, или аксиомой. Подобным же образом говорят, что невозможно, чтобы одно и то же одновременно и было, и не было, что сделанное не может не быть не сделанным, что тот, кто мыслит, не может не быть или не существовать, пока мыслит, и бесчисленное множество подобных положений» [5, с. 447]. Здесь Декарт подразумевает проявление строгой логики, ну, а к априорным положениям в области чувств следует относить, например, векторное переживание времени (ожидание и забывание) и векторную ориентацию в пространстве (положение и место). Совпадение априорных истин и истин аксиом (начал, принципов) определяет, по Декарту, главный критерий «истинности» в восприятии и представлении, переживании и понимании – всех предметов и вещей, движений-изменений-состояний «во-мне» и «во-вне» – как «ясность» и «отчетливость» моего «я» во всех его атрибутах-акциденциях-модусах бытия и мышления.

Вернусь к авторскому обоснованию. Категории как принципы – это такие элементы теоретического знания, такие теоретико-понятийные

образования, которые несут в себе диалектику процесса познания. Не будучи одновременно ни абсолютно исходными пунктами исследования, ни абсолютно заключительными его результатами. Хотя принципы нельзя буквально сводить к началам, аксиомам, постулатам, все же надо признать, что элементы того, другого и третьего в принципах проявляются. При этом следует подчеркнуть, что принципы как особые формы теоретического знания не тождественны законам, идеям, основаниям, установкам, хотя и связаны с ними. Именно из принципов теории во многом дедуктивно выводятся ее другие положения: законы, следствия, установки. Сами же принципы не могут быть выведены, логически получены внутри нее, а требуют выходящего за данную теорию обоснования. В этом смысле каждая теория является открытой. Именно об этом говорит теорема Геделя: не все истинные утверждения являются доказуемыми в данной теории и могут быть логически выведены в ее рамках.

Вопрос обоснования философских категорий тесно связан с вопросом о природе философского знания вообще. Философские положения не могут быть установлены путем обобщения эмпирических данных и доказаны простой ссылкой на практику. Последняя доказывает непосредственно только эмпирические знания (верификация). Более общие знания (теоретические знания конкретных наук) доказываются практикой лишь опосредованно, путем проверки в эксперименте следствий из него. Еще более опосредованной является связь с практикой философского знания. В философском знании первостепенную роль играет система внеэмпирических критериев: логических, методологических, социокультурных и др. В обосновании философских положений важнейшую роль играет логический вывод внутри самой системы философского знания. Философские категории «доказывают» свою силу лишь в системе обоснования философского знания. Они получают таким образом свое логико-философское обоснование.

Практическое подтверждение философских категорий логичнее всего понимать в том плане, что философское знание методологически «работает» в частно-научном познании, а истинность знания, полученная конкретными науками, прямо или опосредованно подтверждается на практике. Тем самым проверка философских положений реализуется тогда, когда они эффективно осуществляют функцию метода научного познания. В этой связи трудно не согласиться с современным физиком-теоретиком Ю.С. Владимировым, который отмечает, «что бессмысленно требовать доказательств наличия того или иного метафизического принципа. Они, как и аксиомы в геометрии, не доказываются, а открываются и используются. Их правомерность обосновывается лишь плодотворностью развиваемых на их основе, рассуждений» [1, с. 93].

Итак, специфика философских категорий (принципов) состоит в том, что они являются наиболее устойчивыми элементами философского знания. Скажем, знания о конкретных видах детерминации явлений постоянно обогащаются под влиянием развития естественных и гуманитарных наук, но это не означает, что так же быстро изменяется и сам принцип детерминизма (категория детерминизма).

Философский детерминизм выступает как учение о всеобщей обусловленности и определенности явлений и процессов действительности. Такая обусловленность и определенность обеспечивается множеством детерминирующих факторов. Главными категориями современного философского детерминизма являются причинность, взаимодействие, закономерность, сущность, условия, случайность, возможность и др. При этом именно системный характер причинно-следственных связей, взаимодействий и закономерностей выражает в наиболее существенной форме философский детерминизм. Иначе говоря, принцип детерминизма включает в себя совокупность принципов причинности, взаимодействия и закономерности.

Здесь следует сделать одно замечание. Постулативный характер философских принципов, их невыводимость непосредственно из опыта с определенной точки зрения равносильна их недоказуемости. Так, К. Поппер подчеркивал, что принцип детерминизма является метафизическим принципом, который не может быть доказанным или опровергнутым: «... аргументы за и против него никогда не могут быть окончательными, те, которые выдвигаются в его защиту, должны быть незавершенными, потому что невозможно опровергнуть существование недетерминированного события в мире» [7, p.88]. Мы всегда можем столкнуться, по мнению Поппера, с недетерминированным событием, и ничто не может гарантировать и доказать нам, что все события детерминированы. То, что философские принципы не могут быть раз и навсегда доказанными или опровергнутыми, прекрасно осознавали еще античные скептики [2, с. 204–211].

Философское разделение реальности на предметно-событийную и эйдетическую, как на явления и сущности дополняется самим процессом развития науки, которая стремится за явлением «увидеть» сущность, сформулировать последнюю как «научный закон». Хотя сама философия не изучает законов природы и общества, но именно она формирует представления о сущности закона, о «законе вообще». В определенной мере философия не изучает предметно-событийную (феноменальную) реальность (это задача естественных и социальных наук), свою предметность она видит не в самих явлениях и процессах непосредственной действительности, а в создании метафизической реальности, выражающейся в системе философских принципов и категорий. Следует особо подчеркнуть, что само признание существования

законов природы (номическая реальность) есть философский постулат, обращенный к общим свойствам природы. Конкретные же законы природы изучаются конкретными естественными науками.

В чем же выражается детерминирующая функция законов объективного мира? Характеризуя закон как внутреннюю, необходимую, существенную и повторяющуюся связь между явлениями, по сути, мы раскрываем его (закона) имманентный характер по отношению к миру явлений, процессов, событий. Вместе с тем это означает, что он не обладает свойствами «действия», «подчинения», «господства» над явлениями. Когда мы говорим о «действии» закона, то имеем в виду его объективное существование, те или иные формы его проявления. Разумеется, закон не действует в смысле некоторой силы. Вообще, естественные законы не имеют ни массы, ни энергии для действия в прямом смысле. Даже законы динамики не обладают никакой силой. Они, как и все законы, «бессильны». Например, на тело, ускоренно движущееся, воздействуют другие тела, а не второй закон Ньютона как таковой. Закон не имеет какого-то отличного от своего проявления «механизма действия». Само бытие закона означает, что определенные явления ведут себя в определенных обстоятельствах определенным образом, а не иначе. Вот этот определенный образ бытия, поведения предметов, явлений и есть существование закона. Люди не могут ни создавать, ни уничтожать, ни назначать, ни отменять законы объективного мира. Однако люди могут эти законы познавать и использовать их проявления в ходе активной практической деятельности. Отраженный в сознании (познанный) закон действительности может быть затем практически использован людьми.

Подводя итог, следует сказать, что плюрализм философского знания предопределен самой его природой. Философские категории не есть непосредственное обобщение какого-то конкретного когнитивного опыта. Они рождаются в личностном осмыслении универсалий культуры, претендующих на содержательную всеобщность. Категории как принципы неизбежно несут в себе элемент постулативности. Категориальная всеобщность философского знания схватывается интуицией философствующего ума.

### *Список литературы*

1. Владимиров Ю.С. Фундаментальная теоретическая физика и метафизика // *Метафизика*. 2011. № 4. С. 87–96.
2. Гусев Д.А. Античный скептицизм как ранняя форма рефлексии теоретического знания // *Преподаватель*. XXI век. 2010. №2. С. 204–211.
3. Декарт Р. *Метафизические размышления* // Декарт Р. *Избранные произведения*. – М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.

4. Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
5. Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
6. Князев В.Н., Коломейцев А.Е. Универсалии культуры как принципы // Четвертые Декартовские чтения «Рационализм и универсалии культуры: материалы междунар. науч.-практич. конф. / под ред. А.И. Пирогова, 2017. С. 21–31.
7. Popper K.R. The open Universe. An argument for Indeterminism. Totowa, 1982.

**В.Т. Мануйлов**  
(Курск)

## **ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ И. КАНТА**

*Специфически математическими являются, по Канту, синтетические интуитивные суждения a priori. Отличие синтетического интуитивного суждения a priori от аналитического состоит в том, что доказательство его обуславливается не только правилами формальной логики, но и «конструкцией понятия» («die Konstruktion des Begriffs»). Под «конструкцией понятия» Кант понимает сопоставляемый понятию единичный предмет в чистом созерцании, который указывает применяемые при построении конструкции методы и последовательность во времени применения этих методов, а под «конструированием понятия» – «сопоставление понятию его “конструкции”» по правилу, заключенному в понятии.*

*Ключевые слова: аналитическое суждение, синтетическое интуитивное суждение a priori, конструкция понятия.*

*Keywords: analytical judgment, synthetic intuitive a priori judgment, construction of concept.*

\* \* \*

Философия математики занимает особое место в трансцендентальной философии И. Канта. Эрнст Кассирер в программной статье «Кант и современная математика» отмечает: «Судьба и будущее критической философии обусловлены ее отношением к точным наукам. Если бы удалось разорвать связь между критической философией, с одной стороны, и математикой вместе с математической физикой, с другой стороны, то критическая философия была бы лишена своего значения и содержания. Здесь исторические корни ее возникновения, и точно так же ее дальнейшее существование может быть обеспечено только через эту живую взаимосвязь» [13, с. 1].

Главные проблемы философии математики Канта выглядят так: как возможны синтетические интуитивные суждения a priori? Какие познавательные способности необходимо предположить у субъекта, чтобы обосновать возможность математического знания? Или что такое конструкция понятия?

Кантовское гносеологическое обоснование математики и физики взято в качестве образца создателями направлений в основаниях математики, ориентированных на понятие конструктивности (французские полуинтуитционисты, Л. Я. Брауэр и постинтуитционисты, «Немецкий конструктивизм», Д. Гильберт) [19], [14], [9]. Представители «Немецкого конструктивизма» прямо называют И. Канта «дедушкой немецкого конструктивизма» [14, р. xiii].

Термин «die Konstruktion des Begriffs» («конструкция понятия») является ключевым для понимания кантовской философии математики, на



что указывает известный пассаж: «Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunftkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe» [A 713, B 741]\*. В переводе Н.О. Лосского этот тезис выглядит так: «Философское знание есть знание разума из понятий, а математическое знание есть знание из конструирования понятий» [4, с. 408]. В двуязычном издании 2006 года содержится вариант перевода: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое познание есть познание посредством конструирования понятий» [7, с. 905]. Между тем в немецком языке термин «die Konstruktion» имеет значение «конструкция; построение; сооружение; строение; структура», но не имеет значения «конструирование», передаваемого немецким термином «das Konstruieren»; в то же время английское «construction» (как и греческое “κατασκευή” и латинское “constrictio”) имеет значение как «конструкция, сооружение», так и «конструирование» [17]. И. Кант всегда использует термин «die Konstruktion» только в связке с термином «der Begriff» или со словами, выражающими видовые понятия: «von Größe», «des Gegenstandes» и т.д., т.е. смысл имеет только кантовский термин «die Konstruktion des Begriffs» – «конструкция понятия», т.е. «понятие, [данное как единичное созерцание] in concreto и ... a priori» [A 721, B 749]. В русскоязычных переводах работ И. Канта термин «die Konstruktion des Begriffs» переводится и как «конструирование понятия», и как «конструкция понятия». Так, например, во всех переводах пассажа из «Критики чистого разума» [A 717, B 745], где идет речь о так называемой «символической конструкции [понятия]», термин «die Konstruktionen von Größen überhaupt» переводится как «конструирование величин вообще», а термины «die symbolische Konstruktion», «die geometrische Konstruktion (der Gegenstände selbst)» переводятся как «символическая конструкция» и «геометрическая конструкция (самых предметов)» [3, с. 602–603]; [4, с. 409–410]; [5, с. 530–531]; [7, с. 909]. Почему в одном месте данного отрывка одно и то же слово переводится как «конструирование», а в других – как «конструкция», не разъясняется. В переводе В.С. Соловьёва [8] работы Канта «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können» [18] термин «die Konstruktion der Begriffe» [18, s. 32] переведён как «конструирование понятий» [8, с. 22], в то время как фразы “die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte” и “der ... unter eben denselben Grundbedingungen der Konstruktion steht” [18, s. 100] переведены как «которое кладется рассудком в основу конструкции этой фигуры» и «подчиненное тем же основным условиям конструкции» соответственно [8, с. 81]. В.Ф. Асмус в

---

\* Здесь и в дальнейшем делаются ссылки на работу И. Канта «Критика чистого разума» в общепринятой форме: «А» означает первое издание работы И. Канта, «В» – второе; далее указаны страницы [А ...] по первому изданию, и [В ...] – по второму изданию. Переводы немецких текстов сделаны автором, если не указано другое.

комментариях к «Пролегоменам», разъясняя суть учения Канта о математическом познании, использует в одном и том же примечании для перевода немецкого термина «die Konstruktion des Begriffs [der Begriffe]» как термин «конструкция понятия», так и термин «конструирование [понятий]», не считая нужным разъяснить терминологическое различие [1, с. 571]. В некоторых случаях русскоязычные переводы термина «die Konstruktion», сочетаемого в немецком оригинале только с термином «der Begriff» или терминами, выражающими понятия, включены в такие обороты, смыслы которых неадекватны смыслу немецкого оригинала. Так при чтении общепринятого перевода знаменитого пассажа из Предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» [В XI–XII] (о Фалесе) создается впечатление, что Кант видит задачу математика в «том, чтобы создать фигуру ... (путем конструирования)» [4, с. 19] или в «том, чтобы создать фигуру ... (путем построения)» [3, с. 85]; [5, с. 20–21]; [6, с. 16]; [7, с. 13]. Мой перевод этого отрывка: «Первому открылся свет тому, кто доказал свойства равнобедренного треугольника (назовите его Фалес или как вам угодно); ибо он догадался, что не должен показывать то, что он увидел в фигуре, или же исследовать лишь только одно ее понятие и из него как бы прочитывать ее свойства, но должен показывать [доказывать] посредством того, что он сам а priori помыслил [мысленно вложил] и представил согласно понятию, ([то есть] посредством конструкции [понятия]); и что для того, чтобы твердо знать что-либо а priori, он не должен приписывать вещи ничего кроме того, что необходимо следует из вложенного им самим в нее сообразно ее понятию» [В XI–XII] (подчеркнуто мною. – В. М.) [9, с. 33–34]. В некоторых переводах фрагмента «Критики чистого разума» [А 220-221, В 268] термин «die Konstruktion des Begriffs» переводится как «построение понятия», что еще более запутывает терминологию [7, с. 360–361].

Г. Сундгольм (G. Sundholm) выделяет в современных исследованиях по философии математики и логике три значения англоязычного термина «construction» (перевод помещен в фигурных скобках):

«(i) a construction-act (or process) {конструкция-действие [акт] (или процесс)};

(ii) the construction-object constructed in the construction-act {конструкция-объект, построенная [-ый] в конструкции-действии [акте]};

(iii) the process (i) considered as an object {процесс (i), рассматриваемый как объект} » [21, p. 187].

Наиболее близким к кантовскому понятию «die Konstruktion des Begriffs» по смыслу является значение термина (iii): «процесс (i), рассматриваемый как объект [в чистом созерцании а priori]». Смысл, выражаемый пунктом (i), передаётся у Канта словами “die Handlung der Konstruktion” [А 713–714, В 741–742].

Немецкие математические тексты подтверждают данный вывод. В книге [20] термины “die Konstruktion” и “das Konstruieren” встречаются в следующих контекстах (перевод помещен в фигурных скобках; в круглых скобках указаны соответствующие «проблемы» в «Началах» Евклида [11]).

Пример 1.

“12.3.5. Die vier Grundkonstruktionen {Четыре основные конструкции}

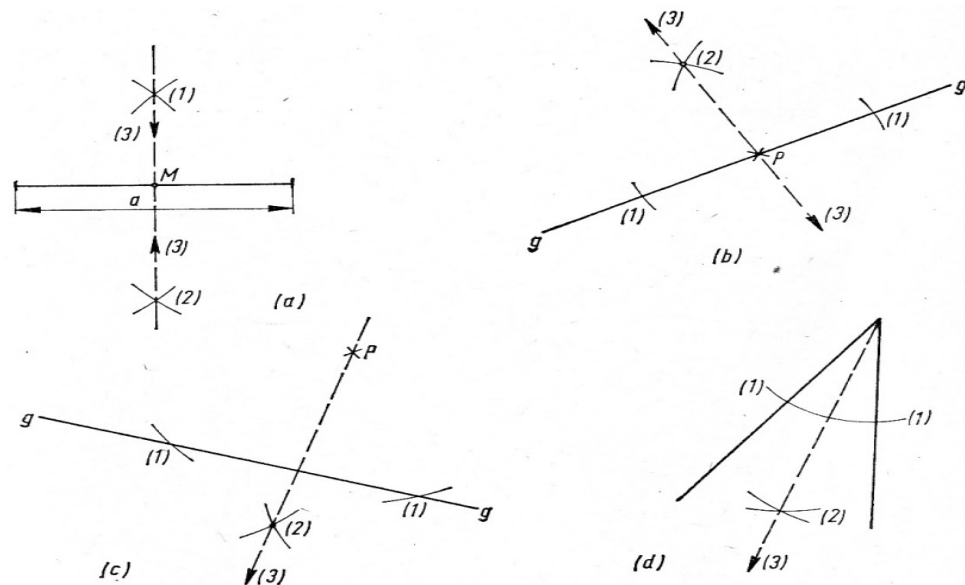
Es gibt vier Konstruktionen, die auf den Eigenschaften achsensymmetrisch gelegener Figuren ... beruhen. Diese heißen Grundkonstruktionen. {Имеются четыре конструкции, основанные на свойствах фигур, расположенных симметрично относительно оси. Они называются основными конструкциями}.

(a) Eine Strecke ist zu halbieren. {Требуется разделить отрезок пополам} (Предложение 10 [11, с. 24]).

(b) Auf einer Geraden ist in einem Punkt die Senkrechte zu errichten. {Требуется построить перпендикуляр к данной прямой в данной точке} (Предложение 11 [11, с. 24-25]).

(c) Auf eine Gerade ist von einem Punkt das Lot zu fallen. {Требуется из данной точки опустить перпендикуляр на данную прямую} (Предложение 12 [11, с. 25-26]).

(d) Ein Winkel ist zu halbieren. {Требуется разделить данный угол пополам} (Предложение 9 [11, с. 23-24]).



(Durch die den Zeichnungen beigelegten Ziffern ist die Reihenfolge der Konstruktionsschritte angegeben). {(Посредством сопровождающих чертежи цифр определяется последовательность шагов конструкции [построения])} [20, s. 365].

Каждая из этих «конструкций» [построений] сводится к трем постулатам («у Евклида αἰτήματα требования» [11, с. 12]) Евклидовой геометрии.

1. Требуется от всякой точки до всякой точки проводить прямую линию.
2. Ограниченную прямую непрерывно продолжать по прямой.
3. Из всякого центра всяким раствором [циркуля] чертить круг [12, с. 174].

В четвертом и пятом постулатах «речь идет не о построении ("возникновении"), а постулируется некоторое свойство уже построенной конструкции» [12, с. 176]:

4. [Требуется, чтобы] все прямые углы [были] равны друг другу.
5. Если прямая, пересекающая две [другие] прямые, образует внутренние и [лежащие] по одну сторону [от первой прямой] углы, [в сумме] меньшие двух прямых, [требуется] пересечь эти две прямые с той стороны, с которой углы меньше двух прямых, продолжая их до бесконечности.

Наглядно это употребление терминов проясняется в том же немецком источнике [20, s. 387–389]. (Параллельно даётся перевод немецкого текста).

Пример 2.

“Anwendungen der Kongruenzsätze. {Применение теорем о конгруэнтности.} ...

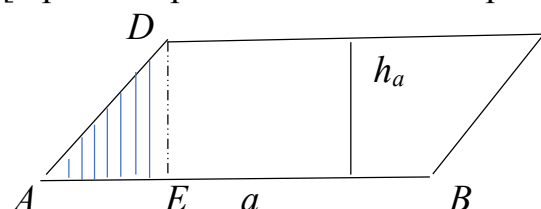
b) Beim Konstruieren von Vielecken aus gegebenen Stücken (почеркнуто мной. – В.М.) {При конструировании [построении] многоугольников из заданных частей}.

Grundgedanke: Man zerlegt die Figur in solche Teildreiecke, daß eins von ihnen auf Grund eines der vier Kongruenzsätze völlig bestimmt ist und daher konstruiert werden kann. Weitere Punkte werden mit Hilfe von Bestimmungslinien ... festgelegt und konstruiert. {Основная идея: делят фигуру на такие части в виде треугольников, что одна из них на основании одной из четырёх теорем о конгруэнтности полностью определена и поэтому может быть сконструирована. Дальнейшие точки могут быть зафиксированы и сконструированы с помощью определяющих линий.}

Beispiel Ein Parallelogramm ist aus zwei nicht parallelen Seiten  $a$  und  $b$  und der Höhe  $h_a$  zu konstruieren. [{Пример Требуется конструировать [построить] параллелограмм из двух непараллельных сторон  $a$  и  $b$  и высоты  $h_a$ .}]

Gegeben:  $\begin{array}{c} \overline{a} \\ \overline{b} \\ \overline{h_a} \end{array}$  {Данное:}

Vorfigur (zum Planen der Konstruktion): [Образец [предварительный образ] (к плану конструкции)]:



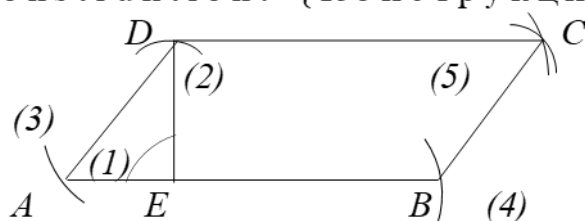
Plan der Konstruktion: [План конструкции:]

Das Lot von  $D$  auf  $\overline{AB}$  schneidet das Teildreieck  $AED$  ab, das nach dem Kongruenzsatz IV (gegebene Stücke:  $\overline{AD} = b$ ;  $\overline{DE} = h_a$ ;  $\sphericalangle AED = 90^\circ$ ) bestimmt ist und konstruiert werden kann. {Перпендикуляр от  $D$  на  $\overline{AB}$  отсекает  $\triangle AED$ , который определён согласно теореме о конгруэнтности IV (данные составляющие:  $\overline{AD} = b$ ;  $\overline{DE} = h_a$ ,  $\sphericalangle AED = 90^\circ$ ) и может быть конструирован.}

Bestimmungslinien für {Определяющие линии для}  $B$ : 1. Verlängerung von  $\overline{AE}$  {продолжение  $\overline{AE}$ } 2. Kreis mit  $a$  um  $A$  {Круг с [радиусом]  $a$  [с центром в]  $A$ }

$C$ : 1. Kreis mit  $b$  um  $B$  [Круг с [радиусом]  $b$  [с центром в]  $B$ ] 2. Kreis mit  $a$  um  $D$  {Круг с [радиусом]  $a$  [с центром в]  $D$ }

Konstruktion: {Конструкция:}



(1) Winkel von  $90^\circ$  zeichnen; Scheitel:  $E$ .  
{Начертить угол  $90^\circ$ ; вершина:  $E$ .}

(2) Kreis mit  $h_a$  um  $E$ ; Schnittpunkt auf dem einen

Schenkel:  $D$ . {Круг с [радиусом]  $h_a$  [с центром в]  $E$ ; точка пересечения на (боковой) стороне:  $D$ .}

(3) Kreis mit  $b$  um  $D$ ; Schnittpunkt auf dem anderen Schenkel:  $A$ .  
{Круг с [радиусом]  $b$  [с центром в]  $D$ ; точка пересечения на другой (боковой) стороне:  $A$ .}

(4) Kreis mit  $a$  um  $A$ ; Schnittpunkt auf der Verlängerung von  $\overline{AE}$ :  $B$ .  
{Круг с [радиусом]  $a$  [с центром в]  $A$ ; точка пересечения на продолжении  $\overline{AE}$ :  $B$ .}

(5) Kreis mit  $a$  um  $D$  und mit  $b$  um  $B$ ; Schnittpunkt:  $C$ . {Круг [радиусом]  $a$  [с центром в]  $D$  и круг [радиусом]  $b$  [с центром в]  $B$ ; точка пересечения:  $C$ .}" [20, s. 387-389].

Таким образом, «конструкция понятия» (“die Konstruktion des Begriffs”):

- i) есть сопоставляемый понятию единичный предмет в чистом (т.е. лишённом каких-либо эмпирических свойств) созерцании, который:
- ii) указывает применяемые при конструировании методы, и
- iii) указывает последовательность во времени применения этих методов (т.е. план-схему конструирования).

Пример 2 представляет собой решение проблемы и легко может быть представлен в форме Евклидова способа рассуждения. «Евклид вовсе не приписывал идеального существования геометрическим объектам, как это делал Платон. При доказательстве какой-нибудь теоремы производилось построение нужной геометрической фигуры, которая таким образом и вызывалась к существованию. Возможность существования прямой, круга и т. д. обуславливалась признанием возможности производящего их акта, мы

сказали бы – построения» (подчеркнуто мной. – В. М.) [10, с. 238]. Из Примера 2 видно, что немецкому термину “Konstruktion“ в русском тексте соответствует термин «[геометрическая] фигура», а русский термин «построение» соответствует термину “Konstruieren” в немецком тексте.

Деление суждений на синтетические a priori и аналитические в математике, согласно Я. Хинтикке ([15, с. 135-138], [16, с. 168–170]), выражает особенность именно евклидова геометрического способа рассуждения. Большинство предложений Евклидовой геометрии включает 6 этапов [10, с. 255–256]. Покажем, как доказывается Предложение 31 Книги первой «Начал» Евклида [11, с. 43]; с учетом примера 1 – «конструкции (e)»:

(e) Требуется провести через точку вне данной прямой прямую, параллельную данной.

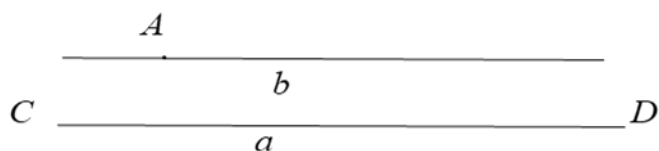
Пример 3.

1) Πρότασις, Propositio – предложение: это в задаче – данное и искомое.

Требуется провести через точку вне данной прямой прямую, параллельную данной.

2) Ἐκθεσις, Expositio – изложение; это введение в ход доказательства чертежа; в примере 2 – “Vorbild”; по Канту – образ (Bild) понятия.

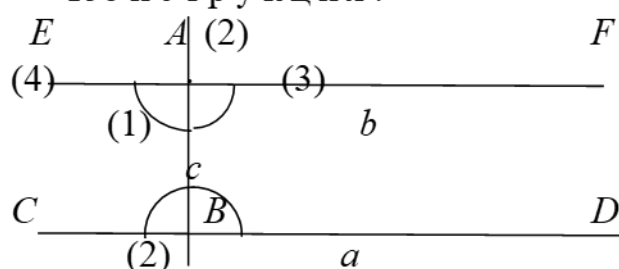
Пусть  $a$  или  $CD$  – данная прямая,  $A$  – данная точка,  $b$  – искомая прямая:  $b \parallel a$ .



3) Διορισμός, Determinatio определение; в нем ставится перед глазами искомое:

$b \parallel a$  и  $A$  инцидентна  $b$ .

4) Κατασκευή, Constrictio – построение; в примере 2 – «[das] Konstruieren».



(1) Требуется из точки  $A$  опустить перпендикуляр к  $a$ : [«конструкция» (c)].

(2) Требуется продолжить перпендикуляр за точку  $A$  и за точку  $B$  [постулат 2].

(3) Требуется восстановить из точки  $A$  перпендикуляр к  $c$ : [«конструкция» (b)].

(4) Требуется продолжить перпендикуляр за точку  $A$  [постулат 2],

5) Ἀποδείξις, Demonstratio – демонстрация (“die Demonstration” по Канту)

[А 734–735, В762–763]), – доказательство: используются утверждения о свойствах «конструкций» ( $\Rightarrow$  используется для «следовательно»).

(5)  $\angle BAF = \angle ABB = d$  по построению (постулат 4);  $\Rightarrow BAF + \angle ABB = 2d$ ,  $\Rightarrow \neg(\angle BAF + \angle ABB < 2d)$ ,  $\Rightarrow$  прямые  $b$  и  $a$  справа не сойдутся (контрапозиция к постулату 5).

(6)  $\angle EAB = \angle CBA = d$  по построению (постулат 4);  $\Rightarrow EAB + \angle CBA = 2d$ ,  $\Rightarrow \neg(\angle EAB + \angle CBA < 2d)$ ,  $\Rightarrow$  прямые  $b$  и  $a$  слева не сойдутся (контрапозиция к постулату 5)  $\Rightarrow b \parallel a$  и  $A$  инцидентна  $b$ , что и требовалось построить (конструировать).

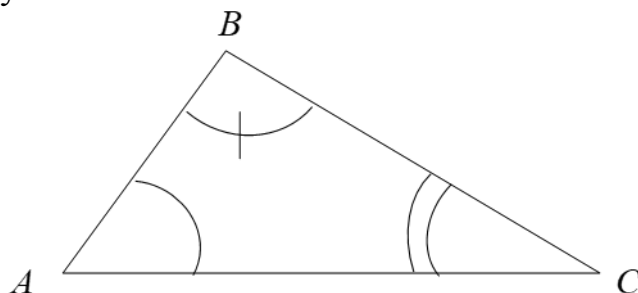
Приведем доказательство суждения, которое Кант считает образцом синтетического интуитивного суждения a priori [А 716, В 744] [7, с. 909].

Пример 4.

1) Πρότασις, Propositio – предложение; формулировка теоремы:

Во всяком треугольнике сумма внутренних углов равна двум прямым.

2) Ἐκθεσις, Expositio – изложение: это введение в ход доказательства чертежа; в примере 2 – “Vorbild”; по Канту – образ (Bild) понятия. Пусть  $\triangle ABC$  – треугольник,  $\angle BAC$ ,  $\angle BCA$ ,  $\angle ABC$  – внутренние углы  $\triangle ABC$ .



3) Διορισμός,

Determinatio – определение; в нем ставится перед глазами искомое:

$$\angle BAC + \angle BCA + \angle ABC = 2d.$$

Здесь, по Канту, пути познания расходятся. «Дайте философу понятие треугольника, и пусть он найдет ... как относится сумма его углов к величине прямого угла. ... Сколько бы он ни размышлял над этим понятием, он не добудет ничего нового» [7, с. 909]. «Я должен ... выйти за пределы этого понятия ... что возможно лишь в том случае, если я определяю свой предмет согласно условиям или эмпирического созерцания, или чистого созерцания. Первый прием может привести только к эмпирическому положению (путем измерения углов треугольника) ... [которое] не обладает всеобщностью и ... необходимостью. ... Второй же прием – это математическая, в данном случае геометрическая, конструкция, посредством которой я в чистом созерцании ... ввожу в действие также многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, стало быть, относящееся к его понятию, благодаря чему должны ... получаться общие синтетические положения» [А 718, В 746]. «Но пусть за тот же вопрос возьмется геометр. Он тотчас начинает с конструирования треугольника ... продолжает одну из сторон

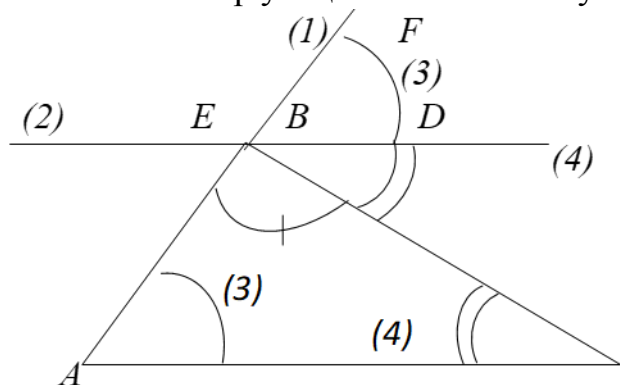
треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам. Внешний из этих углов он делит, проведя линию, параллельную противоположной стороне треугольника, и замечает, что отсюда получается внешний смежный угол, равный внутреннему, и т.д. Так, руководствуясь все время созерцанием, он через цепь выводов приходит к совершенно очевидному и вместе с тем всеобщему решению вопроса» [7, с. 909]. Кант описывает здесь последующие ступени евклидова аргумента, подчеркивая далее различие использования термина «Definition» в математике и в философии: «философские дефиниции даны только как экспозиции, а математические – как конструкции первоначально созданных понятий, первые осуществляются лишь аналитически ... а вторые – синтетически и, следовательно, [они] создают само понятие, тогда как первые лишь объясняют его». [А 730; В 758].

4) Κατασκευή, Constrictio – построение, указание, что следует делать; «[das] Konstruieren».

(1) Требуется продолжить прямую АВ за точку В (постулат 2);

(2) Требуется провести через точку В прямую  $ED \parallel AC$  («конструкция» (e)).

К о н с т р у к ц и я понятия «сумма внутренних углов треугольника»



5) Ἀποδείξις,

Demonstratio – демонстрация (“die Demonstration” по Канту)

[А 734–735, В 762–763]. Кант

считает демонстрацию

способом доказательства,

отличительным для

математики: «Следовательно,

только математика содержит

демонстрации, так как она выводит свое познание не из понятий, а из их конструкции, то есть из созерцания, которое может быть дано a priori в соответствии с понятиями» [А 734, В 762]

(3) Так как  $ED \parallel AC$  (по построению), то:  $\angle CAB = \angle DBF$  как углы соответственные при параллельных прямых (ранее доказанное положение), и

(4)  $\angle BCA = \angle CBD$  как углы, накрест лежащие при параллельных прямых (ранее доказанная теорема);

(5)  $\angle BAC + \angle ABC + \angle BCA = \angle FBD + \angle ABC + \angle DBC$  (п.п. (3), (4) и Акс. 2 [10]);

(6)  $\angle FBD + \angle ABC + \angle DBC = 2d$  (из конструкции);

(7)  $\angle BAC + \angle ABC + \angle BCA = 2d$  (п. (7) и Акс. 1 [10]).

6) Συμπέρασμα, Conclusio – общее заключение: переход от единичного примера к общему понятию: следовательно, во всяком треугольнике сумма внутренних углов равна двум прямым (2d).

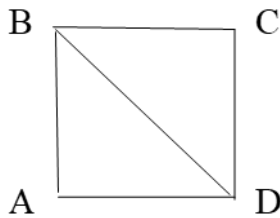


Полученное синтетическое интуитивное суждение a priori есть «знание из конструкции [понятия] “сумма внутренних углов треугольника”». Я. Хинтиikka замечает, что пункты 2), 3), 4) – это те части евклидова способа рассуждения, где вводятся в рассмотрение единичные репрезентанты общего понятия ([15, p. 135–138], [16, p. 168–170]). Отметим, что «конструкции» вводятся только в пункте 4) доказательства синтетического суждения a priori, а пункты 2) и 3) могут присутствовать в доказательствах и аналитических суждений, и синтетических суждений a posteriori. По Канту, суждения геометрии синтетичны; это значит, что в геометрии основной способ получения суждений – синтетический. Кант отмечает, что «закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического познания; но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются» [7, с. 271–273]. В доказательстве аналитического математического суждения могут использоваться как посылки синтетические суждения, но отсутствует «конструкция понятия». Различие двух видов математических суждений можно видеть на примере двух доказательств теоремы о несоизмеримости диагонали квадрата и его стороны. Проведём доказательство аналитического суждения («любимое доказательство Платона»).

Пример 5.

1) Πρότασις, Propositio предложение:

Диагональ квадрата несоизмерима с его стороной.



2) Ἐκθεσις, Expositio: Пусть ABCD – квадрат, AB, BC, CD, AD – стороны ABCD, BD – диагональ ABCD;  $\angle ABC = \angle BCB = \angle CDA = \angle DAB = d$ .

3) Διορισμός, Determinatio – определение:

Не существует таких двух положительных целых взаимно простых чисел  $a$  и  $b$ , что  $BD: AD = a : b$ . Обозначим это предложение символами  $\neg A$ . В данном доказательстве отсутствуют пункты 4) Κατασκευή, Constrictio и 5) Ἀποδείξις, Demonstratio; далее ведется «доказательство от противного».

3') Доказательство (логический вывод).

1. Предположим, что существуют такие два положительных целых взаимно простых числа  $a$  и  $b$ , что  $BD: AD = a:b$ ; символически:  $A$ .

2. По теореме Пифагора  $BD^2: AD^2 = 2$ ; то есть  $a^2:b^2 = 2$ ;  $\Rightarrow a^2 = 2 \cdot b^2$ , то есть  $a^2$  – четное число;  $\Rightarrow a$  – четное число:  $a = 2k$  (т.к. если  $a$  – нечетное число:  $a = 2l + 1$ , то и  $a^2 = 4l^2 + 4l + 1$  нечетное число, а это противоречит  $a^2 = 2 \cdot b^2$ ).

3.  $4k^2 = 2 \cdot b^2$  – из 3;  $\Rightarrow b^2 = 2k^2$ ,  $\Rightarrow b$  – четное число:  $b = 2m$  (аналогично 2).

4. Но пункты 2 и 3 противоречат предположению о том, что числа  $a$  и  $b$  взаимно простые; так как противоречие было получено из

предположения 1, предложение  $A$  ложно;  $\Rightarrow$  по закону исключенного третьего, истинно  $\neg A$ , то есть, не существует таких двух положительных целых взаимно простых чисел  $a$  и  $b$ , что  $BD: AD = a:b$ , что и требовалось доказать.

Пример 6.

Доказательство синтетического интуитивного суждения a priori:

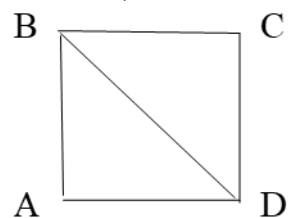
$B$ : Отношение диагонали квадрата к его стороне является иррациональным (то есть это отношение отрезков есть неарифметическое [ $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ] или иррациональное [число]).

Отношения отрезков в античной математике – «геометрические числа», «числа-меры», «величины» – устанавливаются с помощью «алгоритма Евклида»; у Канта это «трансцендентальные схемы категории качества» [А 142, В 182–183]. Если последовательность шагов «алгоритма Евклида» конечна, то отрезки называются соизмеримыми, отношение отрезков выражается отношением двух положительных целых чисел и называется рациональным. Если «алгоритм Евклида» не заканчивается, то отрезки называются несоизмеримыми, отношение отрезков называется иррациональным.

1) Πρότασις, Propositio – предложение:

Отношение диагонали квадрата к его стороне является иррациональным.

2) Ἐκθεσις, Expositio – изложение.



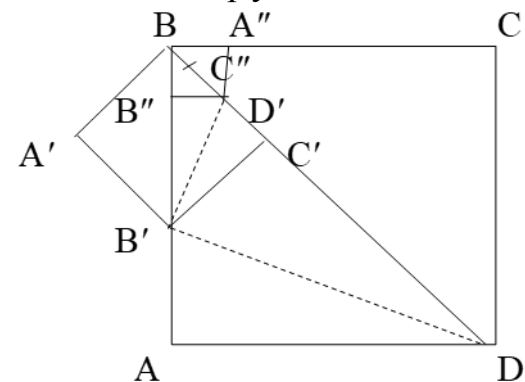
Пусть  $ABCD$  – квадрат,  $AB$ ,  $BC$ ,  $CD$ ,  $AD$  – стороны квадрата  $ABCD$ ,  $BD$  – диагональ квадрата  $ABCD$ ;  $AB = BC = CD = AD$ ;  $\angle ABC = \angle BCB = \angle CDA = \angle DAB = d$ .

3) Διορισμός, Determinatio – определение:

Отношение диагонали  $BD$  к стороне  $AD$  является иррациональным ( $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ).

4) Κατασκευή, Constructio – конструирование, построение.

Конструкция понятия отношение диагонали квадрата к стороне:



1. Требуется отложить отрезок, равный  $AD$ , на диагонали  $BD$ ; получаем  $C'$ .

2. Требуется восстановить перпендикуляр из  $C'$  к  $BD$  до пересечения с  $AB$  в  $B'$ .

3. Требуется провести  $B'D$ .

4. Требуется отложить отрезок, равный  $B'C'$ , на  $B'B$ , получаем  $B''$ .

5. Требуется провести из  $V'$  прямую  $V'A' \parallel BD$  и из  $V$  прямую  $VA' \parallel V'C'$ .

6. Требуется из  $V''$  восстановить перпендикуляр к  $AB$  до пересечения с  $BD$  в  $D'$ .

7. Требуется провести из точки  $D'$  прямую  $D'A'' \parallel AB$ .

8. Требуется отложить отрезок, равный  $V''D'$  на  $D'B$ , получаем точку  $C''$ .

9. ...

5) Ἀποδείξις, Demonstratio.

Обозначим диагональ буквой  $b$ , сторону  $AD = AV$  буквой  $a$ , а остатки от откладывания одних отрезков на других – буквами  $c_1, c_2, c_3, \dots$

Из конструкции:

1.1.  $BD = 1 \cdot AD + BC'$ ; то есть  $b = 1 \cdot a + c_1$ , и  $b:a = 1 + c_1:a$ ; в виде дроби:

$$\frac{b}{a} = 1 + \frac{c_1}{a}.$$

$\triangle AV'D = \triangle C'V'D$  ( $\Leftarrow AD = C'D$ ,  $\angle V'AD = \angle V'C'D = d$ , сторона  $V'D$  общая);  $\Rightarrow AV' = V'C'$ ;  $\angle BC'V' = d$ ,  $\angle V'BC' = 45^\circ$ ,  $\Rightarrow \angle BB'C' = 45^\circ$ ,  $\Rightarrow BC' = V'C'$ ;  $\Rightarrow BC' = V'C' = AV' = c_1$ .

1.2.  $AB = 2 \cdot AV' + D'B$ ,

то есть:  $a = 2 \cdot c_1 + c_2$ ,  $\Rightarrow a:c_1 = 2 + c_2:c_1$ , и  $c_1:a = 1:(2 + c_2:c_1)$ ; в виде дроби:

$$\frac{c_1}{a} = \frac{1}{2 + \frac{c_2}{c_1}}.$$

Из аналогичных построений в квадрате  $V'A'VC'$ :  $VB'' = V''D' = D'C' = c_2$ ;

1.3.  $VC' = 2 \cdot C'D' + VC''$ ,

то есть:  $c_1 = 2 \cdot c_2 + c_3$ ,  $\Rightarrow c_1:c_2 = 2 + c_3:c_2$ , и  $c_2:c_1 = 1:(2 + c_3:c_2)$ ; в виде дроби:

$$\frac{c_2}{c_1} = \frac{1}{2 + \frac{c_3}{c_2}}.$$

$VA''D'V''$  – квадрат, а  $V''BD'$  – его диагональ (по построению), и поэтому последующие шаги «алгоритма Евклида» будут аналогичны шагам 1.1-1.3, а это значит, что «алгоритм Евклида» никогда не закончит работу.

На шаге 1.n. работы алгоритма Евклида получим равенства:

1.n.  $c_{n-2} = 2 \cdot c_{n-1} + c_n$ , откуда  $c_{n-2}:c_{n-1} = 2 + c_n:c_{n-1}$ , и

$c_{n-1}:c_{n-2} = 1:(2 + c_n:c_{n-1})$ ; или, записывая отношения в виде дробей:

$$\frac{c_{n-1}}{c_{n-2}} = \frac{1}{2 + \frac{c_n}{c_{n-1}}}.$$

Подставляя последовательно выражения для отношений остатков в предшествующие шаги «алгоритма Евклида», получим запись результата работы «алгоритма Евклида» в виде цепной или непрерывной дроби [2, с. 18–24]:

$$\frac{b}{a} = 1 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \dots}}}$$

5) Συμπέρασμα, Conclusio – общее заключение. Следовательно, «алгоритм Евклида» никогда не закончит работу: диагональ квадрата несоизмерима с его стороной; отношение диагонали квадрата к его стороне является иррациональным. В Новое время это число обозначается  $\sqrt{2} = 1 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \dots}}$ .

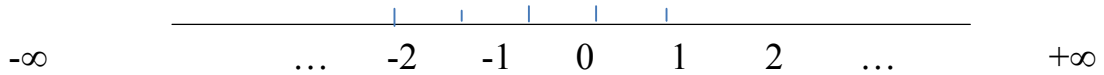
В Новое время «алгоритм Евклида» используется для введения понятия положительного действительного числа с помощью понятия цепной или непрерывной дроби. Если записать результат работы «алгоритма Евклида» при определении отношения двух отрезков  $a$  и  $b$  в виде дробного выражения, то получается цепная дробь:

$$\frac{a}{b} = m_1 + \frac{1}{m_2 + \frac{1}{m_3 + \frac{1}{m_4 + \dots}}}$$

где  $m_1, m_2, m_3$  – положительные целые числа, являющиеся коэффициентами при отрезках в шагах «алгоритма Евклида». Если такая цепная дробь конечная, то результат ее вычисления есть обычная несократимая дробь – положительное рациональное действительное число. Бесконечная периодическая цепная дробь представляет положительное алгебраическое иррациональное действительное число, а бесконечная непериодическая цепная дробь представляет положительное трансцендентное иррациональное действительное число. Дроби  $\delta_1 = m_1$ ,  $\delta_2 = m_1 + \frac{1}{m_2}$ ,  $\delta_3 = m_1 + \frac{1}{m_2 + \frac{1}{m_3}}$ , ..., называются подходящими дробями [2, с. 20].

В случае бесконечной цепной дроби подходящие дроби с нечётными номерами задают значения иррационального числа с недостатком, а бесконечная возрастающая последовательность таких дробей ограничена сверху и сходится к иррациональному числу. Подходящие дроби с чётными номерами задают значения иррационального числа с избытком, а бесконечная убывающая последовательность таких дробей ограничена снизу и сходится к тому же самому иррациональному числу. Представление положительных действительных чисел как отношений отрезков к единичному отрезку позволяет определить правую полуось оси действительных чисел, а добавление к ней нулевого отрезка и «отражение

ее влево» дает полную ось действительных чисел – «геометрический континуум действительных чисел»:



Таким образом, «алгоритм Евклида» в Новое время послужил одним из оснований для построения теории пределов числовых последовательностей и математического анализа.

Этот пример может служить иллюстрацией кантовской мысли о связи геометрической и символической конструкции ([A 717; B 745], [A 734; B 762]).

Приведенные примеры показывают, что только с помощью синтетического суждения а priori в математике вводятся принципиально новые объекты. Аналитическим способом нельзя обосновать возможное в действительности (seinsmöglich) существование объекта, а можно обосновать лишь возможное в мысли (denkmöglich) существование. Следовательно, различие синтетических и аналитических суждений у Канта имеет ясно выраженный теоретико-познавательный смысл: если геометрия рассматривается как наука о действительном мире (для Канта – мире возможного опыта), ее положения должны быть синтетическими. Но чем отличается возможное в действительности существование предмета от возможного в мысли? В разделе «Критики чистого разума» «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным» Кант подчеркивает, что чувственное созерцание (в частности, всеобщая форма чувственного созерцания – пространство) составляет необходимое и достаточное условие различения и отождествления вещей как явлений [A 260–293; B 316–349]. Поэтому только синтетическая геометрия может рассматриваться как наука о действительном мире; она основывается на способности субъекта сопровождать свои рассуждения представлениями различаемых в опыте единичных предметов.

Однако предметы, изучаемые в геометрии, не являются эмпирическими объектами. Мы можем, например, доказывать теорему о тысячеугольнике, опираясь на построения, хотя для этого не нужно проводить эти построения актуально. Для утверждения в геометрии существования единичного предмета, являющегося репрезентантом общего понятия «правильный тысячеугольник», совсем не нужно чертить эмпирический тысячеугольник; достаточно лишь указать метод построения соответствующей фигуры, основанный на некоторых исходных легко осуществимых построениях, фиксируемых в постулатах евклидовой геометрии. В отличие от постулатов, аксиомы геометрии не предполагают никаких конструкций понятий. Поэтому синтетический характер положений евклидовой геометрии обусловлен наглядностью ее постулатов (Кант называет их «аксиомы созерцания» [A 162–166; B 202–

207]). Каждый постулат утверждает возможность некоторого построения, которую любой идеализированный (трансцендентальный) субъект может осуществить с помощью идеализированных циркуля и линейки в чистом созерцании. Аналитическим методом мы можем обосновать лишь суждение вида: «Если возможны такие-то и такие-то конструкции понятий («die Konstruktionen der Begriffe»), то такая-то фигура обладает такими-то свойствами». Синтетическое суждение вида: «Такая-то фигура обладает такими-то свойствами» будет получено из данного аналитического суждения, если мы обоснуем возможность в действительности (Seinsmöglichkeit) указанных конструкций; то есть или непосредственно произведем их в чистом созерцании с помощью трансцендентальных схем математических категорий, или докажем их осуществимость на основе осуществимости конструкций, указанных в постулатах. Трансцендентальная схема понятия и есть метод, согласно которому может быть сконструировано понятие, то есть сопоставлена этому понятию конструкция понятия – единичный предмет в чистом созерцании.

Чтобы обосновать возможное в действительности существование объектов в геометрии, независимо от того, могут ли они быть эмпирически построены, Кант и вводит понятие чистого созерцания пространства и времени. И так как построения объектов в чистом созерцании осуществляются независимо от возможности их эмпирического построения (а часто такое построение эмпирически вообще невозможно), эти построения, а также основанные на них суждения Кант называет *a priori*. Поскольку эмпирически наблюдаемые предметы не могут обеспечить существование всех объектов и обоснование всех суждений геометрии, Кант вынужден принять, что геометрия имеет дело не с вещами самими по себе, а лишь со способностью (трансцендентального) субъекта чувственно воспринимать вещи в пространстве и времени.

Синтетические *a priori* суждения арифметики основаны на возможности синтеза *a priori* с помощью трансцендентальной схемы категории количества, то есть числа: «Число ... есть ...единство синтеза многообразия однородного созерцания вообще, [единство] благодаря тому, что я произвожу само время в аппрегензии (схватывании) (Apprehension) созерцания» [А 142-143; В 182]. Таким образом, число, или трансцендентальная схема количества, по Канту, есть временной процесс синтеза единиц.

Алгебра, по Канту, основана на символической конструкции. «Но математика конструирует не только величины (*quanta*), как это делается в геометрии, но также и величину как таковую (*quantitatem*), как в алгебре, причем она совершенно отвлекается от свойств предмета, который должен мыслиться согласно такому понятию величины. Она избирает себе тогда некоторое обозначение всех конструкций величин вообще (чисел) [Konstruktionen von Größen überhaupt (Zahlen)], как сложение, вычитание,

извлечение корня и т.д., и, после того как она также обозначает согласно всеобщему понятию величины различные отношения последних друг к другу, она представляет согласно известным всеобщим правилам в созерцании всякое действие, которое производится и изменяется посредством [понятия] величины; где одна величина должна быть разделена на другую, она располагает оба их знака согласно обозначающей форме деления и т.д., и таким образом, с помощью символической конструкции [vermitteltst einer symbolischen Konstruktion], точно так же, как геометрия с помощью остенсивной или геометрической конструкции (самых предметов), достигает того, чего дискурсивное познание с помощью одних только понятий никогда не может достигнуть» [А 717; В 745]. «Только аподиктическое доказательство, поскольку оно интуитивно, может быть названо демонстрацией. Опыт учит нас, пожалуй, тому, что налично присутствует (da sei), но не тому, что оно не могло бы быть совсем по-другому. Поэтому эмпирические аргументы не могут дать аподиктическое доказательство. А из априорных понятий (в дискурсивном познании) никогда не может возникнуть наглядная достоверность, то есть очевидность... . Таким образом, только в математике имеются демонстрации, так как она выводит свое познание не из понятий, а из их конструкции, то есть из созерцания, которое может быть дано a priori соответственно понятиям. Даже действие алгебры с ее уравнениями, из которых она посредством редукции (преобразования) производит истину вместе с доказательством, представляет собой если не геометрическую, то все же символическую конструкцию (charakteristische Konstruktion), в которой на знаках представляют в созерцании понятие, прежде всего понятие об отношениях величин, и, таким образом, не говоря уже об эвристическом [значении этого метода], все умозаключения гарантированы от ошибок тем, что каждое из них представлено наглядно» [А 734; В 762]. Таким образом, возможность алгебраических суждений a priori основана на способности представлять с помощью символов (знаков) операции с величинами (действительными числами), причем в алгебре, в отличие от геометрии, действия с величинами осуществляются не с помощью конструкций этих величин, а с помощью их символов. Отсюда видно, что кантовское понятие индивидуального объекта (интуиции) относится не только к наглядным образам, но и к алгебраическим операциям (схемам действия во времени), представленным в чистом созерцании с помощью знаков.

Итак, И. Кант считает, что характерными для математики являются не аналитические суждения, а синтетические интуитивные суждения a priori, при доказательстве («демонстрации») которых обязательно используется апелляция к «конструкции понятия». Под «конструкцией понятия» (die Konstruktion des Begriffs) Кант понимает сопоставляемый понятию единичный предмет в чистом (т.е. лишённом каких-либо

эмпирических свойств) созерцания, который указывает применяемые при построении [конструкции] методы, зафиксированные в постулатах, и указывает последовательность во времени применения этих методов (т.е. план-схему построения), а под «конструированием понятия» – «сопоставление понятию его “конструкции”» по правилу, заключенному в понятии. Наличие «конструкции понятия» в структуре доказательства синтетического интуитивного суждения а priori делает математику необходимой основой опытного познания природы.

### *Список литературы*

1. Асмус В.Ф. Примечания, пролегомены / Кант И. Сочинения: в 8 т. Т.4. М.: Чоро, 1994. С. 566-580.
2. Виноградов И.М. Основы теории чисел. — М.-Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2003. 176 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / Кант И., Сочинения, в 6 т./ под общ. Ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т.3/ Ойзерман Т.И. (ред.). М.: Мысль, 1964. 799 с.
4. Кант И. Критика чистого разума // пер. с нем. Н.О. Лосского (печатается по изд.: СПб., 1907 г.). СПб: ИКА Тайм-Аут, 1993. 477 с.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т.3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
6. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна, М.: Мысль, 1994. 592 с.
7. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т.2: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой). М.: Наука, 2006. 1081 с.
8. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. В.С. Соловьева // Кант И. Сочинения, в 8 т. Т.4. М.: Чоро, 1994. С. 5-147.
9. Мануйлов В.Т. Конструктивность обоснования математического знания в философии математики И. Канта // Проблема конструктивности научного и философского знания: сб. ст. Выпуск 1, Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 2001. С. 29-62.
10. Мордухай-Болтовской Д.Д. Комментарии к книге I / Начала Евклида. Кн. I-VI / Пер. с греч. и коммент. Д.Д. Мордухай-Болтовского, при ред. уч. М.Я. Выгодского и И.Н. Веселовского. М.–Л.: ОГИЗ, Гос. изд. техн.-теорет. лит-ры, 1948. С. 221-294.
11. Начала Евклида. Кн. 1-6 / пер. с греч. и коммент. Д.Д. Мордухай-Болтовского при ред. уч. М.Я. Выгодского и И.Н. Веселовского. М.–Л.: Гос. изд. техн.-теорет. лит-ры, 1950. 447 с.



12. Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля / М.: Наука, 2003. 211 с.
13. Cassirer E. Kant und die moderne Mathematik // Kant-Studien. Bd. 12. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard. S. 1-49.
14. Constructivism and science: essays in recent German philosophy / ed. By R.E. Butts and J.R Brown. Dordrecht; Boston; London: Kluwer, 1989. xxv + 287 p.
15. Hintikka K. J. J. Chapter 7. Are logical truths analytic? // Hintikka K. J. J. Knowledge and the known. Dordrecht; Boston: Reidel, 1974. P. 135-159.
16. Hintikka K. J. J. Chapter 8. Kant on the mathematical method // Hintikka K. J. J. Knowledge and the known. Dordrecht; Boston: Reidel, 1974. P. 160-183.
17. Kant Immanuel. Critique of Pure Reason / Norman Camp Smith, prof. (transl.-ed.). Unabridged ed. New York: St. Martin's press, 1965. 681 p.
18. Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können / Dr. R. Schmidt (hrsg.), 2. Auflage, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1945. 191 s.
19. Mainzer K. Kants philosophische Begründung des mathematischen Konstruktivismus und seine Wirung in der Grundlagenforschung: Inaugural-Diss.. Münster, 1972-1973. 497 s.
20. Simon H. Stahl K. Mathematik Nachschlagebücher für Grundlagenfächer, 8. Auflage, Leipzig: Fachbuchverlag, 1971. 670 s.
21. Sundholm G. Proofs as acts and proofs as objects: Some questions for Dag Prawitz // Theoria, Vol. 64, Part 2-3. 1998. P. 187-216.

**Н.В. Михайлова**  
(Минск)

## **МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ СОВРЕМЕННОЙ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА И ЕЕ РОЛЬ В ФУНДАМЕНТАЛИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

*В зависимости от поставленных целей математического образования подходы к его реализации могут быть разными, но при любом подходе важно понимание предметной области математической картины мира в контексте эволюции мировоззрения. В статье показано, что проблемный характер развития математического образования порождает необходимость использования системно-методологического подхода в междисциплинарной области образования для разных философских уровней обоснования математического знания.*

*Ключевые слова: мировоззренческий синтез, направления обоснования математики, математическая картина мира, математическое образование.*

*Keywords: world outlook synthesis, justification directions of mathematics, mathematical world picture, mathematical education.*

\* \* \*

Важнейшей характеристикой фундаментального образования является его целостность, точнее, системная целостность представлений об общих закономерностях объективного мира. Одной из форм систематизации научного знания является математическая картина мира, формируемая в виде мировоззренческого синтеза различных научных теорий и направлений, что должно отражаться в понимании единства предметных областей общего математического образования. В структуру математической картины мира включают, наряду с общими представлениями о математических объектах и их характеристических свойствах, системы базовых математических теорий и способы их обоснования, а также представления об эффективности математики в ее приложениях. В контексте интеллектуальных методов познания математическая картина мира выступает формирующей средой образовательной мировоззренческой сферы.

Нельзя говорить о фундаментализации и качестве математического образования без повышения уровня понимания в математической подготовке студентов технических университетов. Методологическая особенность научной рациональности, в которой общепринято выделять классический, неклассический и постнеклассический этапы развития, практически связана с пониманием специфики объекта педагогического исследования и проявляется в форме мировоззренческого синтеза направлений обоснования математического знания, который вытекает из интегративной функции математической картины мира. Соотношение понятий «научная картина мира» и «математическая картина мира»

выявляет различие в них уровней и объема систематизации знаний, создающих в результате мировоззренческого синтеза целостный образ мира познания, отличающийся от целостного видения предмета математической науки. Поэтому иногда говорят о математической составляющей общей картины мира.

В таком контексте математическую картину мира мы рассматриваем как специфическую форму организации научного знания. В системе разноуровневого научного познания математическая картина мира выполняет важную когнитивно интегрирующую функцию философии университетского образования, поскольку научная картина мира задает как систему познавательных установок, так и общеметодологические принципы проблеме освоения современного образовательного универсума. «Важно также отметить, что научная картина мира состоит, прежде всего, из системы представлений, а не системы понятий» [5, с. 52]. Хотя основой математической картины мира является системная целостность фундаментальных математических понятий. Однако проблемный характер развития образования порождает необходимость в междисциплинарных исследованиях, связанных с использованием системно-методологического подхода не только в исследованиях науки, но и в области математического образования для разных уровней обоснования математического знания.

Истоки становления математической картины мира, складывавшиеся под воздействием мировоззренческих структур, можно обнаружить в Древней Греции, когда математика впервые стала разрабатываться как самостоятельная область теоретического знания, а математическая картина мира стала практически формироваться на основе мировоззренческого синтеза математики и философии Пифагора и Платона. История развития математики явно показывает, что смена математической картины мира происходила в результате нескольких «революционных» преобразований в науке. Первую «революцию» связывают с открытием самой процедуры математического доказательства в Древней Греции и появлением «Начал» Евклида, а вторую «революцию» – с обоснованием математического анализа. Наконец, компьютерные методы поиска формальных доказательств расцениваются некоторыми авторитетными философами математики как третья «революция» с начала рождения математики. Говоря о «революциях в математике», следует отметить, что они происходят не в смысле Томаса Куна, так как эти «концептуальные революции» не отменяют прежнего математического знания, а меняют лишь представления о математике. Несмотря на дошедшие до нас математические тексты, описание математической картины мира нельзя обнаружить в законченном виде в ранних источниках, рассматривающих ее как самостоятельный объект изучения.

Сами математики не страдают от этих философско-методологических споров, что вполне естественно отражается на

смысловых составляющих аспектов математического образования, так как, учитывая «непостижимую эффективность математики», мышление математиков-прикладников нельзя назвать формальным. Хотя с точки зрения адекватности математической картины мира непосредственное использование в качестве критерия истины теории арифметики натуральных чисел реализует допустимую точность в прикладной математике, а также гипотетическую непротиворечивость в теоретической математике. Поэтому, анализируя развитие философских представлений по проблеме обоснования современной математики, нельзя не связать их с актуальной темой «истины в математике», поскольку особенности математического познания находят свое отражение в понимании возможности убедительного доказательства математических теорем в качестве «эталона истины» [4]. В математической картине мира утверждение признается математически истинным, если оно в методологическом контексте определенной математической теории не приводит к формально-логическим противоречиям. Однако признание надежности современных переусложненных доказательств мало отличается от признания статуса трудных математических рассуждений предшествующих веков.

Понятие истины еще предполагает наличие методологической оценки, происхождение которой, как смысловой составляющей университетского математического образования, не ясно. Но так ли реально необходимо при преподавании высшей математики студентам технических университетов знать все математические истины? Ведь истинность теоремы для них – это лишь часть знания, раскрывающегося в доказательстве. Даже философское несоответствие естественной и формальной логик практически отражено в несоответствии между понятием «истинность» и понятием «доказуемость». При становлении математических теорий стало проявляться противоречие между способностью получать конкретные практически важные математические результаты и философскими трудностями обоснования новых понятий и применяемых методов [2]. Более того, благодаря результатам Курта Гёделя было открыто важное явление в математической картине мира, которое можно назвать алгоритмической неразрешимостью. Оно имеет принципиальное значение и для других наук, в том числе для педагогики и психологии, и говорит о невозможности точных предписаний по решению их насущных задач. Следует специально подчеркнуть, что результаты Гёделя относятся к теоретическим системам высокого уровня сложности, поэтому «неполнота» методологически не проявляется на уровне повседневной математики начальной школы.

Сейчас можно вполне уверенно утверждать, что две основные группы принципов математической картины мира, а именно внутренние принципы математики, по сути, относящиеся к теоретической, или чистой,

математике, и внешние принципы математики, которые методологически интерпретируются в прикладной математике, в духе философского единства математической картины мира практически взаимодействуют между собой. В экспликации единства современной математики необходимо понять, в чем разница, например, между чистой и прикладной математикой. Но чтобы ответить на этот вопрос, надо выяснить мотивы деления на чистую и прикладную математику, поскольку эти названия не слишком точно отражают их суть [3]. Можно заключить, что указанное деление достаточно условно, так как философское единство теоретической и прикладной математики восстанавливается в процессе систематизации алгоритмических построений, не акцентируя доказательные аспекты. Математическая картина мира является особой формой систематизации математических знаний, реализующей мировоззренческий синтез различных направлений обоснования научных теорий в философии математики.

Поэтому к началу XXI века, по сути, произошли существенные изменения в общенаучной картине мира, которые затронули частные науки, в том числе и математику, основной методологический вывод из которых состоит в том, что можно говорить о разных, даже многих математиках. Даже для студентов технических университетов математическое образование нельзя рассматривать в отрыве от генезиса становления научного знания, поэтому повышение качества математического образования потенциально возможно лишь на основе использования системных методологий в условиях адаптации системы университетского математического образования к условиям существующей социокультурной рыночной среды с попытками сохранения общепризнанных достижений в математическом образовании. Однако предпочтения методологов математического образования той или иной когнитивной практики не всегда носили субъективный характер, хотя и были частично обусловлены социокультурной спецификой педагогического исследования и господствовавшей в то время научной картиной мира. Качественные изменения в смене научной картины мира отражаются в междисциплинарной интеграции фундаментальных и прикладных исследований и на онтологических основаниях современной педагогики математики и философии математического образования.

Применительно к педагогическим моделям в мировоззренческих целях математического образования можно на практике реализовывать более гибкие модели понимаемой математики, поскольку так уж исторически сложилось, что дидактика стала преимущественно эмпирической наукой. «Мировоззренческий статус математической картины мира, методология взаимной связи математической и общенаучной картины мира отражает общественно-историческую тенденцию интегрального развития математики как в общей системе

научного знания, так и в образовательной среде» [1, с. 282–283]. Сказанное способствует пониманию связи содержательной структуры математического образования с математической картиной мира и ее места в общеобразовательной картине мира в качестве одной из системообразующих компонент актуальной проблемы «понимаемого» обучения высшей математике, когда в связи с компьютеризацией происходит переоценка статуса доказательства в содержании математики. Кроме того, математическая картина мира формируется в результате умственных усилий в учебной деятельности студентов, поэтому ее нельзя «навязать» как некое готовое знание и «поместить» в чужую голову.

В последнее время в современной математике появились новые разделы, которые способствуют становлению новой научной картины мира, такие как фрактальная геометрия, нестандартный анализ, теория катастроф и другие. Эти изменения в математической картине мира должны в какой-то мере найти отражение и в университетском математическом образовании. Кроме того, на методологии обучения высшей математике с применением информационных технологий должно сказаться и такое изменение научной картины мира, как стремительный переход общества в компьютерную эпоху. С мировоззренческих позиций теоретической информатики даже такая строгая наука, как математика является информационно-знаковой системой исследования на основе разных информационных технологий исследования знаковых структур и процессов, а также, по сути, это еще и информационный язык при построении математических понятий и теорий развитых предметных областей.

Обобщая сказанное, можно заключить, что современная математика, предстающая в виде системы сложных абстрактных идеализированных объектов, выступая в единстве интуитивного и формального, отражает определенного рода «математическую реальность», с которой имеет дело в своей работе преподаватель математики. Методологическая составляющая математической картины мира вырабатывает специальные понятийные и языковые средства потенциального описания указанных идеализаций, позволяющие видеть сходства и различия математической и объективной реальностей. С философской точки зрения единых требований к развивающимся разделам математической науки, системный подход к математическому образованию предполагает также явное использование информационных технологий в практике целевой ориентации прикладных проблемно-ориентированных задач при изучении соответствующего раздела математики. Роль математической картины мира в мировоззренческом плане состоит в том, что она является частью общенаучной картины мира, систематизирующей научное знание в философии образования.

### *Список литературы*

1. Горбачев В.И. Содержание общего математического образования и математическая картина мира // Вестник Брянского гос. ун-та им. акад. И.Г. Петровского. 2011. № 1. С. 280–292.
2. Михайлова Н.В. Концепция обоснования современной математики с критической точки зрения методологического прагматизма // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15, № 4. С. 19–29.
3. Михайлова Н.В. Методологическое единство математики в контексте философии образования // Alma mater (Вестник высшей школы). 2017. № 4. С. 18–22.
4. Михайлова Н.В. Понятие истинности математической теории в контексте обоснования современной математики // Российский гуманитарный журнал. 2017. Т. 6, № 1. С. 40–47.
5. Тестов В.А. Современная математическая картина мира и ее формирование // Математич. вестник педвузов и уни-тов Волго-Вятского региона. 2011. № 13. С. 50–60.

**П.В. Михайлова**  
(Минск)

## **КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ ДЗЭН-БУДДИЗМА И ПСИХОАНАЛИЗА ЭРИХА ФРОММА**

*Статья посвящена сравнительному анализу двух различных учений Востока и Запада, а именно философии дзэн-буддизма и психоанализа Эриха Фромма. Выявлены фундаментальные положения и постулаты как психоанализа в интерпретации Э. Фромма, так и дзэн-буддизма. Показаны основные точки соприкосновения двух учений и отмечены возможные различия и уникальные особенности каждого из них.*

*Ключевые слова: дзэн-буддизм, психоанализ, компаративистика, сатори, сознательное, бессознательное.*

*Keywords: Zen Buddhism, psychoanalysis, komparativistika, sator, conscious, unconscious.*

\* \* \*

Компаративистская проблематика, особенно связанная с философскими учениями Востока и Запада, институализировалась относительно недавно, примерно к середине XX века. Целостный анализ генезиса становления и современное состояние указанной проблематики философской компаративистики и попытка его фундаментального историко-философского исследования представлены в книге философа А.С. Колесникова [1].

Учитывая стремительное развитие межнациональных и межгосударственных отношений, слияние культур и мультикультурализм, всеохватывающие связи глобализации, постановка подобных вопросов напрашивается сама собой. Все мы, взращенные в определенной культурной среде, приобщенные к своим традициям, имеющие соответствующие установки и ценности, с трудом можем воспринимать таковые, присущие иной социокультурной парадигме. В подобных случаях становится необходимым грамотный компаративистский анализ соприкасающихся культурных феноменов, позволяющий очертить их границы, а может, даже и дать некое практическое руководство к действию при столкновении с ними. Философская компаративистика позволяет избежать однобокой интерпретации иных взглядов и учений в пользу доминирующего в сознании исследователя культурного поля с последующим искажением истинных смыслов чужеродных мыслей, являясь при этом попыткой представления осмысления присущего Западу учения в рамках «восточного» мировоззрения, или, точнее, в применении взглядов западной традиции в категориях, онтологических и гносеологических установках в данном случае дзэн-буддизма.



Необходимость и востребованность компаративистского анализа в различных сферах нашей жизни отрицать бессмысленно, однако стоит пояснить выбор двух учений, представленных в названии данной работы. Прежде всего следует отметить, что как бы отдельные философские направления ни пытались отвести философский дискурс от проблемы человека, тот все равно вновь и вновь возвращается к ней, чтобы снова осознать, что нам нужно что-то новое, нечто, что вроде как обязано дать окончательный ответ на четвертый кантовский вопрос «Что есть человек?», который и станет тем принципом, позволившим, возможно, вывести алгоритм всеобщего счастья и благополучия. Вопрос один, а вот ответов на него возникает великое множество, и это даже если только рассматривать исключительно воззрения философов одной страны, не говоря о столь различных представлениях людей на Западе и Востоке. Яркими примерами являются, например, с одной стороны, психоанализ в своих попытках в наибольшей полноте познать природу человека и сделать его полноценно здоровым, а с другой – буддизм, и в частности дзэн-буддизм, озабоченный спасением того, что его адепты понимают под человеком. Цели схожи, а вот суть учений в путях и способах достижения благополучия человека разнятся кардинально.

Поясним вначале, почему для компаративистского анализа актуальных философских проблем были выбраны именно психоанализ Эриха Фромма и дзэн-буддизм. Прежде всего потому, что у Фромма есть известная работа с похожим названием и его собственным компаративистским анализом, который будет разобран ниже, а также и потому что система психоанализа, разработанная Эрихом Фроммом, представляет собой необходимый базис для осуществления сравнительного анализа с буддийским учением, при этом дзэн-буддизм удобен для сравнения из-за своего отвержения письменных источников, учений и апелляции исключительно к личному опыту.

Обозначив основные предпосылки данного исследования, обратимся вначале к учению психоанализа Эриха Фромма. Прежде всего стоит отметить, что взгляды и учение Фромма не отделимы от его личности и должны рассматриваться именно во всей этой совокупной целостности. Фромм как человек, который являлся поборником гуманизма, вплел свои жизненно-моральные установки в основные постулаты научной деятельности. Именно это помогло ему отойти от трактовки психоанализа Фрейдом и создать свое видение под названием «радикальный гуманизм». Фромм «уводит» фрейдистский акцент с отдельной личности, а конкретно с либидо, и допускает на «поле» психоанализа культурные и социологические факторы, которые, по мнению Фромма, играют не менее значимую роль в становлении личности, чем либидо. При этом еще более важным видится переосмысление Фроммом основных концепций психоанализа, а именно сознательного и бессознательного. Фромм

описывает их не как составные части единой человеческой психики, как полагал Фрейд, а также он не трактовал бессознательное как архетип, присущий всем людям, полемизируя с Юнгом. Фромм, опираясь на свои суждения относительно взаимовлияния социума и личности, определял сознательное как то, что смогло пройти через некие культурные фильтры, а бессознательное – как ту информацию, что не вписывается в рамки нашей познавательной способности, а точнее, просто-напросто нами не воспринимается, отторгается нами вне зависимости от нашей воли.

Делая огромный акцент на социальной обусловленности человеческой психики, Фромм выводит свое понимание фундаментальных категорий психоанализа, чья особая интерпретация и послужила обращению к буддийскому учению. В качестве неких фильтров, а точнее их уровней, что оставляют нечто неосознанным нами, Фромм выделяет язык, логику и человеческий опыт в рамках выработанных социальных норм, под которые индивид всегда будет подстраиваться под гнетом страха остракизма. Из этих соображений Фромм выводит уже упоминаемый нами тезис о социальной обусловленности сознательного и бессознательного, которые для большей ясности он переименовывает в осознанное и неосознанное, как то, что ограничено воспринимается человеком, и тот бесконечный потенциал, который нужно воплотить в жизнь, переведя неосознанное в статус осознанного. Таким образом, фрейдистская идея о становлении бессознательного сознательным приобретает новое значение в концепции Фромма, который, исходя из своих гуманистических идеалов, стремится расширить область соприкосновения человека с реальностью. Ведь «человек является сознательным по отношению к своим иллюзиям и может стать сознательным к скрывающейся за этими иллюзиями реальности» [5, с. 18].

Обозначив основы психоанализа в интерпретации Эриха Фромма, отметим и некоторые основные постулаты дзэн-буддизма для представления разных точек зрения в компаративистском анализе. Опустив увлекательную историю становления данного направления, проходившую путем синтеза ответвлений Татхагатагарби и Йогачары под эгидой китайских систем ценностей, перейдем сразу к сути, которую представляют две классические школы дзэн-буддизма в Японии – Риндзай и Сото. Разумеется, говорить о таком необычном даже для восточной ментальности учении, как дзэн, при этом не являясь адептом или же просветленным, представляется весьма проблематичным. Когда не имеешь того самого личностного переживания, говорить, по сути, и не о чем, ибо сами дзэн-буддисты не признают письменных источников мудрости, да и в принципе считают, что любой язык слишком ограничен, как минимум правилами логики, чтобы смочь выразить ту безграничную мудрость, которой достигли освобожденные. Конечно, не зря Д.Т. Судзуки, на «спасительные тексты» которого необходимо опираться в

данном исследовании, писал, что «язык человека является очень плохим средством для выражения глубочайших истин, истины эти не могут быть превращены в предмет, уместяющийся в узкие рамки логики» [3, с. 13]. Однако всегда можно рискнуть и попытаться хотя бы по-философски немного постичь то, что все тот же исследователь назвал до смешного неуловимым.

Как и в любом другом ответвлении буддизма, целью дзэн-буддизма является освобождение и просветление ума, видение природы Будды и достижение просветления. Однако не стоит воспринимать состояние Будды как нечто, чего нужно достигать. То, на что направлена практика дзэн-буддизма, скорее можно трактовать как становление невосприимчивым к омрачениям, приводящим к измененным состояниям. Вышесказанное резюмируем высказыванием Догэна, основателя школы дзэн Сото в Японии: «В дзэн нет учителей и нечему учить. В дзэн главное – достижение просветления собственными усилиями. Чтобы достичь просветления, вы должны сосредотачиваться до тех пор, пока ваш ум не придет в состояние, в котором не возникает ни она мысль» [2, с. 205].

Скорее всего, именно идеологическая свобода и ориентация на личность, *Я*, существование целостности и, в принципе, реальное существование которого в буддизме отрицается, делает дзэн-буддизм таким привлекательным. Также дзэн не есть доктрина или же нигилизм, не религия, он ничему не учит, а только показывает путь. В дзэн-буддизме нет объекта, на котором нужно сосредотачивать мысль и нет субъекта, которому необходимо осуществить данное сосредоточение. Интеллект для последователя дзэн лишь барьер, который нужно преодолеть. «Дзэн презирает слова, понятия и доводы, основанные на них. Он считает, что уже с самого начала нашей сознательной жизни мы избрали неверный путь излишнего умствования. Мы обычно производим на свет слишком много идей и слов, принимая их за действительность» [3, с. 21].

Поскольку различных аналогий, которые способен привести наш разум в рамках определенного языка, можно придумать множество, остановимся на значении того, что буддисты называют сатори, и перейдем непосредственно к компаративистскому анализу. Если попытаться описать данное состояние, то можно сказать, что это интуитивное проникновение в суть вещей и мира, не зависящее от аналитического сознания. Однако сатори являет собой не только особое умственное состояние, но перестройку всей жизни. Поворот в сознании разрушает все ограничения, поставленные интеллектуальным мышлением, и открывает мир в совершенно ином ракурсе, в его истинной полноте. Можно даже сказать, что «для дзэн последний ответ на вопрос жизни не дается мыслью» [4, с. 98].

Очертив фундамент обоих учений, перейдем к их непосредственному сравнению. Отправной точкой в данном

сравнительном анализе следует взять самую важную категорию дзэн-буддизма, да и всех направлений буддизма, а именно сатори. С нашей точки зрения, сатори для дзэн-буддизма есть акт полного осознания присущей всему природы Будды и освобождение от обусловленности перерождений и сопутствующих им страданий. Сатори, представляя собой мгновенное пробуждение, отбрасывающее все клише, является целью любого, ставшего на путь дзэн, но при этом не постулируется как таковая. Являясь воплощением неинтеллектуального познания иллюзорности того, что человек называет своей жизнью и вообще «собой», сатори есть истинное воплощение человеческого благополучия, однако исходя лишь из единственной истинности подобного опыта, без централизации благополучия в рамках индивида и его желаний. Фромм же описывает данное состояние как «полностью осознаваемое и понимаемое индивидом состояние, его всецелую ориентацию на реальность, как внутреннюю, так и внешнюю» [5, с. 22]. И тут опять же прослеживается неразрывная привязанность Эриха Фромма к личности, постулирование существования которой в корне противоречит постулатам дзэн-буддизма.

При достижении сатори нет никакого индивида и нет ни внешней, ни внутренней реальности. Дуальность изничтожается, оставляя место лишь переживанию потока сущего, да и то не выражает сути, ибо переживание подразумевает под собой переживающего, которого опять же в данном случае нет и быть не может. Данное предположение о неправомерном понимании Фроммом позиций дзэн-буддизма также подтверждается его словами о просветлении как «полном пробуждении» целостной личности. Постулируя положения о присущей бессознательному активности и бесконечного потенциала человека, Фромм видит в сатори именно высвобождение данных интенций на полноценное развитие, упуская при этом ложность своих заключений. Цепляясь за утверждения дзэн-буддизма о необходимости прежде всего освобождения от таких человеческих и повседневных пороков, как алчность, жадность, желание, Фромм подразумевает под ними то, что буддисты зовут иллюзиями, поддерживая мысль о том, что, избавившись от них, можно прийти к полноценной жизни. Нельзя сказать, что это предположение ложно, однако оно совершенно неполно и не отражает сути.

Делая некоторые предварительные выводы, можно отметить, что психоанализ и дзэн-буддизм могут найти точки соприкосновения в сфере, которую можно обозначить как этическая. Общие положения, где индивиду пристало избавляться от желания, хотя бы это и было лишь желание иметь, а не быть, или же где отрицается первостепенная важность интеллигирующей функции нашего мышления над непосредственным чувствованием, в котором можно выразить истинное и правильное бытие по Фромму, и которое, на наш взгляд, также можно сравнить с хайдеггеровским *Dasein*. Фромм довольно часто упоминает нравственное

совершенствование и смену характера человека, которым приписывает состояние сатори. На наш взгляд, это не совсем верно, скорее, даже в корне не верно, однако интенции психоаналитика похвальны и вполне могут занять свою нишу в качестве начальных ступеней познания дзэн. Ведь никто не станет отрицать, что для достижения просветления прежде всего необходимо очиститься от алчности, гордыни, высокомерия и страсти обладать. Возможно, человеку, действительно, прежде нужно изменить свой характер, а после уже осознать, что того, что он так усердно менял, вовсе никогда и не было.

Если же рассматривать психоанализ единственно с позиций дзэн-буддизма, то он ни в коем случае не будет признан за истинное учение. И не потому, что буддизм старается создать некую монополию на истину. Однако психоанализ, ставя своей главной задачей честование того, что не признается буддистами за реально существующее, низводит себя до чего-то омраченного и обманывающего, ибо сколько бы человеку ни казалось, что он освободился от обыденных страданий, всеобщее страдание имманентности колеса сансары все еще довлеет над ним. В рамках дзэн-буддизма даже не имеет смысла рассматривать какие-то детали, точки соприкосновения двух учений, например, в лице авторитета, ибо все это лишь оболочка, за которой скрывается совершенно разное содержание. Дзэн самодостаточен и ведет к освобождению, психоанализ же может быть признан им только как ложное мудрствование, уводящее от истинного пути.

В заключение добавим, что всю суть дзэн-буддизма выразил наставник Дэ-Шань, сказав: «Если заговорите, получите тридцать ударов, если не заговорите, получите тридцать ударов!» [2, . 158]. А как понимать данное высказывание – уже личностный опыт каждого. Общий вывод состоит в том, что психоанализ и дзэн-буддизм могут найти точки соприкосновения в идее, которую можно назвать этической трансформацией личности, однако дзэн-буддизм ею не ограничивается и ни в коем случае не делает на этом такого большого акцента, как психоанализ. А вопрос истинности, который, скорее всего, никогда не будет закрыт, в данном случае определяется лишь тем, какое учение ближе каждому отдельному человеку, и тогда уже, с позиций собственных убеждений, любое из представленных двух учений будет для него непререкаемой истинной.

### *Список литературы*

1. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад: учеб. пособие / СПб.: Изд.-во С.-Петербург. ун-та, 2004. 390 с.
2. Семенов Н.С. Философские традиции Востока: учеб. пособие / Минск: ЕГУ, 2004. С. 157–228.

3. Судзуки, Д.Т. Основы дзен-буддизма / Бишкек: Одиссей, 1993. 265 с.
4. Файнфельд И.А. Трансформация сознания в дзен-буддизме // Вестник ДВГСГА. Гуманитарные науки. 2010. № 1/1(4). С. 95–113.
5. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ / М.: АСТ, 2011. 160 с.

**В.В. Мороз**  
(Курск)

## **Э. ГУССЕРЛЬ О «КРИЗИСЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» И РОЛИ МАТЕМАТИКИ В ПОСТИЖЕНИИ ИСТИНЫ**

*В статье раскрывается концепция философии как строгой науки Э. Гуссерля, по сути, возвращающая математике ее аутентичное понимание как знания, корнящегося в античном теоретическом духе, придававшим ей смысл, тем самым сближая ее по целям с философией. Подчеркивается актуальность идей Э. Гуссерля в связи с обсуждением в современной философии проблем рациональности, технократизма, гуманитаризации науки.*

*Ключевые слова:* Э. Гуссерль, взаимосвязь философии и математики, математизация, техническое и гуманитарное, рациональность, смысл.

*Keywords:* E. Husserl, interrelation of philosophy and mathematics, mathematization, technical and humanitarian, rationality, meaning.

\* \* \*

Одной из наиболее актуальных и острых проблем западной философии XX века, которая продолжает оставаться предметом обсуждения и в наши дни, является проблема рациональности. Критика научной рациональности во многом является реакцией на кризисную ситуацию, порожденную индустриальной цивилизацией, существующей под эгидой научно-технического прогресса. Однако вполне понятная обеспокоенность глобальными проблемами оборачивается утверждениями сугубо негативной роли науки в судьбе человечества.

Односторонний взгляд на науку как оплот технократизма затмевает реальную причину многих бед современной цивилизации – утрату целостности мировосприятия, образовавшую в современной культуре пропасть между знанием и ценностями, действием и смыслом, познанием и осмыслением, наукой и философией. Опасность для человечества несет не наука как таковая, а инструментально-техническая трактовка рациональности, элиминировавшая из научного обихода понятие цели и, соответственно, смысла. Возвращению науке ее подлинного предназначения – быть смысловым центром духовной жизни человечества – посвящены произведения основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля, чьи работы, по справедливому замечанию П.П. Гайденко, «продолжают и сегодня определять наш мыслительный горизонт» [2, с. 116].

В отличие от многих философов XX в., которые противопоставляли философию науке и рациональному мышлению в принципе, Гуссерль, напротив, выступил с идеей «философии как строгой науки». В духе традиционного рационализма, восходящего к Декарту и Лейбницу и нашедшего затем свое продолжение в философии немецкого идеализма,

Гуссерль видел в науке высшую ценность и важнейшее достояние человечества.

Как известно, Э. Гуссерль получил добротное математическое образование. Учился у Леопольда Кронекера и Карла Вейерштрасса, его первая диссертация (Promotion) была посвящена вопросам вариационного исчисления. Лишь после этого Гуссерль обратился к философии, где его учителем стал известный философ и психолог Франц Brentano. Вторая диссертация Гуссерля (на право доцентуры – Habilitation) носила название «О понятии числа. Психологический анализ». Однако под влиянием Г. Фреге Гуссерль пришел к категорическому антипсихологизму в истолковании природы математического и логического знания. Документальным выражением этого перехода, означавшего резкий разрыв с эмпирико-субъективистским истолкованием науки, распространенным во второй половине XIX века (Дж. Ст. Милль, В. Вундт и др.), явился труд мыслителя «Логические исследования». В нем автор утверждает, что содержание познавательных актов, если они истинны, не зависит ни от человека, ни от человечества, т.е. что истина не может быть субъективной. Таким образом, возрождалась классическая – восходящая к Платону, Аристотелю и Лейбницу – идея объективности человеческого мышления.

Феноменология, по убеждению ее основателя, призвана воплотить в жизнь принцип строгой научности, который до сих пор еще не был по-настоящему реализован. Чтобы четко обозначить предмет и цель философии «как строгой науки», Гуссерль отделяет ее от «миросозерцательной» философии, которая «учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности. Только тот должен обращаться с поучениями в стиле *такой* («миросозерцательной»). – В.М.) философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью и является служителем высоких практических – религиозных, этических, юридических и т.п. – интересов» [3, с. 740]. Философия, «как строгая наука», призвана превращать «чаяния глубокомыслия в ясные рациональные образования <...>. Глубокомыслие есть дело мудрости; отвлеченная понятийность и ясность есть дело строгой теории» [3, с. 741]. Таким образом, философия, согласно Гуссерлю, есть наука (эпистема) и одновременно метод (феноменология), позволяющий проложить путь к «самим вещам».

Как в свое время Декарт, Гуссерль считает необходимым найти достоверные и очевидные истины, на которых должны покоиться основания всех наук. Такие истины должна устанавливать философия, а именно феноменология, как ее строит Гуссерль. Исходным принципом, составляющим методологический фундамент феноменологии, является принцип очевидности. Очевидно то, что дано непосредственно; поэтому непосредственное знание, как самое изначальное, лежит в основе всякого другого знания.



Непосредственность, однако, есть необходимое, но недостаточное условие очевидности. Все, что очевидно, – непосредственно, но не все, данное непосредственно, является очевидным. Так, чувственно данные предметы хотя и представляются нам данными непосредственно, подлинной очевидностью, по Гуссерлю, не обладают. Здесь Гуссерль опять-таки рассуждает в духе Декарта, для которого очевидно (а тем самым и истинно) лишь то, что ясно и отчетливо дано нашему умственному взору. Что же касается эмпирических явлений, то, хотя они и даны непосредственно, наше знание о них является смутным и неотчетливым. Однако требование очевидности Гуссерль реализует отличным от Декарта способом.

Углубляя трансцендентализм И. Канта, Гуссерль вслед за последним считает неприемлемым применение математических методов в философии. Вывод подтверждается его высказыванием: «При философской в истинном смысле слова интуиции, при *феноменологическом постижении сущности*, открывается бесконечное поле работы, и это такая наука, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для *всякой* дальнейшей философии решительным значением познаний без всяких косвенно-символизированных и математизированных методов, без аппарата умозаключений и доказательств» [3, с. 743].

Достигнуть подлинной очевидности можно, по Гуссерлю, только с помощью метода редукции, которая меняет установку сознания – из естественной, направленной на вещи и явления внешнего, эмпирического мира, она становится собственно-философской, феноменологической. С помощью редукции устраняется, «выносятся за скобки» все то, что не является самоочевидным, не является «чистым феноменом». Гуссерль различает две ступени редукции – эйдетиическую редукцию, которая позволяет освободиться от чувственных явлений и перейти к чистым феноменам, и феноменологическую редукцию, при которой выносятся за скобки все трансфеноменальные элементы, и прежде всего свойственная человеку вера в трансцендентное существование мира.

С другой стороны, считая философию строгой наукой, Гуссерль сохранил в своем философском творчестве строгость математических рассуждений. Более того, его феноменология, подобно математической теории, имеет дело с «чистыми сущностями», а не с вещами и фактами, сведения о которых намеренно «заключены в скобки» посредством эйдетиической редукции. Эмпирическое явление, говоря словами Гуссерля, никогда не показывает себя нам само, оно всегда дано через систему связей и отношений с другими явлениями, всегда открывается «в оттенках», непрерывно изменяясь и представая все в новом и новом виде. Совсем иное дело «чистый феномен»: он дан нам как «идея», как некая «чистая сущность», наподобие того, как дан математику мир чисел – безотносительно к тому, как этот мир может «воплотиться» в виде

определенного числа деревьев, числа людей, числа домов. В отличие от эмпирических явлений, бытие чистых феноменов оказывается как бы вырванным из потока времени, но при этом остается данным нам непосредственно. Предметом непосредственного восприятия после «вынесения за скобки» эмпирического мира как трансцендентного сознанию остается чистая структура самого сознания, данная нам имманентно.

Противоречие во взглядах Гуссерля на роль математики в философской деятельности на самом деле кажущееся, и анализ его работы «Кризис европейских наук» позволяет прояснить ситуацию. По убеждению Гуссерля, научный разум в широком смысле слова составляет центральное ядро, душу европейской культуры и европейского человечества. Высшая наука, основа и источник научности всех конкретных наук – это для него философия. Исток и сущностное измерение европейского духа философ видит в переходе от естественной установки (докса) к установке теоретической (эпистема), имевшем место в античности и положившем начало рождению науки и философии, а тем самым и новой эры в жизни человечества.

Теоретическая установка сознания, согласно Гуссерлю, подняла человеческий разум на высшую степень развития по сравнению с естественной, религиозно-мифологической, в сущности своей практической установкой. Жизнь философа, незаинтересованного наблюдателя мира, становится зерном, из которого, по Гуссерлю, развивается новый тип культуры. Универсальная философия есть, «так сказать, распорядительный мозг, от нормального функционирования которого зависит подлинная здоровая европейская духовность» [3, с. 654].

В отличие от других продуктов человеческой деятельности, достижения наук не подвластны времени: они не уничтожаются временем и не поддаются порче, ибо они не реальны, а идеальны. Потому люди, занимающиеся научной деятельностью, воспринимают то, что открыто их коллегами, как тождественное тому, что делают они сами. Здесь человек, в других сферах ограниченный и преходящий, выходит в мир вечного. Наука открывает бесконечность в том смысле, что любое ее достижение становится ступенью ко всем новым открытиям, и задачи ее бесконечны: решенные проблемы не кладут конец научной деятельности, а открывают перед ней все новые перспективы. Вот почему наука в ее высшей форме – философии – является, по Гуссерлю, тем смысловым центром, вокруг которого организуется жизнь европейского человечества, вовлекающая в себя и другие страны.

Однако наука утратила свое первоначальное предназначение, и в этом причина кризиса европейского человечества. Галилей как родоначальник новой науки осуществил идею математизации природы, но при этом, как считает Гуссерль, он использовал античную математику как

чистую технику счета (техне), оторвав ее от того базиса, который составлял ее смысл и одухотворял ее. В результате «бесконечная природа, этот конкретный универсум каузальности, стала своеобразной прикладной математикой» [3, с. 585]. Гуссерль высказывает тезис, что арифметизация, геометрия, а также широкое применение алгебраического вычисления, характерное для математики Нового времени, «определенным образом ведет к опустошению ее смысла» [3, с. 595]. В результате применения новой математики естествознание делает большие успехи, но это происходит за счет утраты им связи с гуманистической стороной жизни: все больше и больше естествознание «технизмуется».

Именно поэтому математизацию мира, как она осуществляется в физике Нового времени, Гуссерль рассматривает как метод, противоположный феноменологии, т.е. непосредственному созерцанию феноменов так, как они сами себя показывают. Он видит спасение от техницизма современного естествознания в восстановлении утраченной связи науки с субъектом, осуществляющим познавательную деятельность. Эта связь, по Гуссерлю, сохранилась в науке Нового времени только в одной форме: наука осуществляет прагматическую функцию как один из главных факторов технического и экономического развития общества. Но эта ее бесспорная функция не может заменить человеку потребности в осмыслении мира и своей жизни в нем, – а именно эту потребность удовлетворяла наука прошлых эпох, не утратившая связи с философией.

Точка зрения Э. Гуссерля на роль математики в культуре актуальна и в наши дни, когда фундаментальные преобразования в науке, технике, образовании, связанные с внедрением информационных технологий и компьютеризацией, качественно изменили облик культуры. Сердцевинной трансформаций, связанных со вступлением человечества в «информационную» эру, стало логико-математическое «точное» знание и основанное на нем образование. Именно они часто рассматриваются как оплот современного технократизма, на них возлагается ответственность за дегуманизацию и дегуманитаризацию культуры. «Засилие» математики и точных наук многими расценивается как главная причина «бездуховности» современной цивилизации, и в качестве выхода их создавшегося положения предлагается резкое сокращение математических дисциплин в структуре образования.

Однако, как ясно показывают работы Э. Гуссерля, дело заключается отнюдь не в логико-математическом знании самом по себе. Разграничительная линия, отделяющая гуманитарное и негуманитарное (техническое, технологическое), проходит не между отдельными видами деятельности, а внутри каждой из них. Дегуманитаризация, исключение человека из научной картины мира – общая тенденция развития «техногенной» цивилизации, пик которой пришелся как раз на вторую половину XX века. Компьютеризация (механизация умственного труда)

представляет собой высший продукт и «предельный» пункт развития в соответствии с данной тенденцией. Однако средством преодоления технократизма должен быть отнюдь не отказ от компьютеризации, а адекватная оценка ее роли в общекультурном пространстве, что невозможно без соответствующего пропорционального развития гуманитарной, то есть смысловой составляющей культуры. Работы Э. Гуссерля подчеркивают необходимость гуманитаризации математического знания, предвосхищая призыв В.И. Арнольда вернуть математике «человеческое лицо» [1], что невозможно без выявления и раскрытия ее тесной связи с философией, целями и смыслами культуры.

### *Список литературы*

1. Арнольд В.И. Математика с человеческим лицом // Природа. 1988. №3. С. 117 – 119.
2. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 116-135.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.

**А.А. Побережный**  
(Курск)

## **К ПРОБЛЕМЕ ИСТИНЫ В КОНСТРУКТИВИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ**

*На протяжении прошлого века имела место эволюция конструктивистского подхода к проблеме истины. В радикальном конструктивизме в отличие от математического конструктивизма и конструктивизма эрлангенской школы наблюдается признание плюрализма истин, отказ от классических концепций понятия истины (корреспондентской и когерентной), переход к прагматическому критерию с тенденцией полного отказа от данной категории.*

*Ключевые слова: проблема истины, конструктивизм, референционная система, релятивизация знания, дефляционизм, прагматизм.*

*Keywords: problem of truth, constructivism, reference system, relativization of knowledge, deflationism, pragmatism.*

\* \* \*

Проблема истины входит в число фундаментальных проблем человеческого бытия и философского дискурса. Постоянное обращение к ней обусловлено как гносеологическими, так и социокультурными факторами. В современную эпоху происходят глобальные изменения в различных сферах, которые вызывают изменения ценностных ориентаций. А категория истины неразрывно связана с категорией ценности. В то время, когда начинается осмысление и переосмысление ценностей, особенно актуализируются исследования истины и поиски ее критерия. В гносеологическом плане исследования проблемы истины на современном этапе характеризуются многообразием подходов и концепций: от классического определения истины как соответствия знания реальности до ее постмодернистского отрицания.

В статье рассмотрен подход к проблеме истины в различных направлениях конструктивистской философии.

Математический конструктивизм, развившийся из интуиционистской критики классической математики, отверг закон исключения третьего и тем самым внес серьезные ограничения в решение вопроса об истинности логических высказываний. Конструктивная математика интерпретирует математические утверждения как истинные, если, и только если они доказаны, и как ложные, только если они опровергнуты. Поэтому конструктивисты признают меньше математических доказательств и теорем, чем платоники. Отвергалась истинность логических суждений, представленных в виде дизъюнкций, если при этом не определен алгоритм нахождения истинности их членов. Не принималось классическое утверждение об истине «в себе». По мнению

В.В. Ильина, «...конструктивность как методологический принцип весьма строго определяет реальную совокупность данных, какие можно получить путем осязаемых действий, тем самым препятствуя вхождению в науку отрешенного, туманного, умозрительного» [4, с. 21].

Немецкий конструктивизм Эрлангенской школы начинался с оперативной геометрии Г. Динглера, возникшей как решение проблемы соответствия геометрических объектов физическим. На ее основе П. Лоренцен разработал конструктивную логику, затем конструктивную философию математики, основным принципом которой явилось пошаговое построение математических объектов, причем каждый шаг должен быть проверяем. Эрлангенский конструктивизм связан с проблемой обоснования. Его представители стремились применить принцип конструктивизма для построения феноменов в специализированных эмпирических областях так, чтобы в каждой из них была уверенность в применяемых инструментах. Наука должна методически строиться слой за слоем таким образом, чтобы на каждом этапе была доступна проверяемость соответствия научного знания окружающей реальности.

В Эрлангенском конструктивизме, как и в математическом, используется корреспондентная теория истины, где истина понимается как соответствие реальности, и качественным признаком является усиление критериев истинности. Радикальный конструктивизм, одним из основных утверждений которого является утверждение о том, что реальность в принципе недоступна познанию, не может использовать эту теорию.

Основной задачей эпистемологии является выявление механизмов достижения достоверного знания, которым, как допускается, владеет наука. Однако о достоверности научного знания можно говорить лишь в связи с определенной референционной системой. Радикальный конструктивизм в качестве познавательной системы мозга полагает самореферентность. Однако последняя исключает понятие абсолютной реальности из научного обихода. Существует лишь множество различных версий реальности, которые могут противоречить друг другу. Все они есть результат самореференции и коммуникации (внешней референции), а не отражения некоей вечной и объективной истины [7]. Так как радикальный конструктивизм отвергает непосредственную проверку результатов познания, то встает важная проблема выбора между различными конструкциями. На выбор могут влиять и некие межличностные соглашения, конструктивизм обретает социальный характер, и знание становится продуктом договоренности.

«Конструктивизм имеет описательный характер – уважает методы, принятые учеными в исследовательской практике данной дисциплины. То есть методы, принятые именно учеными, а не исходящие из самой сущности объекта (эмпиризм) или форм мышления (трансцендентализм). В конструктивизме успех познавательной

деятельности имеет иной статус: он заключается не в адекватном отражении объективной сущности (классическая (корреспондентная) концепция истины), а в нахождении установок, соответствующих актуально функционирующим методам данной дисциплины (консенсуально–когерентная концепция истины)» [8, с. 15].

Рассматривая тенденции к релятивизации знания, невозможности предложить однозначные критерии истины и предоставить четкие инструкции ее достижения, сложно противостоять ощущению упадка теории познания. Это ощущение вызывается, главным образом, невозможностью предложить рациональную нормативизацию познания, а следовательно, отсутствием универсальных условий достоверности знания. Действительно, невозможность рационально обосновать выбор между концептуальными схемами приводит к выводу о произвольности этого выбора. В то же время ни наука, ни обыденное познание не дают оснований считать, что выбор концептуальных схем является действительно произвольным. Напротив, произвольность здесь значила бы невозможность объяснить определенную пригодность и эффективность концептуальных схем, которую демонстрирует практика. Обычно можно спорить относительно того, будут ли они эффективными в той мере, в какой бы нам этого хотелось, однако это уже другой вопрос, который, кстати, вполне осмысленно может изучаться как общей эпистемологией, так и когнитивными науками. Однако можно увидеть, что он основывается на подмене причины следствием. Следовательно, выводы современных эпистемологических теорий противоречат существующим понятиям, «классическим» представлением о познании, достоверности или истине.

Классическая теория познания предполагает нормативный компонент или, по крайней мере, возможность его дедукции. Важная часть работы по конструированию теории познания состоит в том, чтобы дать индивиду ответ на вопрос о том, как и при каких условиях возможно познание. Нормативный компонент обозначает средства, которые следует использовать для того, чтобы добиться познания в тех пределах, в которых оно возможно. Нормативный компонент теории познания становится проблематичным, в результате чего эпистемология оказывается перед выбором. С одной стороны, можно исходить из того, что индивид обладает некоторой свободой, и тогда встаёт вопрос о том, в каком отношении находится эпистемология с социологией науки. С другой стороны, можно отказаться от формулирования нормативного компонента. Тогда конструирование теории познания будет исходить из того, что процесс познания постижим только в его объективной фактичности и эпистемологии нечего посоветовать конкретному индивиду. В этом случае неясно, можно ли избежать нормативных вопросов в области познания, и если нет, то какая дисциплина должна заниматься их решением.

Следствием использования познавательных инструментов, которыми являются когнитивные схемы, является не готовый продукт под названием «знание», а собственно организация нашего мира, одним из результатов которой может быть то, что мы привыкли называть «знанием», фактически имея под этим в виду лишь результаты научной когнитивной практики. В поздний период своего творчества Л. Витгенштейн отрицал ошибочное, с его точки зрения, представление о знании как об особом продукте: «скорее, знать что-то, – говорил он, – значит пользоваться определенным образом». Таким образом, можно преодолеть контрвопрос о том, как познавательные механизмы организуют мир. Для понимания этого очень важно помнить, что когнитивные схемы не являются порождением лишь познающего индивида; они – не просто продукт его ума, а продукт взаимодействия человека с этим миром, поскольку и сам человек является продуктом этого мира. Когнитивные схемы являются инструментами организации опыта. Но поскольку опыт – единственный источник формирования наших знаний о мире, организация опыта оказывается организацией мира.

Таким образом, «исходя из представлений о практической природе познания; о концептуализации опыта как о существенном этапе познавательного процесса и необходимом условии интеллектуальной деятельности; и наконец, из предположения понятия объекта как базового понятия онтологии, оказывается возможным сформулировать следующее утверждение: знание – это концептуализированный опыт действий человека с объектами» [1, с.165].

Такое определение знания, как кажется на первый взгляд, игнорирует понятие нормы. Однако понятие истины, в свою очередь, неразрывно связано с понятием нормы, поскольку необходимым условием функционирования понятия истины является наличие четких критериев истинности. Если же дескрипция – это все, что мы имеем, понятие истины оказывается под серьезной угрозой. Конечно же, можно сказать, что концептуализация представляет собой, в определенном смысле, интерпретацию. А интерпретация обязательно осуществляется в соответствии с определенными правилами. Но, с другой стороны, понятие нормы как правила интерпретации угрожает релятивизмом. Отказ Куайна от разделения «аналитическое/синтетическое» значит отрицание существования четкой границы между логическими и эмпирическими истинами; об этом Куайн говорит вполне определенно. Вопрос об истине, как и вопрос о существовании в концепции «онтологической релятивности» Куайна, оказывается релятивным определенному концептуальному каркасу, либо же дискурсу, либо системе референции. Следовательно, нормативный идеал «объективной истины» оказывается отброшенным.



Более осторожное отношение к понятию истины появляется уже у Уильяма Джеймса. Кроме построения одной из первых серьезных неклассических теорий истины – прагматической концепции – он также выражает и мысль о недостаточности двузначной интерпретации истины. Только монистический догматизм может так говорить о любой из своих гипотез: «Либо она истинная, либо она не имеет никакой ценности; ее нужно принять или отбросить без всяких изменений» [3, с. 172-173].

В «Логико-философском трактате» и комментариях, связанных с его переводом на английский язык, Л. Витгенштейн постоянно указывает на то, что истинность или ложность – это единственные критерии оценки соответствия предложений (Sätze) действительности, доступные нам. Кажется, будто толкование познания как организации предлагает решить проблему истины радикально – просто элиминируя ее из языка исследований познавательных процессов. К такому выводу, безусловно, подталкивает оценка Папино антиреализма как теории, отрицающей возможность расхождений между миром и нашими представлениями о нем. К этому подводит также дескриптивистское определение знания как концептуализированного опыта операции с объектами.

Наиболее серьезной проблемой корреспондентной теории истины оказывается невозможность установить однозначные правила референции внутри определенной концептуальной схемы. «Онтологическая релятивность», впрочем, составляет проблему также и для когерентной теории. Единственным отличием между этими теориями в данном случае является то, что когерентционисты не стремятся устанавливать «внешнюю» референцию, довольствуясь возможностью придерживаться того, что Патнем называет «внутренним реализмом».

Неспособность обеих теорий предложить последовательную теорию истины для плюралистической версии конструктивизма, наверно, можно было бы считать в большей степени проблемой самого конструктивизма, если бы не ревизии понятия истины не только в семантических терминах, но и в эпистемологических. Эпистемологических интерпретаций истины существует несколько: истина как рациональная приемлемость (rational acceptability), где понятие рациональности нуждается в дополнительных интерпретациях; истина как то, что может быть верифицировано (где разные процедуры верификации предусматривают разные семантические интерпретации); истина как регулятивная предпосылка дискурса (как научного, так и этического); истина как конвенция и др. По мнению Е. Виноградова, «поскольку проблема истины является актуальной сегодня не только для конструктивистских, но и реалистических эпистемологий, можно выразить обоснованное сомнение в возможности классических теорий предложить приемлемую интерпретацию понятия истины. Более того, создается впечатление, что именно понятие истины постепенно

«выветривается» из языка науки, уступая место понятиям «гармонии», «красоты», «удобства» или «экономичности» [1, с. 168].

Теоретическую форму эта тенденция приобрела в так называемой дефляционистской концепции истины (deflation – испарение). Дефляционизм был одной из наиболее популярных альтернатив когерентной и корреспондентной теориям истины в XX веке, развиваемой прежде всего Г. Фреге, Ф.П. Ремси (Ramsey), А. Айером и В. Куайном. Поэтому дефляционистская теория проходит под разными именами: теория избыточности (the redundancy theory), теория исчезновения (the disappearance theory), теория «без-истины» (the no-truth theory), теория «раскавычивания» (the disquotational theory), минималистская теория (the minimalist theory). Иногда они употребляются в качестве синонимов, иногда подчеркиваются отличия между ними. Ее наиболее известными представителями сегодня являются Гартри Филд и Пол Горвич.

С точки зрения дефляционизма, как семантические, так и эпистемологические концепции истины являются ошибочными. Однако важно то, что их ошибочность сосредоточена в одном пункте. Это убеждение в том, что истина имеет природу такого типа, относительно которой возможно строить философские теории. Как замечает Горвич, истина не имеет «скрытой структуры, которая ожидает нашего открытия». Для дефляциониста истина не имеет никакой специальной природы кроме той, которая может быть зафиксирована в обычных утверждениях типа «снег белый» истинно, если снег является белым». Потому философов, которые ищут природу истины, ожидает разочарование: они ищут то, чего нет.

Дефляционистская теория остается привлекательной для значительной части философов. Во-первых, она поддерживает традицию толкования истины как семантического понятия. Во-вторых, она поддерживает интуицию многих современных философов, что концепции истины (так же, как и некоторым другим классическим проблемам) стоит уделять гораздо меньше внимания, чем это было принято до сих пор.

Определенные перспективы в развитии конструктивистской теории истины на плюралистических принципах открывают идеи Нелсона Гудмена [2, с. 116-256], его рассуждения позволяют найти надлежащее место и для критики понятия истины в экспрессивизме. Из того, что истины могут быть противоречивыми, следует, что «истина не может быть единственным критерием выбора утверждений и версий». В действительности сначала мы ищем существенные и полезные утверждения, а уже потом добавляем другие критерии, в частности истинность. Если же процедура отбора в действительности имеет какую-то постоянную последовательность шагов, то скорее такую, считает Гудмен, что сначала мы отбрасываем те версии, которые признаны порочными, хотя они и могут быть полезными, и те, которые признаны плохими, хотя

они и могут быть истинными, а уже потом переходим к другим шагам. Такое «безразличие» к примату истины относительно других критериев используется даже в науке – области, где, казалось бы, наиболее значимо понятие истины. Вместо истины полной, или же абсолютной, мы желаем пользоваться приближением – именно потому, что им пользоваться удобнее. Этот момент интересно сравнить с рассуждениями Куйана относительно предмета арифметики иррациональных чисел как удобного мифа, более простого, чем непосредственная истина, такого, который содержит в себе истину в определенном «рассеянном» виде. По словам Куайна, «полезность не нуждается обязательно в значении» («utility need not imply significance») [6, с. 15].

Тем самым открывается еще один критерий оценки утверждений или версий относительно мира – критерий прагматический. Гудмен допускает, что истина неслучайно среди других критериев стала главным, поскольку ее, как это ни парадоксально, установить легче, чем, скажем, прагматическую или аксиологическую ценность, релятивность которых значительно очевиднее и сложнее критериальной оценки.

В современной теоретической физике, по свидетельству Печенкина, существуют методы, применение которых «диктуется рассуждениями эффективности, которые походят из удобства переводу этого метода в компьютерную программу, расходов машинного времени, надежности. При этом вопрос о реальности может вообще не ставиться, а метод рассматриваться как исключительно вычислительный. Если же такой вопрос ставится, то ответ на него требует специального исследования, связанного со своими предположениями» [5, с.45]. Отбрасывание монизма в толковании мира и дискурса с необходимостью влечет отбрасывание монизма и в отношении к истине. Принять предложенную точку зрения кажется возможным, согласившись с тем, что истина не является чем-то «внешним» по отношению к миру или нашей когнитивной практике, а являет собой ее внутренний продукт, результат взаимодействия мира с нашими познавательными возможностями.

Таким образом, в радикальном конструктивизме наблюдается плюрализм истинности, отказ от классических концепций понятия истины (корреспондентной и когерентной), переход к прагматическому критерию с тенденцией полного отказа от данной категории и принятием в качестве оценочных иных эпистемологических категорий – практической применимости, валидности и т. п. Поскольку нет оснований говорить о «истинности» или «ложности» конструкций, то нет нужды постулировать истинность научных теорий, достаточно говорить об их успешности.

### *Список литературы*

1. Виноградов С.Г. Конструктивістські тенденції в сучасній аналітичній філософії: дисс. канд. філософ. наук. Львів, 2001.

2. Гудмен Н. Способы создания миров / пер. с англ. М.В. Лебедева // Способы создания миров. М.: Идея-Пресс; Логос; Праксис, 2001.
3. Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова и О. Румера; под ред. Г.Г. Шпетта. М.: Космос, 1971.
4. Ильин В.В. Конструктивность как методологический регулятив: за и против // Проблема конструктивности научного и философского знания: сб. ст.: выпуск 1 / предисл. В.Т. Мануйлова. Курск: Изд-во Курск, гос. пед. ун-та, 2001.
5. Печенкин А.А. Вводные замечания к разделу «Релятивизм» // Современная философия науки / под ред. А.А. Печенкина. М.: Логос, 1996.
6. Quine W. v. O. On What There Is / From a Logical Point of View. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.
7. Watzlawick P. How Real is Real? New York, 1977.
8. Zybertowicz A. Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych // Ask. W-wa, 1999. № 8.

**Я.С. Яскевич**  
(Минск)

## **ЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ: ВЫЗОВЫ И ТРЕНДЫ СЕТЕВОЙ ЭКОНОМИКИ**

*Обосновывается тезис, что в условиях вызовов информационного общества актуализируется проблема логического и этического регулирования и оценки сетевой экономики. SMM-специалисту важно уметь не только собирать информацию, обобщать, визуализировать, но и оптимизировать ее для повышения ее эффективности. Возникновение сетевого эффекта в экономической деятельности ассоциируется с сетевыми структурами. Немаловажную роль в организации нравственно ориентированного предпринимательства и бизнеса в сети играет сетевой этикет (нэтикет), netiquette как новая область знания, связанная с необходимостью и потребностью осмысления и нравственной оценки сетевой экономики, бурно развивающихся интернет-технологий.*

*Ключевые слова: информационное общество, логические принципы, нэтикет, сетевая экономика.*

*Keywords: information society, logical principles, netiquette, network economy.*

\* \* \*

В условиях динамично развивающегося информационного общества возникает проблема логического и этического регулирования и оценки сетевой экономики, придания ей корректных логических и нравственных ориентиров при принятии решений в предпринимательской деятельности и бизнесе.

Характерной особенностью современных рынков в рамках сетевой экономики является возрастание скорости изменений и рост информационных потоков во внешней среде, вызывающие ускоренные изменения во внутренней структуре компаний. Эти процессы вызваны бурным ростом экономики и технологических возможностей в сфере организации бизнеса, свободой предпринимательской деятельности и, как следствие, обострением рыночной конкуренции, нарастанием в некоторой степени неупорядоченных и несогласованных действий разрозненных рыночных агентов в среде предпринимателей. Вследствие роста разнообразия и сильной изменчивости внешней среды, как отмечают исследователи, в современной экономике поиск нового и последующие оптимизационные процессы происходят одновременно и почти непрерывно. Возникает реальная проблема: совместить в одной системе две взаимоисключающие задачи – поиска новых решений и их оптимизации – одновременно. Но возможно ли одинаково хорошо совместить такие взаимоисключающие задачи, поскольку они наиболее оптимальным образом реализуются различными организационными структурами: иерархией и сетью? Отсюда вытекает необходимость их

логической комбинации в рамках единой гибридной структуры, основанной на комбинациях сетевого и иерархического принципов организации, различаясь только их соотношением в зависимости от целей структуры и условий внешней среды. Основой эффективного развития организационных структур на современных рынках являются положительные сетевые эффекты, в основе которых лежит приверженность одним и тем же процессам и институтам, что предполагает оптимизирующее ограничение разнообразия. Возникновение сетевого эффекта в экономической деятельности ассоциируется прежде всего с сетевыми структурами, где участники имеют равный статус и связаны (горизонтальными) отношениями участников той или иной сети. Однако сетевой эффект проявляется и в иерархических структурах, где имеют место вертикальные отношения подчинённости и отсутствуют горизонтальные связи. Сетевой эффект в иерархии состоит в том, что обработка большей части информации происходит в центре иерархии, подчинённые части структуры получают уже конкретные указания. Если же подчинённый элемент системы получает управляющее воздействие, то ему не требуется тратить ресурсы на обработку объёмов информации, дублируя центр. Эффект масштаба – снижение затрат на единицу произведённой продукции при распределении постоянных затрат на большее количество произведённой продукции. Каждая дополнительно произведённая единица продукции оказывает положительный эффект, снижая уровень цены для всех произведённых единиц. Вышеописанные эффекты возникают при последовательном повторении определённых процессов или увеличении числа задействованных в процессе объектов. Поэтому возможно их объединение по общему признаку: повторяемость процессов или увеличение числа задействованных в процессе объектов снижает затраты, что ведёт к снижению стоимости услуг и продукции. Совокупность таких эффектов можно определить как эффекты взаимного влияния, которые отдельные элементы оргструктуры оказывают друг на друга. Основой для возникновения этих эффектов является информация в форме знания, на базе которого строится повторяемость процесса или происходит группировка элементов организационной структуры.

Следующий вызов современной логике связан с необходимостью проработки и включением в структуру научно-познавательной и образовательной деятельности новых ценностных смыслов и подходов социальной аналитики с набором таких направлений и дисциплин, как типология цифровых медиа, новые медиа-коммуникации в экономике, социологические методы исследования цифровых медиа и Интернета, блоггинг и социальные сети, новые медиа и политические коммуникации, технологии е-правительства, PR и реклама в Интернете, социальные проблемы компьютерных и онлайн-игр, для их последующей реализации в самых различных областях исследования – образовании,

экономике, политике, бизнесе. Особую актуальность сегодня приобретает аналитика социальных медиа, поскольку в социальных сетях содержится огромное количество информации о пользователях: демография, география, интересы, активность и многое другое. SMM-специалисту важно уметь собирать эту информацию, обобщать, визуализировать и использовать для повышения эффективности. При этом социальная аналитика направлена на: изучение конкурентной среды; анализ восприятия продуктов; оценку репутации; создание портрета потребителей; отслеживание кампаний: количественный и качественный анализ эффективности рекламных кампаний, событий или значимых информационных поводов; исследование по запросу: комплексный анализ социальных медиа по индивидуальным требованиям заказчика.

Немаловажную роль в организации нравственно ориентированного предпринимательства и бизнеса в сети играет так называемый *сетевой этикет* (нэтикет) – *netiquette* – новая область знания, связанная с необходимостью и потребностью осмысления и нравственной оценки сетевой экономики, бурно развивающихся интернет-технологий, их достижений и проблематики. Появляется сетевой этикет на основе классической этики и принадлежит к разделу прикладной этики (наряду с такими ее областями, как биоэтика, экологическая этика, биомедицинская и другие прикладные этики), выступающей как способ нормативной регуляции поведения в Интернете: запрет грубости, пропаганды наркотиков, насилия, размещения материалов порнографической, нацистской и другой общественно опасной направленности. В последнее же время возникает проблема этического регулирования и оценки сетевой экономики, придания ей нравственных ориентиров при принятии решений в предпринимательской деятельности и бизнесе.

Правила нэтикета носят рекомендательный характер и в отличие от правовых норм, предусматривающих определенные санкции за их нарушение, не рекомендуют конкретные меры наказания за тот или иной нравственный проступок, кроме общественного порицания. Внутренним гарантом пользователя Интернетом выступает совесть, а внешним – общественное мнение. Все категории классической этики (добро и зло, долг и добродетель, совесть и честь, достоинство и благородство, справедливость и ответственность) сохраняют свою общечеловеческую значимость в Интернете, ориентируя пользователей на открытый диалог, толерантность и взаимоуважение.

Таким образом, современные сложные информационные процессы отражают реальные социальные взаимодействия отдельных субъектов сетевой экономики и, по сути, призваны обеспечивать социально-политическую и экономическую стабильность в обществе. Проблема логики и этики бизнеса будет привлекать всё большее внимание исследователей, менеджеров и общественных деятелей. Логическая и

этическая оценка и репутация сегодня играют немаловажную роль при заключении сделок, выборе партнеров по бизнесу, применении санкций регулятивных органов и т.п. На эти вызовы необходимо своевременно отвечать системе логического университетского образования.



**Б.Л. Яшин**  
(Москва)

## **РЕАЛИЗМ И ПЛАТОНИЗМ В МАТЕМАТИКЕ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ**

*В работе рассматриваются концепции реализма и платонизма в современной математике. Показываются их общие черты и существенные отличия, утверждается, что демаркационной линией между платонизмом и реализмом является онтологическая позиция исследователей по отношению к математике. Раскрывается значимая роль концепции реализма в развитии математики, утверждается необходимость более глубокой её проработки в связи с её «многоликостью» и возрастанием сложности математических теорий.*

*Ключевые слова: математический реализм, математический платонизм, математический объект онтология.*

*Keywords: mathematical realism, mathematical Platonism, mathematical object, ontology.*

\* \* \*

Некоторые ученые и философы, занимающиеся проблемами философии математики, считают реализм и платонизм «близнецами – братьями». Реализм, по их мнению, это и есть сегодняшний платонизм. Поэтому на современном этапе развития теоретического познания нет необходимости их различать: вместо термина «математический платонизм» следует использовать термин «математический реализм». Эта тенденция вполне отчетливо проявила себя в конце XX века, когда все большее число ученых и философов в своих работах по философским проблемам математики все чаще стали употреблять вместо термина «платонизм» термин «реализм». При этом всегда подразумевалось, что базовые положения математического реализма можно свести к трем тезисам. Во-первых, что математическая онтология существует. Во-вторых, что эта онтология имеет объективный характер. В-третьих, что «математическая онтология содержит или обеспечивает семантические значения логико-инферентных компонентов математических теорий» [7].

Нельзя не отметить, что у платонизма и реализма в математике, действительно, есть общие черты. Как первый рассматривает «математические объекты: числа, фигуры, множества как существующие в особом мире, данные до их собственно математического анализа» [1, с. 144], так и второй полагает все объекты математики абстрактными, вечными и причинно не связанными с материальными предметами и эмпирическим опытом.

Нельзя не отметить, что у платонизма и реализма в математике, действительно, есть общие черты. Как первый рассматривает «математические объекты: числа, фигуры, множества как существующие в

особом мире, данные до их собственно математического анализа» [1, с. 144], так и второй полагает все объекты математики абстрактными, вечными и причинно не связанными с материальными предметами и эмпирическим опытом.

Платонисты признают, например, существование актуальной бесконечности в математике, считают возможным применять в ней закон исключенного третьего и «чистые» (косвенные) доказательства существования. Для них заведомо существующий мир идеальных объектов таков, что знание о них и об их отношениях определенным образом реализуется в той или иной теории. В силу этого вполне возможно объяснить причину независимости математики от опыта и достоверного характера ее истин.

Реалисты также не сомневаются в том, что существуют вполне реальные множества, представляющие собой некоторую совокупность элементов, которые можно поставить в соответствие тем или иным концептуальным составляющим теории.

Привлекательность этих довольно близких друг другу концепций вполне понятна и объяснима. Действительно, если бы реальность математических объектов была такой же, как реальность физических тел, – пишет исследовательница современного математического платонизма Мэдди, – то вполне возможно было бы мыслить некий единый мир, состоящий из физических и математических сущностей, находящихся в стройном взаимодействии [8, p. 21].

Вместе с тем, при обращении к концепции реализма нельзя не заметить латинского происхождения обозначающего ее термина, в прямом его значении неразрывно связанного с «вещным миром» (*realis* – вещественный, действительный). По сути дела, этот факт и порождает одно из важнейших требований математического реализма к объектам математики: все они должны обладать вещественной природой, которая исключает любую их связь как с языком, так и с ментальностью. Именно это прежде всего, как мне кажется, и может служить демаркационной линией между платонизмом и реализмом. Иными словами, этой линией является онтологическая позиция исследователей по отношению к математике.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что хотя представители математического платонизма и реализма и едины в том, что математические объекты даны объективно, т. е. существуют вне нас, еще до того, как будет разработана соответствующая им та или иная математическая теория, однако для реалистов, в отличие от платонистов, существование этих объектов не означает их физического существования, которое обнаруживается эмпирическим путем, оно «не является непосредственно эмпирически данным» [4, с. 143].

В качестве подтверждения этого вывода сошлюсь на такие авторитеты в математике, как К. Гёдель и Н. Бурбаки, которые достаточно ясно наиболее важные характеристики математического реализма выражают следующим образом. «Признание существования таких предметов, как множества, оправдано в той же мере, – пишет К. Гёдель, – что и признание существования физических тел, и имеется столь же оснований для веры в их существование. Для правильной теории математики допущение таких предметов столь же необходимо как допущение физических тел для теории физического знания» [3, с. 217].

Об этом же, по сути дела, писали и Н. Бурбаки, утверждая, что, несмотря на существующие у математиков и философов значительные различия в понимании сущности математических объектов, они сходятся, по крайней мере, в одном пункте: «...что эти объекты нам даны и что не в нашей власти придать им произвольные свойства, как не властен физик изменить какой-нибудь закон природы» [2, с. 317].

Концепция реализма в математике играла и играет весьма значимую роль в развитии математики. По мнению Г. Лолли, «реализм, возможно, первая, собственно говоря, философия математики в узком смысле этого термина, то есть философия, поддержанная математиками, при этом даже частично независимая от основных философских теорий» [5, с. 105].

С течением времени сложность математических теорий возростала, что сказывалось на эффективности использования концепции математического реализма и требовало более глубокой её проработки. В связи с этим внутри этой концепции возникло большое количество различных ее модификаций, нередко расходящихся друг с другом в онтологических и эпистемологических вопросах, а иногда даже вступающих по этому поводу в конфликты.

Надо отметить, что уже сама трактовка термина «реализм» сегодня различна. Довольно часто этот термин используется, например, «в методологическом смысле» как обозначение всей той математики, которая оперирует абстрактными объектами, «не считаясь с предписаниями номинализма». Есть ученые и философы, которые считают реалистами математиков, верящих в неограниченные возможности применения аксиомы свертывания в теории множеств или считающих, что здесь можно обойтись лишь ограничениями, которые накладываются теорией типов. Есть те, кто связывает с пониманием реализма «положение о том, что теория множеств является единственным и наиболее глубоким фундаментом математики». Среди исследователей, занимающихся проблемами реализма в математике, есть и те, кто рассматривает «реализм как определенную манеру истолкования математических понятий, созвучную традиционному философскому реализму» [4, с. 144]. Существуют и другие варианты трактовки понятия «математический реализм».

Даже в рамках аналитического реализма, пишет в своей работе «Язык, онтология и реализм» Л. Б. Макеева, его «многоликость», «безусловно, не может не поражать. Страницы философских журналов и монографий пестрят названиями разнообразных реалистических концепций («научный реализм», «непосредственный реализм», «эпистемологический реализм», «модальный реализм», «этический реализм», «внутренний реализм» и т. п.). Более того, ни одна другая тема не поляризует современную философию в такой мере, как это делает реализм, который для одних выступает как худшее проявление «логоцентризма», а для других служит гарантом объективности знания» [6, с. 4].

Поэтому оказывается очень важным понять, что скрывается в каждом случае за этими словосочетаниями. Многое при этом зависит от контекста, в котором каждое из них используется, от концептуального базиса, на котором строится та или иная теория и т. п. Одним из важнейших вопросов здесь является вопрос о существовании математических объектов.

### *Список литературы*

1. Беляев Е.А., Перминов В.Я. Философские и методологические проблемы математики. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1981. 217 с.
2. Бурбаки Н. Основные структуры анализа. Ч. 1. Кн. 1. Теория множеств. М.: Мир. 1965.
3. Гёдель К. Расселовская математическая логика // Рассел Б. Введение в математическую философию. М.: Гнозис, 1996.
4. Ершов Э. Номинализм и реализм в современной философии математики // Математика и реальность. М.: МГУ, 2014. 504 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://docplayer.ru/26598366-Nominalizm-i-realizm-v-sovremennoy-filosofii-matematiki.html> (дата обращения: 15.11.2017).
5. Лолли Габриэле. Философия математики: наследие двадцатого столетия / пер. с итал. А.Л. Сочкова, С.М. Антакова, под ред. проф. Я.Д. Сергеева. Н. Новгород: Изд-во Нижегород. гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского. 2012, 299 с.
6. Макеева Л.Б. Язык, онтология, реализм. М.: НИУ ВШЭ, 2011. 312 с.
7. Cole Julian C. Mathematical Platonism // Internet Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iep.utm.edu/> (дата обращения: 15.08.2017).
8. Maddy P. Realism in Mathematics. Oxford: Clarendon Press, 1990.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

---

**С.Б. Бондаренко**  
(Курск)

## **УСЛОЖНЕНИЕ И ОБОСТРЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

*Статья посвящена актуальной проблеме философского осмысления эпохи Возрождения, т.к. в работах историков эпохи Возрождения часто идеализируется и характеризуется с помощью эстетических критериев. Автор, исходя из проверенных исторических фактов, научно обосновывает процесс усложнения и обострения противоречий эпохи Возрождения.*

*Ключевые слова: эпоха Возрождения, противоречие, эстетизм, наука, капитализм.*

*Keywords: Renaissance, contradiction, aestheticism, science, capitalism.*

\* \* \*

Становление капитализма всегда порождает новую систему противоречий: экономических, политических, правовых, моральных. Тем не менее эта общая закономерность развития общества не в полной мере отражена в описании эпохи Возрождения, которая охватывает период становления капитализма в западноевропейских странах, и прежде всего в Италии. Оценки эпохи Возрождения часто исходят из своеобразной эстетической традиции выделять лишь её яркие положительные стороны: антропоцентризм, переоценка ценностей, гуманизм, критика средневековой схоластики и догматизма, обоснование величия человеческого разума, достижения науки и техники, расцвет реалистического искусства, возвышенные моральные идеалы выдающихся деятелей культуры. Эстетизацию исторических эпох используют в качестве эффективного средства манипулирования массовым сознанием. Эстетизация эпохи Возрождения производится западноевропейскими историками и культурологами с целью пропаганды западноевропейского общества, его ценностей и достижений. «Возрождение разрушило окостенелую схоластическую систему, – пишет Б. Рассел, – которая превратилась в интеллектуальную смирительную рубашку» [7, с. 606]. В действительности эпоха Возрождения не разрушила «окостенелую схоластическую систему», схоластические школы процветали в эпоху Возрождения, и лишь передовые философы подвергли её жесткой критике (Эразм Роттердамский, Мигель Сервет, Петр Рамус, Бернардино Телезио, Джордано Бруно, Мишель Монтень и др.).

Мигель Сервет выступал с пантеистической критикой догматов церкви, внес вклад в анатомию и физиологию человека, вступил в острую полемику по богословским вопросам с Ж. Кальвином. В 1553 г.

по доносу Ж. Кальвина, в котором Сервет был назван самым опасным врагом христианства, Сервет был арестован инквизицией. Ему удалось бежать, но в Женеве он вновь был схвачен. По настоянию Кальвина после отказа публично отречься от своих взглядов и сочинений Сервет был сожжен на центральной площади Женевы 27 октября 1553 г. На глазах у собравшейся толпы Сервета привязали цепями к столбу и под цепи всунули его сочинения, после этих приготовлений Сервета сожгли на медленном огне.

Непримиримый критик схоластики и защитник опытного естествознания Петр Рамус был зверски убит во время кровавой резни во Франции, получившей название «Варфоломеевская ночь». Объективное описание убийства Петра Рамуса содержится в книге Г.П. Матвиевской: «26 августа 1572 г. в дом, где жил Рамус, ворвалась банда убийц. Тело его выбросили в окно, а затем привязали к ногам веревку и волокли по улице до реки. Здесь на глазах у толпы голову отделили от туловища и бросили останки в Сену» [4, с. 74–75].

Исторические факты помогают раскрыть худшие стороны жизни эпохи Возрождения: аморализм в политике, стремление к наживе и роскоши, добывание денег любыми средствами, доноительство, клевету. М.Л. Абрамсон правильно подчеркивает, что новые люди эпохи Возрождения – это не только знаменитые поэты, писатели, философы, ученые, инженеры, архитекторы, художники, но и дельцы, авантюристы, спекулянты, мошенники, проходимцы [1, с. 16 – 31]. Поэтому реалистическая история эпохи Возрождения требует конкретного описания новой системы противоречий и её значительного усложнения и обострения по сравнению с античностью и средневековьем. Обостряются противоречия между гуманизмом и мизантропией, альтруизмом и эгоизмом, благотворительностью и стяжательством, индивидуализмом и коллективизмом, интернационализмом и национализмом, космополитизмом и патриотизмом, монархистами и республиканцами, католиками и протестантами, ортодоксами и еретиками, рационализмом и иррационализмом, сциентизмом и антисциентизмом, технофилами и технофобами, теоцентризмом и атеизмом, трудом и паразитизмом, элитаризмом и эгалитаризмом, модернизмом и консерватизмом, плутократией и демократией, конформизмом и нонконформизмом, реализмом и мистицизмом, геоцентризмом и гелиоцентризмом, антропоцентризмом и социоцентризмом, гедонизмом и аскетизмом, романтизмом и прагматизмом, материализмом и идеализмом.

Усложнение и обострение противоречий в эпоху Возрождения происходит по многим причинам.

Во-первых, падение Римской империи ставит новые задачи необходимости ускорения экономического и научно-технического

развития западноевропейских стран. Над европейскими народами нависла реальная угроза порабощения исламскими государствами. «Экономический упадок Византии, обострение классовых противоречий, феодальные усобицы, своекорыстная политика западноевропейских государств облегчили победу турок-османов. После двухмесячной осады 29 мая 1453 г. Константинополь был взят штурмом турецкой армией и разграблен. В 1460 г. завоеватели покорили Морею, а в 1461 г. захватили Трапезундскую империю. К началу 60-х годов XV века Византийская империя прекратила своё существование, её территория вошла в состав османской империи [9, с. 42].

Современный исламский историк Х.У. Рахман дает идеологизированную характеристику процесса исламизации Западной Европы: «...когда в средневековой Европе началось пробуждение, её ученые прежде всего обратились на Восток» [8, с. 5]. По-мнению Х.У. Рахмана, исламизация европейского общества, начавшаяся в эпоху Возрождения, не прекратилась: «Когда нации почувствовали духовное единство, арабский язык и культура стали доминировать в цивилизованном мире» [8, с. 4].

Во-вторых, европейцам нужно было осмыслить накопленный ими исторический опыт, проанализировать достоинства и недостатки предшествующих периодов своей истории, выбрать цель и средства развития общества. М. Монтень начинает свои знаменитые «Опыты» формулировкой одного из важнейших законов человеческой деятельности: различными средствами можно успешно достичь одной и той же цели [5, с. 7-10].

В-третьих, требовалась переоценка ценностей и философское обоснование определенных критериев выбора мировоззренческих ориентаций и систем, количество которых неуклонно возрастало: «Возрождение освободило образованных людей от ограниченности средневековой культуры и, даже оставаясь рабом культа античности, раскрыло ученым глаза на то, что почтенные авторитеты почти по каждому вопросу придерживались самых разноречивых суждений» [7, с. 609]. В западноевропейских государствах сложилась ситуация мировоззренческого хаоса: христианство, ислам, иудаизм, неоплатонизм, аристотелизм, эпикуреизм, арианство, августицианство, томизм, аверроизм, коперниканство, пантеизм, скептицизм, атеизм и т.д. Государственные чиновники и политические лидеры, пытаясь защитить приоритетные ценности, усиливали государственный контроль и ужесточали наказания за еретические речи и сочинения. О технологиях политических репрессий можно узнать из биографий Бруно, Мора, Кампанеллы, Коперника, Сервета, Галилея, Кеплера и многих других.



Бруно – яркий символ эпохи Возрождения, пример человека, посвятившего свою жизнь великим идеалам свободы, истины, разума, науки. Жизнь и деятельность Бруно есть проявление его рациональной философии.

Филиппо Бруно родился в 1548 г. недалеко от Неаполя в семье военного. В 1565 г. семнадцатилетний Бруно поступил в принадлежавший доминиканскому ордену неаполитанский монастырь, где и получил монашеское имя Джордано. Бруно не любил своего монашеского имени. Филиппо публично в ярости выкинул из своей кельи образы святых и оставил только изображение Иисуса Христа. На Бруно посыпались доносы. Наставник послушников вызвал Джордано и зачитал ему доносы, после чего порвал их на глазах юноши. В зрелом возрасте Бруно часто повторял: «Мир полон предательства!» Монастырские учителя возлагали большие надежды на молодого Бруно, отличавшегося феноменальной памятью и умственными способностями. Монастырские наставники возили Джордано в Рим, чтобы представить папе римскому как восходящую звезду доминиканского ордена. Папа попросил Джордано повторить зачитанный тут же сложный текст на греческом языке. Бруно точно воспроизвел незнакомый ему текст. Перед Бруно открывалась блестящая карьера католического богослова и священника. В 1572 г. Джордано защитил диссертацию в Риме по теме: «Сочинение Фомы Аквинского “Свод против язычников”» и получил диплом доктора римско-католического богословия. Бруно продолжил жить в монастыре. «Я с детства стал врагом католической веры, – рассказывает о себе Бруно, – видеть не мог образы святых, а почитал лишь изображение Христа, но потом отказался также и от него». На одном из диспутов в монастыре в 1575 г. Бруно выступил в защиту Ария, которого обвинили в ереси. Речь Бруно вызвала подозрение у монахов. При обыске его монастырской кельи нашли книги, внесенные в индекс запрещенных. Положение Филиппо осложнило внезапное сообщение о том, что из реки Тибр вытащили труп доминиканца, приехавшего в Рим из Неаполя для уличения Бруно в ереси. Над Бруно нависла угроза обвинения в убийстве священника. В 1575 г. Бруно вынужден бежать в г. Рим. Не найдя поддержки в Риме, Филиппо в 1576 г. покинул столицу. Сбросив монашеское облачение, он начал скитания по городам северной Италии. В Риме свирепствовала инквизиция. Непрерывно шли инквизиционные процессы, после которых замученных и изуродованных еретиков публично сжигали.

В 1579 г. Бруно покидает Италию и поселяется в Женеве – крупном швейцарском городе. В Женевском университете преподавание велось в духе кальвинизма. В 1579 г. Бруно становится профессором Женевского университета, но вскоре попадает в тюрьму. Его отлучают от церкви и на две недели выставляют на коленях босым, в рубище на

городской площади, прикованным к позорному столбу с ошейником. Заставляют просить прощение и благодарить. В этом же году Филиппо уезжает из Женевы в Тулузу – французский город. В Тулузском университете, куда пригласили философа, так же как и в женевском, требуют преподавания по Аристотелю. Лекции профессора Бруно вызывали возмущение его коллег, и он был вынужден уехать. В конце лета 1581 г. Бруно прибыл в Париж, где начал преподавать в Сорбонне – знаменитом парижском университете. В Париже Бруно издал несколько своих сочинений, среди которых «Мнемоника» (1582 г.), принесшее автору известность и славу в Европе.

Активизация католиков в Париже вынудила Бруно покинуть Париж в 1583 г. Он получил рекомендательное письмо от короля Франции Генриха III к французскому послу в Лондоне Мишелю де Кастельно, имевшему в Европе имидж врага религиозного фанатизма и сторонника веротерпимости. Посол поселил философа у себя дома. В Лондоне Бруно встречался с великим английским драматургом У. Шекспиром.

В Лондоне и Оксфордском университете, в котором Бруно читал лекции, учили по Аристотелю. За отклонение от аристотелевских учений по уставу университета полагался денежный штраф. Прочитав диалоги Бруно, королева Елизавета назвала их автора вероотступником, богохульником, безбожником, нечестивцем, еретиком и заявила, что не желает дальнейшего пребывания Бруно в Англии. Значительно позже историки установили, что французский посол в Лондоне М. де Кастельно был тайным агентом папы римского. Он регулярно отправлял папе доносы на Бруно, в которых подробно пересказывал беседы с Бруно по философским и политическим вопросам.

Опасаясь репрессий, Бруно отправляется в Париж в 1585 г., а в 1586 г. переезжает в Виттенберг (Германия), где публично восхваляет лютеранство. В 1589 г. Филиппо переезжает в Гельмштедт и начинает преподавать в гельмштедтском университете. Он вступает в лютеранскую общину, откуда через год его изгоняют. В 1590 г. Филиппо перебрался во Франкфурт. Положение Бруно в Германии становится непрочным и он решает вернуться в Италию. В 1591 г. Филиппо безуспешно пытается занять кафедру математики в Падуанском университете. Вскоре Бруно получил приглашение от венецианского аристократа Джованни Мочениго, пожелавшего постичь искусство быстрого и прочного запоминания – мнемотехнику. Бруно принял его приглашение и поселился у него в доме, но Филиппо не знал, что Мочениго входил в состав республиканского совета по борьбе с ересью и имел служебные связи с венецианской инквизицией. Мочениго писал доносы на Бруно в Священную канцелярию о том, что часто слышал от Бруно, когда беседовал с ним в своём доме: Вселенная вечна и

бесконечна; существует бесчисленное множество миров; Христос совершал мнимые чудеса и был магом; Христос умирал не по доброй воле и, насколько мог, старался избежать смерти; возмездия за грехи не существует; Дева Мария – обычная женщина, она не могла родить и непорочное зачатие женщин невозможно. Он ругал монахов и священников, говорил, что все они ослы и позорят род человеческий. Бруно рассказывал о своём намерении стать основателем всемирной организации под названием «новая философия». В Венеции начался процесс над Бруно. Джордано покался в своем бегстве из монастыря, но от своих взглядов не отрекся. Римская инквизиция потребовала от венецианского трибунала выдать ей Бруно. В дело вмешался сам папа Климент VIII, требовавший подавления любого проявления свободомыслия и поддержавший римскую инквизицию. В 1593 г. Бруно предстал перед римским инквизиционным трибуналом. Начались зверские пытки и изнурительные допросы. В 1598 г. следствие возглавил кардинал Р. Беллармино – иезуит. Кардинал вручил Бруно перечень из 8 еретических тезисов, которые обвиняемый должен был разъяснить. В Риме хотели либо добиться от Бруно признания верными всех пунктов обвинения, либо заставить его публично отречься от еретических учений.

Во время «диспута» Бруно находился в подвалах инквизиции на территории Ватикана. Из протоколов допросов известны вопросы, которые задавали инквизиторы великому философу о бесконечности Вселенной, пространства, времени, миров во Вселенной; о происхождении жизни, звезд, планет, человека; о существовании внеземных форм жизни и космических цивилизаций. На последнем допросе Бруно, измученный и истерзанный палачами инквизиции, заявил: «Мне не в чем каяться, и поэтому я каяться не буду». 8 февраля 1600 г. в великолепном дворце Ватикана был оглашен приговор – сожжение на костре в Риме на площади «Поле цветов» 17 февраля 1600 г. Все сочинения Филиппо Бруно были объявлены еретическими и внесены в индекс запрещенных книг. 17 февраля римские католики отмечали День кардиналов. Этот праздник приобрел большую популярность в Европе, т.к. после разделения христианства на католиков и православных кардиналы стали опорой папской власти. Папа избирался из числа кардиналов. На праздник кардиналов в Рим съезжалось огромное число паломников. Приговор был приведен в исполнение на глазах притихшей многотысячной толпы. Палачи привели Бруно на место казни с кляпом во рту, привязали железной цепью к столбу в центре кучи хвороста, специально отобранного для инквизиционных костров, и перетянули мокрой веревкой, которая под действием огня стягивалась и врезалась в тело. Палач, прежде чем бросить зажженный факел, который он держал в руке, в кучу хвороста,

спросил Бруно: «Отрекаешься?», но Филиппо ничего не мог сказать и лишь отрицательно покачал головой. Другой палач поднес к его лицу крест и спросил: «Покаешься?». Филиппо опять отрицательно покачал головой. Палач с ненавистью бросил горящий факел на кучу хвороста. Последние слова Бруно, которые он успел выкрикнуть, охваченный огромным огненным костром, потрясли услышавших их людей: «Сжечь – не значит опровергнуть!». И полетела крылатая фраза великого философа по всему миру.

В-четвертых, активизировались поиски оптимальных средств правового регулирования социально-экономическими процессами. Начались бурные споры о соотношении государства и церкви, о формах правления и типах государственного устройства, о функциях государства и т.п. И.Н. Осинский пишет: «Томас Мор в своем «Ответе Лютеру» (1523) рассматривал лютеранство не только как враждебное выступление против католической церкви, но и как попытку под маской благих намерений добиться ниспровержения традиционных институтов церкви и государства, грозящую всеобщей анархией» [6, с. 107]. Мор отказался дать присягу королю Англии Генриху VIII, который был провозглашен верховным главой английской церкви и отказывался подчиняться папе как главе католической церкви. Мор был заключен в 1534 г. в Тауэр, где подвергался пыткам и допросам более года. 6 июля 1535 г. Мор был казнен. Ему отрубили голову.

В-пятых, европейское сообщество вынуждено было постоянно совершенствовать систему образования, разрабатывать перспективную стратегию и тактику деятельности университетов. В XIV и XV веках продолжается бурный рост числа новых университетов и колледжей в Италии, Англии, Франции, Германии, Польше, Венгрии, Чехии, Испании. В XIV в. общее число европейских университетов достигло 39, в XV веке увеличилось более чем в два раза [2]. Университеты начали открывать новые факультеты: инженерные, математические, архитектурные, механические, строительные, филологические, агрономические, исторические, экономические. Появились и специфические религиозные учебные заведения. Европа решительно меняла свой культурный облик. За пятьсот лет со времени открытия первых университетов население европейских стран выросло в два раза и превысило 60 млн, число высших учебных заведений увеличилось в 40 раз, число колледжей возросло более чем в 100 раз.

В-шестых, усиливался конфликт между наукой и религией. Резкой критике подверглись античные и средневековые авторитеты. В странах Западной Европы зарождался сциентизм. М. Лютер публично называл Коперника дураком за то, что тот научно доказал вращение Земли вокруг Солнца и своей оси.

Николай Коперник в северо-западной трёхэтажной башне во Фромборке, где он выполнял обязанности каноника, разместил обсерваторию для ведения астрономических наблюдений. В его знаменитой книге «Об обращении небесных сфер», опубликованной впервые в 1543 г., описаны астрономические инструменты, которые он сам изготовил и применял в своих исследованиях (трикветрум, квадрант, армиллярная сфера, астролябия, горометр). Н. Коперник руководил строительством нескольких крупных гидротехнических сооружений. Научная и инженерная деятельность Коперника вызвала недовольство епископов католической церкви, которые угрожали Копернику и чинили ему препятствия. Книга Коперника начиналась с анонимного предисловия, определяющего гелиоцентрическую систему мира только как расчетную схему видимых движений небесных светил. И. Кеплер доказал, что предисловие написал не Коперник, а протестантский богослов А. Оссиандр по поручению М. Лютера [3].

### *Список литературы*

1. Абрамсон М.Л. От Данте к Альберти. М.: Наука, 1979. 176 с.
2. Верже Ж. Прототипы // Вестник высшей школы, 1991. № 10; 1992. № 1.
3. Гребеников Е.А. Николай Коперник. М.: Наука, 1982. 144 с.
4. Матвиевская Г.П. Рамус. М.: Наука, 1981. 150 с.
5. Монтень М. Опыты: в 3- кн. Кн. 1. М.: Голос, 1992. 383 с.
6. Осинковский И.Н. Томас Мор. М.: Мысль, 1985. 174 с.
7. Рассел Б. История западной философии. М.: Академический проект, 2004. 1004 с.
8. Рахман Х.У. Краткая история ислама. М.: УММА, 2002. 410 с.
9. Удальцова З.В. Византия // Большая советская энциклопедия. Т. 5. 3-е изд. М.: Сов. энцикл., 1971. С. 39-42.

**Н.В. Волохова**  
(Курск)

## АСПЕКТЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО И ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Л.Н. ТОЛСТОГО КАК ВЫРАЖЕНИЕ ИДЕИ БЕССМЕРТИЯ

*Л.Н. Толстой понимает и открывает посредством своего художественного и философского творчества принцип подхода к жизни как к ценности. Она не может быть плохой уже потому, что она жизнь. Хотя он сам прошел огромный, сложный и противоречивый путь к осознанию этого. Вера, органически совмещающая «всеобщее» и частное, жизнь и разум, принесла писателю духовное освобождение (непосредственно «уход в мир» должен был стать логически следующим шагом «физического» освобождения). Но человеку недостаточно ни одного разума, ни одной веры для того, чтобы постигнуть то, что может быть бессмертием.*

*Ключевые слова: Л.Н. Толстой, бессмертие, этика, русская философия, смысл жизни, разум, смерть, вера.*

*Keywords: L. N. Tolstoy, immortality, ethics, Russian philosophy, meaning of life, mind, death, faith*

\* \* \*

Лев Толстой – это наша философия. У него есть всем хорошо знакомый (и даже поставленный на театральных подмостках) рассказ «Холстомер», в котором жизнь человека представлена глазами лошади. Бывает необычно узнать, что думает лошадь, глядя на человека. Так вот, если перефразировать, то можно сказать, что Толстой – это наша умная старая лошадь, глазами которой мы можем иногда посмотреть на себя, это наша отстраненность от жизни.

Переход с позиций «всеобщности» на сторону «индивидуальности» – вот в чем состоит сущность духовного кризиса Толстого в период 80-х гг. Но что это – «рождение к жизни» или «рождение к смерти»? Происходит неизбежное: мыслитель оказывается один на один с проблемой смерти. Индивидуальность автоматически влечет за собой рассудочность, возникая и укрепляясь в постепенном осмыслении субъектом собственной уникальности в отношении окружающего мира. Сопrotивляясь идее бессмысленной смерти, Толстой стремится завоевать гарантии жизни, уже зафиксированные в логике. Реально борьба ведется за жизнь, а не за смерть, отсюда столь мучительной и напряженной оказывается она для него [3, с. 119]. Примечательно, что за помощью художник обращается к простым людям – богомольцам, крестьянам, т.е. представителям того «всеобщего», в отпадении от которого он себя обнаруживает. Он всячески пытается сбросить с себя личину индивидуальности – желание стать юродивым, затерянным среди толпы. Юродство является специфической русской формой самоотверженного вызова смерти и смертности.

Юродивый презрел свое тело и тем самым выпал из детерминированного смертью смертного мира.

И в христианстве для Толстого наиболее значимо не учение об индивидуальном бессмертии, а этика любви, объединяющая личность в одно целое со всем живым: «Бессмертно только то, что не Я. Разум – любовь – Бог – природа» [9: 49, с. 129]. Христианство, органически совмещающее «всеобщее» и частное, жизнь и разум, и принесло писателю духовное освобождение (непосредственно «уход в мир» должен был стать логически следующим шагом «физического» освобождения). В последние месяцы жизни Толстой ощущает себя крайне одиноким человеком. Все меньше сил остается для работы и чтения. Но как никогда ранее он старается идти по пути личного совершенствования и приближения к Богу. Цель и смысл вселенной мира нам неизвестны; смысл и цель жизни человека – в стремлении к благу; путь к этому благу есть непрестанное личное совершенствование; сущность блага есть любовь к людям. Такова цепь нравственных выводов автора.

Принято считать, что в духовных исканиях русских писателей (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) идея бессмертия приобрела характер поиска идеала, который мог бы служить руководством отношения человека к миру, возвеличивая в качестве высшей ценности не личное благо, а благо других людей. Более подробно можно ознакомиться с анализом феномена бессмертия на примере творчества Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского можно в монографии автора статьи [2, с. 124].

Для нас представляет интерес трактовка этого понятия Львом Толстым. Он не имеет в принципе какой-то однозначной и определенной модели бессмертия, мы можем встретить целый ряд переживаний его самого и его героев, связанных с представляемыми им идеями бессмертия. Представление Толстого о бессмертии не было связано с идеей непрерывающейся биологической жизни или с мистикой вечного существования.

«Чтобы подойти к тому, как ставил и решал Толстой проблему бессмертия, мы должны отметить, что к религиозному миропониманию он пришел тогда, когда понял, что жизнь может иметь смысл лишь в том случае, если этот смысл не отрицается и не погашается смертью. Ярко рисует нам Толстой в своей «Исповеди» то мучительное состояние, когда он сбросил сладкий обман погруженности в себя, когда смерть и бессилие человека раскрыли перед его сознанием бездну, поглощающую всякую жизнь. Реальность видимого мира, реальность чувственных и жизненных радостей потускнели при свете смерти; нравственная деятельность потеряла всякий смысл, когда стала проблематичной реальная устойчивость того, что создает эта деятельность. Толстой мистически ощутил необходимость преодолеть смерть, почувствовал, что деятельность человека, лишенная связи с непреходящей реальностью, теряет свою

ценность; лишь те цели могут отныне зажечь его волю, которые в своем осуществлении становятся выше смерти, выше времени» [5, с. 32].

Философский анализ идеи бессмертия позволяет остановиться на следующих позициях:

1. Человек осознает свою смертность и его стремление к бессмертию относится к числу вечных философских проблем. Переживание людьми смерти и желание увековечить себя – неперенный ингредиент всей социально-культурной системы.

2. Человек вопрошает о возможности бессмертия, и это есть трансцендентальная идея. Идея бессмертия как регулятивный принцип, с одной стороны, позволяет избежать фантазирования о том, что ждет нас после смерти, и направить свои усилия на саму жизнь, а с другой – сам по себе вопрос о бессмертии касается не объективного значения данного понятия, а самой человеческой склонности его сформулировать.

3. Идея бессмертия позволяет человеку нам выйти к проблеме его личностного существования, обратиться к более глубокому осмыслению корней, источников существования.

4. Идея бессмертия через идею смерти оказывает влияние на жизнь человека. Мысль о бессмертии обуславливает поступки человека с того момента, когда он осознает разницу между тем, что он делает, и тем, что он должен был бы совершить. Личности, отдавшие себя служению человечеству, в духовном отношении не умирают.

5. Идея бессмертия обнаруживается и в космопланетарном аспекте. Теоретический интерес в этом вопросе связан с осмыслением бессмертия именно как духовного состояния самой жизни. Человек сам формирует принципы своей продуктивной деятельности. Он должен отдавать себе отчет в том, что живет как бы под «знаком вечности», т.е. способен созидать нечто такое, что останется в веках. В то же время должен понимать, что все преходяще [13, с. 83].

Идея бессмертия так или иначе осмысливалась представителями самых различных философских направлений и культурных традиций.

Метафизический принцип бессмертия человеческой души впервые был обоснован еще Платоном. Идея личного бессмертия прорабатывалась в европейской философии 17–18 вв. Г.В. Лейбницем. Он считал абсурдным признание некоего безличного духа, в котором тонут бесчисленные души. Такая безличность лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. И. Кант разрабатывал понятие идеального бессмертия как принципа осуществления высшего морального закона в бытии человеческого рода. В философской системе Г. Гегеля бессмертие отождествлялось с законами вечного ритма бытия абсолютной идеи. Вера в личное бессмертие уступала здесь место выявлению вечного и непреходящего в жизни человека.



Оригинальную трактовку идея бессмертия получила и в русской философии (А.Н. Радищев, М.А. Бакунин, Н.Ф. Федоров, С.М. Соловьев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк). А.Н. Радищев написал трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», в котором обосновывал с материалистических позиций бессмертие души, но в то же время признавал невозможность материалистически решить вопрос о форме ее существования. В проекте «Общего дела» Н.Ф. Федорова предлагалось обратить все средства, включая науку, на объединение людей в общем деле физического воскрешения всех поколений человеческого рода и превращения слепой силы природы в орудие человеческого разума для бессмертия жизни, жизни добра без зла.

И в то же время можно назвать немало количество выдающихся философов, которые в той или иной степени ставили идею бессмертия под сомнение. На агностических позициях по вопросу о бессмертии стояли Цицерон, Дж. Милль, Уильям Джеймс, Томас Гексли.

Бессмертие, по Толстому, прежде всего, заключается в деятельной жизни человека. Жизнь деятельная и честная – это залог нашей вечности. Очень хорошо писатель иллюстрирует это в небольшом произведении «Три смерти». Трагедия человеческой жизни по Толстому, в том, что человек от рождения лишен интуиции надвигающегося небытия, лишен инстинкта смерти – и потому не может подготовиться к ней. Звук смерти – звук топора – это «чуждый природе звук». Толстой заставляет остановиться и задуматься над действиями, несущими вечность или тление.

Эта тема будет развиваться и в повести «Смерть Ивана Ильича». У Ивана Ильича сперва все в жизни складывается вполне удачно, он даже позволяет себе тон легкого недовольства правительством (как знак умеренной либеральности – «Иван Ильич перестал пробривать подбородок и дал свободу бороде расти, где она хочет»). Герой обзаводится семьей и как-то сразу все испортилось. «Если уж кому-то привелось жениться, то жизнь надо проводить вне дома, на работе, среди друзей». Иван Ильич затаил скрытую вражду к жене, даже подумывал о разводе, но к нему подкралась болезнь, тихо, в сорок пять лет, разгораясь день ото дня. И вместе с болью к нему пришло осознание одиночества. Для творчества позднего Толстого вообще характерно представление одинокого человека. Он считает, что только между одинокими возможно настоящее общение, то есть общение душ, какое возникает обычно в критический момент жизни. Именно одинокий готов воспринимать всю полноту бытия. К герою Толстого приходит эта полнота бытия вместе с болью, и поэтому ее трудно вместить. Публичному человеку можно уединиться, но состояние тишины одиночества ему не доступно. Иван Ильич привык соблюдать приличия, а умирание, по словам Толстого, есть акт неприличный. Смерть антикультурна и некоммуникативна. То есть для того, чтобы люди могли быть вместе, им нужно лгать, подстраиваясь друг

под друга. Ложь, как условие коммуникации, – это скрытый нерв любых отношений, а уж семейной жизни тем более. Лгут все, все притворяются: жена, дети, сослуживцы, доктора, начальники, подчиненные, любовницы – так принято по негласной договоренности. Для сослуживцев смерть Ивана Ильича – это новая вакансия, прибавка к жалованью. Для жены – это возможность получить от государства деньги под предлогом смерти мужа. Только боль не лжет. «Иван Ильич осознает, что прожил не свою жизнь, а ту, что была поименована другим. У поименованного другим не может быть разговора с самим собой. Вот это состояние невозможности и открывает пустоту одиночества Ивана Ильича. Но его Я не смогло спрятаться на дне Другого, боль обнажила истинное» [4].

Смерть чужда природе человека, и поэтому, чтобы умереть достойно, человек должен отказаться от рефлексии, от потока сознания, от всей своей человеческой природы вообще и стать простым, – учит Толстой. В то же время человек должен спешить участвовать в делах, которые несут в себе добро и останутся в сердцах и памяти, быть может, не одно поколение [1, с. 154].

В позднем творчестве Л.Н. Толстой обращается к поиску смысла подлинного, неискаженного христианства, где идея бессмертия не личная, а родовая, в поколениях людей. «Христос в противоположность жизни временной, частной, личной учит той вечной жизни, которую, по Второзаконию, Бог обещал Израилю, а по учению Христа, жизнь вечная продолжается в Сыне Человеческом», – пишет Л.Н. Толстой. Позже, рассматривая понятие братской любви как одной из форм бессмертия, писатель все чаще будет говорить о любви не мужчины к женщине и наоборот, а о любви общечеловеческой, которую постигнуть в земной жизни весьма и весьма сложно, но, по его мнению, возможно. «Мы все знаем, и я всегда смутно чувствовал это, и чем дальше в жизни, тем яснее; теперь же, с нынешнего дня, когда я в первый раз ясно почувствовал такую же, как для живого человека близость завтрашнего дня, естественную близость смерти, не только не страшной, но такой переход, который так же естественен и благ, как переход к завтрашнему дню, – теперь, почувствовав это, мне и страшно и, главное, странно думать о той ужасной ненавистнической жизни, которой живет теперь большинство из нас, людей, рожденных для любви и для блага» [6].

Неустанное стремление к обновлению и совершенствованию было закреплено великим порывом Толстого – уходом из семьи по слову Евангелия: «Кто любит отца или мать больше Меня, тот Меня не достоин». Толстой понял раз и навсегда, что у человека, истинно и равно любящего всех, не должно быть предпочтения. Еще за 300 лет до Рождества Христова Еврипид в своей трагедии ставил вопрос: «Как избежать страданий при потере близких?» – и решал его «по-гречески», поэтически спокойно: надо стараться никого не любить сильно, надо ко всем

относиться одинаково. Толстой решает иначе: надо любить всех одинаково сильно, не только друзей, но и врагов. Он – проповедник «жизни для других». Именно такую жизнь он считал подлинно духовной. «Стоит человеку признать жизнь не во благе своей животной личности, а во благе других существ, и пугало смерти навсегда исчезнет из глаз его». Никогда не устающая мысль писателя утверждает жизнь как «благо», «с всего» [9: 26, с. 371].

3 ноября, за восемьдесят часов до смерти, он сделал последнюю запись в дневнике. «Ночь была тяжёлая. Лежал в жару два дня». Дальше упоминаются Чертков, Софья Андреевна, сын Серёжа, дочь Татьяна, приводится на французском языке (впрочем, не дописанное до конца) столь любимое им изречение: *делай, что должно, и пусть будет, что будет...*

«Освобождение Толстого» назвал свою книгу о нём Иван Бунин. Очень точно, но не совсем в том смысле, какой вкладывал в эти слова автор, а в несколько другом: именно от себя освободился, умерев. Но сделал он это не с радостью, не с тем «приятным чувством близости смерти», о котором писал в дневнике два месяца назад, а всё-таки оказывая ей сопротивление. «Я, кажется, умираю. А может быть, и нет. Надо ещё *постараться* немножко». Слово «постараться» выделил Чертков, записывая эти толстовские слова, но из записи не понятно, сам ли выделил, либо это сделал – интонацией – Толстой. И ещё не понятно, главное: надо *постараться* умереть или *постараться* жить? Ответ содержится в воспоминаниях Маковицкого: «Боюсь, что умираю», – сказал он, задыхаясь... Стало быть, *постараться* жить... И это после того, как он столько раз призывал её, раскрывал ей объятия, теперь же, когда она явилась, уже совсем настоящая, а не как тогда, в Арзамасе, в виде умозрительного фантома, отнюдь не спешил ей навстречу. Боюсь...

Почти все, кто был рядом с ним в эти его последние часы, вспоминают, как Толстой водил по одеялу рукой, точно записывая что-то. Спустя девять лет подобные движения производила его жена, тоже умирающая от воспаления лёгких, и тоже, между прочим, в ноябре. Но он *как бы* писал, а она *как бы* шила. И так же, как он перед смертью, громко позвала умершую в 1906 году дочь Машу...

Его последнюю волю исполнили в точности – похоронили в том месте у дороги, на краю оврага старого Заказа, где они когда-то в детстве играли с братом и где была зарыта волшебная зелёная палочка...

Тремя месяцами раньше, 5 августа, он записал в дневнике: «Слова умирающего особенно значительны». Наверное, это так. Почти всё, что он говорил тогда, стало достоянием его биографов, учеников и просто читателей. Особенно его совет помнить, что есть великое множество людей, кроме Льва Толстого, а «вы смотрите на одного Льва» [7, с. 89].

Постоянное совершенствование духовного начала, целение нравственности, очищение души – вот в чем видит писатель сущность человека. Только духовное начало дает жизнь человеку, определяет веру в бессмертие личности. В конечном счете он приходит к выводу о том, что смерть бессильна перед человеком. Она лишь изменение оболочки, с которой соединена наша душа. Лев Николаевич глубоко сожалеет о плотском человеке: человек любит свой сад, любит читать книги, любит своих детей, но лишается всего этого и боится смерти. Он полагает, что человечество необходимо освободить от этого рода страха. Для этого человек должен посвятить свою жизнь любви к ближним, добрым и разумным делам, освободить себя от нравственных пороков.

Стоять «на самом краюшке» и смотреть на жизнь из вечности, поверяя ее течение вечным идеалам, – неплохой, продуктивный принцип, если им не злоупотреблять, то есть не торопить жизнь, не подгонять насильственно под идеал. А вот этим-то «нетерпением сердца» и волюнтаризмом как раз Толстой часто грешил, доставляя себе и другим массу неприятностей, а светскому и духовному начальству – массу хлопот.

Верил ли сам Толстой в бессмертие? Можно выделить две основные формы его собственных представлений о бессмертии: 1) бессмертие как продолжение человеческого рода через деторождение – «бессмертие, разумное, неполное, осуществляется, несомненно, в потомстве»; 2) бессмертие как жизнь бессмертной души. Писатель пытался синтезировать этот подход. В «Круге чтения», например, ссылаясь на Цицерона, он цитирует: «Помни, что смертен не ты, а твое тело, что живо не твое тело, а дух в теле. Не тело твое заставляет твой дух понимать твою жизнь и жизнь мира, а дух, живущий в тебе, двигает, чувствует, вспоминает, предвидит, управляет и руководит твоим телом, так должна быть и невидимая сила, которая управляет всем миром» [11, с. 105].

Одну из заповедей – «Блаженны нищие духом, яко тех есть Царство Небесное» – писатель понимает буквально и характеризует по-своему. Он критикует понятие Дух и относит его к смирению. Считает, что слова «нищие» и «духом» никак не вяжутся между собой. Толстой не принимает такое словосочетание. Нищие, в его понимании, – материально ничего не имеющие. Они и будут благодетельствованы в Царстве Божьем. Отсюда толстовский вывод: нельзя копить материальные блага, ведущие к смерти. Таким образом, благодатные Евангельские слова Толстой приближает к земному восприятию. Для него естественным образом вытекает: нищие – блаженны. Это вело к одному из главных противоречий в его подходе к проблеме бессмертия.

Здесь важно подчеркнуть несомненность признания Толстым факта различия духовного и телесного начала бытия, в чем выражалась его солидарность со многими дуалистическими концепциями. Образно Толстой сравнивал телесную жизнь с лесами для постройки здания. Леса

нужны до тех пор, пока строится здание. Когда здание построено, они не нужны и их снимают. То же самое происходит, по его мнению, и с нашей телесной жизнью: «Она нужна только для постройки здания духовной жизни» [10, с. 235].

Писатель верил в бессмертие любящей души. Она обязательно должна любить, потому что является творением любящего нас Бога. Значит, сущность души — любовь. Но так как любящая душа бессмертна, то бессмертна и наша любовь. «Любовь уничтожает смерть, превращает ее в пустой призрак; она же обращает жизнь из бессмыслицы в нечто особенное и из несчастья делает счастье» [8, с. 242]. Таким образом, любовь по Толстому,— это одна из форм возможного человеческого бессмертия, так как проявление в нас любви есть божественное самовыражение души на земле.

Почему тема бессмертия часто привлекает философов? Здесь мы можем обратиться к исследованию Р.Ф. Хановой.

Во-первых, наличие идеи бессмертия дает духовно-нравственную защиту человеку перед лицом его физической смерти.

Во-вторых, идея бессмертия позволяет выйти на проблему человеческого существования, его основных источников и критериев. Здесь речь идет о так называемом социальном бессмертии, связанном с продолжающимся воздействием личности человека, его труда, славы на последующие поколения людей.

В-третьих, бессмертие – это определенное духовное состояние жизни. Его резонно связывать с идеей неопределенно продолжительной жизни тождественной себе личности, тождественного себе духовного «ядра».

В-четвертых, полное и окончательное бессмертие сделало бы ненужной и бессмысленной саму эту проблему. Идею бессмертия рождает сознание смертности. Поэтому это определенная сверхзадача, регулятивный принцип, упорядочивающий наши представления о жизни и смерти.

В-пятых, идея бессмертия позволяет раскрывать и утверждать человеческое начало в человеке, ибо бессмертие человек должен подарить природе и всему человеческому роду. В этом плане идея бессмертия – это трансцендентальная идея; она не означает покорения природы человеком, а, напротив, нацеливает на одухотворение и преображение природы. Не только природа продолжается в человеке, но и человек в природе [14].

Он пришел к своей вере в Бога и к своему пониманию человека путем синтеза нравственно-религиозных учений прошлого: даосизма, буддизма, христианства, социальных утопий и этических представлений о счастье, где квинтэссенцию составляет вселенская Любовь. Вера Толстого разделялась на веру вселенскую, религиозную, и на веру земную – веру в

человека, в его божественное предназначение и самосовершенствование. Это раздвоение веры сопровождалось и раздвоением любви: на мистическую любовь к Богу и богочеловеческую, земную, любовь к человеку. Это раздвоение во многом объясняет противоречия и в подходах к проблеме бессмертия. Оно подсказывало ему, что духовное бессмертие и запредельное продолжение жизни есть. Разумное же сознание говорило Толстому обратное – нет ничего сверхъестественного, следовательно, нет вечной, бессмертной жизни. Но здесь встает вопрос, как понимать это «разумное сознание». У Толстого оно не отождествлено полностью с личностью, имеющей еще и «сознание жизни» (как дверку к Богу), оно скорее универсально, целостно, общечеловечно, безгранично и противостоит конечному и смертному. «Сознание жизни» служит своего рода помощником, объяснением того, что не разум единый санкционирует жизнь, а еще и внерациональное, доопытное. Человеческий разум не вправе претендовать на абсолютную роль инструмента познания, так как «для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее» (...). Поэтому разум вступает в добровольный альянс с верой (У Толстого это «разумная вера» как интегративная форма духовного знания), совершая прорыв в бесконечное, вечное и бессмертное. В данном контексте мы можем говорить о «разумном бессмертии», не принадлежащем земному хронотопу, как жизнь и душа. «Бессмертно только духовное начало, которое и есть Бог и присутствие которого в себе может ощущать человек» [9: 77, с. 137]. Понимание бессмертия возможно только через такое внутреннее переживание, как вера. Получается, что человеку недостаточно ни одного разума, ни одной веры для того, чтобы постигнуть то, что может быть бессмертием. Ему необходим синтез для постижения «разумного бессмертия» и понимания себя «как изменяющегося существа, постигающего цельное и неизменное» [12, с. 38].

### *Список литературы*

1. Волохова Н.В. Идея бессмертия в религиозно-антропологической системе Л.Н. Толстого // Известия Юго-западного государственного университета. Сер.: Экономика. Социология. Менеджмент. №2 (15). 2015. С. 153-161.
2. Волохова Н.В. Антропологические, этические и эстетические концепты в социально-философском наследии Л.Н. Толстого. – Курск: Изд-во «Деловая полиграфия», 2011. 162 с.
3. Волохова Н.В. Проблема смысла жизни и смерти в антропологии Л.Н. Толстого. Ч. 2 // Известия Юго-Западного государственного университета. 2013. №4(49). С.118-125.

4. Гиренок Ф.И. Страсти по Толстому [Электронный ресурс]. URL:<http://www.fedorgirenok.narod.ru/> (дата обращения: 27.02.2018).
5. Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого. О религии Л. Толстого. М., 1912. С. 27-58 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.feb-web.ru/> (дата обращения: 27.02. 2018).
6. Игнатъев А.В. Л.Н. Толстой: критика учений о воскрешении и бессмертии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nadgrobia.ucoz.ru/> (дата обращения: 18.03. 2018).
7. Киреев Р. Семь великих смертей. Глава: Лев Толстой. Арзамасский ужас. М.: ЭНАС, 2007.
8. Мудрость тысячелетий. В поисках смысла / сост. А.Е. Мачехин. М., 1985.
9. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Юбил. изд. М., 1928-1958. (Первая цифра означает том, вторая – страницу).
10. Сушков Б.Ф. Альтернативы Толстого. Альтернативный Толстой: личность, жизнь и творчество, религиозно-философские поиски бога, смысла жизни, бессмертия в контексте современной цивилизации. Критические очерки. Тула: ИПП «Гриф и К», 2011.
11. Толстой Л.Н. Избранные, собранные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении / Круг чтения. М., 1998.
12. Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901 а-1910. М., 2003.
13. Ханова Р.Ф. К вопросу о природных и духовных основаниях // Философия и современность: мысли, понятия, идеи. Уфа: Издание Башкирского университета, 1999. С. 83 – 84.
14. Ханова Р.Ф. Социально-философский анализ идеи бессмертия: автореф. ... дисс. канд. филос. наук [Электронный ресурс]. URL: <http://www.diss.rsl.ru/> (дата обращения: 07.02 2018).

**А.И. Иванова**  
(Курск)

## **МЕТАФИЗИКА ВОЛИ В ФИЛОСОФИИ ИРРАЦИОНАЛИЗМА**

*В данном исследовании рассматривается процесс трансформации воли как метафизического принципа в иррационализме. В частности, дается анализ специфики понимания мира как воли в контексте философии А. Шопенгауэра; эксплицирован принцип воли к власти как утверждение воли к жизни в творчестве Ф. Ницше; проанализирован феномен Бессознательного как метафизической основы мирового процесса в творчестве Э. Гартмана. Автор приходит к выводу, что в метафизических концепциях представителей философии иррационализма воля обретает совершенно новый онтологический статус.*

*Ключевые слова: воля, иррационализм, А. Шопенгауэр, волюнтаризм, Ф. Ницше, воля к власти, Э. Гартман, Бессознательное*

*Keywords: will, irrationalism, A. Schopenhauer, voluntarism, F. Nietzsche, will to power, E. Hartmann, The unconscious*

\* \* \*

В философии иррационализма воля обретает статус перводвигателя, первоосновы, становится центральной характеристикой человека. Зарождается и получает необычайное развитие волюнтаризм как ответная реакция на западный рационализм XVII–XIX вв.

Шопенгауэр положил начало иррационалистическому пониманию воли. Он предлагает радикальное переосмысление представлений о воле, наделяет ее онтологическим статусом. Она пронизывает все сущее, над ней нет и не может быть бога или разума. Она объективируется, проникая в привычный для нас действительный мир. Сам субъект является волей, заключенной в рамки телесности, подобно другим субъектам, окружающим его. И если в представлениях предшественников Шопенгауэра волей называли некоторую силу, то теперь и сила – лишь проявление воли. В то же время она есть проблема, требующая разрешения. Бесконечно желающая, превращающая все в средства исполнения своих стремлений, воля влечет за собой страдания.

Воля – основа мира, выходящая за рамки воспринимаемого сознанием мира. Она, так или иначе, проявляет себя в людях, животных, растениях, во всем, но не наделяется характеристиками духовного и материального. Каждый познающий субъект мира подвергается различного рода изменениям, в том числе телесным. Причиной этих изменений неизбежно выступает воля. Все трансформации связаны с нашими внутренними состояниями и стремлениями, которые, объединяясь в цельный механизм, представляют собой проявления воли. Волевой и телесный акты, взаимодействуя, не соответствуют механизму причина – действие. Воля – сила, а телесность – проявление этой силы, потому что воля не подчиняется пространственно-временным законам и привычной



для нас логике. Природу такого воления определить невозможно, что и доказывает его привязанность к бесконечному стремлению мировой воли, которая никогда не может быть удовлетворена. Она поддается лишь сдерживанию.

Шопенгауэр предлагает ступени объективации воли. «Воля находится в разладе с самой собой, разрывает себя, неистовствует против себя» [9, с.15], но, несмотря на внутренний конфликт, сохраняет внешнее единство. Объективируясь, воля проявляет себя буквально во всем, что и означает «мир как воля».

Во всем воля проявляется как стремление к существованию, стремление к жизни. Каждое существо демонстрирует это стремление своим появлением на свет. Разнообразие живых существ обуславливается стремлением одного вида, зачастую за счет другого, сохранить собственную жизнь, волей к жизни. Люди влачат свое жалкое существование, будучи вовлеченными в единый мировой процесс, не осознавая этого по причине нехватки познаний о мире. «Если посмотреть на все это со стороны, то может показаться, будто природа стремится путем поддержания видов сохранить свои вечные формы, платоновские идеи, как называет их Шопенгауэр, и для этой цели должна снова и снова исполнять трагикомедию жизни» [7, с.304].

Противоположно воле к жизни ее отрицание. Оно «...наступает в том случае, если вслед за познанием хотение прекращается, потому что познанные отдельные явления уже не действуют тогда как мотивы, а все выросшее из восприятия идей познание сущности мира, отражающего волю, становится квиетивом воли, и она таким образом свободно себя отвергает» [10, с. 506]. Речь идет о возможности познания желаемого и осознании отсутствия в нем необходимости. В акте познания мы обретаем свободу воли, разрываем связь с мировой волей.

Когда человек осознает себя частью единой мировой воли и необходимость освобождения от таковой, происходит отрицание воли, попытка обрести состояние безволия. Лучший путь отрицания воли к жизни – аскеза как способ преднамеренного радикального отказа от участия в мировом процессе, управляемом безрассудной волей, избавления от влекомых ею страданий – полнейшее умерщвление воли [10]. Важную роль, утверждает Шопенгауэр, играет отказ от полового взаимодействия как протест, самое очевидное отрицание воли к жизни с ее желанием сохранения рода. Если бы все люди последовали этому пути, исчез бы человеческий род, вместе с ним, скорее всего, и менее интеллектуальные существа, животные, что привело бы к полному исчезновению мира как такового, вместе с ним была бы утрачена воля, не способная более к объективации. Необходимо поддерживать в себе жизнь, не идя на поводу у возникающих желаний, но не отрицать ее. Самоубийство не является выходом или способом радикального отречения от воли к жизни. Человек

не может убить в себе хотение, поэтому прерывает жизнь. Аскет призывает к искуплению, своим примером увлекает за собой. Освобождаясь от желаний, мы обретаем «ничто», природа страха перед которым очевидна. Воля к жизни препятствует обретению ничто, так как в человеке кроме нее нет ничего иного, воля есть мы сами. Шопенгауэр говорит о ничто как о самом большом страхе человечества. Мы обретаем ничто, отрицая волю к жизни, так как воля и есть все, но в то же время не стоит опасаться этого отрицания, ведь для тех, кто смог преодолеть в себе волю, ничто есть весь наш действительный мир [10].

В учении Ницше воля снова теряет онтологический статус, обретая индивидуальность в человеке. В поздних работах Ницше воля как исходный принцип, качество всего сущего, трансформируется в «волю к власти». Она не теряет своего первенствующего положения над разумом. В противовес мнению Шопенгауэра об отсутствии прогресса, Ницше утверждает о необходимости развития, расширения и утверждения себя в жизни, отрицая шопенгауэровский пессимизм, утверждает волю к жизни, необходимой направляющей которой выступает воля к власти. «Метафизика Шопенгауэра захватила дух Ницше, в его Воле он увидел вечную волю к свободе...» [2, с. 8].

В работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» философ раскрывает смысл дионисийского начала, наделяя его свойствами шопенгауэровской слепой безрассудной воли [5]. Это первая попытка философа осмыслить волю метафизически. Большое внимание в этой работе уделяется искусству. В поздних своих работах он отметит, что искусство и эстетическая красота выступают вспомогательными элементами в стремлениях воли к жизни, в то время как безобразное – синоним погибающего, противоположного жизни начала, синоним смерти. Искусство способно ободрять человека, устремлять, демонстрировать полноту жизни.

В работе «По ту сторону добра и зла» Ницше рассуждает о воле как первооснове сущего в шопенгауэровском смысле, а также о воле как хотении каждого индивида, наделенном характерными особенностями (чувства, приводящие в физическое движение организм, руководящая мысль, так называемая идея, аффектность, власть над собственным телом, свобода). Следовательно, мы видим, что воля не есть спонтанный инстинкт, она гармонична [4]. Позднее, в «Воле к власти» мы увидим, что предпосылки всякого волевого акта необходимо обеспечены целью, намерением, являющимися лишь выражениями воли, присущей воле к власти [3].

Понятие «воля к власти» раскрывается в одной из речей Заратустры «О самопреодолении», где Ницше пишет, что воля к власти и есть сама воля к жизни [8]: «Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти...» [6, с. 83].

В воле к власти философ видит необходимый жизненный импульс. Она направляет, подталкивает к действиям не только людей, но и весь живой природный мир. Она изменчива, способна постоянно переживать колебания, организуя пространство вокруг себя, устраивая его иерархически. Она предстает не как слияние двух совершенно разных феноменов, таких как власть и воля, а как единая сила, не приемлющая разделения. Термин «воля к власти» можно заменить «властвованием» [8]. Под властвованием подразумевается постоянное стремление к установленной цели, а также властвование над собой, самообладание. Воля к власти главенствует над познанием, используя его как значимую особенность организма, имеющую способность стремления к жизненному росту.

Воля к власти как явление способна к порождению нигилизма. Философ утверждает, что когда перед человеком возникает неизбежный выбор между истинной жизнью и культурными запретами, масками, лживыми догмами, человек не выбирает жизнь. Тогда и возникает нигилизм. Ницше говорит о том, что, коль скоро культурные иллюзии оказываются сильнее воли к власти, сама жизнь страдает в первую очередь, наполняясь упадническими, декадансными, нигилистскими настроениями. Нигилизм есть потеря смысла высших ценностей [3]. Нигилизм проявляется как некоторая недееспособность, слабость, отсутствие воли к власти.

Воля к власти – воля к максимальному развитию потенций, заложенных во всем живом, стремление к совершенствованию. После смерти философа данная идея вызвала массу споров и противоречий. Само понятие подвергалось неоднократному фальсифицированию, будучи вырванным из контекста, трактовалось как исключительно стремление к захвату или завоеванию. Но, так или иначе, нельзя сводить волю к власти лишь к желанию господства, так как для этого, по мнению мыслителя, необходимо уметь властвовать над собой. Пафос всего творчества Ницше заключается в провокации читателя. Надлежит обрести власть над собой, своими поступками, направить свой жизненный порыв не на смирение, страдание, сострадание, а на утверждение жизни в себе, стремление стать сверхчеловеком, сильным и независимым.

Таким образом, Ф. Ницше смещает акценты волевой проблематики, человек более свободен в выборе. Учение о воле к власти есть синтез мира как воли А. Шопенгауэра и теории эволюции Ч. Дарвина. Воля не есть инстинкт, она гармонична и имеет цель – стремление к жизни. Искусство и эстетическая красота выступают вспомогательными элементами этого стремления. Воля к власти есть постоянное стремление к цели, самообладание, она подчиняет себе познание. В выборе между культурными масками и следованием инстинкту воли к власти возникает нигилизм. Для решения этой проблемы необходим пересмотр

существующих ценностей. Как идеал следования стремлению воли к власти возникает образ «сверхчеловека» или благородного человека, преодолевающего множество испытаний в борьбе с собственной слабостью.

Э. Гартман совершенствует шопенгауэровскую систему, ставя на место мировой основы Бессознательное, включающее волевое и разумное начала (Э. Гартман дополняет учение А. Шопенгауэра идеей наличия разумного начала, позаимствованной у Г. Гегеля). Мировой процесс философ характеризует как «...постоянную борьбу логического элемента с антилогическим...», «...которая оканчивается полной победой первого над последним» [1, с. 369].

Если обратиться к истокам, воля как составляющая Бессознательного, занимала исходную позицию таким образом, что принимала состояние небытия. Поскольку она слепа и безрассудна по своей природе, обретает желание перейти в акт, и, соответственно, действительное бытие осуществляется, так как зависит от безумства воли. То есть происходит то, чего не должно случиться. Но Бессознательное по своей природе наделено также, и разумным началом, оно должно «изменить это противоразумное воление... в неволение и привести к безболезненности бытия» [1, с. 369]. Бытие мира заключает в себе страдания, потому что, как таковая, воля неразумна. Отсюда вывод о том, что небытие мира оказывается предпочтительнее его бытия.

Э. Гартман утверждает, что наиболее разумным было бы предотвращение развития мира, и чем раньше, тем лучше, но еще предпочтительнее вовсе не допустить его возникновения для уменьшения страданий [1]. Поскольку мы не в силах допустить предотвращения возникновения мира, необходимо принять его таковым, наполненным наслаждениями и страданиями. Возникает вопрос: как прекратить страдания? В индивидуальной отрицании воли философ видит явное заблуждение, где верна цель, но не путь. То же самое можно сказать о всеобщем отказе от деторождения. Избавив от страданий будущие поколения, в существовании нынешних сохранится ситуация, как она есть. К тому же если человечество и вымрет, то «несчастный мир» продолжит свое бытие. Э. Гартман утверждает, что в результате Бессознательное воспользовалось бы необходимой возможностью создать нового человека или ему подобный тип, и ход истории, а вместе с ним и страдания, повторились бы снова. Для тех, кто придерживается позиции всеединства Бессознательного, спасение посредством отрицания желаемого, перехода воления в неволение возможны исключительно как всеединый акт. Это не может быть индивидуальным, но может быть космически-универсальным отрицанием воли. Это последнее мгновение, после которого уже не будет никакого воления и никакой деятельности. Даже «время перестанет быть»

[1, с. 372–373]. Речь здесь идет о сообщенном, совместном отрицании воли с целью уравновешивания баланса страданий наслаждениями.

Бессознательное, по Э. Гартману, – запредельное исходное начало, которое проявляет себя в актах воли и разума. Возникновение мира – это результат немотивированного акта воли, основа которого – Бессознательное. Это означает, что существование мира зависит от существования Бессознательного: пока существует это неосязаемое и неизведанное начало, будет существовать и мир.

Воля и разум как эманации Бессознательного не могут проявлять своей самостоятельности, по сути, демонстрируя лишь импульсы духовного начала. Гартман утверждает, что если допустить победу разумного как невозможную, отрицать ход происходящего процесса как прогрессивный, ведущий к мирной цели, в то же время признавая его бесконечным и исчерпываемым слепой необходимостью или случайностью, отрицать любую возможность к благополучному завершению, то, конечно, в таком случае действительный мир будет представлять собой нечто абсолютно безнадежное, являясь адом без исхода. А глупое самоотвержение станет единственной философией. Но мы должны верить в единственно возможный исход развития, в конечную победу прогрессирующего разума над неразумием слепой воли. Человек должен признавать существование конца мирового процесса, за которым последует избавление от мук бытия. Мы можем стать соучастниками приближения прекращения мучений, если главной движущей силой утвердим в себе разум [1].

Следовательно, из исходного разумного состояния мир был выведен безрассудной волей. Если существует способ вернуть всё к истокам, то есть ли гарантия, что воля вновь не решится на бытие? Ее свобода не знает ограничений, значит, мировой процесс может обрести бытие сколь угодно много раз. Справится ли человечество с поставленной задачей неизвестно, но борьба с неразумной волей как компонентом Бессознательного необходима.

Пессимизм Э. Гартмана основан, по сути, на утверждении необходимого стремления к счастью, которое представляется как «самая сущность ищущей удовлетворения воли» [1, с. 367]. Разум в этой связи может быть не самоцелью, а лишь средством стремления воли к счастью. Сознание разрушает иллюзии, осознавая их, тем самым «расчищая» поле для безграничного пессимизма. Поскольку любое стремление к положительному счастью приносит только страдание, то «самое большое достижимое счастье есть безболезненность» [1, с. 368], которая понимается автором как некоторого рода безмятежность духа. Так, аскетизм как избавление от желаний – ошибка, потому что прекращением существования индивидуальности не прервать действия воли, равно как и посредством самоубийства.

Достижение безмятежности, по мнению философа, возможно в условиях победы разумного над волевым, и эта победа возможна не иначе как космически-универсальный отказ от воли, последний миг, после которого не может быть никакого воления [1]. Для этого необходима концентрация духа именно в человеке. Человечество обязано осознать сложность и драматичность образовавшейся ситуации, следовательно, проявить стремление к умерщвлению воли, а значит, всего бытия. Это желание призвано коренным образом трансформировать онтологические основания бытия и укоренить пессимизм как господствующее мировоззрение. Необходимое условие – человечество должно обладать средствами мгновенной связи для того, чтобы принять «общее одновременное решение» для прекращения своего существования. Этот пункт зависит лишь от фантазии и воли людей и обуславливается тем, что необходимо избавление от бремени бытия с целью прекращения страданий. Но только человечество своим желанием может взять ответственность за прекращение собственного существования. Так, страдания людей равны страданиям самого Бессознательного, значит, его цель в прекращении существования. Выходит, что человек исполняет замысел Бессознательного, лишая себя бытия. Следовательно, человеческое бытие обладает ценностью только в этом содействии.

Таким образом, на примере учений Шопенгауэра, Ницше и Гартмана можно проследить трансформацию феномена воли. Впервые в истории философии воля обретает статус первоосновы, достигая в учении Шопенгауэра максимальной значимости в ходе мирового процесса. В философии Ницше волевая проблематика не теряет актуальности, смещаются лишь акценты. Воля внутренняя, человеческая, оказывается превалирующей. Гартман, в свою очередь, особое место отводит Бессознательному, пронизывающему бытие, эманацией которого выступает воля, равная по силе разуму, активная и борющаяся.

В метафизических концепциях представителей философии иррационализма воля обретает совершенно новый онтологический статус. Такие мыслители, как Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше, Эдуард фон Гартман совершили переворот в философском смысле, их идеи по сей день вызывают дискуссии и в современном изменчивом мире набирают заслуженную популярность, порождая все новые прочтения и истолкования.

### *Список литературы*

1. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного: пер. с нем. / предисл. и введ. А.А.Козлова. Изд. 2-е, испр. М.: КРАСАИД, 2010. 440 с. (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

2. Кривых Е.Ю. Метафизика воли в немецкой философии и культуре: А. Шопенгауэр, Р. Вагнер, Ф. Ницше // Вестник ОГУ. 2009. №2. 2009. С. 4-10.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е.Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше. Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. / пер. Н.Плилова; пер. с нем. вступ. ст., сост. и прим. К.А. Свасьяна. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С.241-408.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше. Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. / пер. Г.А. Рачинского: пер. с нем. вступ. ст., сост. и прим. К. А. Свасьяна. М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1997. С.45-158.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше. Ф. Сочинения. В двух томах: Т. 2. Пер. Ю.М.Антоновского. Пер. с нем. Вступ. статья, составление и примечания К.А. Свасьяна. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 45–240.
7. Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999. (Мир культуры, истории и философии).
8. Цендровский О.Ю. Система философии Ницше // Философия и культура. 2015. № 7. С. 997–1007.
9. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна, Д.Г. Большова, Л.Ф. Копниной; общ. ред. и посл. проф. Т.И. Ойзермана. М.: Прогресс, 1964. 357 с.
10. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / пер. с нем. Ю. Айхенвадъд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. Мн.: Литература, 1998. С. 49–888. (Классическая философская мысль).

**Л.Г. Королева**  
(Курск)

## **СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ РАБОТЫ П.И. НОВГОРОДЦЕВА «ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ»**

*В статье анализируется значение либеральных установок русской общественной мысли, необходимость их применения к анализу и совершенствованию реалий современной социальной жизни России.*

*Ключевые слова: общественный идеал, либерализм, личность, смысл истории.*

*Keywords: social ideal, liberalism, personality, meaning of history.*

\* \* \*

Среди русских либералов начала XX века особое место принадлежит Павлу Ивановичу Новгородцеву. Он являлся главой московской школы философии права, виднейшим теоретиком неолиберализма, талантливым педагогом, первым марксологом в России, организатором и редактором сборника статей «Проблемы идеализма» (1902), который стал манифестом нового идеалистического движения в русской философии. Русский неолиберализм имел свою философскую основу. В ее разработку большой вклад внес П.И. Новгородцев.

«Автономная моральная личность» является для Новгородцева высшим принципом правосознания. Философия права строится, таким образом, на этике, центром которой является идея «абсолютной личности». В этих и ряде других работ Павел Иванович показывает несоизмеримость идеала абсолютного и несовершенных форм его существования.

В последующих сочинениях Новгородцев развивает идею философского обоснования социального идеала. Индивидуалистическое воззрение на общество, воспринятое им от Б.Н. Чичерина, сменяется пониманием необходимости связи личности с конкретным целым общежитием, суть которого именно в единстве дополняющих друг друга индивидуальностей («Два правовых идеала»). В статье «О праве на достойное существование» он сближается с идеями В.С. Соловьева, стремившегося объединить индивидуализм и универсализм в идее целостного нравственно-правового общества. Возражая Чичерину, Новгородцев предлагает законодательно закрепить право человека на достойное существование, под которым имеется в виду обеспечение прожиточным минимумом как гарантия свободы личности. Социальное положение о праве на достойное существование позволяет отнести философа к родоначальникам русского неолиберализма.

В книге П.И. Новгородцева «Кризис современного правосознания» поставлена проблема неправомерности существования такого социального идеала, который абсолютизирует единичные и исторически приходящие



формы социального существования. Указанная проблема подробно раскрывается в главной книге Новгородцева «Об общественном идеале» (1917) и последних статьях философа, получая уже религиозно-метафизическую формулировку. Связь идеала с действительностью мыслится им теперь как воплощение Божественного закона, предопределяющего ход человеческой истории. Существование личности в ее деятельности по реализации идеала приобретает религиозный смысл.

Предметом исследований П.И. Новгородцева остаются «утопии земного рая». Идеальные источники утопического сознания, по его мнению, лежат за пределами русской действительности. Но европейские корни имеет не только утопическое, но и противоположное ему христианское сознание. Вопрос об отборе идей в различных направлениях русской мысли занимал мыслителя в эмигрантский период его жизни.

Творчество П.И. Новгородцева пронизано идеей нравственной ответственности личности за все свои поступки и за все происходящее в истории. Не суд истории (зачастую неправый, «решения» которого постоянно отменяются дальнейшим ходом исторического развития), а нравственный суд над историей – вот что должно быть ориентиром для каждой личности. Вот как пишет о раннем периоде его творчества известный историк русской культуры Г.В. Флоровский: Новгородцев «начинал свою литературно-философскую деятельность в эпоху видимого господства позитивизма. Это было время, когда, по резкому выражению Данси, лучше было бы быть заподозренным в мелком воровстве, чем в недостатке историзма» [1, с. 217]. И с этим духом времени Новгородцев прежде всего вступил в борьбу. Он понял, что в основе абсолютного историзма лежит *деперсонализация человека*, в силу чего прошлое постоянно переписывается с точки зрения последнего победившего принципа. При этом задача сводится к тому, чтобы предсказать победителя и «отдаться» ему, духовно отождествиться с ним, встать на сторону «передового», отрекаясь от прошлого как «отсталого». В своем акцентировании этой проблемы Новгородцев противостоял не только позитивизму и историзму, но и основному руслу русской философии начала XX века, а именно метафизике всеединства, имевшей в себе при всех возможных оговорках антиперсоналистический заряд.

Еще в 1902 году в речи, произнесенной перед защитой докторской диссертации, Новгородцев говорил: «Если бы я теперь захотел точнее определить тот главный интерес, который определил направление моего творчества, то я должен сказать, что он заключается в исследовании вопроса о самостоятельном значении нравственного начала. Оно представляет собой разрыв с традициями исключительного историзма и социологизма и переход к системе нравственного идеализма. То, что мы вносим, то, что мы предлагаем, это вечные основы морального сознания и прежде всего – принцип личности и ее безусловного значения» [2, с. 7].

Личность оказывается для мыслителя онтологическим центром, пучком световых лучей, с помощью которых только и можно высветить проблемы бытия и познания.

Вокруг П.И. Новгородцева и его идей сложилась целая школа философии права и философии общества. Его непосредственными учениками являлись И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, Н.Н. Алексеев, В.А. Савальский, А.С. Яценко, Г.В. Флоровский. Его идеи разрабатывались С.Л. Франком (которого, кстати говоря, именно Новгородцев привлек к участию в известном сборнике «Проблемы идеализма»), С.И. Гессеном и другими. Основанный Павлом Ивановичем в годы эмиграции в Праге Русский юридический факультет также выпустил целый ряд выдающихся ученых, на которых отразилось влияние традиции школы. Среди них следует прежде всего упомянуть В.В. Леонтовича, автора фундаментального труда «История либерализма в России. 1762–1914», а также Г.М. Каткова.

Теоретик и историк права, философ и политический деятель, П.И. Новгородцев стоял у истоков русского духовного ренессанса начала XX века, органической частью которого являлась разработанная мыслителем концепция «возрожденного естественного права». Вместе с другими представителями этого направления он проделал путь от неокантианских идей к православной философии и от неолиберализма к своеобразной форме либерального консерватизма. Новгородцеву удалось выявить и подробно проанализировать ряд значимых идей, без которых невозможно представить себе развитие теории правового государства:

- идеи народного суверенитета и автономии личности,
- естественных прав человека,
- свободы и равенства людей,
- соотношения права и власти, нравственности и права и др.

Проблема *общественного идеала* поднималась еще во времена Платона и Аристотеля. Наиболее остро проблема идеала вообще и общественного в частности была поставлена в немецкой классической философии. Первенство в этом вопросе принадлежит И. Канту. По его мнению, для человека характерно свободное, то есть сознательно совершаемое действие в согласии с универсальной, всеобщей целью человечества. Идеал и есть это представление об итоговом совершенстве человеческого рода. Он включает в себя, таким образом, осознание того, что «человек есть самоцель собственной деятельности», и ни в коем случае не средство для кого-то или чего-то, будь то Бог или вещь в себе. Согласно толкованию Канта, идеал оказывается абсолютно недостижимым или достижимым лишь в бесконечности. Идеал, как горизонт, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. Между каждой ступенью совершенствования человеческого рода и идеалом всегда лежит бесконечность. Это понимание воспринял «правоверный неокантианец»

П.И. Новгородцев в своем фундаментальном труде «Об общественном идеале».

Когда вопрос об общественном идеале ставится в качестве философской проблемы, то ожидаемое при этом ее решение, по мнению П.И. Новгородцева, должно иметь не частное и временное, а общее и безусловное значение. Речь идет в таком случае не о тех изменчивых исторических идеалах, которые различаются от времени и места, от национальных особенностей и партийных позиций, а о том *всеобщем идеале*, который всегда один и тот же и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни. Говоря короче, тут ставится вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один.

В этом отношении все философские построения общественного идеала, в том числе и «утопия земного рая», стоят на совершенно правильной почве: в их исканиях безусловной правды жизни проявлялось стремление к абсолютному идеалу, вне которого не может быть философского решения проблемы [3, с. 55]. Метафизики и позитивисты, представители объективного идеализма и сторонники экономического материализма сходились в этом отношении на общей почве практической тенденции, подтверждая таким образом первенство нравственной потребности над различием теоретических взглядов.

Но прежние утопические построения, будучи правильно практически направленными, имели коренные ошибки в своих теоретических предпосылках. Выявить эти ошибки и затруднения важно потому, что таким образом мы сразу можем определить отправную точку для понимания поставленной проблемы. Стремясь к отысканию абсолютного идеала, «утопии земного рая», полагали, что он может быть не только безусловной целью прогресса, но также и *практической действительностью*. От несовершенных общественных форм предлагается перейти к безусловной гармонии нового мира, от противоречий, неизбежно проявляющихся в истории, возвыситься к незыблемому согласию и единству. Как разрешить эту задачу? Какие найти средства для свершения этой величайшей из всех реформ? В этих утопиях переход к абсолютной гармонии понимается не как временное и частичное улучшение существующих условий, а как коренное и всецелое их преобразование, после которого возврат к прошлому становится уже невыносимым. Это последняя и окончательная ступень совершенства, далее которой идти некуда.

Очевидно, что мысль о таком последнем состоянии резко расходится со всеми нашими представлениями о прогрессе. Такое состояние не столько завершает, сколько прерывает историю, прерывает трудный и сложный процесс культуры с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы. По словам философа, царство

культуры уступает тут место царству благодати. Но если так, то единственно последовательный взгляд на это будущее состояние есть этап, который переносит мысль о нем за пределы истории, в область эсхатологии. В этом учении о «последних вещах» место философского анализа занимает верующее сознание. Вдумываясь в понятие абсолютно осуществленного идеала, мы должны сказать, что оно становится ясным лишь тогда, когда сочетается с верой в чудо всеобщего преобразования. Имеется в виду выход из естественных условий в сверхъестественные, когда действительно откроются «новое небо и новая земля», как образно рисует этот идеальный момент один из религиозных философов: «Старый мир, вызрев и до конца пройдя страдальческий путь свой, с торжественной осанной сорвется со своей эмпирической оси и на руках ангелов будет вознесен к престолу Всевышнего» [4, с. 260]. Вот язык религиозного сознания, который верит в чудеса и тайны и открыто говорит о них.

Но такой же язык усваивают и те, которые веру в небесное блаженство заменяют идеей земного рая. Когда в XVIII веке последователи Руссо мечтали о наступлении нового царства правды и добра, они возвещали о «чудесах республики», где все примет новый образ, все просияет новым светом. Когда в XIX столетии Энгельс и Маркс говорили о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», они незаметно для себя повторяли ту же мысль о переходе в другой мир, где все отношения станут иными. П.И. Новгородцев по этому поводу высказывается так: «Все равно, говорят ли нам о граде вышнем и потустороннем или о здешнем земном рае, переход к абсолютному совершенству мыслится как результат преобразования и чуда, и притом чуда не частичного и временного, а всецелого и всеобщего. Тут имеется в виду коренной переворот, окончательное и абсолютное перерождение» [3, с. 8]. С этой стороны невозможно усмотреть различие между эсхатологическими учениями о будущем «царстве благодати» и социологическими представлениями о земном рае. При всем огромном разногласии в понимании «абсолютного блаженства», переход к нему там и здесь одинаково рисуется в виде прыжка в иной мир, лежащий за пределами обычных отношений. Но то, что в одном случае исповедуется ясно и открыто, в качестве догмата подлинной веры, в другом – утверждается туманно, как будто в виде результата научных заключений. Но здесь нужно отметить, что наука не знает прыжков и перерывов в причинном ряду явлений. Она говорит, что лучшее будущее наступает медленно и постепенно, осуществляется частично и неполно. Она утверждает, что даже революции не представляют собой катастрофических перерывов действительности, а являются завершением медленно подготовлявшихся процессов, в которых настоящее и будущее неизбежно сочетаются с прошлым.

Тяготение самых противоположных учений к идее преобразования, продолжает далее Новгородцев, в результате которого создается светлое царство будущего, является естественным результатом осознания того, что полное осуществление идеала возможно только за пределами конечных явлений. Если взять самое общее понятие об идеале, согласно которому он представляется как «совершенство жизни», как «согласие в полноте определений», то ясно, что в своем чистом и безусловном выражении по отношению к миру относительных явлений он представляет задачу *сверхисторическую*. Вместить абсолютное совершенство в относительные формы, осуществить здесь, на земле, «вечное царство незыблемой правды» – это было бы чудом, непонятным для обычного сознания.

Признавая необходимым понятие абсолютного идеала в качестве исходного в философии общества, необходимо вместе с тем признать, что считать его осуществимым в условиях действительности ошибочно. По мнению Новгородцева, «необходимо иметь перед собой такой идеал для того, чтобы в свете его созерцать прогресс общественных форм, чтобы иметь критерий для различения вечных святынь от временных идолов и кумиров, чтобы знать направление, в котором следует идти». Философия общества должна отвергнуть мысль о конце прогресса, о завершении человеческих стремлений. Она должна признать, что историческая жизнь человечества всегда останется областью неизменного стремления и беспокойства, областью исканий и неудовлетворенности. Общественный прогресс в понимании П.И. Новгородцева – это «плавание по безбрежному морю», а для этой земли – «не преображенной, не новой, не иной – нет будущего рая, нет пристани и счастливого конца» [3, с. 60].

Прогресс относительных явлений бесконечен, но в каждой ступени этого относительного прогресса осуществляется Абсолютное. Как бы ни казались разорванными и случайными отдельные звенья исторического развития, все они связаны общим и высшим смыслом. Этот *смысл истории*, по Новгородцеву, образуется не фактической связью отдельных народов и эпох, не совместной работой их для будущего, а трансцендентным единством абсолютного идеала и одинаковым стремлением всех к этому идеалу. Если связь истории идеальная, а не фактическая, то для признания единства исторического процесса нет необходимости утверждать, что в развитии человечества каждая последующая эпоха имеет цену только по отношению к последующей. Каждый исторический миг полон, замкнут по-своему, каждый период имеет свою ценность и завершение. Из этого вытекает, что абсолютное идеальное состояние не стоит искать среди относительных ступеней исторического и морального прогресса.

Таким образом, философия общества и культуры не может вывести свои основные понятия, исходя из допущения существования временной гармонии будущего идеального строя, который якобы осуществится в

конце истории. Ее построения должны соответствовать вечной гармонии абсолютного идеала, которая одинаково возвышается и над концом истории, и над ее началом и одинаково осуществляется на всем ее протяжении. Из этого очевидно, по мнению Новгородцева, что в *центре построений философии культуры должна быть поставлена не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал Добра*, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения, для каждого лица. *Вечный идеал Добра обязывает признать в истории иную подлинную реальность – живую человеческую личность*, через которую должны быть осуществлены идеальные требования.

Новгородцев, следуя Канту, считает, что *личность* представляет ту нравственную основу, которая, прежде всего, должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала. Она никогда не должна быть рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности. Но, в отличие от Канта, он идет от определения абсолютного идеала и его содержания. Если сущность общественного идеала заключается в требовании абсолютного совершенствования, то в применении к общественной жизни это требование должно найти для себя такую цель, которая могла бы воспринять силу бесконечного стремления и явиться образом абсолютного. «Такой целью, – говорит П.И. Новгородцев, – может быть только живая человеческая личность, которая в своем бесконечном стремлении отражает причастность свою абсолютному закону добра. В области общественных явлений не может быть какой-либо другой высшей нормы, кроме той, которая должна руководить человеком в его личной жизни» [3, с. 67].

Входя в общественный союз и вступая на путь общественного прогресса, личность, по мнению Новгородцева, не утрачивает своего безусловного значения. Общество не может стать для нее высшей целью, которой она должна быть нравственно подвластна в качестве простого средства. Основное содержание понятия общества сводится к тому, что общество есть союз лиц. Вследствие этого значение общества всецело обуславливается качеством составляющих его единиц. Подобное определение общества имеется у Б.Н. Чичерина. Общество имеет и другое определение: взаимодействие лиц, закрепленное в известных нормах совместной жизни, например, в учреждениях и нравах. Однако очевидно, что при таком определении общество зависит от взаимодействия лиц, налагающих печать своей воли и своего сознания на формы общественной жизни.

Новгородцев полностью прав в том, что временные и конкретные средства осуществления абсолютного идеала (народовластие, парламентаризм, социализм и т.п.) не следует принимать за существо

самого идеала: «В отличие от всех временных исторических форм общественной жизни личность, как отражение абсолютного духа, сама есть источник всего этого разнообразия конкретных форм. Личность – это бесконечность возможностей, это – безграничность перспектив и в этом смысле есть образ и путь осуществления абсолютного идеала» [3, с. 120].

Мысль о беспредельности прогресса открывает бесконечный простор для свободных исканий и свободного творчества: каждый конкретный идеал с этой точки зрения признается лишь временным, оставляющим место для критики, для пересмотра, для дальнейших усилий. Это воззрение Новгородцева пронизывает дух терпимости и свободы. Он подвергает критике идеи «принудительного построения жизни», делает ценные и справедливые замечания. Такие идеи часто выражают мыслители, приходящие в отчаяние от общего хода человеческой жизни, от «необъятного моря человеческих бедствий», делающие вывод, что если нельзя облагодетельствовать и спасти всех, то следует спасти хоть немногих. Как часто, начиная с Платона, мечтали о счастливых островах и колониях, о замкнутых государствах; и не только мечтали, но пытались осуществить эти мечты на практике: стоит лишь вспомнить проект блаженной Икарии, опыты учреждения фаланстер, братства сенсимонистов. Иногда с этим сочетается мысль об упрощении жизни, о бегстве от культуры, о приближении к естественному быту, и тогда возникают проекты и опыты робинзонад, вроде наших земледельческих колоний в духе Толстого.

Осуществление общественного идеала кажется тут легким и простым: вместо того, чтобы дожидаться, пока разовьются массы, пока просвещение проникнет повсюду, пока изменятся все люди, взять немногих счастливых избранников судьбы и примером их образцовой жизни показать, что люди могут достигнуть, если они захотят следовать определенному плану жизни. Но в каких бы ярких красках ни рисовали нам прекрасную гармонию идеального общества, нужно знать одно: в своем осуществлении гармония эта неизбежно превратится в принудительную задержку личного развития. Таков вывод П.И. Новгородцева.

Из особой природы нравственного отношения между обществом и личностью вытекает важное положение: между двумя началами (личным и общественным) всегда останется известное несоответствие и не может быть полной гармонии. Подобное положение высказывал ранее в труде «Оправдание добра» В.С. Соловьев, что говорит о преемственности в развитии русской философской мысли. П.И. Новгородцев указывает, что задача полного согласования личности со средой относится в бесконечность. Личность и общество есть начала соотносительные, но не совпадающие. Только на основе этого положения может быть решена проблема примирения индивидуализма и коллективизма. Идея гармонии

личности с обществом приводит к поглощению одного начала другим: или личное совершенствование растворяется в общественном прогрессе, или, наоборот, общественный прогресс ставится в исключительную зависимость от личного совершенствования. Так создаются крайности нравственного объективизма и нравственного субъективизма.

Концепции русских неолибералов, казалось бы, нарушают сложившуюся дифференциацию общественно-политических позиций:

- этатистской (государственно-попечительской) и
- гражданской (ориентированной на высокую степень автономии гражданского общества и составляющих его групп).

Мы считаем, однако, что они, с одной стороны, отвечают *национальным культурным «архетипам»* социальной справедливости солидарности, коллективизма, а с другой – отражают общецивилизационные тенденции, выраженные в социальной ориентированности доктрин технологического детерминизма.

В России, как показывает изучение работ русских либералов XIX – начала XX в., имелись традиции либерализма. Составляющие либерализма: индивидуальность, не отождествляемая с индивидуализмом, свобода, не сводящаяся к своевластию, господство права в общественной жизни, местное самоуправление, консенсус, вбирающий многообразие культур, стилей жизни и мышления – все это способно послужить становлению свободной личности в России, решить проблему «человек – общество» во всем взаимодействии и взаимосвязи. Либеральная модель общественного развития русских мыслителей далека от того представления о современном «неолиберализме», которым пугают наивных читателей и слушателей наши современные «правые». Она предполагает:

- личностную автономию при условии соблюдения организационно-правовых рамок;
- плюрализм культурных образцов и толерантность в их исполнении и обмене (при наличии общей стратегии);
- демократичный и коллегиальный стиль управления, наличие «общего дела», преобладание отношений «по горизонтали»;
- выработку приоритетных решений «снизу вверх»;
- преобладание индивидуально-личностных начал, стремление к их гармонизации с общественными интересами.

Заслугой русских либералов является защита принципа незыблемости права, четкое разделение сферы нравственности и права, защита права собственности, свободного рынка, автономии экономической деятельности. Неолиберализм XX в. предложил оптимальную модель общества для России, которая предполагает: усиление роли государства; социальное партнерство в обществе; политику уступок широким слоям общества (социализации); социальное законодательство (право на



гарантируемый социальный минимум); политическую демократизацию (реализацию основных прав и свобод человека); примат личности.

Представители русского либерализма выдвинули при этом принцип опережающего развития культуры по отношению к социальным подсистемам общества. Новые социальные институты могут создаваться лишь при условии созревания культурных предпосылок и путем отбора наиболее жизнеспособных образцов. При этом исключается прямое копирование и перенесение на национальную почву образцов иной культуры без их предварительной адаптации и ассимиляции в рамках сложившихся институциональных структур.

Отрадно отметить, что, во-первых, либеральные модели гражданского общества, правового (социального) государства, разделения ветвей власти, организации местного самоуправления стали сегодня универсальными общечеловеческими ценностями. И во-вторых, названные концепты и ценности прочно вошли в практику и духовную жизнь нынешнего российского общества.

Однако современный российский опыт свидетельствует, что может появиться своеобразный «рубеж», который не позволяет многим гражданам в силу экономических, социальных, гуманитарных трудностей их жизни реализовать свои субъективные права и свободы. Существует правовой механизм, предлагаемый юридической наукой в качестве выхода из этой ситуации. Он предполагает, с одной стороны, чтобы каждый гражданин осознавал свои права и свободы в качестве реальной силы, способной изменять действительность в его интересах, обладал решимостью их отстаивать. С другой стороны, государство и гражданское общество должны поддержать человека в его борьбе за собственные права.

### *Список литературы*

1. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Paris, YMCA-PRESS, 1983.
2. Новгородцев П.И. О задачах современной философии права. СПб., 1902.
3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Изд-во «Пресса», 1991.
4. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. М., 1991.

**Е.И. Лозина**  
(Курск)

## **СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИКИ НЕНАСИЛИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

*Испокон веков мы можем наблюдать проявление агрессии и зла, идущее от человека, по отношению к себе подобному. Историко-философские предпосылки концепции ненасилия представляют собой крайне важную ценность в изучении этого вопроса. Идеи ненасилия мы находим в религиях и культурах всех народов. Индуизм, буддизм и даосизм подчеркивают преобразование внутреннего мира человека, если он откажется от насилия.*

*Ключевые слова: ненасилие, насилие, справедливость, мораль, этика.*

*Keywords: nonviolence violence, justice, morality, ethics.*

\* \* \*

Ненасилие как феномен традиционной и современной культуры хранит очень длительную историю. Ненасилие лежит в основе этических и социальных доктрин и практик, оно представляет собой определенную систему ценностей. Содержание парадигмы ненасилия раскрывается в полном отказе от использования насильственных действий для осуществления различных целей.

Этимологическая характеристика слова «ненасилие» прослеживается ясно. Ненасилие – это «насилие» с отрицанием. Это понятие в своем значении восходит к древнеиндийскому термину Ахимса. Как термин, который обозначает важнейший и главный принцип в учениях индуистов, ведических школ, джайнов и буддистов, ахимса – это образ поведения и действий, главным условием которого является непричинение вреда всему живому. Мы знаем, что древнеиндийские религии проповедуют идею мира, который наполнен страданием, и в этом контексте ахимса, как некая стратегия поведения, ставит перед собой цель уменьшить зло в мире. Ахимса не допускает насилие никоим образом – ни делом, ни словом и даже помыслом.

Мохандас Карамчанд Ганди, один из главных проповедников ненасилия, сказал: «Ахимса – основа для поисков истины. Поиски эти тщетны, если они не строятся на ахимсе. Все мы из одного теста сделаны, все мы дети одного Творца, и божественные силы в нас безграничны. Третировать человеческое существо — значит третировать эти божественные силы и тем самым причинять зло не только этому существу, но и всему миру. Для меня всегда было загадкой, как могут люди считать для себя почётным унижение ближнего» [1, с. 203].

История развития принципа ненасилия имеет долгий путь. Одно из самых первых упоминаний о принципе ненасилия мы находим в содержании священных писаний, которые почитали джайны –

представители древней дхармической религии, которая появилась в Индии около IX–VI веков до нашей эры. Однако принцип ахимсы в большей степени известен благодаря буддизму, но есть вероятность того, что именно джайнизм стал отправной точкой в формировании этого священного правила, без которого соблюдение предписаний, относящихся к религии буддистов и джайнов, невозможны.

В буддизме главным произведением, содержащим информацию об ахимсе, является «Дхаммапада» – собрание изречений Будды в стихотворной форме. Вот что мы читаем о ненасилии: «Насилием можно на время помешать людям делать то, что они хотят делать, но такая установка будет только на время. Как плотина не может остановить воду реки, так никакое насилие не может изменить ни чувств, ни мыслей людей и не может уничтожить их, а мысли и чувства рано или поздно вызовут свое исполнение» [3, с. 132].

Издревле Золотое правило нравственности лежит в основе религиозных и философских учений Запада и Востока и является основополагающим этическим принципом для всего мира. По мнению многих исследователей, в положении «Золотого правила нравственности» также проявлен принцип ненасилия. Первые упоминания о нем мы находим в «Поучениях писца Ахикара». В сочинении Конфуция (552 – 479 до н. э.) «Лунь Юй» находим такое толкование: «Цзы Гун спросил: существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь? Учитель ответил: Это слово – снисхождение (в других переводах – “взаимость”, “забота о людях”, “великодушие”, “сострадание”). Не делай другим того, чего не пожелаешь себе» [6, с. 233].

Этическое послание Иисуса Христа, выраженное им в Нагорной проповеди, является вершиной «Золотого правила».

В Евангелиях от Матфея и Луки сказано: «Итак, во всем как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так поступайте и Вы с ними, ибо в этом закон и пророки» [4, 7:2]; «И как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так и Вы поступайте с ними» [4, 6:31].

С рождением христианства появляются многие школы и церкви, которые проповедовали ненасилие в рамках христианской традиции. Самые известные секты в этом плане – менониты, гернгутеры и квакеры. Они в контексте христианского учения не допускают употребления оружия для сопротивления и даже не идут на военную службу. Приведем в пример движения меннонитов, которые возникли в 1530–е годы в Нидерландах в ходе реформационного движения. Их принципиальный пацифизм выразился в выступлении против интересов государства, что породило форму пассивного протеста: каждый раз, когда меннонитам нужно было проходить военную службу, они массово эмигрировали.

Квакеры возникли в годы революции в Англии (середина XVII века). Их представления о жизни формулируются в виде принципов или

«свидетельств», в которых провозглашаются следующие мысли: о равенстве всех перед Богом, категорическое неприятие любых форм угнетения, дискриминации одних людей другими, равноправие между мужчиной и женщиной, борьба против рабовладения. Также они не присягают в суде и не дают клятв. [5, с.749].

Таким образом, ненасилие, как общее этическое учение, выступает в качестве непрекословного табу на насилие. Как некоторая программа определенной деятельности, ненасилие разрешает те конфликты, которые обычно решаются с помощью морально разрешенного насилия.

Все религии, философские учения и культуры содержат в себе идеи ненасилия. Религиозные и философские учения Востока проповедуют преображение внутреннего мира человека как результат освобождения своих мыслей и действий от насилия. Культурная жизнь Запада огромное значение придает внешнему освобождению и практической деятельности. Ненасилие – это культурно-мировоззренческая форма оппозиции насилию во всяких его проявлениях.

Ненасилие стоит наряду с человеческим существованием, его следует развивать каждому человеку, а затем можно и переходить к коллективной деятельности. Ненасилие признает существование зла не в людях, а в структурах, то есть оно и ведет борьбу против структур. Цель этики ненасилия – преодоление несправедливости на ступени совести.

Ненасилие предполагает некоторые принципы, которые необходимы для понимания человека: человек выступает высшей ценностью во всем мире, следовательно, к нему необходимо относиться с глубоким уважением; совесть – это неотъемлемая часть человеческой природы, значит, человек способен изменять свою жизненную позицию (ненасилие доверяет человеку и верит в гуманность); принцип ненасилия предполагает изучение методов и правил ненасильственных действий, а именно самосовершенствование и самодисциплину индивида, налаживание контактов, диалогов, а также гражданское неповиновение. Всему вышеперечисленному необходимо учиться для полного понимания, ради чего ты идешь по стези ненасилия. Таким образом, ненасилие – это «философия и образ жизни, которые на основе верховенства правды, любви предполагают личные, социальные и межнациональные изменения ради преодоления несправедливости в достижении мира и примирении» [2, с. 19].

Ненасилие – это неотъемлемый элемент общественных отношений и политической жизни. Насилие же, это такое общественное отношение, в рамках которого одни индивиды или группы, используя внешнее принуждение, которое подвергает жизнь угрозе, подчиняют под свой гнет других. В данном контексте вытекает факт социального характера насилия, то есть применения его во всех сферах общественной жизни. Ненасилие ведет борьбу с социальной несправедливостью. «Учение о непротивлении

злу насилем не есть какой-либо новый закон, а есть только указание на неправильно допускаемое людьми отступление от закона любви, есть только указание на то, что всякое допущение насилия против ближнего, во имя ли возмездия и предполагаемого избавления себя или ближнего от зла, несовместимо с любовью» [1, с. 36].

Философия ненасилия включает в себя идеологические, этические, жизненные принципы и правила. В их основе заложено признание человеческой жизни и всего живого на Земле как высшей ценности. Ненасилие борется против социальной несправедливости. Ненасилие устанавливает запрет на насилие без всяких условий. Данный принцип признает необходимость, оправданность и целесообразность отказа от насилия в решении каких бы то ни было социальных, политических конфликтов. Цель учения не победа над врагом или противником, но преодоление несправедливости при помощи ненасильственных методов. Философия ненасилия содержит абсолютную и условную форму. Абсолютное ненасилие отрицает использование насилия в любых проявлениях. Условное ненасилие допускает такие ситуации, в которых насилие может быть обоснованным. Например Ганди был сторонником условной формы ненасилия, он придерживался того мнения, что если придется делать выбор между трусостью и причинением зла, то достойнее выбрать насилие.

Идея ненасилия прошла долгий путь формирования и никогда не теряла своей актуальности. Теория ненасилия терпела значительные изменения на протяжении всей истории человечества и ей присуща определённая преемственность, но в каждый промежуток времени этого развития стремление к искоренению насилия как проявления зла оставалось неизменным. Вместе с развитием идеи о ненасилии по отношению к людям также развивался принцип ненасилия по отношению к животным. Во всех учениях принцип ненасилия не требует обоснования, это заповедь, которая применяется без каких-либо условий. В истории ненасилие существовало во всех религиозных и философских учениях, как теоретическая основа, однако в XX веке появляется ненасилие как теория и, что еще важно, как практика и это связано с заслугой Л.Н. Толстого, М. Ганди и А. Швейцера.

Таким образом, в философии ненасилия человек – это высшая ценность из всего существующего на Земле, к нему следует относиться с глубоким уважением без каких-либо исключений. Каждый человек наделен совестью, следовательно, он несет в себе чувство развития и справедливости. Ненасилие требует от человека самодисциплины и самосовершенствования.

***Список литературы***

1. Ганди М. К. Моя жизнь. СПб.: АЗБУКА, 2013. 480 с.
2. Госс Ж. Ненасилие: философия, этика, политика / отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: Наука, 1993. 188 с.
3. Дхаммапада. М: Изд-во восточной лит.,1960. 423 с.
4. Новый Завет. К.: Свято-Успенская Киево-Печерская лавра, 2007. 1028 с.
5. Пучков П.И. Квакеры // Народы и религии мира: Энциклопедия. М.: БРЭ, 1999. 930 с.
6. Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1987. 302 с.

**И.А. Силенин**  
(Курск)

## **СМЕРТЬ КАК ЭКСПЛИЦИРУЮЩИЙ СВОБОДУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА**

*В статье анализируется проблемное поле места человека в мире. В фокусе размышлений находится уникальность экзистенции как формы бытия, а также освещается специфика концепции М. Хайдеггера. Показывается, что бытие к смерти как бытие к возможности обнажает перед людьми их заброшенность, которая позволяет обнаружить смысл своего существования и определить человека как существо свободное.*

*Ключевые слова: смерть, свобода, временность, бытие, экзистенция.*

*Keywords: death, freedom, temporariness, being, existence.*

\* \* \*

Вопрос о месте бытия человека в мире не теряет своей актуальности: сменяющие друг друга эпохи каждый раз по-новому перекраивают исторически сложившиеся пласты культуры, задавая уклад и ценности, поднимая нерешенные проблемы человеческой жизни. Вновь и вновь он подвергается осмыслению человеком, помещенным в измененные исторические условия, рожденным в другой культуре, познающим мир с иной точки зрения.

Ответ на этот вопрос предполагает возвращение философии к истокам зарождающейся проблемы, чтобы на основе анализа динамики общественного мировоззрения в культурно-историческом континууме дать ответ на насущные современности его аспекты.

Представителем такой прогрессирующей идеи выступил Мартин Хайдеггер, впервые наиболее полно отразивший опыт предшествующих исследований в инновационной и актуальной в технологичном обществе концепции человеческого бытия.

Мир обретает антропологические смыслы через бытие человека, поскольку человек – единственное существо, размыкающее бытие в понимании для самого себя. Основоюстройство понимания мира исходит из недр его субъективности, обнаруживая принадлежность к человеческому присутствию. Тогда все события его жизни, преломляясь в интерсубъективном пространстве личности, эксплицируются в качестве бытийных априорных характеристик экзистенции – экзистенциалов – «модусов, в которых экзистирует присутствие» [3, с. 64].

Определяющими в принятии бытием того или иного экзистенциала выступают центральные модусы Dasein: существование собственное и несобственное. Возможность же выбора между ними и есть способ

актуализации экзистенции, который человек берет на себя, обнажая априорную для своего бытия свободу [2, с. 60].

Аспект временности как один из основополагающих в экспликации экзистенциальной аналитикой человеческого бытия включается в смысложизненный континуум, будучи опосредованным феноменом смерти как категорией фактичности: «Смерть – способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть» [3, с. 245].

Отсюда человеческое бытие есть бытие, интенционально стремящееся к собственному окончанию. Однако его целостность обусловлена смертью не как завершающим аккордом жизни, но как феноменом, неотрывным от жизни в каждый ее момент.

Бытие к-смерти может быть подлинным и неподлинным, что позволяет говорить о нем как о проявлении свободы выбора в способе бытия: исходя из принимаемого им характера, следует актуализация экзистенции в аспектах ее собственности либо несобственности.

Бытие к-концу как модус подлинности бытия к-смерти есть «наиболее своя, безотносительная и необходимая способность быть», тогда как бытие людей, «Man», вносит некую успокоенность, покрывающую страх экзистенции за собственное небытие, отдаляя человека от собственной и неотторжимой возможности [4, с. 251].

М. Хайдеггер отмечает: «Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы... Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [5, с. 22–23].

Значит ли это, что невозможность свободы обусловлена падением – растворением в бытии других – как основообразом бытия повседневности? Нет, поскольку падение есть лишь защитная реакция человека перед ужасающей невозможностью собственного бытия. Оно маскирует подлинное бытие личности бытием наличным, то есть бытием, «утопленным» в повседневности, скрадывая исходное и априорное понимание смерти, разделяя ответственность за личную конечность на каждого члена общества, нивелируя смерть до повсеместно встречающегося и незначимого события.

Так бытие держится несобственного экзистенциала бытия к смерти: смерть человеку открыта, но как конец жизни, грозящий разрушением его планов, внушающий ужас перед потусторонним и неопределенным нечто, провоцирующий отшатывание в озаботившуюся повседневность [1, с. 439].

Собственное же бытие к смерти как модус, эксплицирующий свободу, «не может уклоняться от наиболее своей, безотносительной возможности, в этом бегстве ее скрывать и перетолковывать для понятности людей» [3, с. 260].

Бытие к смерти конституируется в бытии к возможности как специфичной способности присутствия; человек, чье бытие разомкнуто



пониманием смерти как *своей* возможности, «заступает в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступание» [3, с. 262].

Отсюда бытие к смерти есть истинный способ экзистенции – смысл (истина) человеческого бытия – есть заступание в «наиболее свою, безотносительную возможность» [5, с. 26].

Примечательно, что люди, чья позиция относительно собственной конечности стойко негативна, а сам факт невозможности экзистенции внушает ужас и воспринимается исключительно как зло, с приближением смерти вынуждены признать, что именно эта пограничная ситуация обнажает смысл существования [1, с. 361].

Таким образом, бытие к смерти как бытие к возможности обнажает перед людьми их заброшенность, а вместе с ней обезличенность и несобственное существование, поскольку смерть всегда личностна.

Открывая бытие в модусе, предполагающем собственное бытие, человек находит смысл своего существования, а также обретает себя как существо свободное: свободное к смерти как собственной уникальной возможности, определяющей неповторимость его бытия как бытия человека. Ибо конечность порождает свободу, которая тождественна ответственности, а ответственность – суть раскрывающий смысл бытия элемент.

### *Список литературы*

1. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, 2003. 701 с.
2. Бурханов А.Р. Мартин Хайдеггер об экзистенции и экзистенциалах человеческого бытия // Вестник Бурятского государственного университета. 2013. №6. С. 57–61.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академ. проект, 2015. 460 с.
4. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сб.: пер. с нем./ под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.
5. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.

**А.А. Телегин  
(Курск)**

## **ГЕРОНТОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ И.И. МЕЧНИКОВА**

*Интерес к теме старения не ослабевает на протяжении многих веков. В статье анализируются особенности историко-философского осмысления старости в работах русского физиолога И.И. Мечникова, являвшегося одним из самых интересных и оригинальных защитников «научного мировоззрения» в русской философии рубежа XIX–XX веков.*

*Ключевые слова: старость, геронтософия, русская философия, геронтология.  
Key words: old age, gerontology, Russian philosophy, gerontology.*

\* \* \*

Обращение к проблеме старости в России на рубеже XIX–XX веков не ограничивается рамками философской мысли, создавая проблемное поле для естественнонаучных дисциплин. Наиболее яркое выражение данный подход находит в работах И.И. Мечникова, заложившего, по сути, основы современной геронтологии. По словам историка русской философии В.В.Зеньковского, «...он был одним из самых интересных и оригинальных защитников "научного мировоззрения"», – направления в русской философии рубежа XIX–XX веков, характеризовавшегося «верой в единственность научных методов постижения бытия, преклонением перед научными приемами мысли, наивным рационализмом, отвержением (заранее) всякой метафизики» [1, с. 21].

И.И. Мечников, будучи признанным специалистом в области медицины, сравнительной эмбриологии, не ограничивается лишь чисто научными изысканиями, проявляет интерес и к философско-антропологическим темам (природы человека, продолжительности жизни, старости, смерти). Первые его попытки разобраться в этих вопросах относятся к 1871–1877 годам, когда в журнале «Вестник Европы» появляется ряд его статей относительно биологических дисгармоний, в особенности «дисгармоний человеческой природы». Обобщением этих представлений И.И. Мечникова станет цикл трудов «Этюды о природе человека», «Этюды оптимизма», «Сорок лет исканий рационального мировоззрения». В данных работах он ставит вполне конкретную цель – выработать рациональное мировоззрение в осмыслении природы человека, и в частности феномена старости.

Характерной чертой всех работ И.И. Мечникова является то, что в своих исследованиях он привлекает очень внушительный эмпирический материал, рассматривает разнообразные варианты старости и старения своих современников, близких людей. И.И. Мечников небезосновательно утверждает, что знакомство с биографиями великих людей очень

поучительно для изучения человеческой природы в целом. В пример им были приведены биографические сведения о Будде, Байроне, Шопенгауэре, Гартмане. К ним, считает он, можно было бы присоединить еще много менее известных имен.

Он предпринимает попытку исследования биографии Гете для подтверждения своих выводов относительно дисгармоний человеческой природы. И.И. Мечников пишет о поэте: «...зрелый и старый человек продолжает любить женщин, хотя и иным образом; он умудрен опытом и стал оптимистом, удовлетворив стремления личной жизни, он посвящает остаток дней своих на благо человеческое; достигнув столетнего возраста, он умирает с чувством высшего блаженства, и даже почти можно сказать, что он обнаруживает при этом инстинкт естественной смерти» [2, с.499].

И.И. Мечников сосредотачивает внимание на негативных представлениях пожилого образа. Он приводит различные примеры старости: «Старик физически является неприятным воплощением дряхлости; нравственно – он слепой и безжалостный эгоист; умственно он – ослабленный и ограниченный мыслитель, по существу сплетенный из старых ошибок и предрассудков и остающийся глухим для новых идей» [3, с. 192]. В другом месте читаем: «Старики чувствуют, что земное призвание их выполнено; им кажется, что каждый думает это о них и попрекает их за то, что они еще занимают место на земле; отсюда их недоверие ко всему окружающему, их зависть ко всему молодому; отсюда также их любовь к одиночеству и неровность настроения... Конечно, не все старики таковы: сердце иных остается молодым и бодро бьется в ослабевшем теле; но вообще старики мрачны, в тягость себе и другим, если они не окружены детьми и внукам, которые любят в них прошлое и прощают настоящее. Так сменяются для них годы, и каждый шаг вперед приближает их к концу поприща, каждый час проводит в них новую морщину, приносит им новую слабость, новое сожаление. Их тело ...дряхлеет, позвоночник слишком слаб, чтобы поддерживать их, и это придает им особенное положение, приближающее их к земле» [там же].

Тем самым И.И. Мечников подводит нас к выводу: «Несомненно, что старость – печальное состояние, для того чтобы проникнуть в сущность его, необходимо глубокое изучение» [там же].

Вместе с тем в своих геронтософских рассуждениях, нашедших отражение в «Этюдах о природе человека», «Этюдах оптимизма», И.И.Мечников *отвергает метафизический подход* к человеку, его старости. Так, в «Этюдах о природе человека» он оценивает попытки религии и философии уменьшить зло, происходящее от дисгармоний человеческой природы, как *неудовлетворительные*, подчеркивая, что смирение, проповедуемое религиями и особенно учением Будды, не в состоянии удовлетворить человечество, которое жаждет жить и взирает с ужасом не неизбежность смерти [3, с.141].

Обозревая историю геронтософских поисков в философских системах Платона, Аристотеля, Цицерона, Марка Аврелия, Бэкона, Шопенгауэра, Герберта Спенсера, Гартмана, Мечников резюмирует: «...припев всех философских систем постоянно один и тот же: преклониться перед неизбежным, т.е. смириться перед перспективой уничтожения» [3, с. 165]. Такая перспектива для И.И. Мечникова неприемлема. Поэтому он замечает: «...философские системы, с их признанием некоего метафизического целого, ... не могут иметь большого успеха» [2, с. 234]. Соответственно, для человека не остается ничего другого, как обратиться к науке с вопросом: не может ли она выяснить великую задачу жизни человека?

Концепция И.И. Мечникова нацеливает на положительное решение данного вопроса. В своих геронтософских этюдах он постоянно подчеркивает мысль о необходимости научного изучения старости. Изучение старости, по его мнению, имеет не только большой теоретический интерес, но в то же время и практическое значение. И.И. Мечников подчеркивает: «Старость – явление, которое может быть изучено методами точной науки, а последние со временем, быть может, установят правила для сохранения здоровья и силы в том возрасте, когда в настоящее время часто приходится прибегать к общественной благотворительности» [4, с. 22].

Защищая методологические основания своих геронтософских построений, он полемизирует, с одной стороны, с представителями философии и религии, а с другой – с медиками, физиологами, биологами (Пароди, Делаж и др.) Так, в «Этюдах оптимизма» И.И. Мечников пишет о несправедливости упрека в проповедовании слепой веры в успех науки. «Столь же несправедливо возражение, будто система моя построена на принципе конечной – метафизической цели... Я никогда не становился на метафизическую точку зрения» [2, с. 543].

Пытаясь преодолеть указанные, по его мнению, крайности методологии, И.И. Мечников пытается в своих этюдах прорисовать основные штрихи к портрету старости. Эта попытка сталкивается у него с необходимостью совместить два вида старости – старость физиологическую и преждевременную. Можно сказать, что эти виды предстают вариациями скалярной и векторной стратегий геронтософских поисков.

Рассматривая старость как период приближения человека к финалу жизни, одну из основных «дисгармоний» человеческого существования он видит в несоответствии современной продолжительности жизни оптимальному жизненному циклу человека. Анализируя известные ему лично и почерпнутые из литературных источников случаи достижения людьми столетнего или близкого к этому возраста, И.И. Мечников осуществляет попытку понять, почему стареет человек, выступает ли

старость человека явлением преждевременным. Так, одна из его идей состоит в том, что вследствие дисгармонии своей природы человек не следует нормальному развитию: «Первая часть его жизни проходит еще без особых отклонений; после зрелого возраста развитие наше более или менее извращается и кончается преждевременной и патологической старостью и слишком ранней и неестественной смертью» [3, с. 235].

В то же время он убеждается, что многие старики не были дряхлыми ни физически, ни умственно, что их организм функционировал совершенно нормально. Например, автор «Этюд о природе человека» пишет: «... тот факт, что многие люди в 70 и 75 лет еще хорошо сохранены как в физиологическом, так и в умственном отношении, не позволяет считать этот возраст естественным пределом человеческой жизни. Такие философы, как Платон, Зенон, Кант, поэты Гете и Виктор Гюго, и художники, как Микеланджело, Тициан и Франс Галс, создали иные из лучших своих произведений позднее возраста, считаемого предельным (75 лет)» [3, с. 83]. И.И. Мечников противопоставляет им примеры других стариков – с ярко выраженными признаками одряхления. Так в чем же дело, почему такое различие? Мало или много живет человек?

И.И. Мечников приходит к выводу: «Смерть стариков часто описывают как естественную, но она в громадном большинстве случаев зависит от болезней...» [4, с. 108]. Он пытается обосновать гипотезу о том, что «...дряхлость – преждевременная старость, составляет один из главных бичей человечества...» [4, с. 28]. Жизнь человека, по его мнению, искусственно укорочена. Он пишет: «Человеческая жизнь свихнулась, и старость наша есть болезнь, которую надо лечить, как всякую другую» [3, с. 9]. Он полагает, что продолжительность жизни должна определяться временем наступления инстинкта естественной смерти, то есть смерти, которая является логическим завершением жизненного пути человека и которая наступает тогда, когда человек устает от жизни и начинает смотреть на смерть как на полный и необходимый ему отдых.

Мыслитель подробным образом описывает признаки проявления инстинкта естественной смерти. «Под естественной смертью я подразумеваю явление, – пишет И.И. Мечников, – зависящее исключительно от самого организма, а не каких бы то ни было случайностей. Настоящая естественная смерть должна быть крайне редкой у человека» [4, с. 108]. Вот ее черты: «Достигнув глубочайшей старости и сохранив еще последние отблески угасающей мысли, старик чувствует, как слабеет со дня на день, члены его перестают покоряться слабеющей воле, кожа становится бесчувственной, сухой и холодной, конечности теряют всякую теплоту, лицо худеет, глаза впадают и зрение мутится, слова застывают на разверстых губах, жизнь покидает старика, начиная с поверхности к центру, дыхание затрудняется и, наконец, сердце перестает

биться. Старик потихоньку угасает, точно засыпает своим последним сном. Вот какова естественная смерть в строгом смысле слова» [там же].

У человека естественную смерть наблюдали недостаточно, о ней могут быть высказаны только гипотезы. Можно предположить, что при естественной смерти человек должен инстинктивно желать умереть. Это предположение развивает И.И. Мечников: «В настоящее время я изучаю старушку, которой приблизительно 105 лет. Ее физические силы и ощущения значительно ослабели, но чувства и умственные способности еще хорошо сохранились. Она не обнаруживает желаний умереть, но совершенно равнодушна к смерти, что, вероятно, предшествует развитию инстинкта естественной смерти» [4, с. 113].

В то же время И.И. Мечников отмечает: «Уже давно заметили, что старость очень сходна с болезнью. Поэтому вовсе не удивительно, что человек ощущает сильное отвращение к старости. Инстинктивное чувство подсказывает нам, что старость включает в себе нечто ненормальное. Без сомнения, ошибочно смотреть на старость как на физиологическое явление. Из-за того, что все стареют, принимать старость за нормальное явление можно лишь отчасти ... естественно стремиться устранить зло, приносимое старостью» [3, с. 201].

Геронтофский идеал И.И. Мечникова – естественная физиологическая старость. Следует, по его мнению, сделать возможным достижение человеком старости физиологической, развить инстинкт смерти (старость безболезненная, примиряющаяся со смертью). Естественная физиологическая старость – короткая, без явлений одряхления, с полным сохранением умственных способностей, но в конечном итоге с утратой жизненного инстинкта и заменой его инстинктом смерти. Необходимо, подчеркивает автор «Этюдов о природе человека», бороться с преобладающей картиной современной старости, которая представляет старость как возраст, уклонившийся от своего настоящего смысла, полный эгоизма, узости взглядов, негодности и злости. Физиологическая старость будущего, убежден И.И. Мечников, конечно, станет иной в этом отношении. Она видится ему оптимистично: «Старость, являющаяся при настоящих условиях скорее ненужной обузой, сделается полезным обществу периодом. Старики, не подверженные более ни потере памяти, ни ослаблению умственных способностей, смогут применять свою большую опытность к наиболее сложным тонким задачам общественной жизни» [3, с. 240].

### *Список литературы*

1. Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. Т. 1, ч. 2. Л., 1991.
2. Мечников И.И. Пессимизм и оптимизм. М., 1989.

3. Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961.
4. Мечников И.И. Этюды оптимизма. М., 1988.

**М.С. Филиппович**  
(Курск)

## **СПЕЦИФИКА ЯЗЫКА В ВЫРАЖЕНИИ ПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ У ФРИДРИХА ШЛЕГЕЛЯ**

*Статья посвящена классификации Ф. Шлегелем поэтического языка.*

*Ключевые слова: поэтический язык, немецкий романтизм, романтическая поэзия, поэтическая мысль.*

*Keywords: poetic language, german romanticism, nature, poetic thought.*

\* \* \*

Теория немецкого романтизма, разработанная Фридрихом Шлегелем, позволила сменить философскую парадигму в искусстве на рубеже XVIII–XIX вв. В ней был заново рассмотрен поэтический язык, который является главным инструментом передачи подлинного бытия.

В «Разговоре о поэзии» Ф. Шлегель пишет: «Язык, по его изначальному замыслу тождественный аллегории, – это его первое непосредственное орудие магии» [4, с. 415]. Смещение аллегории и поэзии наполняет содержание особым чувством, которое способно пробудить в нас интерес к познанию.

Для оформления «нового жанра в литературе» Фридрих Шлегель ввел термин «романтическая поэзия». Он считал, что этот жанр, в отличие от античной и классицистской трагедии, является выразителем духа современной эпохи. «Только она [романтическая поэзия], подобно эпосу, может стать зеркалом всего окружающего мира, образом эпохи. И она в наибольшей степени способна парить на крыльях поэтической рефлексии...» [3, с. 294–295].

Чтобы сформировать основу «универсальной романтической поэзии», Фридрих Шлегель вводит иронию для объединения обособленных видов поэзии с философией и риторикой, но помимо художественных вымыслов ирония должна внести в содержание «юмористическое одушевление» и нечто познавательное.

Одним из видов романтической поэзии, по мнению Фридриха Шлегеля, можно считать «поэзию интеллектуального созерцания». В творческом процессе поэт обречен, в положительном смысле, на бесконечное познание. Позже он станет смотреть на ранее написанное и корректировать, а после – подбирать подходящие слова. Процесс пересмотра, его критика и оценка станут барьером на пути к бесконечному. Так, в романе «Люцинда» Ф. Шлегель выделяет следующее поэтическое условие: вместо художественного произведения должен быть выдвинут свод формально-эстетических опытов. Поскольку романтическая поэзия трактуется и как поэзия интеллектуального созерцания, то суть произведения будет заключаться в научении читателя и самого автора:



эффект прочтения должен подтолкнуть их к критической оценке собственной жизни, способа ее выражения, осознанию несовершенства. Рассматривая «Люцинду» в качестве свода опытов, Шлегель хотел дать возможность стать выше собственной слабости, развивать себя в постоянном движении к бесконечному.

У «романтической поэзии» есть и другая интерпретация. Это, говорит Шлегель, трансцендентальная поэзия, содержание которой сводится к отношению реального и идеального. Трансцендентальное мышление делает свою собственную философскую работу объектом философствования. Поэзия должна «в каждом своем изображении изображать и самое себя, и быть всегда одновременно поэзией и поэзией поэзии» [1, с. 237].

Шлегель выдвигает еще один вид поэзии в дополнение к романтической – «естественная поэзия» (Naturepoesie). Естественная поэзия наполняется фантазией, которая способна раскрывать тайны природы. Сам факт наличия фантазии в поэзии, представленный в различных понятиях, образах, позволяет человеку обнаружить для себя новую сущность вещей или осмыслить их по-другому. «Естественная поэзия», как и «романтическая поэзия», обладает общим свойством – преобладанием субъективности. Последнее Шлегель приписывает поэту в качестве абсолютной свободы, которая раскрывается в произволе. Однако произвол – это результат гениальности личности. Романтическая поэзия у Шлегеля «бесконечна и свободна, и основным своим законом признает произвол поэта, который не должен подчиняться никакому закону» [2, с. 173].

Таким образом, через поэтическое измерение поэт делает понятной природу, стремится охватить ее сущность с разных сторон, чтобы показать всю полноту. Фридрих Шлегель предполагал, что язык может поэтизировать художественное сознание. Язык в произведении должен быть эмоциональным, и смысл не должен быть изменен. Способность фантазировать позволяет поэту прорицать природу, всматриваться в подлинную сущность. Посредством фантазии он представляет читателю поэтичных, романтических героев, которые становятся посредниками между собственно природой и человеческим духом. Поэт через поэтический язык помогает приблизиться к настоящей действительности.

### ***Список литературы***

1. Батюшков Ф.Д. История западной литературы / под ред. проф. Ф.Д. Батюшкова, при ближайшем участии проф. Ф.А. Брауна, акад. Н.А. Котляревского, проф. Д.К. Петрова и др. Электр. ресурс РГБ. 1912–1917 гг. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004008987#?page=275> (дата обращения: 20.03. 2018).

2. Берковский Н.Я. Литературная теория немецкого романтизма: Документы / под ред. Н.Я. Берковского. Л, 1934. 329 с.

3. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т.1 /вступ. статья, пер. с нем. Ю.Н. Попова. М.: Искусство, 1983. 479 с.

4. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т.2 /вступ. статья, пер. с нем. Ю.Н. Попова. М.: Искусство, 1983. 448 с.

**Е.Т. Шамарина**  
(Москва)

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАРТЕЗИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ ГИЛБЕРТОМ РАЙЛОМ**

*Гилберт Райл оспаривал картезианскую парадигму, которую считал основой «официальной теории» сознания. В статье исследуется его интерпретация учения Декарта и аргументация, направленная против дуализма. Выдвигается тезис о риторическом характере «мифа Декарта» и делаются выводы об отсутствии важных аспектов картезианского дуализма в интерпретации Райла.*

*Ключевые слова: Гилберт Райл, Декарт, дуализм, сознание, категории*  
*Keywords: Gilbert Ryle, Descartes, dualism, consciousness, categories*

\* \* \*

Гилберт Райл характеризовал свою главную работу «Понятие сознания» как «исследование разнообразных специфических ментальных понятий». Он предпринял попытку преодолеть идущий от Декарта раскол мира на *res extensa* и *res cogitans* (сферу физического и сферу ментального). Согласно Райлу, для отказа от сущностной теории нужно дать объяснение понятию сознания и привести обоснованную аргументацию с опорой на обыденный язык. Райл хотел избежать представления аргументов в формулах формальной логики, так как считал, что неформальные высказывания повседневного языка имеют свою ценность. Он был заинтересован в исследовании применения неформальной логики в философских аргументах.

Для распутывания интеллектуальных узлов в зависимости от их контекста Райл прибегает к разным по строгости аргументам, но важнейшим для него становится метод *reduction ad absurdum* (РАА), применяемый с целью показать нарушение логических правил при употреблении ментальных понятий. Нас будет интересовать реализация его аргументационной стратегии, выраженной в формулировке проблемы, её причин, обоснования интерпретации и решение, а также общие аспекты, связанные с «традицией критики».

Райл признает, что среди большинства философов, психологов и религиозных учителей широко распространено учение о природе и сознании, которое заслуживает быть рассмотренным в качестве «официальной теории» [2, с. 19], но, утверждает он, основополагающие принципы дуалистической теории не обоснованы и полны конфликтов.

По утверждению Райла, «официальная теория» восходит к Декарту, считавшему, что каждый человек обладает телом и умом, которые обычно сопряжены. Тело протяженно и подчиняется механическим законам, управляющим всеми телами в пространстве. Повседневная жизнь человека

публично наблюдаема, но сознание не общедоступно, поскольку оно не находится в пространстве и не подчиняется механическим законам. В «официальной теории» утверждается, что, по крайней мере, некоторые собственные психические состояния могут быть познаваемы несомненно. Таким образом, Райл полагает у Декарта раздвоенность жизни человека на два мира: сферу внешнего, принадлежащего физическому миру, и сферу внутренней деятельности собственного сознания. Но Райл утверждает, что эта противоположность внешнего и внутреннего миров – не что иное, как метафора, так как если пространственное существование сознания отрицается, тогда нельзя говорить о сознании как о находящемся «внутри» чего-то. Взаимодействия эпизодов публичной и приватной истории человека не могут быть описаны с помощью одной автобиографии внутренней жизни. Райл говорит: «ни самоанализ, ни лабораторный эксперимент не позволяют отследить их. Они являются теоретическими воланами, которые без конца перебрасываются от физиолога к психологу и обратно от психолога к физиологу» [2, с. 22].

Райл обращает внимание на два различных онтологических статуса в официальной теории: то, что существует, должно иметь физический или ментальный статус – как две стороны одной монеты. Таким образом, физическое существование занимает пространство и время, а то, что имеет ментальное существование, встречается не в пространстве, а только во времени. Райл утверждает, что в официальной теории налицо оппозиция разума и материи. Полярная противоположность физического и ментального выражается в наличии изолированных областей в ментальном мире, называемых «сознаниями», – личность есть призрак, таинственно притаившийся в механизме. Философ пишет, что в рамках официальной теории предполагается существование других сознаний подобно ему самому, но эта доктрина не может справедливо притязать на раскрытие индивидуальных характеристик другого сознания. Таким образом, заключает Райл, «...неизбежной участью души является её абсолютное одиночество. Встретиться могут только наши тела». Сам Райл допускает возможность суждения и описания ментальных тенденций чужого сознания на основании «корректного комментария» поведения субъекта.

Он утверждает, что вся официальная теория в принципе неверна. Эта теория является ошибкой особого рода, которую Райл назвал «категориальная ошибка». Далее он разъясняет: «Категориальные ошибки... суть те, которые совершаются людьми вполне компетентными в работе с понятиями, по крайней мере, в привычных для них ситуациях. И тем не менее, в абстрактном мышлении они упорно относят эти понятия к тем логическим типам, к которым они не принадлежат» [2, с. 27]. Поэтому Райл называет эту догму философским мифом. Он ставит задачу доказать ложность мифа, но не претендует на большее, чем исправление логики употребления ментальных понятий. Затруднительно дать определение

тому, что Райл называет «категориальной ошибкой», но можно продемонстрировать рядом забавных иллюстраций. Одна из них заключается в том, что иностранный посетитель, впервые обзеревающий университет Оксфорд или Кембридж, видит множество колледжей, библиотек, спортивных площадок, музеев, научных учреждений и административных офисов. Иностранец предполагает, что не увидел университет и спрашивает о его местонахождении снова. Он забывает, что университет есть способ организации совокупности всего увиденного им, и ошибочно считает, говоря о других учреждениях, таких как Crist Church и Бодлейская библиотека или Ашмолеанский музей, что университет дополняет тот же класс, к которому относятся все перечисленные институты. Но эта предпосылка содержит погрешность: иностранец ошибочно относил университет к той же категории, к которой относил входящие в него учреждения.

Другой пример относится к ребенку, наблюдающему батальоны, батареи, эскадроны и т.п. на марше и спрашивающего, когда же появится дивизия. Дивизия для ребенка такое же дополнение к уже увиденному. Когда мы наблюдаем за игрой в футбол, мы говорим о демонстрации игроками командного духа. Концептуальная путаница в абстрактном мышлении возникает, например, когда «командный дух» рассматривается как новая загадочная сущность; Конституция Великобритании не является еще одним дополнительным учреждением, мыслимым как тайный институт, существующий сам по себе, а «среднестатистический налогоплательщик» не существует как иллюзорный человек – призрак, пребывающий везде и нигде одновременно.

Категоризация в основном протекает бессознательно и автоматически, и создается впечатление, что мы классифицируем предметы. Однако чаще всего объектом категоризации выступают некоторые сущности: события, эмоции, социальные и другие отношения, теории и понятия, и даже слова, значения, предложения. Ошибки в толковании ментальных понятий Райл связывает с неправильным использованием слов, но он не исследует по формальным признакам процесс распределения по категориям.

Представления о сознании как о субстанции и дополнительном центре каузальных процессов Райл называет пара-механической гипотезой. Исток категориальной ошибки, по его мнению, заключен в рассмотрении сознания полем причин и следствий по аналогии с телом [2, с. 28]. Его аналогия между обобщающими терминами, такими как университет, и сознанием относится к их онтологическому аспекту. По мнению Райла, ошибка кроется в онтологическом статусе: ментальное ложно мыслится как существующее реально. В интерпретации картезианской теории Райл разделяет понятие сознания, назвав его онтологический аспект нематериальным призраком, и делает вывод, что сознания суть не только

призраки, но и призрачные машины. Второй ошибкой Декарта он считает признание ментального мира детерминированной системой, подчиненной немеханическим законам по аналогии с подчинением механическим законам физических тел. Райл делает вывод об ошибке в логике проблемы – причинная гипотеза не может служить критерием для употребления понятий, описывающих ментальное поведение. Вся официальная теория, по его мнению, покоится на группе категориальных ошибок, так как из нее вытекают логически неверные выводы. Райл утверждает, что «вера в существование полярной оппозиции между духом и материей есть вера в то, что они являются терминами одного логического типа» [2, с. 32]. Таким образом, материальный мир не редуцируем к ментальным состояниям, а понятия, описывающие ментальное поведение, нуждаются в корректной логике или философской аргументации.

Критикуя Декарта, Райл пишет, что «источником теории двойной жизни является семейство радикальных категориальных ошибок. Представление о личности (person) как о призраке, таинственно притаившемся в механизме, вытекает из этого предположения» [2, с. 28]. Райл не поясняет, в какую категорию иностранец ошибочно определил вместе предметы внешнего мира и значения как идеальные единства, и утверждает только, что в повседневной жизни ошибки создают путаницу: понятия, означающие находящиеся в пространстве предметы, и понятия, означающие ментальные факты, смешиваются.

Но Райл отвергает все означающие понятия, как имеющие, так и не имеющие физический референт. В его статье «Обыденный язык» [2, с. 339] он пишет, что «философы и логики ... пали жертвой характерной – и ошибочной – теории значения. Они сконструировали глагол «означать», которым обозначили отношение между выражением и некой другой реальностью» [2, с. 344]. Претензия к картезианской парадигме может быть принята как рабочая гипотеза, но ее правдоподобность зависит прежде всего от того, имеются ли доказательства концепции «категориальные ошибки».

Для исследователей понятия «категориальная ошибка» взгляды Райла являются головоломкой. Неясные примеры аналогий абстрактных значений с сознанием не дают достаточного материала для обсуждения «категориальных ошибок». Согласно Райлу, Декарт предложил рассматривать тело и сознание как относящихся к одному классу – классу вещей, соединенных им через конъюнкцию. В обоснование абсурдности объединения двух членов предложения, принадлежащих разным категориям, им приводится следующий пример с покупателем перчаток. Можно сказать, «что он приобрел перчатки на правую и левую руку; но сказать, что он купил пару перчаток и перчатки на правую и левую руку, он не может». Далее Райл говорит, что, как и конъюнктивные суждения, дизъюнктивные суждения тоже могут быть в равной степени абсурдны,

приводя в пример известную шутку, основанную на абсурдности объединения терминов разного типа: «она приехала домой либо в машине, либо в слезах». Конъюнктивное предложение «она приехала домой в машине и в слезах» отлично сформировано синтаксически, но, тем не менее, Райл классифицирует его как абсурдное предложение, где абсурд выступает ключевым критерием того, что предложение сопрягает термины разных категорий.

Перечисление объектов, не подпадающих под одну категорию, является категориальной ошибкой. По утверждению Райла, в таких случаях должна употребляться дизъюнкция – «либо то, либо это», «либо существуют сознания, либо существуют тела» [2, с. 32]. С точки зрения Райла, категориальные различия запрещают суммирование и подсчет. Суммирование возможно только в пределах одной категории по признакам сходства, иначе употребление конъюнкции приводит к категориальным ошибкам.

Часто цитируется следующий пример Райла: «Совершенно корректно произнести с одним логическим ударением, что существуют сознания, и с другим логическим ударением, что существуют тела». С точки зрения Райла, «существование» является не родовым именем, а обозначает различные смысловые оттенки «существования». Подобным многозначием обладает слово «растущий» в утверждениях «растет прилив», «растет надежда», «растет средний уровень смертности». Слова о трех «растущих» вещах будут глупой шуткой. Такой же неудачной шуткой будет сказать о существовании четных чисел, вторников, общественного мнения и военно-морских сил; или же что существуют вместе сознания и тела.

Логические ударения на раздельном существовании тела и сознания нужны Райлу как акценты на том, что у «существования» не может быть более общей бытийной категории, в которую бы входило существование и сущность и которая бы объединяла «существует тело» и «существует сознание» в нечто единое – например, человека. Но если бы возможно было представить наиболее общую категорию «бытия» в нейтральном смысле, которая включала бы в себя все другие существования, тогда категориальные различия не имели бы никакого значения, так как в более общей категории все существующее становилось бы подобным всему остальному.

В статье «Феноменология против «Понятия сознания» Райл ссылается на парадоксы Рассела, говоря о них как о «новом оружии»: «некоторые предложения с непогрешимыми синтаксисом и словарем не выражают ни истину, ни ложь, а просто бессмысленны» [3, с. 79]. Райл заявляет о своем стратегическом мотиве в «Понятии сознания» – «исследование разнообразных специфических ментальных понятий». Он считал, что абстрактные слова не описывают мир, а имеют косвенное

отношение к миру [4, с. 102]. Райл обходит проблему распределения по категориям, хотя, возможно, именно в том, по каким принципам понятия могут объединяться в категории, заключен смысл утверждений, кажущихся на первый взгляд абсурдным.

Отсутствие четких критериев понятий «категория» и «категориальная ошибка» вносит путаницу в его анализ и аргументацию как картезианской, так и собственной концепции сознания. Его интерпретация официальной теории приводит к расколу картезианской концепции на ложность теории в целом и употребления «категориальных ошибок» в конкретных случаях. Симптомами ложности выступают оппозиции Дух и Материя, «души-тела», «физические и ментальные процессы», «механические причины и ментальные причины телесных движений», «внутреннее и внешнее» и др., и метафоры сознания как «двигатель-правитель», миф о двух мирах, идиома «догма о призраке в машине», о которой Райл отзывается нарочито с порицанием.

В «Понятии сознания» представлено квазиисторическое описание пути, который привел философов, и Декарта в частности, к ошибке в логике. Новация Райла в обозначении истока категориальной ошибки состоит в связывании двух концепций: концепции Галилея, разработавшего метод механистического описания законов природы, и концепции представления механической природы человеческого тела в учении Декарта о душе [4, с. 28]. Признавая заслуги Декарта, тем не менее Райл утверждает, что различия между физическим и ментальным у Декарта были представлены как различия внутри «общей системы категорий», а сознания подводятся под ту же категорию, что и тела. Поэтому Декарт «пытался избежать конфуза путем описания сознания, просто придерживаясь дополнительного словаря» [4, с. 29]. Райл делает вывод, что теологические доктрины о душе были переложены Декартом на «новый синтаксис Галилея». Сознание, свобода воли – это псевдопроблемы, считает Райл, не следует заниматься поиском их решения; они есть последствия непонимания грамматики нашего языка.

Одна из особенностей труда Райла «Понятие сознания» – отсутствие сносок и каких-либо ссылок на труды предшествующих философов. Его цель состоит в анонимном представлении официальной доктрины, не называемой им метафизикой, но ассоциируемой с Декартом. Райл именуется эту официальную теорию «догмой призрака в машине», «мифом Декарта», «философским мифом», «ложной доктриной», «легендой о двух мирах», «официальным учением». Персонификация философской проблемы тела и сознания позволяет ему дать пример аналитических анализов подобных гордиевых узлов, сделав собственные философские взгляды более захватывающими, важными или заслуживающими доверия. С этой целью Райл приписывает Декарту точку зрения, с которой последний бы не согласился. Его стиль изложения содержит языковые конструкции, в



которых намеренно отсутствует агент действия. Так, выражения «существует учение о природе и месте сознаний...», «большинство философов, психологов...», «имеют место два различных статуса существования», «защитники официальной теории» формируют из представленной им официальной теории «фиктивного противника».

Райл упрощает или, наоборот, преувеличивает точку зрения Декарта, например, такими выражениями: «автобиография событий внутренней жизни», «раздвоенность двух жизней и двух миров», «как существуют самцы и самки...одно есть существование физическое, другое – ментальное», «не-оптический взгляд», «конфуз». Видом особой ментальной практики становится внутреннее восприятие и интроспекция. Поиск Декартом очевидности и несомненности в противопоставлении скептицизму был интерпретирован Райлом поиском причинности. Апелляция Райла к здравому смыслу как непреложному аргументу истинности его выводов восходит к традиции аналитической философии в критике объективного идеализма.

Очевиден интерес философов к двусмысленным выражениям, порождающим философские путаницы. Важная и часто решающая роль в философских рассуждениях отводится аргументу бесконечной регрессии и аргументу *reductio ad absurdum*. Структура РАА неочевидна: аргумент не начинается с посылок, из которых следуют выводы, а его доказательства являются косвенными. Райл применяет аргумент пропозициональной редукции: его шаблон состоит из проверяемого предположения плюс соединение заранее установленных фактов, ведущих к противоречию. В примерах Райла опровергается существование сознания на основании примеров демонстрации категориальных ошибок, которые сами нуждаются в уточнении из-за неопределенности понятия «категория» у Райла. Таким образом, миф Декарта из «одной большой ошибки», из одного противника превращается в коллективный образ. До представления доказательств Райл употребляет в качестве «симптомов» ложности учения Декарта метафорические высказывания: «пара-механическая гипотеза», «догма», «миф Декарта», «официальная доктрина», оппозиция «тело – ум», неполноценность учения.

Декарт определяет две субстанции – материальную и ментальную – качественно различными по своей природе. В шестом размышлении «Размышления о первой философии» содержится аргумент о реальном различии сознания и тела: «у меня есть ясная и отчетливая идея самого себя как вещи мыслящей и не протяженной, а с другой стороны – отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей...» [1, с. 178].

Вывод Декарта о существовании ментальной субстанции (*cogito ergo sum*) следовал только из принципов дедуктивного метода. Итогом процедуры сомнения в поиске достоверного знания стало убеждение в

собственном существовании. Размышления Декарта идут от интуитивных самоочевидных истин к менее очевидным производным истинам. Несомненность этой истины Декарта раскрывается во втором размышлении «Размышления о первой философии» Декарта.

Истинность высказывания «я существую» очевидна, пока я высказываю или мыслю это суждение. Итогом поиска Декарта сущностно необходимого атрибута того, кто он есть, становится мышление: «...сущность моя состоит лишь в том, что я – вещь мыслящая» [там же]. Абстрактная «идея тела» для него ничего не значит, а его аргументы относятся к «идеи моего тела». Для Декарта, в частности, важно, что в разных перспективах центральное понятие души и различные ментальные содержания применяются совершенно по-разному. Райл же перемещается в перспективу «третьего лица» с теми же ментальными содержаниями по отношению к окружающим внешним телам.

Проблема взаимодействия пространственного тела и непространственного сознания может заключаться в том, что мы продолжаем рассматривать взаимосвязь между ними как каузальные отношения между двумя физическими телами, когда воздействие одного тела служит причиной движения другого. Такую аналогию между предметами внутри одной категории некорректно переносить на отношения между разными онтологическими категориями Декарта и между членами ментальной категории.

Скептическая стратегия Райла недооценивает или игнорирует значимость этапов аргументации картезианского дуализма. Интерпретация Райлом формулировок Декарта *опускает главное: перспективу субъективности*, из которой сформулированы понятия Декарта.

Заявление Райла о категориальной ошибке официальной теории в отнесении физического и ментального к одному логическому типу *противоречит категориальному различению* материального и ментального в учении Декарта. Утверждая об ошибке в логике Декарта, Райл сам не придерживается логической последовательности в изложении собственной концепции. Можно сделать *вывод о несоблюдении предъявляемых стандартов* Декарту самим Райлом. Демонстрация нескольких примеров и апелляция к «здравому смыслу» не могут опровергнуть картезианский дуализм и служить доказательством. В силу всего вышеизложенного картезианская концепция в интерпретации Райла предстает *риторической конструкцией коллективного авторства*, которая была им придумана как объект критики для проведения анализа ментальных понятий с позиции наблюдаемого поведения.

Таким образом, интерпретация Райлом учения Декарта как «миф Декарта» является риторической конструкцией, не отражающей важные аспекты дуализма Декарта. Во-первых, Райл не дает ясного анализа критериев скептического отношения к учению Декарта. Свою точку зрения

он обосновывает с помощью логики обыденного языка с позиций «естественных категорий», которые не раскрывает. Во-вторых, следствием отказа Райла представить теоретическую концепцию «категориальных ошибок» стало использование в качестве аргументации риторического приема – описания множества ситуативных примеров. В третьих, анонимность представления «официальной доктрины», приписываемой Декарту, и следование в русле традиции Картезианства свидетельствует, что отношения Райла с философской традицией недостаточно рефлексивны.

### *Список литературы*

1. Декарт Рене. Сочинения. Издание второе. СПб.: Наука, 2015. 650 с.
2. Райл Г. Понятие сознания: пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
3. Райл Г. Феноменология против «Понятия сознания» // Логос. 2006. № 1(52). 73–88 с.
4. Tanney J. Ryle's Conceptual Cartography. In the Historical Turn in Analytic Philosophy / ed. E. N. Reck. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 94–112 p.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ



Д.В. Атаманенко  
(Курск)

## КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ «МАССОВОГО» ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

*Статья посвящена проблеме «массового» человека. Рассматриваются и анализируются взгляды философов начала XX века на возникновение и развитие социального феномена «массы» и «массового общества», а также влияние массовой культуры на общество в целом и отдельного человека в частности.*

*Ключевые слова: масса, «массовый» человек, культура, личность.*

*Keywords: mass, «mass» man, culture, person.*

\* \* \*

Понятия «массовое общество», «массовый человек» в изучении массовой культуры первой половины XX века становятся определяющими. Философы этого времени склонны полагать, что особенности современной им культуры обусловлены влиянием новых технологий. В 1930-е годы для исследований, посвященных массовой культуре, была характерна следующая предпосылка: искусство в той или иной мере имеет политический подтекст. В этот период проводятся исследования массовой культуры потребления, и их результаты говорят о том, что массовая культура характеризует общество в целом.

Ученые сходятся во мнении, что в конце XIX и особенно в начале XX столетия, когда в условиях урбанизации происходило обезличивание личности, «массовое общество» нивелировало своеобразие индивида. Как писал М. Хайдеггер (1889–1976), «бытие-в-мире» есть не только «бытие-самого-себя», но и «бытие с другими», а значит, имеет место определенная тенденция к приспособлению, к обезличиванию человека, к превращению его в такого «как все»: «...присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия. Эти другие притом не определенные другие. Напротив, любой другой может их представлять» [5, с.150].

Однако, как известно, еще Ф. Ницше в работе «Воля к власти» (1901) и О. Шпенглер в труде «Закат Европы» (1918) утверждали, что «массовый» человек является продуктом рубежа XIX–XX столетий. И действительно, хотя можно говорить о предпосылках зарождения массового сознания и массовой культуры задолго до наступления XX века, в предшествующие столетия «массовый» человек по своей численности не составлял настолько большой группы, чтобы она оказывала заметное влияние на социальные процессы.

Точка зрения Ф. Ницше и О. Шпенглера на проблему «массового» человека представляется особенно интересной еще и по той причине, что эти авторы были очевидцами тех перемен, которые происходили в европейской культуре на рубеже столетий. Можно сказать, что они явились первыми исследователями, выделившими такие понятия, как «массовый человек» и «массовое общество», и предприняли попытку дать им определение.

Причины появления «среднего», или «массового», человека и Ф. Ницше и О. Шпенглер увидели в тех изменениях, которые повлек за собой наступивший в Европе кризис рубежа веков.

Как полагал Ф. Ницше, «массового» человека породила мораль, которая господствовала в Европе на протяжении почти двух тысячелетий. Апофеоз этой «стадной» (в терминологии философа) морали пришелся как раз на рубеж XIX и XX столетий. «Что означает обнаружившаяся в моральных ценностях воля к власти? – спрашивает Ф. Ницше. – Ответ: три силы скрыты за ней: инстинкт стада против сильных и независимых; инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; инстинкт посредственности против исключения» [3, с. 114].

Понятие «массового» человека для философа невозможно без понятия элитарной культуры, которая представляет собой антипод культуры массовой, «стадной». «Стадо ощущает исключение, стоящее как над ним, так и под ним, как нечто ему враждебное и вредное», — подчеркивает Ф. Ницше [там же].

Общее во взглядах на проблему «массового» человека Ф. Ницше и О. Шпенглера заключается в противопоставлении творческой элиты и инертной массы. Оба философа сходятся во мнении, что массы не разделяют, а лишь имитируют вкусы элиты и это говорит об общем упадке культуры.

О. Шпенглер в «Закате Европы» утверждает: «Масса – это конец, радикальное ничто» [8, с. 376]. Автор «Заката Европы» связывает возникновение «массы» с нарастающей тенденцией утраты культурных традиций, собственных корней, а главное – с потерей власти элитой. Шпенглер описывает «массу» как опасное явление, которое враждебно всему «немассовому». «Масса», с точки зрения О. Шпенглера, находится за пределами культуры, отвергает культуру, это безликая злобная толпа, которая ненавидит духовные и культурные ценности.

О. Шпенглер полагает, что гуманистическая традиция и культура Запада подвергаются атаке со стороны массового общества, которое направлено на подавление любой индивидуальности. Считая, что «масса» – продукт города, уничтожающего деревню, философ изображает картину полного духовного вырождения: «масса», лишенная духовных корней, бесформенная, враждебная всякой форме, бродит по каменным лабиринтам, которые поглощают остатки человечности. «Масса», считает

О. Шпенглер, не имеет родины, это ожесточенная, несчастная, полная ненависти к традициям старой культуры толпа, обреченная на бессмысленное, бесцельное, почти животное существование: «Посреди края лежат древние мировые столицы, пустые обители угасшей души, которые неспешно обживает внеисторичное человечество. Всяк живет со дня на день со своим малым невороватым счастьем и терпит. Массы гибнут в борьбе завоевателей за власть и добычу сего мира, однако выжившие заполняют бреши своей первобытной плодovitостью и продолжают терпеть» [8, с. 464].

О. Шпенглер, наряду с Х. Ортегой-и-Гассетом, заложил фундамент в осмысление проблемы, которая остается актуальной и на сегодняшний день. Так, современные средства коммуникации не только оказывают влияние на массы, но и, можно сказать, их «производят». Если в «доинформационный» период «человек массы», о котором написано в работах «Закат Европы» и «Восстание масс», был скорее понятием, даже тенденцией, то нынешние информационные технологии обладают возможностями массово «производить» подобного человека по общему шаблону, и его массовость становится не только неизбежной, но и как бы само собой разумеющейся.

Однако если О. Шпенглер оставался в русле цивилизационного подхода к проблеме «массового» человека, то работы Хосе Ортеги-и-Гассета на ту же тему представляют подход социокультурный.

Исследованием элитарного (аристократического) и массового (демократического) начал в обществе занимался в России религиозный и политический философ Н.А. Бердяев, представитель русского экзистенциализма и персонализма, автор оригинальной концепции философии свободы. Н.А. Бердяев считал способность к творчеству основой «неравенства, возвышения, выделения качеств из бескачественной массы». Н.А. Бердяев противопоставлял элитарную культуру массовой, полагая, что «высшая культура нужна лишь немногим», а «для средней массы человечества нужна лишь средняя культура» [1, с. 259].

Психоаналитический подход к исследованию феномена «массы» сформулировал австрийский психоаналитик, психиатр и невролог З. Фрейд в работе «Массовая психология и анализ человеческого “Я”», в которой подверг анализу роль сексуальных влечений, с тем чтобы выявить природу массовой психологии и массовых неврозов [4, с. 192]. З. Фрейд различал «толпу» и «искусственные массы». Для последних, в отличие от «толпы», по мнению ученого, необходимо внешнее принуждение, удерживающее «массы» от распада. З. Фрейд полагал, что искусственные массы имеют «либидозную структуру». Так, каждому члену «массы» необходимо ощущение, что вождь его любит. Если исчезнет эта иллюзия любви, распадется и сама «масса». При этом люди хотят не только чувствовать любовь к ним вождя, но и в мыслях ставить себя на его место,

отождествлять себя с ним, подчеркивает З. Фрейд. То есть психоаналитический подход З. Фрейда во главу угла ставит личность, индивида, а «масса», с точки зрения З. Фрейда, представляет собой совокупность устремлений индивидов, ее составляющих.

З. Фрейд утверждал, что история человечества – это жестокость и половое влечение, тесно связанные между собой. Анализируя продукты современной массовой культуры, нетрудно убедиться, что в них находят отражение и то и другое.

«Масса» в социологическом плане – это «любая группа людей, внутри которой индивиды до известной степени теряют свою самостоятельность и благодаря взаимному влиянию приобретают схожие чувства, инстинкты, побуждения, волевые движения. Самоконтроль и осознание порядка со стороны индивида утрачены, что довольно точно отражено в высказывании К.Г. Юнга: «В массовой ситуации празднует своё воскресение первобытный человек» [7].

Известный английский писатель и философ О. Хаксли (1894–1963) подверг анализу специфику массовой культуры как явление эстетическое, при этом он связал ее с возрастанием значимости «массы». В статье Хаксли «Искусство и банальность» (1923) речь идет о том, что успех массовой культуры обусловлен ее узнаваемостью и доступностью: «В настоящее время массовое искусство использует оба вида очевидных истин – банальных и великих. Банальности заполняют (по скромным подсчетам) добрую половину современных романов, рассказов и кинофильмов. Читатели и зрители получают огромное наслаждение уже от того, что речь в них идет об известных им вещах» [6, с. 483]. Но «массовому» человеку нужны не только банальности, продолжает О. Хаксли. «Но не только банальное нравится обществу. Оно жаждет и великих истин. Общество требует от поставщиков искусства самых определенных высказываний о любви матерей к детям, о преимуществе честных жизненных принципов, о том душевном подъеме, который испытывают жители больших городов от соприкосновения с живописной природой, о превосходстве брака по любви над браком по расчету, о скоротечности жизни, о красоте первой любви и т. д. Публике нужны постоянные заверения в справедливости этих очевидных истин. И поставщики массового искусства делают то, о чем их просят. Они констатируют неизменные истины о природе человека, но, увы, излагают их в большинстве случаев настолько неумело, что тонкому человеку все их утверждения представляются верхом безвкусицы, от которой коробит» [там же, с. 483-484]. В завершение анализа современной ему массовой культуры О.Хаксли делает вывод о том, что XX век «породил беспрецедентную по своему размаху массовую культуру. Массовую в том значении, что она создается для масс, а не массами (и в этом заключается вся трагедия)» [там же, с. 484].



Теоретическим источником многих теорий массовой культуры (и «массового» человека) стали исследования Франкфуртской школы социальных исследований и Института социальных исследований, проводивших эмпирические исследования массовой культуры. Франкфуртская школа социальных исследований была основана в 1923 году интеллектуалами, стремившимися обнажить социальные противоречия, которые лежат в основе капиталистического общества, и разработать критику этого общества. Главный вывод, который сделали представители Франкфуртской школы, заключался в том, что массовая культура способна держать «массового» человека в инфантильном состоянии и манипулировать им при помощи ложных обещаний. По мнению всех представителей Франкфуртской школы, наиболее значительное изменение, которое происходит с «массовым» человеком, это утрата им индивидуальности. «Массовый» человек находится под влиянием толпы и воспринимает окружающий мир через «посредника», в роли которого выступает массовая культура.

«Массовый» человек – это человек «материальный», он ориентируется на стандарты вещного мира, он совершенно лишен инициативы в духовной сфере. Многие философы XX века, прогнозируя будущее человеческой цивилизации, считали, что отказ от стандартов потребительского общества приведет к демассификации и дестандартизации, проявлению креативного потенциала, возникновению безграничных возможностей для конструирования и моделирования, а на смену материальным придут духовные ценности.

Однако современная действительность оказалась намного сложнее. В соответствии со «здравым смыслом», как он понимается в обществе потребления, человек начинает целенаправленно моделировать свой образ, следуя сложившимся нормам и стандартам. Определяющими становятся «постматериалистические ценности» (Р. Инглхарт), которые связаны с желанием повысить свой статус, добиться наиболее полного самовыражения, субъективного благосостояния и высокого качества жизни [2, с. 111].

Как отношение к человеку, так и его самооценка в «массовом» обществе основываются не на обладании им какими-то способностями или достоинствами, а на том спросе, которым он пользуется на рынке. Человек, таким образом, предстает не как личность с самостоятельной ценностью, а как товар, у которого есть своя цена, как и у любого другого товара на рынке.

В результате такого отношения человек и сам начинает относиться к себе как к товару, который нужно постараться продать по максимально высокой цене. Чувства самоуважения становятся недостаточно для уверенности в себе, поскольку человек начинает зависеть от оценки других людей, от моды на его специальность или способности.

Рыночная ориентация искажает структуру характера человека, отчуждая его от самого себя, лишая индивидуальности (Э. Фромм). Культура замещается совокупностью социальных технологий, «цивилизованность» все больше расходится с подлинным смыслом культуры.

Тот поток информации, который обрушивает на человека цивилизация, лишает его возможности нормально размышлять, сопоставлять и анализировать. Некая получаемая им совокупность сведений непрерывно меняется. Все это способствует выработке представления о «текущем моменте», но индивид разучивается удерживать в голове долговременную перспективу, выстраивать ее. У «массового» человека снижаются способности к рассуждению, на него производит впечатление не аргументированный анализ, а уверенное, пусть и бездоказательное, утверждение, так как оно освобождает его от необходимости принимать решение, а значит, и нести за него ответственность. «Массовый» человек, как правило, мало чувствителен к чужой боли, хотя и сентиментален. «Массовый» человек не только отвыкает предпринимать умственные усилия, но нередко даже предпочитает иллюзию, которая дарит ему спокойствие.

Проблема «массового человека» как социокультурного типа в XX веке стала предметом пристального исследования. К ней обращались представители самых разных областей гуманитарной мысли, связывая формирование «массового» человека с появлением и развитием новых технологий.

Появление «массового» человека как социокультурного типа стало возможно на рубеже XIX–XX веков благодаря формированию «четвертого сословия» (О. Шпенглер) – «массы», кризису общественных отношений, «усреднению» личности.

«Массовый» человек понимается философами (Ф. Ницше, О. Шпенглер, Н.А. Бердяев и др.) как человек «материальный», «стандартизированный», лишенный духовной сферы, готовый принимать за реальность ту иллюзию, которую предлагает ему власть через средства массовой информации.

### *Список литературы*

1. Бердяев Н. Философия неравенства / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М., 2012. 624 с.
2. Инглхарт Р. Культура и демократия // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона; пер. с англ. А. Захарова. М., 2002. 310 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1995. 400 с.

4. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб., 2013. 192 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. 53 с.
6. Хаксли О. Искусство и банальность / О. Хаксли // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы 20 века : пер. с нем. / сост. Л.Г. Андреев . – М. : А/О "Издат. группа "Прогресс", 1986. 640 с.
7. Цит. по: Масса // Философский словарь [Электронный ресурс]. URL: <http://www.harc.ru/slovar/1219.html> (дата обращения: 11.05.2018).
8. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1998. Т.2. 606 с.

Д.Д. Васильченко  
(Курск)

## ПРОБЛЕМА СТРАТЕГИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ\*

*В статье рассматривается феномен стратегического управления в контексте истории философской мысли Китая. Воссоздается ряд особенностей восточного подхода к проблемам управления: акцент на золотую середину, компромиссность, ориентир на конкретные обстоятельства. Обозначены ведущие принципы философии мягкого управления. Отмечается важность использования восточного опыта для современных реалий при разработке стратегий управления.*

*Ключевые слова: стратегия, мягкое управление, власть, общество.*

*Keywords: strategy, soft management, power, society.*

\* \* \*

С первых моментов употребления в Древней Греции термина «стратегия» он нёс в себе трудноразрешимые противоречия, связанные с пониманием знания, стремящегося связать изменчивые обстоятельства жизни с четко сформулированной неизменной целью. Как утверждал древнегреческий ученый Ксенофонт, стратег «...должен быть сообразительным, энергичным, осмотрительным и обладающим ясным умом, любящим и строгим, прямодушным и сообразительным, бдительным и хитрым, готовым рискнуть всем и получить всё, щедрым и скупым, умеющим доверять и подозрительным» [3, с. 183].

Издревле стратегическая мудрость в разных культурных традициях оставалась крепко привязанной к той конкретной личности, в чьих действиях она и проявлялась, зачастую непредсказуемо и внезапно.

Для формулировки общих закономерностей стратегического действия недостаточно единичных примеров успешной стратегии. Древние римляне и греки считали достаточными составленные жизнеописания великих стратегов, представляющих собой, как правило, сборники единичных успешных случаев проявления стратегического мастерства. Таким же материалом изначально довольствовались и китайцы, создавая грандиозные компендиумы примеров из истории, способных проиллюстрировать мудрость стратегического управления.

Одна из первых концепций управления была предложена Конфуцием в учении о благородном муже. Конфуций вывел закон идеальных отношений: «Чего не пожелаешь себе, того не делай другим». «Гуманное управление», согласно взглядам философа, представляет собой заботу о

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта 18-011-00739 «Социокультурные основания стратегического планирования развития российского макрорегиона (на примере Центрального Черноземья)»

гражданах и их благе, правление без компромиссов, а также защиту идей строгой социальной дифференциации, иерархического разделения обязанностей между членами общества. Ключевым аспектом «гуманного» управления является базирование государства на мудрости и добродетели правителя и его помощников. Среди особенностей восточного подхода к управлению можно выделить «общежитийность», а также трактовку управления через близкое к нему по звучанию и начертанию понятие «исправление» («правильное действие»). В целом же искусство государственного управления на Востоке характеризуется компромиссностью, стремлением избегать крайностей и держаться «золотой середины», ориентацией не на отвлечённые идеи и принципы, а на конкретные обстоятельства и события, спонтанные жизненные «перемены».

Для лучшего понимания особенностей китайского мировоззрения и его внутренней последовательности необходимо рассмотреть некоторые важнейшие понятия китайской стратегии, обозначающие не предметную реальность, а событие, ориентацию и определенное качество состояния различных сторон бытия. Эта реальность есть, прежде всего, непосредственное состояние – всеобщая среда, нечто предельно большое, не имеющее ничего вне себя, и предельно малое, не имеющее ничего внутри себя.

Природа стратегического управления в китайской традиции выражена понятием «срединности в обыденном» – идеалом, вершиной человеческой добродетели, по Конфуцию. Под данным выражением он понимал полностью адекватное настоящему моменту действие, являющееся совершенно безупречно правильным и самодостаточным. «Срединность в обыденном» в своём идеальном облике предполагала собой постоянное присутствие осознающего своё инобытие духа, открытого метаморфозам бытия.

Философия «мягких» стратегий управления отражает умение «соответствовать переменам». В понимании китайских мудрецов быть разумным – уметь синхронизироваться с «текущим моментом». Одним из свидетельств этого является распространённое на Востоке явление недоверия к неизменным законам и правилам. В этом видится проявление принципа изменения неизменной основы восточной жизни в соответствии с обстоятельствами – «изменение постоянного». Непосредственно наличие такого механизма согласования формальных и неформальных законов человеческого общежития способствует необыкновенной жизненности китайского уклада.

По мнению известного тайвано-американского учёного Чэн Чжуньина, традиция «гуманистического менеджмента» включает в себя пять черт: конкретность, субъективизм, организм, холизм и релятивизм. Непосредственно в традиционных китайских представлениях о

стратегическом управлении он выделил иерархию четырёх уровней. Низший уровень Чэн Чжуньин соотнес с понятием «рука» в соответствии с определяемым культурой способом коммуникации в субъективном плане, а организационными формами и техническими средствами – в объективном. Второй уровень – «интеллект» – представляется в технических умениях и правилах действия организации. Третий – уровень «сердца», охватывающего в китайской традиции и чувство, и разум и соответствующего непосредственно переживаемому знанию. Высший уровень управления, не имеющий аналогов в западной теории стратегического управления, представляется в главной категории восточных традиций – понятии «путь». Этому соответствует мудрость как единство теоретического и практического знания, сознания и жизни.

Понятие «пути» – Дао – выступает одним из важнейших в древнекитайской философии. В понимании Конфуция Дао есть "путь человека", то есть нравственное поведение и основанный на морали социальный порядок. А в даосизме Дао имеет универсальный онтологический смысл: «первопричина вселенной, ее таинственная закономерность; целостность жизни, присутствующая во всем» [2, с. 328]. Очень скромная, почти неприметная, но великая в своем роде вселенская миссия человека в китайской традиции выражается одной из самых известных китайских поговорок: «когда осуществлён Путь человека, Путь Неба осуществится сам собой» [4, с. 128]. В процессе изучения древних правил полководческого китайского искусства нельзя не заметить нить устранения всего преходящего и субъективного в себе. Основы стратегического управления восточного менталитета упираются в понимание о том, что мудрец должен жить одной жизнью с Дао и пребывать там, где «умолкают звуки и меркнут образы» [7, с. 83].

Облегчению понимания исходных интуиций, лежащих в основе китайских принципов и форм управления, может поспособствовать рассмотрение японских и корейских моделей стратегического управления как продуктов рационального применения и объективизации ряда основных постулатов китайской традиции. В сравнении с названными выше формами организации управления, китайскую модель отличает всеобъемлющая сеть личных связей, основанная на родственных отношениях, а иногда и земляческих, и коллегиальных. При всей этнокультурной пестроте и сложностях во взаимоотношениях китайские общины образуют единое информационное поле, где немедленно становится всем известной любая новость.

Первые высказывания по проблеме стратегического управления принадлежат китайским военным мыслителям и полководцам, одним из которых являлся Сунь Цзы. Основные принципы управления, разработанные ими и несущие на сегодняшний день статус незыблемых норм в корпоративной стратегии восточных компаний, изложены в

китайском военном каноне «Сунь-цзы». В рамках нашей работы сосредоточимся на трех ключевых аспекта управления, изложенных в данной книге и определяющихся тремя понятиями: число, люди и ситуация.

«Число» – соблюдение принципа единоначалия и правильных количественных параметров соответствующих коллективов, благодаря чему управлять большим войском становится так же легко, как малым. Второе понятие – «люди» – правильное определение способностей и силы отдельных людей. «Ситуация» – умение оценить обстановку и её изменения в будущем, а главное — обеспечить более выгодные условия для себя: «Сначала обеспечь победу, а потом начинай войну», – гласит известный афоризм «Сунь-цзы» [7, с. 399].

Особое значение в китайской военной традиции придаётся сплоченности войска. Высшим принципом стратегии, «путём управления» Сунь-цзы называет такое положение вещей, когда все войско «едино в храбрости, как если бы то был один человек»; когда полководец и все его люди действуют «как один человек» [7, с. 235]. Сама по себе сплочённость войска является непосредственным результатом личных качеств его командира.

Современные исследователи любят противопоставлять восточную традицию управления концепциям классического менеджмента. В противоположность Западу, где господствует позиция внутреннего контроля и личной самостоятельности, восточный тип корпоративности отличается коллективистской ориентацией, внешним контролем и подчинением авторитету, а также пассивной, зависимой и консервативной позицией. Помимо этого, восточные теоретики уделяют внимание иным ключевым принципам организации: на Западе – равенство индивидов и принцип индивидуальных способностей; на Востоке – принцип согласия и общего успеха.

Один из авторов сравнительных исследований западной и китайской теорий менеджмента Фань Сигуй в китайской традиции стратегического управления выделяет три недостатка: недооцененность значения институциональных основ менеджмента, обусловленную общим «гуманитарным» характером китайской трактовки политики и организации; низкий потенциал творческого развития, в котором отсутствуют инструменты гибкого реагирования на меняющиеся экономические и общественные условия хозяйственной деятельности; восстановление прерванной китайской традиции искусственным, в большей степени академическим путём.

Однако любая действительно живая традиция реализуется в большинстве своём в потенци в соответствии с потребностями актуального существования. Тем самым многие теоретики в поисках новых перспектив вынуждены обратить свои взгляды на Восток.

Подводя итоги, следует отметить, что опыт всесторонней, комплексной системы стратегического планирования Китая, охватывающий исключительно все уровни управления государства, несет в себе немаловажное значение для современных реалий. Имеющееся в Китае комплексное нормативно-законодательное обеспечение определяет процедуры разработки планов и механизмы их реализации, оказывая непосредственное влияние на лежащие в основе этого процесса базовые алгоритмы информационной взаимосвязи субъектов экономического развития.

Для Российской Федерации особенно ценен восточный опыт управления региональной экономикой, адаптированный к российским условиям, в связи с необходимостью опоры субъектов страны на собственные силы. В настоящее время стратегическому планированию социально-экономического развития регионов уделяется значительное внимание в отечественной науке и практике. В современных стратегиях социально-экономического развития регионов России укрепляются те же тенденции, которые набирают силу в странах Востока и Запада: глобализация, формирование постиндустриального общества, опережающее развитие сферы услуг, увеличение интеллектуальной составляющей в результатах любого производства, развитие сетевых форм организации, исчерпание традиционных источников социально-экономического роста. В этих условиях все более актуальным становится поиск новых путей и решающих факторов регионального саморазвития.

В 2005 году на заседании Правительства РФ была впервые рассмотрена «Концепция Стратегии социально-экономического развития регионов Российской Федерации», согласно которой прогнозируется усиление эффекта масштаба и эффекта агломерации, которые создадут в «полюсах» роста силы саморазвития на фоне концентрации усилий в рамках отдельных регионов. Принципиально важным аспектом в данном контексте является правильный выбор «полюсов», развитие которых способно со временем оказать существенное влияние на развитие окружающих регионов. Согласование межрегиональных приоритетов и организация на основе этого стратегических альянсов, формирование способных стать равноправными партнёрами в системе глобальных связей макрорегионов – залог успешного обеспечения стратегических прорывов.

Для современной России характерна глубокая дифференциация экономического развития регионов страны, исходящая в первую очередь из различающейся по регионам структуры экономики. Благоприятным условиям для равномерного развития регионов способствует сглаживание существенных экономических различий в их развитии. Проведение комплексной государственной политики экономического развития регионов является важнейшим стратегическим фактором для Российской Федерации.



Для успешного внедрения и реализации стратегии регионального или государственного уровня необходимо учесть, что конкуренция между регионами и странами происходит преимущественно в области идей, проектов и стратегий, воздействия на сознание и внедрения собственных стандартных, нежели в материальном аспекте. Таким образом, непосредственное стратегирование и работа со стратегическими программами и проектами, а также мыслительными конструкциями являются ключевыми механизмами обеспечения конкурентоспособности.

### *Список литературы*

1. Гао Шанжэнь. Культура Китая и Запада и организационный менеджмент. Гонконг: Фацзя, 1993. 288 с.
2. Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея, 1997. 594 с.
3. Ксенофонт. Греческая история. СПб.: Алетейя, 1996. 453 с.
4. Лао-цзы: Книга о Пути жизни (Дао-Дэ цзин): с комментариями и объяснениями. М.: АСТ, 2017. 256 с.
5. Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001. 256 с.
6. Малявин В.В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. М.: АСТ, Астрель. 2003. 534 с.
7. Малявин В.В. Китайская военная стратегия. М.: АСТ, Астрель. 2002. 432 с.
8. Цзэн Шицян. Китайский тип менеджмента. Тайбэй: Чжунъян тушугуань. 2001. 327 с.

**М.В. Ковалева**  
(Курск)

## **РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА: ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА КАК СПОСОБ РЕАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ**

*Статья посвящена проблеме творчества, через природу которого русские религиозные философы раскрывают смысл человеческого существования через призму творчества. Осмысление путей и возможностей реализации творчества в культуре имеет культурно-философское значение для понимания динамики культуры в начале XX столетия.*

*Ключевые слова: творчество, культура, абсолютные ценности, русские религиозные философы.*

*Key words: culture, religious philosophers, creation, value*

\* \* \*

Русские религиозные философы признают трансцендентное начало в человеке, вследствие чего они осмысливают культуру как воплощение абсолютных ценностей. Отрицание абсолютных ценностей, по их мнению, ведет к нигилизму. Однако быть абсолютно добрым – непосильная задача, абсолютно мудрым – бесконечная, а человек – существо конечное.

Понимание человека как наделенного божественной потенциальностью, вера в реальность и творческую силу должного подводят русских религиозных философов к осмыслению пути приобщения человека к абсолютным ценностям, это связано с попыткой понять и описать феномен творчества. Следует отметить, что в русле исследования проблемы творчества культурно-философская проблематика обретает нравственно-антропологический характер. Основой понимания феномена творчества является идея о том, что перед человеком стоит теургическая задача творения мира и творческий акт есть продолжение дела творца. Осмысление феномена творчества – эта еще одна линия исследовательского поиска, которая составляет проблемное поле анализа культуры в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века.

Проблема творчества становится предметом специального изучения только в XX веке, когда в связи с мощным ростом массовой культуры миллионы людей живут за счет творческого труда десятков тысяч людей, то есть за счет чужого творчества [1].

Культура лишь тогда соответствует своему назначению, когда она постоянно творится. Когда появляются новые культурные ценности, когда она осмысливает самое себя и пути своего развития. Какое место занимает феномен творчества в культурно-философских взглядах русских

религиозных философов? Каковы особенности понимания творчества у представителей данного направления?

Так, к проблеме творчества обращается С.Л. Франк. Философ отмечает, что творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право, а обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив и при том во всех сферах жизни, но особенно ярко оно, с точки зрения русских мыслителей, проявляется в такой сфере культуры, как мораль.

С.Л. Франк считает, что подлинное исполнение воли Божьей доступно только в форме свободного творчества, всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть непонимание ее истинной сущности. Человек как раб Божий, по С.Л. Франку, – просто саботажник, ибо Бог призвал человека быть не рабом, а сотрудником» [2, с. 294–295].

Таким образом, для этики творчества борьба со злом – это не столько пресечение и уничтожение сил зла, сколько творческое осуществление добра и творческое преображение злого в доброе. Например, любовь к врагам, непротивление злу возможны не от слабости, а от творческой силы духа. Только она преодолевает дурную бесконечность зла, перерезает цепь зла, переводя людей в другой план бытия.

Этика может быть только творческой, поскольку этому соответствует сама природа человека. Всякая духовная сила исходит, по С.Л. Франку, из того средоточия и первоисточника реальности, которую мы называем Богом. Постигая метафизический смысл творчества, философ считает, что, творя, человек испытывает действие в себе Бога как творческого начала. В опыте творческого вдохновения сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в творческое усилие. Осознавая себя творцом, человек понимает свое соучастие в таинственном процессе творчества. Здесь он более всего осознает себя «образом и подобием Божиим». Следовательно, Бог не только творит бытие, но он еще творит творцов. «В лице человеческого духа, пишет С.Л. Франк, мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы делегирует частично свою собственную творческую силу, которого он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека как личность, – момент автономности, самоопределения – обнаруживается одновременно как носитель творчества» [3, с. 291–292].

Человек как таковой, считает С.Л. Франк, есть творец. Нигде его богочеловеческая сущность не проявляется так отчетливо, как в этой роли, особенно – в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрять, воспринять в собственное бытие святость Бога. Человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божьей.

Учение П.А. Флоренского о культе есть в определенном смысле теория творчества. Высшая суть человека – видеть иной мир, входить в него с помощью культа. Человек есть существо, отправляющее культ. Если в христианской онтологии мир рассматривается как падший, пораженный фундаментальным несовершенством, то культ, с точки зрения П.А. Флоренского, оказывается той универсальной активностью, которая одна способна преодолеть, снять это онтологическое повреждение. Культ как бы снимает глухую заслонку между бытием и культурой, между феноменом и ноуменом. Например, в духовном зрении, вырабатываемом с помощью культа, в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного. «В более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культовой предпосылки» [4, с. 540].

В контексте проблемы творчества как способа реализации культуры С.Н. Булгаков дает различия понимания культуры и цивилизации и уточняет свое видение культуры. С его точки зрения, цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни, а культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Истинно христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование. Если люди в этой борьбе уступают, то тем самым они жертвуют культурой ради цивилизации. Победу же в этой борьбе приносит творчество культуры.

Бог сотворил человека, чтобы он образ Божий осуществлял в своем подобии. Человек, по установке С.Н. Булгакова, сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ. Но творчество не тождественно божественному творчеству – Божье творчество извлекает бытие из пустоты, а человек творит из божественной полноты. Человек призван быть со-творцом мира (не в смысле сотворить что-либо, не созданное Богом), а он продолжает раскрытие божественного замысла о себе. Поскольку человек не в состоянии творить бытие, то он творит культуру, в которой виден замысел Божий относительно человека.

В христианстве существует два понимания мира: мир как космос и мир как падшесть, как болезненное состояние, как соблазн. Такой мир должен быть спасен. Борьба с последним проходит через аскетизм, через отказ от соблазнов. Это есть борьба за истинную культуру. Аскетизм и культура не противоположны понятия, это одно единое духовное начало. «Человек сотворен в мире и плоти, это необходимое условие существования, и никто не может от этого оградиться, пока он живет, то есть творит. Но если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своим делом, если он не влагает в дело силы своей мысли, силы

любви, то оно осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом, то аскетизм есть плен миру, это признание мира даже в большей степени, чем признает его цивилизация. Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире» [5, с. 640].

Задача культуры, считает С.Н. Булгаков, дело богочеловечества, то есть очеловечивание мира и обожение человека. Эта задача бесконечная. Но мы должны идти по этому пути, хотя и знаем, что никогда не достигнем цели. Мы должны творить, религиозно любя то дело, которое делаем, чтобы «наши дела были камнями в строительство Царства Божия».

Таким образом, взгляды русских религиозных философов по вопросу творчества основаны на поиске пути приобщения человека к абсолютным ценностям. Истоком такого понимания данного феномена является идея Вл. Соловьева о том, что перед человеком стоит теургическая задача творения мира, и творческий акт есть продолжение дела творца.

Систематизируя выдвинутые положения, характеристики творчества С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, С.Л. Франком, выстроим с учетом особенностей их взглядов понимание данного феномена.

1. Творчество – это нравственный долг, императив, обязанность и в конечном итоге назначение человека (С.Л. Франк). Высшая суть человека – видеть иной мир, входить в него с помощью творчества, и в этом его богочеловеческая сущность (П.А. Флоренский).
2. Творческим усилием человек осуществляет свой предвечный образ, творя из божественной полноты. Человек, следовательно, со-творец мира, он раскрывает божественный замысел в себе (С.Н. Булгаков).
3. Исполнение воли Божьей доступно в форме свободного творчества (С.Л. Франк). Творчество всегда трансцендирование, выход за пределы наличного мира (С.Н. Булгаков). Выйти за пределы культуры, к высшему бытию способен только творческий человек.
4. Задача культуры – очеловечивание мира (С.Н. Булгаков).
5. Подлинное творчество – творчество религиозное (С.Н. Булгаков). Культура, следовательно, вводит человека через творчество в актуальное общение с божественным миром.

Как видно, русские религиозные философы осмысливают механизмы, благодаря которым развивается и совершенствуется культура. Осмысление путей и возможностей реализации творчества в культуре, соотношения внешнего и внутреннего творчества имеет культурно-философское значение для понимания динамики культуры в начале XX столетия, а также способов совершенствования культурной среды в условиях современного общества.

### *Список литературы*

1. Губин В.Д. Культура и творческая деятельность. М., 1987.
2. Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
3. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
4. Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 1996.
5. Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993.

А.А. Попов  
А.А. Федченко  
(Курск)

## О РЕЛИГИОЗНЫХ ОСНОВАНИЯХ ОТНОШЕНИЯ К ТРУДУ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

*В данной статье рассматривается и оценивается влияние религиозных оснований на отношение человека к труду, на примере влияния протестантизма на формирование менталитета европейского общества и европейской трудовой этики. Эта тема рассматривается на основании трудов таких мыслителей, как М. Вебер, Х. Арендт, М. Генри, М. Монтень и других.*

*Ключевые слова: религия, культура, человек, общество, менталитет, влияние, труд, протестантизм, работа, Европа.*

*Keywords: religion, culture, man, society, mentality, influence, work, Protestantism, work, Europe.*

\* \* \*

Человек – центр культуры, в его жизни одно из важнейших мест занимает труд. Всё начинается с естественных потребностей человека – иметь пищу, одежду, кров над головой. Понятно, что всё это не падает с неба. А чтобы удовлетворить все свои потребности, человеку приходится изрядно потрудиться. Деятельность человека в конечном счете сводится к производству материальных и духовных ценностей. Обе сферы деятельности отличны друг от друга и по способу их осуществления, и по результатам, и по общественному назначению. К культуре относится все то, что противостоит «первой» (нетронутой преобразованием) природе как нечто возделанное и созданное человеческим трудом. Философ Ханна Арендт пишет: «Все виды человеческой деятельности обусловлены тем обстоятельством, что люди живут совместно, однако лишь действие непредставимо вне человеческого общества. Деятельность труда как таковая не обязательно требует наличия других людей, хотя существо, трудящееся в полном одиночестве, вряд ли еще оставалось бы человеком». Вместе с тем, можно говорить о том, что Арендт анализирует человека посредством трех его взаимосвязанных «ипостасей», трех его видов деятельности: труд (работа), создание (изготовление), действие (поступок). То есть имеет место корреляция: Labor – Work – Action или Arbeit – Herstellen – Handeln [1].

Определить эти понятия единообразно представляется затруднительным, даже прочитав книгу вдумчиво и последовательно. Тем не менее деятельность труда, согласно Арендт, есть деятельность, отвечающая биологическому процессу человеческого тела; процесс создания может быть аттестован как «продуцирование искусственного

мира вещей», а собственно действие обнаруживается той единственной деятельностью в *vita activa*, существующей и прогрессирующей без опосредования материей, материалов и вещей. Человек, как трактует его Арендт, есть субъект политический, то есть общественный по природе своей. Действие есть область «между людьми». Человеческая способность к самоорганизации детерминирована стремлением к функционированию домохозяйств, природным общежитием [1].

Если мы обратимся к истории экономического развития, то придём к выводу, что культура объясняет практически все различия между странами в уровне экономического развития. Всё больше профессиональных экономистов рассматривают религию как самостоятельный и важный фактор экономического развития. Сегодня в Европе и мире регулярно проводятся многочисленные исследования, которые выявляют активное воздействие религии на различные параметры экономического роста, технологического развития, качества жизни, уровня доходов населения. Национальный менталитет народа в значительной мере определяется влиянием окружающей природной среды, его религиозных воззрений, окружения, географических и климатических факторов и пр. Религия играла в прошлом особую роль в формировании ментальности любого народа: она в значительной мере оказывала влияние на национальные и семейные традиции, отношение к труду, творческий потенциал нации, её свободолобие, законопослушность и другие черты, формировала то, что принято называть национальным характером [9].

Хочется рассмотреть влияние культуры, в частности религии, на формирование менталитета, в том числе отношение людей к труду, а также образа и уровня жизни на примере европейского общества и протестантизма.

До настоящего времени влияние религии на жизнь общества было предметом изучения философов, социологов, историков, религиоведов. Многие экономисты согласны с той точкой зрения, что господствующая религия является действенным фактором, влияющим на экономическое развитие данного социума. Какова взаимосвязь между религиозными верованиями и экономическим развитием? Этот вопрос был давней темой исследований в области социальных наук. Так, многие учёные объясняют рост развития Англии и Нидерландов в XVII–XVIII веках, в отличие от упадка Испании и Италии, их Протестантской верой. Действительно, протестантизм с его акцентом на прямой связи верующих и ответственности перед Богом интуитивно кажется благоприятным фоном для развития производительных сил. Как следствие, несколько теорий было выдвинуто о том, что именно протестантизм влияет на экономический рост. Но на самом деле сравнительные исследования производительности между католиками и протестантами в долгосрочной перспективе не



Однако религия через менталитет по-разному влияет на то, как человек будет вести свою трудовую деятельность и как к ней относиться, что будет знаком качества (русское «и так сойдет» или же реально качественный продукт труда) и т.д. Это как оптимизм и пессимизм – люди на одну и ту же ситуацию смотрят и, соответственно, действуют по-разному, в зависимости от психологического типа. Также и с религией – она определяет разный подход к труду.

Весомый вклад в исследование влияния религии на менталитет населения и экономику внёс Макс Вебер (1864–1920). Он выявил связь между успехами в социально-экономическом развитии европейской цивилизации с формированием протестантской ментальности. Трудовая этика, которая в значительной степени формирует и определяет качество современного труда, накапливалась поколениями сторонников протестантизма. Отсюда и происходят различия в темпах и уровнях развития стран, являющихся носителями разных религиозных воззрений. Макс Вебер считал, что предпосылки для зарождения капитализма существовали уже в античности и в Средние века, но только протестантизм, по его убеждению, способствовал тому, что он стал развиваться бурно и стремительно. Подвергнув анализу раннюю протестантскую литературу, Вебер отметил, что в самом мировоззрении лютеран заложен тот идеологический импульс (в виде идеи «профессионального долга»), который способствовал возникновению капиталистического способа производства и дальнейшему развитию и распространению капиталистического строя. Применяя статистический метод, Вебер показал, что капитализм был наиболее развит и наиболее процветал именно там и в тех странах, где государственной религией был протестантизм – в Англии, Германии, Америке. И наоборот, у непротестантских наций экономический рост происходил гораздо медленнее [2, с. 12].

Возникнув в Средние века, в эпоху Реформации, как ответ на требования времени, протестантизм сформировал новый тип человека с новым отношением к труду. Протестантизм изменил систему ценностей, образ жизни и положил начало новым традициям. Простота, рационализм, скромность, честность и аскеза, добросовестность и прилежание во многом определили новое мышление и образ жизни миллионов людей в различных странах мира. Для них жизнь стала осознанным долгом перед Богом и обществом, а добродетелями – трудолюбие, бережливость, аккуратность, пунктуальность. Вера же стала глубоко индивидуальным делом [8]. Проблему соотношения труда и религий всесторонне исследовал Марк Лапицкий. Он писал: «Протестантские догмы осуждают желание быть бедным, приравнивая его к желанию быть больным. Если же нищенствует человек, способный работать, то это осуждается не только как грех безделья, но и как нарушение завета любить ближнего своего.

Протестантизм открыл шлюзы капиталистическому развитию экономики, способствовал распространению духа предпринимательства, рационализма, прагматизма, способствовал более качественному труду. Не удивительно, что протестантов в некоторых странах называли “пионерами квалифицированного труда” [5].

Признаком истинной веры протестантизм считает не столько внешнее выполнение человеком религиозных предписаний, сколько честное выполнение своих обязанностей. Неслучайно трудовой этике в протестантизме отводится особая роль. Если официальный католицизм рассматривал необходимость трудиться «в поте лица своего» как расплату за первородный грех, то протестантизм видел в труде важнейшую ценность, священный долг перед Богом и обществом. М. Вебер заметил, что в Германии (которая населена как католиками, так и протестантами) наилучших экономических успехов добивались протестанты; именно они составляли основу предпринимателей и высококвалифицированных технических специалистов. Более того, наиболее успешно развивались такие протестантские страны, как США, Англия и Голландия. Протестантская трудовая этика – религиозно обоснованная доктрина о добродетельности труда, необходимости работать добросовестно и усердно («Всякая работа – для Бога»).

Многие социологи объясняли экономический успех протестантских обществ тем, что соответствующая трудовая этика распространялась на всё население, включая и элитные группы. В этих обществах достижение материального достатка рассматривалось в качестве результата усердности и добросовестности трудовой деятельности. Суть её в том, что благополучие и богатство рассматриваются как положительные христианские ценности. А потому стремление разбогатеть преподносится как добродетель, правда, с одним «но»: способы накопления богатства должны быть легитимными, узаконенными обществом. Легитимным способом считается в первую очередь капиталистическое накопление. Иначе говоря, религиозное благословение получает не только богатство, но и весь капиталистический строй.

Отличительная черта протестантских обществ – ведение коммерции не только ради увеличения личного потребления, а в качестве добродетельного вида деятельности. При этом М. Вебер особо подчёркивал аскетизм предпринимателей-протестантов, многим из которых были чужды роскошь напоказ и злоупотребление властью. Сторонники нового религиозного направления считали богатство лишь подтверждением хорошо исполненного долга перед Богом.

По убеждению М. Вебера, протестантская трудовая этика не свойственна человеку от природы и является продуктом длительного воспитания. Она может сохраняться в течение длительного времени лишь тогда, когда добросовестный труд приносит моральную и материальную

отдачу. Протестантская трудовая этика освятила труд и осудила праздность, практическим следствием чего в ряде стран было суровое законодательство против бродяг и нищих. Новое толкование профессии как ответа на призыв Бога сделало обретение ремесла и постоянное совершенствование в нём моральным долгом настоящего христианина. Помощь нищим, которая рассматривалась в католицизме как одна из добродетелей, протестантизмом не одобрялась – милосердие понималось как вознаграждение за труд или же предоставление возможности обучиться ремеслу и работать. Особыми добродетелями считались рачительность и бережливость, а расточительность, мотовство или невыгодное капиталовложение были греховны [2].

И вот так, спустя уже много лет, когда количество протестантов в Европе снизилось и они утратили господствующее положение, отпечаток его остался в менталитете и до сих пор определяет поведение людей на Западе. Европейцы, не достигшие пенсионного возраста, работают достаточно много и напряженно. В Европе принято работать на результат, а не на перспективу. Поэтому на работу берут прежде всего людей инициативных и думающих, готовых работать под давлением, посвящать работе внеурочные часы, стремящихся сэкономить деньги фирмы или увеличить ее прибыль. Да и растущая конкуренция среди сотрудников заставляет проявлять инициативу и отдавать себя работе без остатка [4].

Это все отражается в трудах европейских авторов и философов.

Вот некоторые мысли в тезисах из трудов Мэтью Генри «Слово о целомудрии», которое он адресует молодежи:

«Вы должны быть степенными и серьезными, а не легковесными и тщеславными». Он уточняет: «Это не то, чтобы мы обязывали молодых людей никогда не быть веселыми или чтобы у нас был какой-то злой замысел сделать их унылыми», но «если вы правильно поймете себя, то один час, проведенный в занятиях и радостях здравого и серьезного ума, принесет вам больше истинного утешения, чем множество часов, проведенных в бессмысленном веселье и развлечении, ибо намного больше удовлетворит вас при последующей серьезной оценке». Или вот: «Будьте прилежными. Постоянно пребывайте в здравом деле. Привычки приобретаются через частые поступки» [7, с. 30]. Европейская мораль призывает нас действовать и не бояться ошибок, а значит, и развиваться, несмотря на то что, возможно, мы не увидим результата своих трудов. Нам стоит сажать дерево, даже если мы знаем, что не будем есть с него плодов. Эту концепцию очень интересно отобразил Монтень: «Я хочу действовать и как можно дольше тянуть жизненные обязанности; а когда придет смерть, я хочу, чтобы она застала меня сажающим капусту и увидела, что мне нет дела ни до нее, ни до несовершенства моего сада» [3].

### *Список литературы*

1. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Ханна Арендт; пер. с нем. и англ. В.В. Библихина; [под ред. Д.М. Носова]. СПб.: Алетейя, 2000.
2. Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма* // Макс Вебер. Избр. произвед. М.: Прогресс, 1990.
3. Гейне Г. *К истории религии и философии в Германии* // Гейне Г. Собр. соч. / пер. с нем.; под общ. ред. А. Дмитриева, А. Карельского. М., 1982. Т. 4.
4. Европейский менталитет – общие черты жителей стран Европы [Электронный ресурс]. URL: [http://www.acqjournal.ru/zamug\\_za\\_inostranza/zamug\\_evropa.htm](http://www.acqjournal.ru/zamug_za_inostranza/zamug_evropa.htm) (дата обращения: 2.04.2018).
5. Лапицкий М. *Деятельный без принуждения. (Трудовая этика в разных измерениях)*. М.: Новый век, 2002.
6. Монтень М. *Опыты* [Электронный ресурс]. URL: <http://ponjatija.ru/node/4278> (дата : 2.04.2018).
7. Мэтью Г. *Молодые христиане. Слово о целомудрии*. Пенза, 2013. 64 с.
8. *Протестантизм–рационализм, свобода и креативность*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lerc.ru/?art=25&page=8&part=articles> (дата обращения: 2.04.2018).
9. Хадарцева, Л. С., Кокоева, З.В. *Влияние протестантской трудовой этики на развитие экономики* [Электронный ресурс]. URL: <http://baznica.info/article/vliyanie-protestanstkoj-trudovoj-etiki-na-razvitie/> (дата обращения: 2.03.2018).

А.А. Попов  
О.В. Птицина  
Д.В. Лукина  
Е.И. Николаенко  
(Курск)

## «ЧЕЛОВЕК-В-КУЛЬТУРЕ» И «ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРЫ»: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ. ПОРТРЕТ КУЛЬТУРНОГО ЧЕЛОВЕКА

*В данной статье приводится характеристика двух типов людей: первый тип — это люди, которые являются частью культуры, а второй тип — это люди, которые придерживаются неких культурных норм и правил. Также на основе репортажа «Люди говорят – Культурный человек. Какой он?» телеканала «Канал 68» описывается портрет культурного человека.*

*Ключевые слова: культура, культурные нормы, этикет, ценности, человек культуры, идеалы, стремления.*

*Keywords: culture, cultural norms, etiquette, values, man of culture, ideals, aspirations.*

\* \* \*

Для начала разграничим два понятия: «Человек культуры» и «Человек-в-культуре».

**«Человек культуры»** — это разносторонне развитая личность, которая придерживается гуманистических ценностей и обладает широким кругом интересов, знаний, умений и потребностей; ей свойственны такие качества, как толерантность, нравственность и соблюдение культурных установок.

Фундаментом становления «человека культуры» является образование, далее же его культурная часть формируется под действием многих факторов. Во-первых, уровень культуры отдельного индивида прежде всего зависит от развития культуры в обществе в целом. Во-вторых, мировоззрение человека также играет очень значимую роль в формировании его культуры, причем личностные убеждения могут как совпадать, так и различаться с общепринятыми социальными ценностями. В-третьих, это принадлежность к той или иной нации, ведь, несмотря на различия отдельных национальных культур, в основе каждой из них лежат общечеловеческие ценности, касающиеся поведенческих и деятельностных норм, а также норм отношения к другому человеку.

**«Человек-в-культуре»** — это такой тип людей, которому свойственен высокий уровень творческих способностей и направленности на творчество, а также мотивационно-творческая активность, которая, в свою очередь, направлена на достижение каких-

либо общественных или личных результатов в одном или нескольких видах созидательной деятельности. Простыми словами, это человек, который занимается какой-либо творческой деятельностью. То есть сюда можно отнести певцов, танцоров, музыкантов, актеров и т. д.

Эти два типа людей могут быть как смежными так и нет. То есть какая-либо творческая личность, «человек-в-культуре», пусть это будет певец или танцор, может совершенно не быть культурным человеком. Он может вести себя аморально в обществе, наплеватьски относиться к людям и их мнению, попросту не соблюдать нормы этикета, но тем не менее он является частью культуры. Конечно же, есть и те, кто, занимаясь творческой деятельностью, также и соблюдают все культурные установки и правила, и мы не говорим, что таких людей единицы, – нет, это не так.

С другой стороны, чтобы быть «человеком культуры», необязательно заниматься какой-либо творческой активностью и являться публичным лицом, узнаваемым на улицах. Достаточно придерживаться культурных установок, а именно: быть вежливым, обладать хорошими манерами, высоким уровнем эрудированности и образованности, соблюдать этикет, так как этикет — это основы поведения культурного человека, а также такая личность, как правило, не может ограничивать себя от общества. И все эти качества, не являются врожденными, а приобретаются индивидом в процессе своего существования и развития как личности.

Далее хотелось бы, наконец, выяснить, что же все-таки представляет собой по-настоящему культурный человек. Просмотрев несколько репортажей, в том числе и «Канала 68», мы выяснили, считают ли себя жители нашей страны культурными людьми и что, по их мнению, значит понятие «культурный человек».

По результатам опроса всех респондентов можно разделить на три группы. В первую группу входят люди, считавшие себя культурными, во вторую — некультурными, а в третью группу попали те, которые считают себя и культурными, и некультурными, в зависимости от ситуации.

Также по опросу можно составить портрет культурного человека. Большинство людей сказал, что такового выдают, во-первых, манера общаться, во-вторых, внешний вид и, в-третьих, привычки и поведение в обществе. По словам одного из интервьюеров, культурному человеку присущи следующие качества: «Уважает старших, не лезет со своими советами вслух, а как бы ведет такую дипломатическую линию, любит окружающих, умеет прощать, не обижаться, ну и, конечно, разговорный язык должен быть обязательно чистым, без матов и прочего. И это зависит в первую очередь от воспитания ребенка в семье».

Что касается ценностей которых придерживается культурный человек, то это: жизнь, здоровье – витальные; семья, трудолюбие,

равенство, патриотизм – социальные; свобода слова и гражданская свобода – политические; добро, порядочность, уважение к другим – моральные; вера, Бог – религиозные; красота и гармония – эстетические.

Также стоит поговорить и о стремлениях культурной личности. Она должна развиваться в нескольких направлениях: во-первых, в духовном плане, то есть проявлять интерес к творчеству и искусству; во-вторых, это нравственно совершенствование, а именно воспитание в себе таких основных качеств, как честность, верность, справедливость и скромность; в-третьих, ментальное развитие – это стремление приумножать и расширять свои знания и, в-четвертых, эстетическое совершенствование, а точнее, осознание ценности красоты.

Теперь резюмируем все вышесказанное. «Человек культуры» — это такой индивид, который живет согласно культурным правилам и нормам, а «человек-в-культуре» — это личность, занимающаяся творческой или культурной деятельностью, и такой тип людей может одновременно как относиться, так и не относиться к первому типу.

### *Список литературы*

1. Гуревич П.С. Этика. М.: ЮРАЙТ, 2012.
2. Зубанова С.Г. Этика / С.Г. Зубанова, Д.А. Аникин. Саратов: Научная книга, 2012.
3. Каверин Б.И. Культурология. М.: ЮНИТИ, 2012.

**Е.А.Царева**  
(Курск)

## **ЦЕННОСТИ, СИМВОЛЫ, КОД КУЛЬТУРЫ**

*В статье дается понимание символа и кода культуры, выявляется их взаимозависимость, а также роль кода в символическом порядке. С опорой на положения Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, М.К. Мамардашвили, символ обоснован как ценностный, смысловой феномен. Показано, что развитие культуры предстает как выработка новых смыслов значений, а также как формирование новых кодовых систем. Выявлена взаимосвязь символического и ценностного пространства культуры.*

*Ключевые слова: символ как смысловой феномен, ценности, код культуры.*

*Keywords: symbol as a semantic phenomenon, values, culture code.*

\* \* \*

Проблема взаимосвязи символов, кода и ценностей является предметом анализа семиотики культуры, культурологии, культурной антропологии. Как связаны между собой символы, как специфические феномены культуры, и ее код? Что объединяет ценностное пространство культуры и мир символов? Прежде всего, следует обратиться к пониманию символа. Философия культуры рассматривают символ не только как семиотическое образование, хотя в теоретической рефлексии он описывается с помощью семиотической терминологии [3, с. 33–34], но и как отличный от знака ценностный феномен. Например, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский понимали символ как внезаковую категорию. С точки зрения философов, символы воспроизводят ту содержательность сознания, которая ими фиксируется, то есть символы – это результат сознания [2, с. 100]. А.Ф. Лосев трактовал символ как разновидность знака, а точнее, как развернутый знак, но наделенный смысловой глубиной. Центральное значение символа в культуре обосновал Э. Кассирер. Философ полагал, что мир человека и мир культуры связаны между собой посредством символов.

С позиций Э. Кассирера, разнообразная деятельность человека направлена на познание мира, осознание себя в нем и реализуется через различные формы культуры, каждая из которых характеризуется знаково-символическим порядком. Так, наука, искусство, религия, политика как формы культуры различаются друг от друга специфической символикой. Символический порядок складывается в ходе совместной жизнедеятельности людей и необходим человеку для социального взаимодействия. Процесс распознавания смысла символов рождает согласованность, усиливает приверженность культурным ценностям, традициям и создает благоприятные условия для социального взаимодействия. Конечно, в этом процессе немаловажное значение имеет



язык, поскольку он участвует в формировании культурной картины мира и обеспечивает понимание кода своей культуры. Язык не только позволяет описать человеческий опыт, но и порождает новый опыт в процессе коммуникации. Также язык выражает ценностно-эмоциональное отношение человека к миру, а структура языка задает его определенный образ. Огромную роль в социальной жизни наряду с естественным языком играют языки искусства, науки, которые, как уже отмечалось, отличаются конвенциональными наборами символов. В целом развитие культуры предстает как выработка новых смыслов и значений, а также формирование новых кодовых систем [4, с. 342].

Какова основная функция кода культуры? Код ограничивает число возможных выборов, он упорядочивает, регулирует, с точки зрения У. Эко, соотношение символа и означаемого. Упорядочивающая функция кода позволяет осуществлять коммуникацию. Взаимопонимание между людьми обусловливается тем, насколько они владеют родным языком и оперируют культурным кодом. Код способствует передаче социального опыта от поколения к поколению, причем фиксируется и хранится этот опыт в знаково-символической форме. Исторически сложившиеся правила этикета, манера одеваться, освященные обычаями нормы отношений между людьми и многое другое выступают как культурные коды. Таким образом, символы, как смысловые феномены, несут в себе культурно-значимую информацию, ключом к пониманию их смысла предстает код культуры. Семиотика, исследуя понимание кода, устанавливает, что код позволяет раскрыть механизм порождения смысла сообщения [1]. Можно заключить, что символы, которые накапливают и передают ценностную информацию, – важнейшие и необходимые компоненты кода культуры. Через конвенциональный набор символов, который упорядочивается кодом культуры, индивид усваивает культурные ценности, социальные нормы, идеи, смысл символов, закрепляет этнокультурные стандарты поведения. Символический контекст играет существенную роль в процессе индивидуальной и коллективной самоидентификации.

Следует отметить, что акцент на символическую трактовку культуры не содержит редуционизма сознания и человеческой деятельности к набору разнообразных символов, а, напротив, ориентирует рассматривать культуру как смысловое, ценностное и коммуникационное пространство, включающее в себя символы, ценности, нормы, то есть в смысловом, символическом, ценностном и предметном аспектах. С учетом таких позиций семиотика культуры, в круг познавательных задач которой входит оценка символично-смысловой и информационной насыщенности культуры, а также исследование знаковой и символической деятельности человека, определяет символический фактор как один из ведущих. Без символических обозначений феноменов культуры, конструируемых людьми, фиксация и трансляция социально значимой информации

невозможна.

Овладение символическим опытом, связанное с активной внутренней работой личности, предстает важнейшим звеном процесса социализации. Аккумулируя в себе культурно-значимый смысл, символы связывают мир человека и мир культуры. Восприятие символов связано с активной внутренней работой личности. На протяжении всей жизни индивид усваивает социальные нормы и культурные ценности через набор конкретных символов. Символ включен в механизм трансляции культурных ценностей. Через символическое взаимодействие происходит осмысление ценностей своей культуры.

### *Список литературы*

1. Агеев В.Н. Семиотика. М.: Весь мир, 2002. 256 с.
2. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
3. Розин В. Семиотические исследования. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. 256 с.
4. Степин В.С. Культура // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 341–347.

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ  
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

---

**А.А. Абраменко  
Т.Н. Каменева**

## **К ВОПРОСУ СТРАТЕГИЧЕСКОГО ПЛАНИРОВАНИЯ В СИСТЕМЕ МВД**

*В данной статье авторы анализируют особенности стратегического планирования в системе управления органов внутренних дел.*

*Ключевые слова: планирование, стратегическое планирование, управление.*

*Keywords: planning, strategic planning, management.*

\* \* \*

В складывающихся в настоящее время социально-экономических и политических условиях все большую актуальность начинают приобретать вопросы, связанные с выбором стратегии действия. Современная реальность продуцирует риски как ожидания последствий наступления негативных событий, и в связи с этим обостряются вопросы, связанные с безопасностью жизнедеятельности. Правоохранительные структуры одни из первых ответственны за сохранность жизни населения и соблюдение правопорядка в обществе. Поэтому стратегическое планирование в органах внутренних дел является одной из важнейших проблем теории стратегического управления. Процесс выбора правоохранительной стратегии логично завершается разработкой системы управленческих решений, которые определяют, какие стратегические изменения в системе органов внутренних дел надо осуществить для того, чтобы она была способной реализовать эту стратегию. После этого наступает этап осуществления стратегических изменений. Он называется этапом создания условий для реализации правоохранительной стратегии или этапом ее выполнения. Подчеркивая важность работы на этом этапе, О.С. Виханский пишет: «На нем не только могут быть созданы трудности в силу плохого выполнения даже очень хорошей стратегии: при условии хорошего осуществления организация может получить шанс на успех, даже если и были допущены ошибки при выработке стратегии» [2, с.74]. Естественно, выполнение стратегии должно быть полностью ориентировано на содержание правоохранительной практики. Для этого адаптируются функциональная и организационная структуры, подбираются соответствующие кадры, обеспечивается их обучение, создаются и выполняются целевые бюджеты, внедряются системы мотивации, информационного обеспечения, то есть делается реально то, что является содержанием внутренней части стратегии как развернутого комплексного плана или программы.

Особую актуальность приобретают вопросы, связанные с сущностью планомерности, которая состоит в том, что люди сознательно определяют

цели своих действий и соизмеряют их с ресурсами, учитывая при этом прямое и косвенное воздействие внешней среды. Сознательность и целесообразность находят свое выражение в управленческом решении. Помимо этого, проблематика стратегического планирования для органов внутренних дел характеризуется относительной новизной, а также неясностью подходов к организационным и технологическим особенностям разработки и принятия стратегических планов.

Стратегическое планирование является основным механизмом для постановки задач и долгосрочную временную перспективу. Цель стратегического планирования заключается в создании условий для устойчивого социально-экономического развития, обеспечения национальной безопасности, территориальной целостности государства, а также реализации и защиты конституционных прав граждан и различных общественных объединений на всей территории РФ [3].

Безусловно, процесс реализации стратегического планирования как специфической функции управления сопряжен с трудностями. Анализ мирового опыта показывает, что в ряде развитых стран региональное планирование, несмотря на наличие нормативной регламентации этого процесса и его возрастающую значимость в управлении, не всегда осуществляется регулярно. Разработка планов часто служит ответом на конкретные возникающие вызовы и угрозы региональному развитию, когда «требуется совершить маневр – бюджетный или структурный». Однако в настоящее время Российская Федерация продолжает политику консолидации органов государственной власти с построением четкой вертикали и единой системы стратегического планирования, на основе которого будет реализовываться социально-экономическая политика с учетом вопросов национальной безопасности.

В настоящее время стратегическое планирование становится наиболее приоритетным направлением системы управления различными сферами жизнедеятельности общества, в том числе и в правоохранительной сфере. Стратегическое планирование в сфере правоохранительной деятельности является не только мыслительным процессом, в ходе которого планируется деятельность самих правоохранительных органов, но функцией управления, затрагивающей различные сферы жизнедеятельности человека. Его значимость заключается в нескольких аспектах. В первую очередь, она определяется сущностью планомерности, состоящей в том, что человек сознательно определяет цели своей деятельности и соизмеряют их с имеющимися ресурсами, принимая во внимание при этом прямое и косвенное воздействие внешней среды. Сознательность и целесообразность находят свое выражение в управленческом решении. Помимо этого, большое значение имеет новизна стратегического планирования для органов внутренних дел. И наконец, следует отметить неоднозначность

существующих подходов к организационным и технологическим особенностям разработки и утверждения стратегических планов.

Являясь одним из условий планового развития и стабильного и функционирования общества и общественных отношений, данный вид планирования способствует объединению интересов государства и общества в борьбе с преступностью, поддержанию безопасной жизнедеятельности общества как в социально-экономической сфере, так и в сфере национальной безопасности и напрямую или косвенно затрагивает практически каждого человека.

По мнению Н.А. Андреева и В.Б. Коробкова [1], стратегическое планирование принимает форму социально организованного процесса, выполняет функцию согласования интересов и целей в борьбе с преступностью, обеспечению социальной безопасности. Выполняет стимулирующую функцию, заинтересовывает участников правоохранительного процесса в обеспечении безопасности личности, общества, государства наилучшим из социально приемлемых способов.

Стратегическое планирование в МВД нацелено как на определение перспективного развития, так и на предвидение негативных тенденций, отрицательных криминогенных процессов способных повлиять на общественную безопасность страны или конкретного субъекта Российской Федерации. Прогнозируя возможные осложнения в криминальной обстановке, в состоянии преступности и поддержании правопорядка, стратегическое планирование тем самым сокращает вероятность системных управленческих сбоев, последствием которых являются непредвиденные и чрезвычайные всплески роста преступности и нарушения правопорядка.

### *Список литературы*

1. Андреев Н.А., Коробов В.Б. Социальное партнерство в правоохранительной сфере // Труды Академии управления МВД России. 2015. № 1 (33). С. 28–32.
2. Виханский О.С. Стратегическое управление: 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарика, 2002. 194 с.
3. Смирнова О.О. Приоритеты Стратегии социально-экономического развития Приволжского федерального округа на период до 2020 года в свете основных направлений Доктрины продовольственной безопасности России // Материалы III Российского форума «Российским инновациям — российский капитал». Ижевск, 2010. С. 36–42.

**О.А. Гримов**  
(Курск)

## СОЦИАЛЬНОСТЬ В СЕТЕВЫХ СООБЩЕСТВАХ

*В статье анализируются основные подходы к определению сетевых сообществ. Показано, что на современном этапе развития общества наблюдается нарастание двух взаимоисключающих тенденций: эскалация индивидуализма и расширение возможностей объединения индивидов, что оказывает значимое влияние на социальные практики пользователей в сетевых сообществах. На основе анализа современных концепций автор предлагает собственное определение сетевых сообществ и формулирует их основные характеристики.*

*Ключевые слова: социальные сети, социальность, сетевые сообщества, Интернет, социальные практики.*

*Keywords: social network services, sociality, network communities, Internet, social practices.*

\* \* \*

В современном социуме, характеризующемся радикальными социокультурными трансформациями, происходит изменение социального положения индивида в аспекте его связей и отношений с другими субъектами; в частности, изменяются возможности и формы социального взаимодействия. Иными словами, происходит трансформация социальности как интегративного свойства социального бытийствования личности. Наш интерес к проблеме социальности обусловлен развитием её новых форм в условиях информационно-коммуникативной культуры. Однако в современном социологическом дискурсе понятие социальности не имеет однозначной трактовки.

Так, И.А. Шмерлина пишет: «Социальность в узком смысле – это принадлежность к конкретной группе и жизнедеятельность в её границах» [9]. А.В. Кошелев определяет социальность как «феномен, характеризующий общественное устройство в целом, не в смысле проявления через различные стороны социального, а в смысле своего генетического, естественно-природного существования как особого уникального явления» [6, с. 135]. Некоторыми социологами выдвигается тезис о деформации этико-аксиологических, онтологических и социальных оснований личности в современном обществе. Дискурс принципиальной множественности, мультикультурализма, радикального плюрализма, свойственный постмодернизму, – фиксирующий хаотичность, аструктурность и нелинейность способов социальной организации – позволяет говорить Ж. Бодрийяру о «конце социального» [1].

Анализируя феномен социально-сетевой коммуникации, мы акцентируем внимание в первую очередь на вопросах трансформации способов социального взаимодействия и социальной деятельности в

социальных сетях. Поэтому социальность в социальных сетях мы понимаем прежде всего как форму организации социального пространства и групповой динамики, определяющую тип идентификации личности и координации субъектной и межсубъектной деятельности.

Сложный характер трансформации социальности на современном этапе развития общества обусловлен нарастанием двух взаимоисключающих тенденций, отмечаемых социологами: эскалации индивидуализма и персонализации социокультурных практик, характеризующихся разобщением и дезинтеграцией, с одной стороны, и расширением возможностей объединения индивидов и их консолидации, формированием новых общностей и групп, связанных в первую очередь с появлением информационно-коммуникативных технологий, средств связи, девальвировавших пространственно-временные различия и ограничения в современном мире, – с другой. Таким образом, можно выделить два социологических подхода к оценке процессов социальной интеграции/индивидуализации в современном обществе.

К представителям первого подхода можно отнести таких видных мыслителей, как З. Бауман, М. Кастельс, которые раскрыли в своих трудах проблемы индивидуализма и отчуждения личности в современном социуме. Так, З. Бауман в книге «Индивидуализированное общество» пишет: «Все мы являемся сегодня индивидами; не в силу выбора, но по необходимости. Мы являемся индивидами *de jure*, независимо от того, являемся ли мы ими *de facto*: решение задач самоопределения, самоуправления и самоутверждения становится нашей обязанностью, и все это требует от нас самодостаточности, независимо от того, имеем ли мы в своем распоряжении ресурсы, соответствующие этой обязанности (возникающей скорее по недоразумению, чем обусловленной заранее составленным планом: просто не существует никаких институтов, способных сделать за нас нашу работу)» [2, с. 133]. Подобные социокультурные проблемы отчуждения личности связываются Бауманом с современным этапом развития общества, называемого им «постмодернити». Рассматриваемые социологом формы современного мироощущения (страх, неудовлетворённость, разобщённость), по Бауману, составляют сущность жизни современного индивида и являются стержнем его социокультурных практик. Любые формы социальной деятельности рассматриваются Бауманом как попытки выйти за пределы навязываемых современностью социокультурных образцов. Во многом созвучны идеям Баумана воззрения уже рассмотренного нами социолога Мануэля Кастельса. Одним из ключевых пунктов его теории сетевого общества является идея «сетевого индивидуализма». По мнению Кастельса, сетевое общество характеризуется «ростом индивидуализма во всех его проявлениях» [4, с. 155]. При этом речь идёт о принципиально иной форме индивидуализма, детерминированного сетевой морфологией современного



этапа развития общества. Как пишет Кастельс, – «сетевой индивидуализм – это социальная структура, а не собрание изолированных индивидуумов. Именно индивидуумы строят свои сети, онлайнные и оффлайнные, основываясь на своих интересах, ценностях, склонностях и проектах» [4, с.157]. Научная позиция М. Кастельса представляется нам важным развитием идей З. Баумана. Индивидуализм понимается Кастельсом не как форма тотального отчуждения в обществе, а как условие и средство социального конструирования общественных связей. Сообщества и объединения, имеющие сетевую природу, формируются непосредственно индивидами на основе их личных целей и интересов. Иными словами, у индивида в условиях сетевого общества появляется свобода и возможность самостоятельно конструировать свои социальные связи и отношения, формируя таким образом новую среду для самореализации; личность самореализуется в том числе в ходе создания такой среды. При этом основу подобных сред составляют, как правило, слабые социальные связи, не локализованные по территориальному признаку. Одним из средств расширения подобных экстерриториальных связей выступают виртуальные сообщества, формируемые на основе применения современных средств коммуникации (в том числе, сети Интернет).

Представители противоположного подхода отмечают расширившиеся возможности социальной интеграции, хотя основой подобной интеграции, в их представлении, также являются информационно-коммуникативные технологии, что сближает рассматриваемые нами методологические позиции. Так, Говард Рейнгольд отмечает феномен «умной толпы» (называемой им «смартмоб»; более общепринятое наименование – «флеш моб») – форму основанной на применении интеллектуальных технологий (средств связи – мобильных устройств, Интернет) самоорганизующейся социальной общности, направленной на достижение определённой цели, не сводимой, однако, к виртуальному сообществу, а представляющей собой группу людей, осуществляющих деятельность в реальной жизни на основе предварительного планирования в Сети [10]. Феномен смартмоба тем более показателен, что он является не просто способом объединения людей, но средством интеграции их на совершенно ином уровне – на основе добровольных связей в самоупорядочивающейся общности. «Умная толпа» противопоставляется толпе вообще, так как действия первой в основном интеллектуальны и рациональны и несут в себе признаки высокой социальной организованности. На наш взгляд, подобные объединения людей являются ответом на современные социокультурные условия разобщённости и дезинтеграции (индивидуализма как общекультурного образца) и попыткой их преодоления при потенциальной неустойчивости традиционных институциональных форм объединения индивидов, отмечаемых

З. Бауманом. Таким образом, рассмотренные нами подходы дополняют друг друга и находятся в диалектической взаимосвязи; современное общество характеризуется как разобщением индивидов, так и противоположной тенденцией к объединению и интеграции.

Как уже нами отмечалось, основой современных форм объединения людей в сетевом обществе являются различные информационно-коммуникативные средства, в первую очередь Интернет. По мере развития компьютерных технологий Интернет становился всё в меньшей степени хранилищем всевозможной информации и всё более – средством коммуникации и, как следствие, объединения индивидов в сообщества, первые из которых складывались вокруг определённых ресурсов – сайтов, чатов, форумов, имевших ограниченный функциональный коммуникативный и консолидирующий потенциал. Качественно новые формы объединения пользователей в виртуальном пространстве (сообщества в социальных сетях и блогах) связаны с актуализацией социальной функции Интернета, появлением в начале 2000-х гг. сервисов WEB 2.0., обеспечивающих возможность межличностной и групповой коммуникации. Первые интернет-сообщества, формируясь вокруг некоего веб-ресурса, чаще всего являлись не Интернет-сообществом, а, скорее, аудиторией, так как между пользователями были ограничены возможности координации и реализации совместной деятельности в реальной жизни, появившиеся в социальных сетях и блогах как высокоорганизованных формах коммуникации и объединения пользователей.

Для обозначения объединений пользователей в интернет-пространстве исследователями предлагались разнообразные термины: виртуальное сообщество, интернет-сообщество, сетевое сообщество. Иногда выделяют онлайн-сообщество (или онлайн-комьюнити), противопоставляя его оффлайн-сообществу, акцентируя внимание на осуществлении коммуникации в сообществе в режиме реального времени, т.е. онлайн. Общим для всех определений является понятие сообщества. В задачи нашего исследования не входит изучение всех аспектов данного многозначного термина и определение релевантности устоявшегося употребления его для обозначения объединения в качественно новой среде – информационно-коммуникативном пространстве. Поэтому мы будем пользоваться общеупотребимым определением термина «сообщество», которое ввёл Б. Уэллман применительно к социальным сетям как сетевым структурам современного общества, понимая при этом сообщество как «сети межличностных связей, обеспечивающие социальное взаимодействие, поддержку, информацию, чувство принадлежности к группе и социальную идентичность» (Цит. по: [4, с. 153]).

Однако соотношение понятий «виртуальное сообщество», «интернет-сообщество», «сетевое сообщество», «онлайн-сообщество», равно как изучение их структурных характеристик и свойств и

соотносимость с объектом нашего исследования – сообществами в социальных сетях – требует пристального внимания и изучения.

Понятие «виртуальное сообщество» впервые было предложено американским социологом Говардом Рейнгольдом в 1993 г. Виртуальные сообщества определяются Г. Рейнгольдом как «социальные агрегации, возникающие в Сети, когда достаточное количество людей в течение длительного времени принимают участие в публичных дискуссиях, испытывая необходимые человеческие эмоции для формирования паутины личностных взаимоотношений в киберпространстве» [10].

В. Тальнишних определяет сетевое сообщество как «группу «пользователей», находящихся во взаимодействии в киберпространстве и связанных общими целями, интересами, ценностными ориентациями». Сетевые сообщества, как он отмечает, «обеспечивают интерактивное взаимодействие участников, независимо от пространства и времени их реального бытия» [8, с. 13].

А.Б. Скуратов акцентирует внимание на возможности противопоставления интернет-сообщества в широком смысле слова как совокупности всех интернет-пользователей и в узком, – для которого он вводит понятие «локальное интернет-сообщество», определяемое им как «структура локальной социальной организации сети Интернет, обладающая стратификационной системой, набором социальных поведенческих норм, состоящая не менее чем из трёх участников, разделяющих групповые ценности и реализующих с использованием электронных средств регулярные социальные взаимодействия, предметом или целью которых являются процессы и объекты, локализованные в географических пределах конкретных территорий» [7, с. 9].

Значительный интерес в рамках нашего исследования представляет научная позиция Р.В. Кончаковского, который в своём определении интернет-сообществ акцентирует внимание на социокультурном характере формируемых в Интернете общностей: «С позиций социокультурного подхода сетевое интернет-сообщество – это взаимосвязь индивидов и социальных общностей, возникающая в пространстве Интернет, в котором социокультурное единство является разделяемой ценностью для всех его членов» [5, с. 57].

Ещё один термин – online-community («онлайн-сообщество») – является разновидностью сетевого сообщества и используется для противопоставления offline-community (оффлайн-сообщество), указывая на взаимодействие и интеракцию в реальном времени, что является важным, но всё же не обязательным условием коммуникации в сообществах (например, в некоторых веб-сервисах существует возможность отложенной коммуникации).

Как мы видим, все вышерассмотренные определения и предлагаемые термины (интернет-сообщество, онлайн-сообщество, сетевое сообщество,

виртуальное сообщество) практически идентичны по содержанию и в целом отражают некую совокупность интернет-пользователей, осуществляющих коммуникацию в рамках определённого веб-ресурса.

Подобные определения интернет-сообществ были выведены исследователями в основном в рамках идеологии WEB 1.0. и охватывают довольно широкий спектр разнообразных объединений пользователей в сети Интернет. Данные определения достаточны для описания различных типов интернет-объединений, но оказываются нерелевантными по отношению к изучаемым нами группам и сообществам в рамках социальных сетей, которые обладают определённой спецификой, для раскрытия которой недостаточно изученных методологических подходов и трактовок.

Общим для приведённых определений является то, что они в основном рассматривают интернет-сообщества в широком смысле слова (например, определения Нестерова, Тальнишних); к таким сообществам можно отнести, например, объединения пользователей крупного сайта, виртуальную общность узкоспециализированных профессионалов, которые потенциально могут осуществлять коммуникацию в рамках Сети. Вершиной обобщения является широко распространённое понимание в качестве интернет-сообщества всех пользователей сети Интернет (интернет-сообщество в глобальном смысле) или его определённого сегмента (Рунет – русскоязычная часть Интернета). К более конкретному пониманию интернет-сообществ (например, «локальное интернет-сообщество» Скуратова) относится трактовка их как небольшой совокупности некоторых (определённых) пользователей, осуществляющих коммуникацию в рамках Сети; при этом подразумевается, что коммуникация носит частный характер и пользователи знакомы между собой в реальной жизни.

Для наименования групп и объединений в социальных сетях мы будем пользоваться понятием «сетевые сообщества». В отличие от интернет-сообществ в широком смысле слова, представляющих собой размытые объединения пользователей определённого веб-ресурса, сетевые сообщества рассматриваются нами в узком значении как непосредственно наблюдаемые группы пользователей в социальных сетях. В непосредственной эмпирической фиксации заключается главная особенность изучаемых нами сообществ. Иными словами, если интернет-сообщества в широком смысле слова являются размытым конструктом и определяются непосредственно самим исследователем в каждом отдельном случае, то сетевые сообщества в социальных сетях в силу специфики данного веб-ресурса имеют институциональный статус, то есть чётко очерчены и легко фиксируются эмпирически, независимо от своего размера. К таким сообществам относятся, например, разнообразные объединения пользователей вокруг определённой темы в социальной сети

«ВКонтакте»; при этом каждое сообщество имеет свой профиль (виртуальную страницу), который служит средством и полем групповой активности (в частности, в нём отражается численность сообщества и перечень пользователей, благодаря чему становится возможной межличностная коммуникация между любыми пользователями сообщества). Именно персональная страница сообщества, будучи его «лицом», определяет его институционально закреплённый в рамках веб-ресурса статус и эмпирическую фиксируемость на основе технических средств (системы поиска).

Пользователи в рамках сообщества могут быть знакомы между собой в реальной жизни. Однако в большинстве случаев (тем более, когда количество пользователей достаточно обширно) социальные связи участников сообщества в реальной жизни не налажены. Объединяющими для участников являются именно общая цель, интересы, ценности, разделяемые или достигаемые в процессе коммуникации. Определяющим элементом в структуре выделения ключевых характеристик сообщества является добровольная связь пользователей вокруг определённой, точно обозначенной темы (что далеко не всегда характерно для интернет-сообществ в широком смысле слова). Поэтому наиболее важна для рассматриваемых нами сетевых сообществ именно социокультурная деятельность, реализуемая индивидами в рамках сообществ как вектор самоконструирования. Мы определяем сетевые сообщества как добровольно формируемые в информационно-коммуникативном пространстве социальных сетей объединения пользователей, основанные на общности разделяемых ими интересов и/или ценностей в ходе производства и потребления социокультурных практик. Сетевые сообщества легко фиксируются эмпирически, так как обладают чёткостью границ и численного состава, что является их определяющей характеристикой как объекта нашего исследования [3].

### *Список литературы*

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М: Логос, 2002.
3. Гримов О.А. Сетевые сообщества социальных сетей как генератор личностной субъектности // ЛОМОНОСОВ-2013: материалы Международного молодежного научного форума [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2013. 1 электрон. опт. диск.
4. Кастельс М. Галактика Интернет. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.
5. Кончаковский Р.В. Сетевое интернет-сообщество как социокультурный феномен: дис. ... канд. соц. наук. Екатеринбург, 2010.

6. Кошелев А.В. Эволюция представлений о социальном – важное условие уточнения предмета социологии // Социологические исследования. 2009. №8. С.134-139.
7. Скуратов А.Б. Локальные интернет-сообщества крупного российского города: социально-стратификационный анализ: автореф. дис. ... канд. соц. наук. Екатеринбург, 2009.
8. Тальнишних Н.К. Культура «сетевых сообществ»: дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д, 2004.
9. Шмерлина И.А. «Физика» социальности // Вестник Российской академии наук. 2003. Т. 73. №6. С. 521–532.
10. Rheingold Н. The Virtual Community [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rheingold.com/vc/book> ( дата обращения: 27.03.2018).

**С.В. Евстратова**  
(Курск)

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ**

*Статья посвящена исследованию социокультурных условий становления гражданского общества в России. Автор выявляет особенности культурного развития нашей страны, анализирует проблемы формирования гражданского общества в российских реалиях, уделяя внимание историко-политическим факторам, повлиявшим на специфику социокультурной динамики нашего общества.*

*Ключевые слова: гражданское общество, государство, власть, культурное развитие, политическая культура, гражданская культура, самоорганизация, самоуправление, постсоветская Россия.*

*Keywords: civil society, state, power, cultural development, political culture, civil culture, self-organization, self-government, post-Soviet Russia/*

\* \* \*

В конце XX века, благодаря преобразованиям, произошедшим в нашей стране практически во всех сферах общественной жизни, Россия вошла в новый этап социальной трансформации. Эти трансформационные процессы выпали на особый период истории, когда нарастающие глобальные угрозы поставили перед человечеством вопрос о поисках новых путей развития цивилизации. Так, на рубеже нового тысячелетия и наша страна приняла исторический вызов и до сих пор находится в поисках ответов на этот вызов.

В соответствии с Конституцией Российской Федерации в последние десятилетия наша страна взяла курс на становление демократического правового государства. Формирование такого государства возможно лишь на основе развитого гражданского общества как системы самостоятельных и независимых от государства социальных институтов и отношений, призванных создать условия для самореализации отдельных индивидов и коллективов, гарантировать демократичность происходящих преобразований и социальную стабильность.

В связи с тем что становление гражданского общества в современных российских реалиях происходит в условиях обновления и модернизации экономической, политической и социальной реальности, сложившейся в ходе трансформационных процессов конца XX века, исследования феномена гражданского общества приобретают особую актуальность; уже несколько десятилетий они занимают одно из центральных мест в научном дискурсе.

В силу исторических обстоятельств исследования гражданского общества в России активизировались гораздо позже, чем на Западе, а именно лишь в конце XX столетия. В связи с этим наша страна с

неизбежностью ориентируется на западные модели гражданского общества, которые к этому времени уже достигли довольно высокой степени зрелости.

Вместе с тем мы полагаем, что каждое государство имеет свои специфические черты при формировании гражданского общества и наша страна в данном случае не исключение. Уникальность пути становления российского гражданского общества связана прежде всего со спецификой культурного развития нашей страны. В чем же состоит эта специфика?

Одним из первых мыслителей, затронувших социокультурные особенности России, был известный русский мыслитель Н.А. Бердяев. В своей работе «Русская идея» он писал о том, что русский народ крайне поляризован, он является синтезом противоположностей: «Им можно очаровываться и разочаровываться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть» [4, С. 39-40]. Возникает вопрос, почему русская культура столь противоречива? Для объяснения данного феномена рассмотрим ее причины и источники.

Наиболее часто исследователи (В.Г. Федотова [11], Н.П. Моница [9], В.М. Золотухин [7]) одной из причин, влияющих на развитие российского социума, называют невключенность нашей страны ни в один из двух основных культурно-исторических типов, которые условно обозначены как «Восток» и «Запад». Россия занимает промежуточную позицию между ними и с географической, и с исторической, и с этнической точек зрения, вследствие чего наша культура впитала различные черты как первого, так и второго типа.

Не углубляясь в вопрос о том, какие качества (лучшие или худшие) Россия переняла у «Востока» и «Запада», заметим лишь, что сам процесс переплетения разнородных начал не может происходить легко и без различного рода последствий, без борьбы и отторгающих импульсов. В ходе исторического развития страны эта борьба принимала самые различные формы, но даже сам факт ее существования наложил на становление русской культуры неизгладимый след.

Второй причиной, влияющей на социокультурное развитие России, можно называть обширную территорию нашей страны. Необъятность, безграничность и бесконечность русской земли порождает такую же безграничность русской души [4, с. 43]. Климатическое разнообразие и широкие просторы способствовали наложению географического фактора на психологический. «У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом вдохновений и откровений, он не знал меры и легко впадал в крайности» [там же, с. 44].



Третья причина – невероятная историческая прерывистость развития российского государства. Исходя из социально-политической ситуации в современных странах постсоветского пространства, среди ученых (О.А. Бельков [3], С.В. Добролюбов [6], Д.Э. Летняков [8]) разгорается спор о допустимости перечисления киевского, монгольского, московского, петербургского, советского и постсоветского периодов как исторических этапов развития одного и того же государства. Не все согласны видеть здесь очевидную преемственность, ибо слишком сильно изменялись традиции, этнический состав, границы государства и многое другое. Мы не будем включаться в спор по данному вопросу, но заметим, что сам факт наличия подобного спора указывает на то, что историческому развитию России действительно присущи элементы прерывистости.

Так же нельзя обойти вниманием особенности типа русской религиозности. Их рассматривает, например, Е.П. Тихонова [10]. Россия – многонациональная, а, следовательно, и поликонфессиональная страна, что закреплено и в действующей Конституции РФ. Этот факт свидетельствует о специфической духовной культуре нашего народа.

Помимо культурных особенностей следует выделить историко-политические предпосылки развития России, которые также определяют специфику социокультурной динамики нашего общества.

Как отмечают многие исследователи, взаимоотношения между обществом и государством в нашей стране обладают патерналистским характером, т.е. в сознании большинства населения издавна сложилась вера в «доброту царя», божественность его власти. Люди надеются на помощь со стороны «сильной руки» правителя, возлагают на него большие надежды, при этом теряя чувство собственной ответственности за все происходящее. Причин для формирования такой модели отношений предостаточно: страх перед постоянными внешнеполитическими угрозами; многовековое господство крепостного права; этническое и конфессиональное разнообразие нашего общества; особая роль православия и др. [1, с. 141–143].

Всё это так или иначе отразилось и на современном положении вещей. Ведущие политики нашей страны отмечают, что даже сегодня подталкивать общество к самоорганизации приходится «сверху», в то время как интерес к этому процессу должен исходить «снизу». Однако неверно предполагать, что российскому народу абсолютно чужды принципы либерализма и демократии: в той или иной форме они существовали на всем историческом пути нашей страны.

В то время как на Западе традиция гражданского общества разрабатывалась мыслителями и теоретиками в течение нескольких веков, а на практике формировалась постепенно, образуясь из ранних форм самоуправления, становление отечественной модели происходило подобно движению маятника [2, с. 32].

Так, после отмены крепостного права Александром II в 1861 году и проведения им ряда преобразований, включающих реформу местного самоуправления создаются гражданские учреждения, общественные объединения. Тем не менее самодержавная власть не позволяла реализовать эти практики в полной мере, которые, к слову, уже вовсю развивались на Западе. В России лишь после революции 1905–1907 годов начинают зарождаться основные элементы гражданского общества – возникают политические партии, профессиональные союзы.

Однако позже тоталитарный порядок управления государством уничтожает и без того хрупкий фундамент российского гражданского общества и оставляет огромный отпечаток на его формировании длинной во множество десятилетий. Период социалистического строительства надолго парализовал возможность свободной самоорганизации людей – личность и ее творческая природа всячески подавлялась.

В середине 80-х годов прошлого века, когда на горизонте обозначились значительные перемены в нашем государстве, разработка идеи гражданского общества получила новый импульс к развитию. Формирование гражданского общества должно было стать основным вектором будущих преобразований. С одной стороны, оно должно было удовлетворить потребность в смене авторитарного режима власти, а с другой – содействовать дальнейшему развитию социализма, но в модернизированной форме [5, с. 28–30].

Переломным моментом стал распад Советского Союза, который повлек за собой коренную трансформацию всего государства и общества. В связи с отсутствием должного опыта переход на «демократические рельсы» происходил довольно хаотично. Для большинства населения нашей страны это время стало периодом ценностного перелома и болезненной перестройки не только государства, но и собственных жизненных ориентиров. Последствия данных процессов выразились в конфликте власти со многими социальными группами, что привело к появлению массовых забастовок. Усложняло обстановку и то обстоятельство, что общество попало в ситуацию, когда многие накопившиеся вопросы (такие, как необходимость перехода к рыночной экономике, разрушение авторитарного режима, этноконфессиональное самоопределение народов, появление частной собственности) требовали безотлагательного осмысления и решения. За очень короткое время произошли коренные изменения во всех сферах жизни людей. Всё это сделало процесс создания гражданского общества крайне неустойчивым и зыбким.

Все вышеописанные процессы напрямую связаны с формированием политической культуры россиян. Неудивителен тот факт, что вначале трансформационных процессов она носила «настроенческий» характер, проявляющийся в отторжении демократизации и ее элементов, в том

числе гражданского общества. Многие исследователи обращают внимание на то, что в этот период зародилась проблема «кризиса доверия», которая до сих пор остается крайне актуальной. Низкий уровень доверия эксперты выявляют в отношении граждан друг к другу, к властным структурам, а также к новым социальным институтам, что приводит к торможению проявления гражданского участия, развития гражданских инициатив и активной самоорганизации.

Непринятие принципов «навязываемой» демократии привело к стереотипизации мышления в отношении гражданского общества. Как показывают региональные социологические исследования, у значительной части россиян не сформировалось адекватного понимания сути гражданского общества, и работы его институтов. Пережитки коммунистического прошлого *создали в массовом сознании населения образ гражданского общества как силы, противостоящей государственной власти, в результате чего взаимодействие этих структур весьма затруднено.*

К тому же, как говорилось ранее, на протяжении всего исторического пути государство играло доминирующую роль в жизни общества, которое, в свою очередь, слабо взаимодействовало с властными органами. Таким образом, важно учесть и психологические особенности россиян, которые до сих пор не до конца осознают, что от них самих зависит многое: без их участия невозможно развивать демократические институты. Важнейший фактор, влияющий на эффективность гражданской культуры, – это социальная ответственность самих жителей страны. На данном этапе развития гражданского общества это качество у граждан России плохо развито: чаще всего оно ограничивается рамками профессиональной деятельности и не направлено на решение общественных проблем.

Таким образом, следует отметить, что особенности становления гражданского общества в нашей стране связаны, в первую очередь, со специфичностью и противоречивостью российской культуры. Эта противоречивость возникает из-за того, что географически, исторически, религиозно и ментально Россия занимает промежуточное положение между «Востоком» и «Западом». Усвоив различные черты обеих культурно-исторических типов, она не относится безусловно ни к одному из них.

Необходимо подчеркнуть, что процесс становления гражданского общества России имеет самобытные черты, хотя пока что опирается на западный опыт. В ходе развития важно обращать внимание на выработку специфических механизмов, которые помогут укоренить идею гражданского общества в современных российских реалиях. Добиться расцвета российского общества и государства, придав им новый импульс развития, не удастся без региональных общественно-политических усилий,

к числу которых следует отнести и деятельность по формированию и развитию органов самоуправления, которая на региональном уровне может выступать в качестве базового компонента становления гражданского общества

### *Список литературы*

1. Абрамова М.Г., Вилков А.А. Гражданин. Общество. Государство: Россия в XXI в. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 286 с.
2. Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Гражданское общество: новая этика. Тюмень: НИИ ПЭ, 2003. 224 с.
3. Бельков О. А. Надуманный текст о придуманной истории русского народа // Власть. 2014. № 2. С. 39–41.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М.: Сварог, 1997. 537 с.
5. Голенкова З.Т., Витюк В.В., Черных А.И. Гражданское общество: теория, история, современность / отв. ред. З.Т. Голенкова. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1999. 165 с.
6. Добролюбов С.В. Полисный, национальный и цивилизационный циклы социогенеза российской общности // Мир России. М., 2012. № 21. С. 116–143.
7. Золотухин, В. М. Особенности «Души» русской культуры // Вестник Кемеровского государственного университета. Кемерово, 2014. № 4. С. 195–199.
8. Летняков Д. Э. Создавая нацию: политика идентичности в постсоветских государствах [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sozdavaya-natsiyu-politika-identichnosti-v-postsovetskih-gosudarstvah> (дата обращения: 10.02.2018).
9. Моница Н. П. Условия формирования русской культуры: геополитический аспект // Омский научный вестник. Омск. 2010. № 1. С. 204–208.
10. Тихонова Е. П. К опыту герменевтического исследования онтологии русской культуры: православие и вектор национального развития // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2013. № 2. С. 35–40.
11. Федотова В.Г. Судьба России в зеркале методологии // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 198–202.

**В.В. Зотов**  
(Курск)

## **ОТ НОВОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ К ГОСУДАРСТВЕННОМУ МЕНЕДЖМЕНТУ ПУБЛИЧНЫХ ЦЕННОСТЕЙ (новая философия публичного управления)**

*В статье показано, что в настоящее время идёт процесс трансформации философии публичного управления. Автор показывает, что необходимым элементом такой трансформации является формирование пространства публичных коммуникаций и развитие методологии социально-сетевого управления.*

*Ключевые слова: управление обществом, публичные ценности.*

*Keywords: society management, public values.*

\* \* \*

В конце прошлого столетия во всём мире начался кризис классической бюрократической системы государственного управления. Она стала неэффективной. И тогда появились другие концепции государственного управления, например новое государственное управление. Их ключевые характеристики – повышение производительности органов исполнительной власти, использование рыночных инструментов в управлении, ориентация на потребителя, децентрализация, диалог с гражданами. При этом ключевой темой реформы становится изменение места гражданина, его роли в процессах взаимодействия с органами государственного управления. Ориентация на гражданина как клиента представляет собой ту новую философию государственного управления, которая реализуется в настоящее время во многих государствах мира. Сторонники концепции нового публичного/государственного управления (New Public Management) акцентируют внимание на двух факторах, служащих её преимуществами, – эффективности и экономике. Д. Осборн и Т. Геблер определяют новое государственное управление как концепцию, ориентированную на обеспечение эффективности процесса государственного управления во всех его формах – экономической, социальной и организационной [6]. В этой теоретической концепции граждане являются клиентами (принципалом), а государство – их слугой (агентом). Отношения государственных органов и граждан страны (их коммерческих и некоммерческих объединений) могут быть описаны в терминах принципал-агентских отношений. Модель «клиентоориентированного» государства, государства-служащего, нанятого народом для предоставления административных услуг в соответствии со стандартами и регламентами, «равнение на результат» становится главным смыслом деятельности государственного гражданского и муниципального служащего.

Административная реформа в Российской Федерации в числе базовых приоритетов изначально предполагала развитие практик нового государственного управления, повышающих эффективность использования ресурсов налогоплательщиков и удовлетворённость последних деятельностью органов власти, при предоставлении последними государственных услуг. В качестве целей российской административной реформы были зафиксированы: повышение качества и доступности государственных услуг; ограничение вмешательства государства в экономическую деятельность субъектов предпринимательства, в том числе прекращение избыточного государственного регулирования; повышение эффективности деятельности органов исполнительной власти. В такой модели предоставление государственных услуг становится ключевой функцией государства, и основные преобразования касаются именно этой сферы – реализуется принцип «одного окна», разрабатываются стандарты государственных услуг, внедряется новая форма оказания государственных услуг – электронные услуги [3].

Но оказалось, что принципал-агентский подход имеет ряд существенных недостатков, как, впрочем, и вся идеология нового государственного управления. Никто специально и не оспаривал необходимость предоставления со стороны органов власти услуг населения, но возник вопрос о том, что упор на получателя услуги недостаточен для ситуации, когда имеются в виду информационно-телекоммуникационные технологии и информационно-коммуникационная среда. Таким образом, исследования в области государственного управления должны уйти от фокусирования на современной покупательской идее к изучению того, что правительство делает и что оно намеревается сделать в обществе.

С учётом направленности на максимальную открытость деятельности органов власти, вовлечение в процесс принятия решений по общественно значимым вопросам все возрастающего числа субъектов гражданского общества, а также нацеленности на качественную составляющую при осуществлении взаимодействия с гражданами, современная концепция публичного управления подразумевает обращение к модели «менеджмента публичных ценностей» (Public value management) [1,7], в которой управление основано на системном взаимодействии основных стейкхолдеров между собой на базе определённой ресурсной зависимости в целях достижения согласия по интересующему их государственно-политическому вопросу. Внутри концепции «менеджмента публичных ценностей» этот переход означает, что «общественная ценность больше суммы индивидуальных предпочтений пользователей или производителей общественного продукта, который рассматривается как совместно определяемая публичная ценность, возникающая путём обсуждения с участием членов избранного и назначенного правительства и

ключевых стейкхолдеров. Достижение общественной ценности, в свою очередь, зависит от выбранного рефлексивно способа действий, зависящего от набора интервенционных опций, опирающегося на создание и поддержку сетей обеспечения» [8].

Роль государственных чиновников сводится к тому, чтобы сформировать коллективное, общее представление об общественных интересах, а не просто совокупность индивидуальных интересов. Принятие определённой политики и программы, эффективно удовлетворяющей государственные потребности, достигается через коллективные и совместные процессы, которые подчёркивают важность граждан. В этом случае государственные служащие должны также учитывать конституционное право, общественные ценности, политические нормы, профессиональные стандарты и интересы граждан.

Ни государство, ни частные субъекты не способны адекватно решать публичные проблемы в одиночку. В институциональном плане новый подход отдаёт приоритет демократическим ценностям, стремясь сочетать правительственные действия с ресурсами бизнеса и некоммерческим сектором [4]. Правительство занимает особое положение, чтобы лидировать по общественным проблемам за счёт использования собственных ресурсов, а также путём привлечения ресурсов бизнес-сообщества, некоммерческого сектора и даже простых граждан (например, на основе краудсорсинга). Таким образом, концепция «менеджмента публичных ценностей» лежит в основе философии публичного управления, которая не является ни строго бюрократической, ни рыночной, а скорее – совместной, демократической и ориентированной на управление. Есть два важных аспекта, которым может способствовать новая философия публичного управления. Во-первых, акцент на общественную ценность может лучше, чем другие подходы цементировать общество, объединить для дискуссии по общественно значимым вопросам. Во-вторых, обращение к идее общественных ценностей позволяет связать идеи общественного развития, выдвинутые с позиций различных перспектив, способствуя более широкому взгляду на детерминанты изменений в государственном и общественном секторе. Это может иметь решающее значение для изменения систем оценки эффективности и эффективности работы, что и является решающим шагом в реформе государственного сектора.

С широким распространением информационно-телекоммуникационных технологий, которые позволили создать разветвлённое сетевое сообщество, появляются новые институциональные возможности и подходы к организации государственного управления: информационное сопровождение процесса принятия решений делает его более открытым и публичным, а краудсорсинговая деятельность – добавляет ему элемент коллективности.

Получающая распространения философия публичного управления в виде концепции «менеджмента публичных ценностей» и практика её реализации затрагивают в первую очередь именно систему внешних коммуникаций органов власти, которую следует развивать как средство придания государственно-административному управлению публичного характера. Эта система представляет собой пространство публичных коммуникаций, то есть совокупность информационных каналов, объединяющих органы власти и стейкхолдеров гражданского общества для целей диалога и партнёрства по вопросам, имеющий общественный интерес. Сегодня это пространство характеризуется определёнными разрывами, которые обусловлены фрагментарностью и нестабильным характером социальной сетевой среды, несовершенством нормативно-правовой базы в области взаимодействия власти и населения, низким уровнем транспарентности органов власти, недостаточно развитым и маловлиятельным сектором активных независимых неправительственных организаций, имитационным характером значительной части коммуникативных практик, недостаточной выраженностью установок на конструктивное взаимодействие, преобладанием взаимных негативных образов-стереотипов, недостаточной коммуникативной компетентностью участников взаимодействия [2].

Развитие отношений в публичном пространстве коммуникаций предполагает наличие мощного центра управления, научно выверенной стратегии, разделение полномочий, эффективную систему интерактивного управления, а также сетевой модели государства (Network Model of Government), ориентированную на системность государственных и негосударственных образований, взаимодействующих между собой на базе определённой ресурсной зависимости в целях достижения согласия по интересующему их государственно-политическому вопросу [4;7]. А это предполагает развитие методологии социально-сетевой модели управления пространством публичных коммуникаций. Для организации такого управления общественностью требуется утверждение общественной ценности как отправной точки, – того, что требуется обсудить системно: общественная безопасность, социальная справедливость и т.д. Существует очень большая вероятность того, что общественная ценность может быть принесена в жертву только из-за экстремальных и полностью неконтролируемых событий, событий настолько экстремальных, чтобы изменить современный смысл общественной ценности.

### *Список литературы*

1. Волкова А.В. Публичные ценности и система государственного управления в России. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. 383 с.



2. Зотов В.В., Бабинцев В.П., Шаповал Ж.А., Губанов А.В. Российское пространство публичных коммуникаций: основные причины разрывов // Коммуникология. 2017. Т. 5. № 6. С. 61–75.
3. Нарышкин С.Е., Хабриева Т.Я. Административная реформа в России: научно-практическое пособие. М.: ЮФ «Контракт»; ИНФРА-М, 2006. 549 с.
4. Сморгунов Л.В. Сетевой подход в политике и управлении // Полис. 2001. № 3. С. 103–112.
5. Bryson J.M., Crosby B.C., Bloomberg L. Public Value Governance: Moving beyond Traditional Public Administration and the New Public Management // Public Administration Review. 2014. №74. P. 445–456.
6. Osborne D., Gaebler T. Reinventing Government. How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector. New York: Addison-Wesley, 1992. 405 p.
7. Rotberg R. Good Governance Means Performance and Results // Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions. 2014. № 27 (3). P. 511–518
8. Stoker G. Public Value Management. A New Narrative for Networked Governance? // American Review of Public Administration. 2006. Vol. 36, № 1.

**К.Д. Кунилова**  
(Курск)

## **НОРМЫ ВСТУПЛЕНИЯ В БРАЧНО-СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ИНОСТРАННЫХ ГРАЖДАН В РОССИИ**

*В данной статье автор анализирует особенности вступления в брак иностранных граждан на территории Российской Федерации. Проводится исследование основных нормативных документов, которые регулируют нормы вступления в брачно-семейные отношения представителей зарубежных стран, а также представлена статистика зарегистрированных браков.*

*Ключевые слова: брак, семья, иностранный гражданин, правила заключения брака.*

*Keywords: marriage, family, foreign citizen, marriage rules.*

\* \* \*

Заключение брака и создание семьи является очень важным и ответственным этапом в жизни каждого человека. Ежедневно в нашей стране вступают в брак тысячи людей, для которых создание новой ячейки общества – серьезное событие, определяющее весь ход их будущей жизни.

В последнее время наибольшую актуальность приобрела тенденция вступления в брак между представителями различных государств. Согласно статистике, которая представлена в работе А.С. Остапенко и С.А. Аристовой, количество заключенных браков с иностранцами в России в 2016 году выросло практически на 37%, если сравнивать идентичные показатели с показателями предыдущего, 2015 года. Люди, вступающие в брак, стараются соблюдать как традиции своей собственной культуры, так и традиции, которых придерживается его (или ее) вторая половина [4]. При этом особую роль играют нормы законодательства, регулирующие основные мероприятия по вступлению в брак представителей разных государств.

Но для начала отметим, что понятие «брак», а также специфика вступления в брачно-семейные отношения формируются в зависимости от того, какими особенностями обладает та или иная нормативная и правовая система, которая существует и функционирует на территории государства. Современное российское семейное право предполагает, что брак является моногамным и добровольным союзом, в который вступает один мужчина и одна женщина. Заключается брак в соответствии с установленным законом порядком и порождает между супругами взаимные обязанности и права, имеющие личную и имущественную основу.

Брак, где один из супругов является иностранным субъектом, – это уже особая, и довольно специфическая категория отношений. Во-первых, очень важно определить, что представляет собой иностранный субъект

(иностранный гражданин), рассматривающийся с точки зрения отношений, в которые он планирует вступить. Например, Н.И. Марышева в своей работе указывает, что иностранный элемент выражается в следующих аспектах:

- 1.) с точки зрения наличия иностранного гражданства хотя бы у одного участника;
- 2.) с точки зрения отсутствия гражданства хотя бы у одного участника отношений;
- 3.) с точки зрения проживания участников отношений за пределами границы государства, гражданством которого они располагают [3, с. 56.].

Еще одно важное условие – регулирование правовых аспектов не только в той стране, в которой заключается брак, но и со стороны того государства, из которого прибыл гражданин для заключения брака. В каждой стране существуют своя специфика в условиях вступления в брак. Их несоблюдение приводит к тому, что возникает риск появления так называемых «болезненных отношений». И.А. Трофимец и С.Ю. Ли интерпретируют их как отношения, которые в одном государстве признаны правомерными и юридически действительными, но в других странах могут нарушать законодательство и, соответственно, ведут к правовой ответственности перед властями.

Стоит отметить специфику стран с особыми условиями и ограничениями в процессе вступления в брачно-семейные отношения с представителями другого государства. Так, например, в Туркмении властями установлены следующие правила: для смешанных браков у супругов должны быть права на собственность, на недвижимость (в первую очередь – наличие своей квартиры). Также иностранец обязан внести страховую сумму, которая определена законодательством. Эта сумма будет выплачиваться гражданину Туркмении в случае развода на содержание ребенка. Интересны условия вступления в «смешанный брак» в Дании. Во-первых, лицо, которое вступает в брак, должно быть старше 24 лет, во-вторых, иностранная гражданка может выйти замуж за датчанина только в том случае, если он имеет достаточную жилую площадь для себя, своей супруги и их будущих детей.

Перейдем конкретно к специфике вступления в смешанный брак в Российской Федерации. В нашей стране такие браки уже давно не запрещаются, но вопрос остается актуальным: как и каким образом зарегистрировать брак с иностранным гражданином? В нашей стране заключение брака регулируется Семейным кодексом Российской Федерации, а также некоторыми подзаконными актами, которые созданы на его основании [2]. Согласно им любой гражданин другого государства, или же человек, у которого нет гражданства, может вступить в брак на территории РФ. Но при этом очень важно соблюдать несколько условий.

1. На территории РФ церемония бракосочетания и все предстоящие и последующие процессы регулируются исключительно российскими законами. Это значит, что брак не будет иметь юридической значимости в том случае, если он заключен по каким-либо религиозным обрядам, которые не соответствуют или в определенной мере противоречат законодательству РФ.

2. С учетом первого правила, важно соблюсти и второе условие: все те законы и предписания, которые соответствуют процессу вступления в брак в стране, из которой прибыл иностранец. Требования могут быть самыми разнообразными: начиная от согласия родителей и заканчивая тем, что человек должен достичь более высокого брачного возраста (быть старше 18 лет). Поэтому иностранцу предстоит предоставить все подтверждения того, что с точки зрения правил его страны все правила и нормы соблюдены. Данное правило не распространяется на тех лиц, которые, помимо иностранного гражданства, успели получить еще и российское, поскольку с этого момента они рассматриваются законодательством как полноправные россияне.

3. Еще одно правило, которое следует соблюдать: на территории России возможно заключение лишь моногамных браков между одним мужчиной и одной женщиной. Это обстоятельство в особой мере важно уточнить в том случае, если иностранец является представителем государства, где разрешены полигамные браки. К таким странам относятся Египет, Иордания, Алжир, Сирия. Таким образом, если для мужчины-иностранца наличие нескольких жен является нормой, то он в любом случае не сможет взять в жены россиянку, поскольку нашей законодательной системой это запрещено.

Особенность нашего общества такова, что сегодня прослеживается тенденция к распаду брачно-семейных отношений. Россия стала настоящим мировым рекордсменом по количеству разводов. Так, согласно результатам исследования, представленным на сайте департамента статистики, с января по май 2017 года исследователи отметили 829 разводов на 1000 браков [1]. В связи с этим перед нами стоит еще одна важная задача – рассмотреть специфику расторжения брака, где один из супругов является иностранным гражданином.

Итак, во-первых, необходимо взаимное согласие на развод со стороны обоих супругов. Расторжение брака проводится в органах ЗАГС (взаимное согласие, отсутствие общих детей и в иных случаях, которые предусмотрены законодательством). Во-вторых, брак, может быть, расторгнут в судебном порядке, если у супругов есть общие несовершеннолетние дети и один из супругов также не согласен подавать документы на развод. Согласно п. 1 ст. 160 СК РФ расторжение брака между российским и иностранным гражданином, но непосредственно на территории нашей страны возможно в соответствии с российским правом.

Имущественные права и обязанности супругов определяются правом государства, на территории которого уже бывшие супруги имеют совместное место жительства.

Подводя итоги всему вышесказанному, мы можем сделать вывод о том, что в современном мире брак – это особый институт, в брак могут вступать представители различных государств. На территории России браки между россиянином и гражданином другой страны достаточно распространены. Они регулируются в соответствии с законодательством Российской Федерации (Семейный кодекс), но при этом учитываются правовые особенности данной сферы того государства, из которого прибыл иностранный гражданин.

### *Список литературы*

1. Естественное движение населения в разрезе субъектов Российской Федерации с января-май 2017 года [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/2017/demo/edn05-17.htm](http://www.gks.ru/free_doc/2017/demo/edn05-17.htm) (дата обращения: 14.04.2018).
2. «Семейный кодекс Российской Федерации» от 29.12.1995 № 223-ФЗ (ред. от 29.12.2017).
3. Марышева Н.И. Семейные отношения с участием иностранцев: правовое регулирование в России. М.: Волтерс Клувер, 2007. 328 с.
4. Остапенко А.Г., Аристова С.А. Брак с иностранцем: современное состояние правового регулирования [Электронный ресурс]. URL: <https://moluch.ru/archive/132/37116/> (дата обращения: 13.04.2018).

Е.М. Орлова  
(Курск)

## К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ МОЛОДЁЖИ»

*В статье культура брачно-семейных отношений молодёжи определяется как феномен, который лежит на пересечении двух сфер: общей культуры брачно-семейных отношений и молодёжной культуры. Делается вывод о необходимости рассматривать культуру брачно-семейных отношений молодёжи как молодёжный опыт производства и освоения ценностей и норм доминирующей культуры в брачно-семейной сфере.*

*Ключевые слова: субкультура, молодёжная культура, культура брачно-семейных отношений молодёжи.*

*Keywords: subculture, youth culture, culture of marriage and family relations of youth.*

\* \* \*

Семья есть базовый социальный институт общества, формы и функции которого напрямую зависят от складывающихся социокультурных условий. Именно системообразующая роль семьи обуславливает интерес к ней как объекту философской рефлексии. В настоящее время Россия продолжает испытывать проблему воспроизводства человеческих ресурсов, которые играют значительную роль в экономике, внутренней и внешней политике, социальной сфере страны.

Процессы, происходящие в современной российской семье как общественном институте, можно охарактеризовать следующим образом [3, с. 71]. Во-первых, формируется иная, чем раньше, структура семейных ценностей в российской культуре, что отчётливо выражается в тенденции нуклеаризации и сокращении числа детей. В результате существенно ослабевает значение семейной ценности в жизни отдельной семьи и ее членов; изменяется роль внешних по отношению к семье регуляторов культуры поведения (культура, религия, традиции, обычаи).

Традиционные, устоявшиеся веками модели поведения, которые поддерживаются расширенной семьёй, становятся менее значимыми по сравнению с образцами поведения, вырабатываемыми членами семьи в ходе совместной жизни. Отмечается активный переход от жёсткой авторитарной структуры патриархальной семьи, основанной на подчинении жены мужу, детей родителям, к отношениям на паритетной основе между всеми членами семьи. Трансформации подвергается система статусно-ролевых отношений в семье: от взаимодополняемости мужа и жены (при жёстком закреплении определённых функций) к

взаимозаменяемости супругов, перераспределению власти и обязанностей между ними. Сегодня идёт распад слитности, целостности брачного, сексуального и репродуктивного поведения; разваливается единство системы «супружество – родительство – родство».

По мнению С.Н. Гаврова, трансформация семейных отношений во многом совмещена с процессом эмансипации любви и свободы приватной жизни людей. И речь, в частности, идёт об обретении свободы личности и права на приватную жизнь, не подверженную непрерывному контролю со стороны общины, власти, церкви и даже семьи. По его мнению, современный брак в ареале христианской/постхристианской цивилизации основывается не столько на экономических или статусных, сколько на эмоциональных характеристиках межличностных отношений [2, с. 115].

Последствия этих процессов неоднозначны. С одной стороны, они ведут к гуманизации семьи, усилению внимания к потребностям и интересам каждого её члена. С другой – к росту разводов, числа неполных семей, низкому воспитательному потенциалу многих семей. В настоящее время исследователи пришли к выводу: многие проблемы современной семьи происходят от неумения молодых людей выстраивать отношения в браке. Речь идёт об отношениях как между супругами, так и между другими родственниками. Безусловно, данные процессы демонстрируют далеко не радужные последствия кризиса семьи и брака, порождая призывы к улучшению ситуации в семейно-брачной сфере, в том числе путём формирования культуры брачно-семейных отношений молодёжи.

В процессе исторического развития отношения семьи и общества, семьи и личности постоянно изменялись под воздействием господствующего в данном обществе способа производства, образа жизни, общественных отношений, системы ценностей, а семейные ценности и нормы – во взаимосвязи с изменением потребностей общества и государства, развития и совершенствования общественных отношений. Семья, её формы и функции непосредственно находятся в зависимости как от общественных отношений в целом, так и от достигнутого в тот либо другой момент уровня социокультурного развития общества. Отметим, что более высокий уровень общей культуры общества подразумевает и более высокий уровень культуры брачно-семейных отношений.

Культура брачно-семейных отношений молодёжи – это феномен, который лежит на пересечении двух сфер: общей культуры брачно-семейных отношений и молодёжной культуры.

При этом если под общей культурой понимается трудно приобретаемый и противоречивый социально-личностный опыт производства и освоения ценностей людьми [5, с. 49], то культура брачно-семейных отношений предстаёт как опыт производства и освоения ценностей в брачно-семейной сфере. Её основным субъектом выступает молодёжь.

С одной стороны, понятие «культура брачно-семейных отношений» включает всю совокупность ценностно-нормативных императивов семейных отношений, то есть не только супружеских, но и отношений детей и родителей, взаимоотношения поколений в семье в целом. С другой стороны, оно выходит за пределы семьи, становясь частью общественного сознания и государственной семейной политики.

По мнению Л.М. Панковой, термин «культура брачно-семейных отношений» можно употреблять в широком и узком смысле слова [8, С. 71]. В узком смысле слова культура брачно-семейных отношений – это устоявшийся характер, нормативный стиль общения, обеспечивающий оптимальное функционирование семьи, это этикет, которому следует обучиться и придерживаться в течение всей жизни, то есть это нормы и правила поведения человека в семье. В широком смысле под культурой брачно-семейных отношений понимается достигнутый человечеством определенный уровень исторического развития, уровень и способ социального воспроизводства человеческой жизни посредством института семьи и брака.

Понятие молодёжной культуры обычно связывается с системой норм и ценностей, отличающих молодёжь, её ценностно-нормативные системы, от большинства в обществе. На начальных этапах формирования молодёжная культура создавалась как протест противоречиям, возникающим в обществе, а также как протест неспособности традиционной культуры удовлетворить интересы и потребности молодого поколения, обеспечить его самовыражение, самореализацию и право на специфическое мировоззрение. В этом аспекте молодёжная культура понимается как «культура в культуре», то есть указывает на её появление и развитие в рамках господствующей культуры. Эпитет «молодежная» сразу определяет некую культурную нишу, которую занимают люди, объединённые по принципу возраста. Это положение согласуется с мнением В.Т. Лисовского, который считает, что сама молодёжная культура уже рассматривается как субкультура [6, с. 123]. Это справедливо, поскольку культура общества в целом не представляет собой единое целое, а распадается на множество субкультур.

Большинство современных определений субкультуры базируется на ее отличии от доминантной (господствующей) культуры. Так М. Брейк считает, что субкультура – это «нормы, отделённые от общепринятой системы ценностей и способствующие поддержанию и развитию коллективного стиля жизни, также отделенного от традиционного стиля, принятого в данном обществе» [1, с. 153]. Очень ёмкой, по нашему мнению, является формулировка Н. Смелзера: субкультура – это «система норм и ценностей, которая выделяет группу из большинства общества» [11, с. 60]. В отечественной традиции Н.Д. Саркитов, обобщая исследования зарубежных авторов, определяет субкультуру как относительно



автономное и целостное образование внутри господствующей в обществе культурной традиции, отличающееся от неё своими нормами, ценностями, институтами и определяющее стиль жизни и мышления её носителей, с характерными для них обычаями, нормами, комплексами ценностей [10, с. 336]. В этом случае молодёжная культура представляет собой частичную, относительно когерентную культурную подсистему внутри базовой культуры общества, культивирующую собственно молодёжную систему ценностей, норм и форм поведения.

Хотя, на наш взгляд, если брать за отправную точку философского анализа культуру большинства и доминантную культуру, то можно получить различные результаты, так как по отношению к доминантной культуре культура большинства может, в свою очередь, рассматриваться как субкультура. Отметим, что в общем случае доминирующая культура имеет одно важное свойство: она стремится привести поведение всех представителей общества к некоторому среднему состоянию. «Доминирующая культура нивелирует в глазах индивида подлинную реальность, подлинную жизнь и в конечном счёте не способствует развитию собственной личности. Эта культура стремится к усреднённости, некоторому общему уровню, вырабатывает общие правила поведения и общие системы ценностей» [4, с. 15].

К.Калхаун, С.Келлер, Д.Лайт определяют субкультуру через её носителей. В понимании авторов субкультура определяется как «группа людей, чья перспектива и жизненный стиль заметно отличаются от определяемых доминантной культурой и которые идентифицируют себя как отличные от других. Члены субкультуры разделяют общие нормы, ценности и аттитюды» [12, с. 105]. В российской традиции так определяет субкультуру А.Г. Эффендиев. У него субкультура – это модификация культуры общества в соответствии с возрастными, профессиональными, поселенческими, территориальными, классовыми и другими особенностями той или иной группы людей [7, с. 78]. В этих определениях субкультуры указывается наличие более «мелкой» социальной общности, в большей или меньшей степени обособленной. На наш взгляд, данное определение точнее раскрывает сущность понятия субкультурной группы, хотя и отождествляет культуру с её субъектом.

Поэтому в отношении молодёжной культуры интересно функциональное определение Дж. Мэрдока: «Субкультуры – это системы значений и способов выражения, развитые группами в определенной части социальной структуры в процессе их коллективных попыток прийти к соглашению с противоречием их определенного социального положения... Субкультуры представляют аккумулярованные значения и средства выражения, посредством которых группы в субординатной структурной позиции достигли консенсуса с доминантной системой значений или оппозиции к ней» [9, с. 140]. Легко заметить, что здесь речь идёт уже о

структурной позиции, о социокультурном статусе. С Дж. Мэрдоком можно согласиться, если принять, что молодёжь находится именно в субординатной части социальной структуры, что и обуславливает подчиненное положение её культуры. В этом случае молодёжная культура – это субкультура, складывающаяся в молодёжной среде в процессе включения молодого поколения в систему социокультурного воспроизводства, и при этом усваивающая ценности и нормы доминирующей культуры, в том числе в сфере семейно-брачных отношений.

Таким образом, культура брачно-семейных отношений молодёжи – это феномен, который лежит на пересечении двух сфер: общей культуры брачно-семейных отношений и молодёжной культуры. Её необходимо рассматривать как молодёжный опыт производства и освоения ценностей и норм доминирующей культуры в брачно-семейной сфере.

### *Список литературы*

1. Брейк М. Сравнительная молодёжная культура // Омельченко Е.Л. Молодежные культуры и субкультуры. Раздел «Тексты». М.: ИС РАН, 2000. С. 152–164.
2. Гавров С.Н. Историческое изменение институтов семьи и брака. Учеб. пособие. М.: НИЦ МГУДТ, 2009. 134 с.
3. Джабер Х. Семейные ценности в российской культуре // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2016. № 8. С. 96–99.
4. Зотов В.В., Спицына А.О. Доминирующая культура в структуре современной культуры // Теория и практика общественного развития. 2014. № 5. С. 14–16.
5. Лапина Т.С. Понятия культуры, культурологии и оснований культуры // Аналитика культурологии. 2007. № 9. С. 48–54.
6. Лисовский В.Т. Социология молодёжи. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 301 с.
7. Общая социология: учеб. пособие / А.Г. Эфендиев [и др.]; ред. А.Г. Эфендиев. М.: ИНФРА-М, 2002. 654 с.
8. Панкова Л.М. Человек и семья (Философский анализ формирования культуры брачно-семейных отношений): дис. ... докт. филос. наук: 09.00.13: СПб., 2003. 404 с.
9. Петров Д.В. Понятие и типология молодёжных субкультур // Закон возрастания роли культуры. Саратов: Слово, 1998. С. 140–142.
10. Саркитов Н.Д. Субкультура // Современная западная социология: словарь. М.: Изд-во политической литературы, 1990. 536 с.
11. Смелзер Н. Социология. М.: Феникс, 1998. 690 с.
12. Calhoun C., Light D., Keller G. Sociology. New York: McGraw-Hill, 1994. 651 p.

Ю.М. Пасовец  
(Курск)

## МАКРОРЕГИОН В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА\*

*В статье раскрывается значимость проблемы сегментирования (структурирования) социального пространства современного российского общества в контексте его соотнесения с пространственной организацией страны в рамках административно-территориального деления и экономического районирования. Отмечается, что использование конструкта социального пространства позволяет учитывать социально-экономические и социокультурные взаимосвязи между социально-территориальными образованиями внутри страны, перейти к анализу оснований для интеграции субъектов федерации на уровне макрорегиона. Предпринимается попытка определить специфику макрорегиона и регионального социального пространства.*

*Ключевые слова: регион, макрорегион, социокультурный подход, региональное управление.*

*Key words: region, macro-region, sociocultural approach, region management.*

\* \* \*

В современном российском обществе сохраняет свою актуальность проблема сегментирования (структурирования, структуризации) социального пространства, его соотнесения с организацией физического пространства. Значимость этой проблемы связана, с одной стороны, с масштабностью территории современной России и использованием в практике социального управления нескольких подходов к пространственной организации страны (политико-административного, экономического районирования и др.), с другой – с наличием существенной социально-экономической и социокультурной дифференциации территорий внутри страны (между регионами, городскими и сельскими поселениями в рамках отдельных регионов) [11]. Обращение к анализу социального пространства российского общества в контексте региональной проблематики будет способствовать поиску оснований интеграции между российскими регионами, территориально близкими друг к другу и объединенными общностью исторической судьбы, экономическими и социокультурными связями [1; 5; 10].

Как отмечает Л.А. Беляева, применительно к ситуации современного российского общества социальное пространство оказывается тем теоретическим конструктом, который позволяет анализировать многие актуальные проблемы развития социума, в том числе его консолидации [3,

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Социокультурные основания стратегического планирования развития российского макрорегиона (на примере Центрального Черноземья)» № 18-011-00739.

с. 58]. Социальное пространство предстает как структура статусов социальных акторов, заданных совокупностью социальных позиций, и как система взаимодействий этих акторов, обусловленных ценностями, интересами и социальными нормами [2, с. 33–34]. Наряду с социальными статусами социальные дистанции предстают как неотъемлемая составляющая социального пространства современного общества, при этом они проявляют дифференциацию этого пространства. Рассмотрение этих дистанций индивидами как приемлемых выступает основой для баланса статусов в обществе, уравнивания его организации [3, с. 61–62].

В свою очередь, А.Ф. Филиппов предлагает выделять три аспекта анализа социального пространства как конструкта в рамках социологической науки:

- пространство взаимодействия социальных акторов (при этом необходимо различать видение этого ракурса пространства исследователем и его отражение и понимание участниками взаимодействия);
- пространство (порядок) социальных позиций, которое структурируется социальными статусами социальных акторов;
- разделение пространства на обозримое пространство, место расположения тел (или пространство как место) и большое пространство (или пространство как вместилище мест, а в случае невозможности его созерцания – пространство как идея) [14].

Используя данный конструкт для анализа региональной проблематики российского общества, следует признать нетождественность физического и социального пространства и их взаимосоотнесенность. Так, Э. Гидденс обращается к рассмотрению структуриации пространства посредством понятий локальности и регионализации. Термином «место действия», или «локальность», он обозначает пространство, обеспечивающее среду протекания взаимодействия. В представлении Э. Гидденса регионализация отражает как локализацию или установление местонахождения в пространстве, так и зонирование общепринятых социальных практик в пространстве-времени. Иными словами, локальности регионализированы, имеют зоны, отделенные друг от друга границами, «демаркационными линиями», «фронтами» [4, с. 185–190].

Таким образом, при анализе сегментирования социального пространства необходимо учитывать его соотнесенность с физическим пространством, или пространством как местом, и его структуриацией.

В этом плане следует обратить внимание на возможности сегментирования социального пространства российского общества с учетом соотнесенности с его административно-территориальным делением и экономическим районированием.

В административно-территориальном плане российское общество дифференцировано на субъекты федерации и федеральные округа. Его

правовой статус определяется Конституцией России и конституциями республик в составе Российской Федерации и уставами других субъектов федерации. Согласно Конституции Российской Федерации, в состав России входят следующие субъекты: 22 национальные республики; 9 краев; 46 областей; 3 города федерального значения; одна автономная область; 4 автономных округа. Наряду с делением территории российского государства на субъекты федерации принято ее разделение на федеральные округа, которые были созданы в соответствии с Указом Президента России от 13 мая 2000 г. №849 «О полномочном представителе Президента Российской Федерации в федеральном округе». В настоящее время выделяются девять федеральных округов: Центральный, Северо-Западный, Южный, Северо-Кавказский, Приволжский, Уральский, Сибирский, Дальневосточный и Крымский федеральные округа. В состав ЦФО включены 18 субъектов федерации: области и город федерального значения Москва.

С позиции экономического районирования территориальное деление российского общества обуславливается экономической специализацией регионов России как субъектов федерации. Под экономическим районом понимаются территориально связанные части единого народного хозяйства страны, объединенные друг с другом их различной специализацией, постоянным обменом производимых товаров и другими экономическими отношениями. В пределах Российской Федерации существуют 12 экономических районов: Центральный, Центрально-Чернозёмный, Восточно-Сибирский, Дальневосточный, Северный, Северо-Кавказский, Северо-Западный, Поволжский, Уральский, Волго-Вятский, Западно-Сибирский, Калининградский. В состав Центрально-Чернозёмного района входят следующие субъекты федерации: Белгородская, Воронежская, Курская, Липецкая и Тамбовская области.

В официальной практике в целях обозначения социально-территориальных образований в рамках административно-территориального деления страны, наряду с понятием субъекта федерации, постепенно утверждается использование понятий региона и макрорегиона. Так, в ст. 2 «Основ государственной политики регионального развития Российской Федерации на период до 2025 года» регион определяется как часть территории Российской Федерации в границах территории субъекта Российской Федерации; макрорегион – как часть территории Российской Федерации, включающая в себя территории двух и более субъектов Российской Федерации, социально-экономические условия в пределах которой требуют выделения основных направлений, приоритетов, целей и задач социально-экономического развития при разработке и реализации документов стратегического планирования [13].

Обращение к категории социального пространства расширяет границы анализа пространственной организации российского общества,

позволяя учитывать как социально-экономические, так и социокультурные взаимосвязи между социально-территориальными образованиями внутри страны.

В русле такого подхода к пространственной структуризации российского общества в качестве регионов можно рассматривать субъекты федерации (национальные республики, края, области и др.), а в качестве макрорегионов – федеральные округа и экономические районы. Наряду с этим как макрорегионы в рамках российского социума могут рассматриваться и территориальные системы, состоящие из регионов, объединенных общностью исторической судьбы, экономическими и социокультурными связями [9].

Исходя из этой позиции, нам представляется значимым рассматривать Центральное Черноземье как макрорегион, который включает регионы Центрально-Черноземного экономического района: Белгородскую, Воронежскую, Курскую, Липецкую, Тамбовскую области, а также Орловскую область, как отличающуюся общностью истории с Курским краем, имеющую тесные социокультурные и экономические связи с перечисленными регионами.

С позиции социологического подхода понятия региона и макрорегиона характеризуют территориальные образования, выделенные на основании политико-административных и/или социокультурных характеристик, с точки зрения характера социальных связей и отношений, сложившихся между социальными акторами (индивидами, социальными группами, общностями и др.) как результат их взаимодействия в социальном пространстве [12, с. 22–23]. В нашем представлении они выступают как особые территориальные и социокультурные образования, как исторически сложившиеся социокультурные общности в составе российского общества в целом, мезоуровень структуры и динамики общества, его социального пространства, в котором социальные акторы формируют систему социальных связей и отношений, вырабатывают и воспроизводят социальные практики, обмениваются социальными ресурсами [10, с. 91].

Отметим, что внутренне российский регион, совпадающий с границами субъекта федерации, также в административно-территориальном плане дифференцирован на муниципальные образования (городские, сельские). В социокультурной проекции регион может быть представлен как совокупность местных сообществ, образующих локальные социальные пространства. Основываясь на такой трактовке региона, Н.В. Дулина предлагает понимать его как определенного вида организацию – гетерархическую систему, для которой характерны отношения взаимозависимости между элементами, непрерывная перестройка внутренних границ и перегруппировка ценностей, гибкость реакций на внешние изменения и др. [6, с. 30–31].

В контексте соотнесения физического и социального пространства на уровне региона и макрорегиона можно говорить о региональном социальном пространстве. Последнее Г.Е. Зборовский определяет как «определенный социум, обладающий сложной структурой, включающей в себя целый ряд элементов экономического (хозяйственного), политического, социокультурного, национально-этнического, языкового, религиозного и иного плана» [7, с. 16]. Данный автор соединяет в этом понятии две важные характеристики: физический аспект, связанный с регионом как территорией, и взаимодействие социальных общностей, осуществляющееся в рамках социального пространства.

Региональное социальное пространство следует рассматривать как социальную среду, соотнесенную с регионом как определенной территорией и представляющую систему статусов, действий и взаимодействий, социальных практик, заданную условиями этого региона.

Региональное социальное пространство имеет свою структуру, заданную определенными сферами (областями). С позиции антропосоциетального и социокультурного подхода пространство региона, по мнению Н.И. Лапина и Л.А. Беляевой, представлено тремя ключевыми областями:

- антропо-культурной сферой;
- институционально-регулятивной сферой;
- социально-экономической сферой.

Каждая из определяемых сфер региона как социокультурного пространства характеризуется своими направлениями и параметрами внутри них. Антропо-культурная сфера региона включает в себя такие ресурсы регионального развития, как население и поселения, социальное самочувствие населения, культурный потенциал и капитал населения. В рамках социально-экономической сферы региона проявляются уровень и качество жизни населения, специфика трудовой мотивации и экономической активности населения, социальная стратификация и мобильность. Институционально-регулятивная сфера региона включает в себя такие составляющие, как инновационная деятельность, правопорядок, государственное и муниципальное управление [8, с. 12].

Данную трактовку регионального социального пространства и его структуризации по сферам (областям) можно использовать и при его анализе на уровне макрорегиона.

Таким образом, в ракурсе социального пространства макрорегион можно рассматривать, с одной стороны, как социальную общность и социокультурное сообщество в определенных административно-территориальных границах, объединяющих несколько регионов на основании общности исторической судьбы, экономических и социокультурных связей; с другой – как социальную среду, соотнесенную с определенной территорией и представляющую систему статусов,

действий и взаимодействий, социальных практик, заданную условиями этого макрорегиона.

### *Список литературы*

1. Атлас модернизации России и ее регионов: социоэкономические и социокультурные тенденции и проблемы: коллективный научный труд / сост. и отв. ред. член-корр. РАН Н.И. Лапин. М.: Весь Мир, 2016. 360 с.
2. Беляева Л. А. Социальное пространство: от теоретических построений к эмпирическому изучению // Философские науки. 2012. № 6. С. 22–35.
3. Беляева Л.А. Социальные дистанции как характеристика социального пространства современной России // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2018. № 1. С. 58–72.
4. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / пер. с англ. И. Тюриной. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2005. 528 с.
5. Доклад о состоянии фундаментальных наук Российской Федерации и о важнейших научных достижениях, полученных российскими учеными в 2014 г. / Рос. акад. наук. М.: Наука, 2015. 369 с.
6. Дулина Н.В. Социально-экономическое развитие региона как гетерархической системы // Социально-гуманитарный вестник Прикаспия. 2017. № 1–2 (6–7). С. 27–32.
7. Зборовский Г.Е. Региональное социальное пространство как социологический феномен // Социум и власть. 2010. № 4. С. 11–20.
8. Лапин Н.И., Беляева Л.А. Программа и типовой инструментарий «Социокультурный портрет региона России» (Модификация – 2010) / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2010. 111 с.
9. Пасовец Ю.М. Теоретико-методологические основания рассмотрения мезорегиона как объекта социологического анализа // Известия Волгоградского государственного технического университета. Серия Проблемы социально-гуманитарного знания. 2015. № 7 (167). Вып. 21. С. 39–43.
10. Пасовец Ю.М. К вопросу о региональном измерении современного российского общества // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. 2017. № 1. С. 90–94.
11. Пасовец Ю.М. Пространственная асимметрия российского общества: социально-экономическое неравенство и социокультурная дифференциация регионов // Философские науки. 2016. № 4. С. 58–69.
12. Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / сост. и общ. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева; Ин-т философии РАН, Центр изучения социокультурных изменений, Науч.-координационный совет секции ФСПП ООН РАН «Проблемы



социокуль-турной эволюции России и ее регионов». М.: Academia, 2009. 808 с.

13. Указ Президента Российской Федерации от 16.01.2017 г. №13 «Об утверждении Основ государственной политики регионального развития Российской Федерации на период до 2025 года» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.consultant.ru> (дата обращения: 14.04.2018).

14. Филиппов А.Ф. Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 45–69.

**А.В. Хорошилова**  
(Курск)

## **ИННОВАЦИОННАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК ДЕТЕРМИНАНТА СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ\***

*В статье рассматривается инновационная личность как субъект инновационной деятельности, обладающий творческими способностями и инновационным потенциалом. Последовательно раскрыты особенности инновационной личности, ее черты. Особое внимание уделено факторам формирования инновационной личности, а также вопросам безопасности инноваций. Автор акцентирует внимание на необходимости создания благоприятных условий для развития инновационного типа личности, прорисовывающего перспективные векторы развития страны.*

*Ключевые слова: инновации, инновационная личность, развитие, модернизация*  
*Keywords: Innovations, innovative personality, development, modernization*

\* \* \*

Необходимым условием социально-экономического развития России в настоящее время выступает разработка и внедрение инновационных технологий. Инновации являются стимулом преобразований в системе общественных связей, производства отдельных структур общества, вызывают резонанс в культуре. Но главной проблемой перехода к инновационному типу развития, на наш взгляд, является недостаток соответствующих людей, именуемых новаторами, – тех, кто не только владеет профессиональными знаниями и навыками, но и легко адаптируется к стремительно меняющемуся миру.

Следует признать, что инновационное развитие государства невозможно без развития самого субъекта инноваций – инновационной личности. Поэтому мы полагаем, что необходимо уделить особое внимание личностным детерминантам инновационного процесса, ведь успех данного процесса зависит во многом от психологических параметров субъектов, которые взаимодействуют с новыми идеями и технологиями. Инновации становятся результатом деятельности именно *инновационной личности*, способной создавать новый, улучшенный продукт, услугу и новые идеи. В рамках данной статьи обратимся к следующим вопросам: что из себя представляет инновационная личность? Какими качествами она должна обладать? Под влиянием каких факторов она формируется?

Обратимся к генезису понятия «инновационная личность». Впервые его ввел Эверетт Хаген в 1962 г. – как предпосылку усиления

---

\* Работа подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта 18-011-00739 «Социокультурные основания стратегического планирования развития российского макрорегиона (на примере Центрального Черноземья)».

экономического роста, распространения предпринимательства и накопления капитала [6, с. 23]. Некоторые типологические черты инновационной личности также можно найти в работах французского социолога М. Крозье, который отмечает, что способность людей к инициативе становится в современных условиях более значимым фактором развития, нежели оперирование материальными ресурсами [4, с. 57]. В этом плане особый интерес представляет аналитическая модель инновационной личности, предложенная Алексом Инкелесом, который к основным составляющим данной модели личности относил [3]:

- открытость к экспериментам и иным качественным изменениям;
- признание и одобрение плюрализма мнений без опасения изменить собственное видение мира;
- ориентация на настоящее и четкая устремленность в будущее;
- умение экономить свое и чужое время, точность, пунктуальность;
- твердая уверенность в себе и способность преодолевать любые препятствия (политические, экономические, социальные и др.);
- умение планировать собственные действия для достижения как карьерных, так и иных социально значимых целей;
- правовая уверенность в регулируемости и предсказуемости социальной жизни (включая законы экономики, торговые правила, государственную политику);
- чувство справедливости при распределении материальных и иных благ, уверенность в зависимости вознаграждения от соответствия мастерству и вкладу;
- признание ценности образования, науки и информации;
- уважение чувств и достоинства других, включая людей с низким статусом или обладающих меньшей властью.

Анализируя другие работы, посвященные проблематике инновационной личности, как зарубежных, так и российских исследователей, можно заметить, что описанные в аналитической модели Инкелеса черты инновационной личности являются для всех исследователей базовыми, хотя и даются в исследовательских работах порой в иной интерпретации. Главной мыслью всех исследований является постулат, что единым качеством инновационной личности является «способность не адаптивного самоизменения, когда личность вынуждена приспособляться к динамизму социальной жизни, а способность к такому смыслопорождению, которое равно устремленно как на изменение условий социальной жизни, так и на самоизменение» [7, с. 144]. Обобщая результаты проведенных исследований, можно сформулировать понятие инновационной личности.

*Инновационная личность* – это коммуникативно компетентная личность, умеющая интегрировать разные виды знаний, способная

переосмысливать текущее состояние бытия, а также понимать и предвидеть последствия инноваций как результат своей инновационной деятельности и нести за это нравственную ответственность. Такая личность обладает способностью работать в коллективе, коммуникативностью, способностью к творчеству, наличием интеллектуального ресурса, компетентностью и социальной зрелостью [1, с. 255]. Сама инновационная личность в значительной мере формируется внешней средой, создающей спектр условий для проявления инновационности. В этом и заключается диалектический характер сущности инновационного типа личности.

При этом также следует отметить, что инновационная личность становится не просто «субъектом деятельности». Ее отличают зрелость, способность решать встающие перед ней задачи самостоятельно, учет обстановки глобальной информационной среды. Необходимо акцентировать внимание на следующих качествах инновационной личности:

- способность не только производить мыслительную и творческую продукцию, но и взаимодействовать с ней на поведенческом уровне;
- обладание достаточным интеллектуальным и креативным уровнем развития;
- наличие навыков уверенного пользователя компьютерных, информационных коммуникативных технологий;
- восприимчивость к новому и ориентированность на его поиск;
- способность как осознавать существующие проблемы, так и находить пути их решения.

Мы считаем важным определить условия внешней среды, необходимые для формирования инновационной личности.

Существует мнение, что для достижения успеха в своей деятельности инновационная личность должна изначально обладать определенным набором качеств, которые обозначены выше. Для выявления наличия таких личностных характеристик или отсутствия части из них существуют специальные технологии – тестирования. Результатом такого тестирования может стать программа либо по развитию имеющихся качеств, либо по формированию недостающих.

На полноту раскрытия обозначенных нами качеств инновационной личности влияют соответствующие условия, которые могут быть названы внешними факторами. В совокупности данные факторы задают качество жизни данной личности. Проанализировав работы В.А. Герасимовой и С.В. Мокичева, занимающихся исследованием внешних факторов, влияющих на деятельность инновационной личности, мы можем выделить следующие факторы:

1.) доходы и свобода коммуникаций. Чем выше материальный достаток населения, тем больше возможностей для его вовлеченности в творческую деятельность, а значит, больше времени на деятельность креативного характера. Также существует прямая зависимость между доступностью и качеством информационных услуг и развитием инновационной личности;

2.) уровень образования. Для достижения успеха инновационная личность должна находиться в процессе постоянного обучения. Следовательно, образование и самообразование играет большую роль;

3.) экономическая свобода страны. Повышение конкурентоспособности товаров и услуг является целью инновационной деятельности. Свободная конкуренция в стране – залог успешного функционирования инноваций;

4.) инновационное развитие страны. Чем выше в стране уровень развития инноваций, тем она богаче, а также тем выше вероятность активизации инновационной деятельности [1, с. 258].

Из всего вышесказанного мы можем сделать вывод, что благодаря знанию факторов, влияющих на формирование инновационной личности, можно заниматься выработкой стратегий формирования благоприятной среды для инновационной деятельности. Такая среда будет способствовать доминированию в обществе типа инновационной личности, необходимой для построения инновационной экономики.

В настоящее время инновационный продукт представляет собой довольно масштабный и сложный объект, являющийся результатом интеграции различных видов научного знания. В связи с этим возникает ряд новых требований, выдвигаемых перед инновационной личностью. Во-первых, это умение интегрировать разные виды научного знания. Особое внимание следует обратить на то, что для конкретного инновационного продукта должно использовать оригинальное сочетание видов знаний. Во-вторых, способность личности к постоянному переосмыслению мира. Согласно установкам постмодернистской философии, именно личность, взгляд которой «ни на чем не останавливается долго и которая легко скользит по поверхности явлений и событий», может сегодня являться новаторской, рассчитывать на успех. Но при этом человек должен обладать устойчивой системой взглядов. И в-третьих, инновационная личность должна понимать и предвидеть последствия инновационных продуктов, то есть нести ответственность за свое творчество [5, с. 48].

Говоря о формировании инновационного типа личности, важно уметь прогнозировать возможные последствия этого процесса. Сегодня довольно остро встает вопрос о безопасности инноваций. Остановимся на вопросах о возможных рисках, связанных с их развитием, о воспитании инновационных личностей.

Первый риск инноваций связан с тем фактом, что инновационная личность должна не только создавать, но коммерциализировать свои разработки. В инновационной экономике большая роль отводится потребителю. Если мы рассмотрим анализ потребителей-новаторов, то увидим, что это относительно молодые люди, имеющие высокий социальный статус и устойчивое финансовое положение, склонные к риску, большим и не всегда разумным тратам. Им свойственна простота коммуникаций, высокая скорость принятия решений. На первом месте в потреблении у них стоит эмоциональная, а не рациональная составляющая, доминирование эмоционального компонента, стремление к риску. Но постоянное стремление к новизне может привести к некоторым проблемам. Во-первых, как утверждают психологи, потребность в новизне является ненасыщаемой. Во-вторых, как справедливо замечает М.С. Каган, наполненность новшествами формирует у людей чувство того, что непрерывное изменение среды, условий существования, норм поведения является естественным [2, с. 272]. Как следствие, из общественного сознания пропадают главные для устоявшейся культуры представления о постоянстве мышления и поведения – теперь все кажется неустойчивым, исчезающим, и потому лишенным ценности.

Склонность следовать эмоциональному импульсу при принятии решения (сначала относительно приобретения товара, а затем и в других сферах жизнедеятельности) может привести к нежеланию потребителей в принципе использовать рациональные механизмы. Это, в свою очередь, открывает возможность манипуляции сознанием таких людей со стороны не только производителей инновационной продукции, но и всех заинтересованных в этом лиц.

Еще одним качеством инновационного человека является стремление к риску. Согласно мнению психологов, человек, стремящийся рисковать в одной ситуации, ищет риски и в других ситуациях. Это может привести, и уже приводит, к дальнейшему увеличению форм рискового поведения в обществе. Личности с рисковым поведением склонны к обесцениванию экзистенциальных ценностей. Появление в обществе все новых видов рисков не просто превращает его в общество высокого риска, но и делает его нестабильным и склонным к саморазрушению. Таким образом, инновационная личность представляет собой не просто человека, создающего и реализующего нововведения, но является новым социальным типом личности. И то, как такая личность действует в повседневной жизни или в трудовой деятельности, во многом обусловлено социокультурными факторами. Важно обращать особое внимание на совокупность условий, в которых формируется и развивается инновационная личность. Будущее инновационного общества сегодня определяет самореализация человека, она же выступает одной из главных ценностей в современном обществе. А для того чтобы вступить на

инновационный этап развития страны в целом, необходимо культивирование инновационного сознания, которое получает должные стимулы для своего развертывания в обстановке инновационной личностно-ориентированной социокультурной среды.

### *Список литературы*

1. Демочко В.Б. Инновационная личность: модель и условия формирования // Научное сообщество студентов: материалы VI Междунар. студенч. науч.–практ. конф. (Чебоксары, 31 дек. 2015 г.): в 2 т. Т. 1 / редкол.: О.Н. Широков [и др.]. Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2015. С. 253–262.

2. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. СПб.: Петрополис, 2003. 368 с.

3. Квасова М.Г. Проблема формирования инновационной личности в системе образования // Подготовка инновационных кадров для рынка труда в условиях непрерывного образования: материалы Междунар. Науч.-практич. конф. (Нижний Тагил, 20–21 января 2012 г.) [Электронный ресурс]. URL: [http://arbir.ru/articles/a\\_2959.htm](http://arbir.ru/articles/a_2959.htm) (дата обращения: 10.05.2018).

4. Спиридонова В.И. Бюрократия и реформа (анализ концепции М. Крозье). М.: ИФ РАН, 1997. 202 с.

5. Шевченко В. Н. Инновационная личность как социальный тип // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. №2 (73). С. 37–50.

6. Hagen, Everett E., How Economic Growth Begins: A Theory of Social Change (1963). Journal of Social Issues. Vol. 19. Issue 1. P. 20–34 [Электронный ресурс]. URL: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1505877](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1505877) (дата обращения: 10.05.2018).

7. Inkeles A. The International Evaluation of Educational Achievement // Proceedings of the National Academy of Education. 1977. № 4. P. 139–200.

## **Проблемы философии: история и современность**

Сборник статей по итогам научно-практической конференции  
с международным участием (Курск, КГУ, 18–21 мая 2018 г.)

Редактор Е.С. Головина

Лицензия ИД № 06248 от 12.11.2001 г.

Подписано в печать 10.10.2018 г.  
Формат 60x84/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л.  
Заказ 3030 Тираж 100 экз.

Издательство Курского госуниверситета  
305000, г. Курск, ул. Радищева, 33

---

Отпечатано в лаборатории оперативной полиграфии  
Курского государственного университета